

*Ю.Е. Березкин*

## **ИЗ МИФОЛОГИИ АЛГОНКИНОВ И АТАПАСКОВ К РЕКОНСТРУКЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ**

### **I. НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ АРХЕОЛОГИИ И ЛИНГВИСТИКИ**

Большинство северных атапасков и значительная часть алгонкинов обитали в регионе Субарктики (рис. 1). Этот историко-культурный ареал приблизительно соответствует зонам тайги и лесотундры. Как и в случае с другими областями, которые Справочник по североамериканским индейцам выделяет для описания этнографических и археологических материалов, принятые границы Субарктики есть результат компромисса между возможными вариантами. Область обитания северных атапасков с территорией Субарктики практически совпадает, но на востоке региона его южная граница условна — достаточно близкие в культурном и языковом отношении алгонкинские группы жили по обе ее стороны. Серьезный культурный рубеж проходил южнее, по долине Огайо, для которой этнографических данных на период открытия Америки мало. К югу от Огайо располагалась культурно-историческая область американского Юго-Востока, к северу — область Северо-Востока и далее Субарктики.



Рис. 1. Ареалы алгонкинских языков (1) и языков на-дене (2)

На ранних этапах заселения Нового Света большую часть территории будущей Субарктики покрывали ледники. Лишь ее западная часть в пределах равнинных районов Аляски оставалась свободной от них. Это была окраина древней Берингии, в основном находившейся на месте современных мелководных акваторий Чукотского и Берингова морей. На западе Берингию замыкали горные ледники Чукотки, между которыми оставались широкие проходы, но от Америки в период последнего ледникового максимума 22–19 тыс. л.н. Берингия была наглухо отрезана Лаврентийским и Кордильерским ледниковыми щитами. Предполагается, что именно в Берингии были сосредоточены популяции, которые 14–15 тыс. л.н. после открытия пути

между ледниками или вдоль освободившегося ото льда тихоокеанского побережья быстро заселили Новый Свет. Оценка генетиками длительности пребывания предков американских индейцев в Берингии то и дело меняется [Mulligan et al 2008]. Прямых археологических подтверждений проникновения сюда людей до начала заселения Америки также нет, что объясняется неблагоприятными для сохранения памятников геологическими условиями. Ненана, самый ранний археологический комплекс в центральной Аляске неподалеку от Фэрбенкса, имеет возраст 13–14 тыс. л.н. по радиоуглероду с поправкой. Это лишь слегка древнее кловиса [Березкин 2005а; Васильев 2004] и немного моложе таких памятников, как Кактус-Хилл в Северной и Монте-Верде в Южной Америке, если, конечно, датировки последних не завышены.

Канадская Субарктика освободилась ото льда позже других территорий Нового Света. Люди начали заселять ее лишь в 7–6 тысячелетиях до н.э., а Квебек и Лабрадор — еще позже. Первые поселенцы продвигались с юга и юго-запада, о чем свидетельствует распространение характерных для конца палеоиндейской эпохи наконечников эгейт-бейзин [Noble 1981: 97; Wright 1981, fig. 2]. На Великих Равнинах и в прилегающих районах Скалистых Гор и Среднего Запада эгейт-бейзин датируется самым концом плейстоцена — началом голоцена [Huckell, Judge 2006: 160–162].

Эгейт-бейзин принадлежит к большой совокупности палеоиндейских культур, для которых, как и для кловиса, характерны двусторонне обработанные наконечники. Для другой ранней традиции, палеоарктической, характерны микронуклеусы и микропластины. Ее самые ранние памятники, относящиеся к комплексу денали, найдены в том же районе в центральной Аляске, что и ненана, и примерно на тысячу лет моложе ее. Многие археологи считают денали ответвлением дюктайской культуры, распространенной в Якутии и на северо-востоке Азии и существовавшей со времени максимума последнего оледенения до конца плейстоцена. На Аляске и западе Канады традиция микропластин существует как минимум до середины 3 тысячелетия до н.э., а возможно, и позже, но отдельные представляющие ее памятники не позволяют нарисовать связную картину ее последовательного развития [Clark 1981: 110–113]. Среди людей, изготавливавших микропластины, могли быть и предки атапасков.

Какова была лингвистическая карта Субарктики и сопредельных территорий к югу от нее ранее трех тысяч лет назад, мы не знаем. Атапасские и алгонкинские языки распространились здесь позже. Языки

последних представлены в Субарктике двумя ветвями. В районах, прилегающих с севера к Великим Озерам, это оджибва и к северо-западу от них близкие им солто. Для оджибва, особенно живущих к югу от оз. Верхнего, используется также обозначение «чиппева». На север, северо-запад и северо-восток от оджибва — солто распространены языки ветви кри — монтанье. К югу от Великих Озер в зоне смешанных и листопадных лесов американского Северо-Востока жили близкие оджибва по языку потауатоми и представители языковых ветвей меномини и фокс. Еще южнее обитали майями-иллини и шони, а в приатлантических районах — восточно-алгонкинская ветвь. Среди носителей всех этих языков шони испытали значительное влияние культур американского Юго-Востока. Данных по иллюни и майями и особенно по южным приатлантическим алгонкинам мало. На востоке области Великих Озер алгонкинский ареал — скорее всего, бывший когда-то сплошным — разорван ирокезами. У гипотезы миграции северных ирокезов с юга около полутора тысячи лет назад [Snow 1995; 1996] есть противники [Hart 2001], но южное происхождение ирокезских языков все же правдоподобно.

Как атапаски (сарси, команчи, кайова-апачи), так и алгонкины (черноногие, гровантр, арапахо, шейены, степные оджибва и кри) жили также и на Равнинах, но культура этих степных народов существенно отличалась от культуры их языковых родственников в лесной зоне. Лучше других прежнюю фольклорно-мифологическую традицию сохранили степные оджибва (бунги) и степные кри, расселившиеся на севере Равнин лишь два-три века назад [Albers 2001: 652; Darnell 2001: 640]. В еще большей мере, нежели алгонкины Равнин, культурные связи со своими канадскими предками утратили мелкие группы т.н. тихоокеанских атапасков в Вашингтоне, Орегоне и северной Калифорнии. Южные атапаски (навахо и апачи) около 500 л.н. проникли на территорию американского Юго-Запада. Они сохранили там некоторые принесенные из Канады фольклорно-мифологические мотивы, но в основном заимствовали мифологию у пуэбло, часть которых, судя по данным генетики, ассимилировали [Scott, O'Rourke 2010: 192].

Языки атапасков и алгонкинов не обнаруживают родства даже на самом глубоком уровне. Семья на-дене, в которую атапаски входят вместе с ияк и тлинкитами, отдаленно родственна енисейской и, если прав С.А. Старостин и исследователи его школы, также северо-кавказской и сино-тибетской. Очевидная близость атапасских языков между собой считается доводом в пользу их недавнего (примерно

2,5 тыс. л.н.) распространения из небольшого района на границе Аляски и Юкона [Golla 2007: 71–72; Krauss 1973: 953]. Ияк, и особенно тлинкитский, отделились от ствола на-дене намного раньше. Алгонкинские языки родственны северокалифорнийским языкам вийот и юрок, образующим микросемью ритва, а их более далекие связи спорны и плохо изучены. Ведущие специалисты по алгонкинским языкам полагают, что протоалгонкинский был локализован в области Великих Озер, откуда языки-потомки в разное время распространились на восток, юг, запад и север [Campbell 1997: 152–154; Foster 1996: 97–100; Goddard 2001a: 61–67; 2001b; Rhodes, Todd 1981]. Вместе с тем общие черты с вакашскими и сэлишскими языками и с языком кутенэ и в особенности достоверное родство с ритва позволяют локализовать праалгонкинскую прародину далеко на западе в ареале Плато [Березкин 2003а; Denny 1991; Dryer 1992]. Поскольку в лингвистическом отношении алгонкинские языки Равнин не являются переходным звеном от центрально-алгонкинских к ритва, протоалгонкины скорее всего достигли Великих Озер в ходе одной-единственной миграции, а затем уже расселялись дальше, в том числе и на запад.

Далее мы рассмотрим фольклорно-мифологические мотивы, особенности распространения которых проливают свет на этноязыковые процессы, протекавшие на севере Северной Америки на последних этапах ее заселения предками индейцев.

## II. МОТИВЫ В ПРЕДЕЛАХ СУБАРКТИКИ

Атапасские и алгонкинские мифологии очень богаты и в целом существенно различаются. Некоторые из мотивов, которые характерны для атапасков, обнаруживают параллели в Южной Сибири, другие связаны с мифологиями Юго-Восточной Азии и Южной Америки и, вероятно, остались от древнейшего берингийского субстрата, носители которого были среди первых групп мигрантов в Новый Свет. В алгонкинских мифологиях подобных трансконтинентальных параллелей меньше, но больше таких, которые объединяют их с другими североамериканскими индейскими традициями, не относящимися к числу на-дене. Однако алгонкинские и североатапасские мифологии обладают также и небольшим набором общих мотивов, часть которых в контактной зоне двух языковых семей, т.е. у западных кри, бивер и чипевайян, не встречается. В западной Субарктике относительно недавно распространились повествования, которые у атапас-

ков кучин (они же гвичин) циклизированы вокруг персонажа, чье имя звучит примерно как Васаагичак, и которые, вне всякого сомнения, заимствованы у кри (у них этот персонаж — Весугичак, Висакййжак и т.п.) [McGary 1984: 165]. Однако мотивы, которые будут рассмотрены ниже, недавней диффузией объяснить вряд ли можно.

### *Алькор или Полярная Звезда — вонзившаяся стрела*

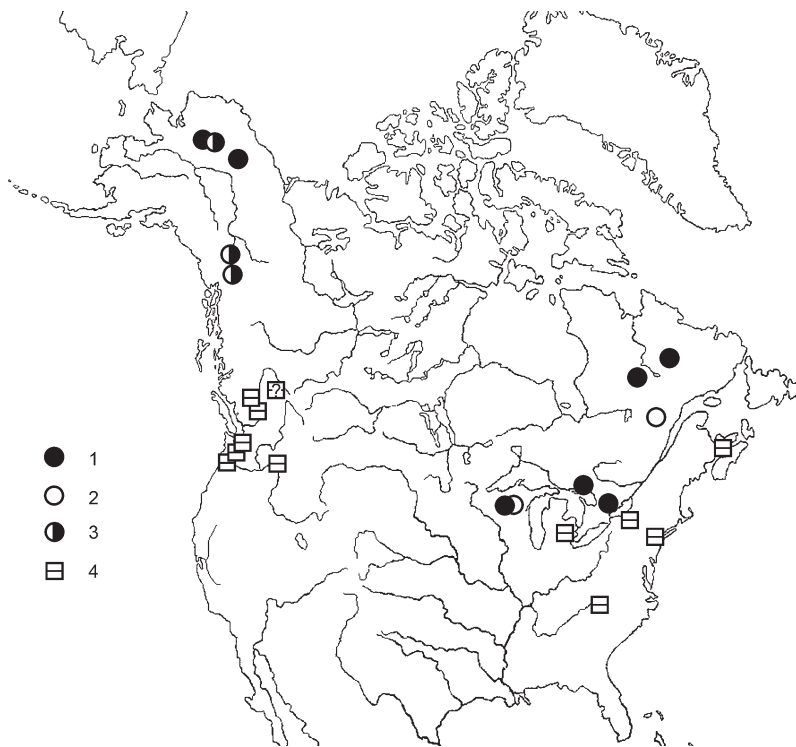
Космонимия северо-западной Субарктики никогда не была предметом исследований, и в обобщающих работах по этой теме северные атапаски вообще игнорируются [Miller 1997]. Наиболее заметный и специфичный именно для Субарктики мотив связан с представлением о Большой Медведице как о животном (горностае, кунице, сурке) или ином персонаже, явным образом с животным не ассоциируемым, в которого попали копьем или стрелой. В случаях, когда речь идет о Большой Медведице, метательный снаряд или рана от него есть маленькая звездочка Алькор, находящаяся рядом с Мицаром — второй звездой ручки ковша. Вот варианты, которые удалось найти (рис. 2).

**Коюкон** (северо-запад Аляски, материалы Э. Нелсона начала XX в.). Люди умирают, Ворон ищет причину, идет по следу Горностаю к большому жилищу. Там человек кричит, что чувствует присутствие чужака. Горностаю и Ворон едят вместе, Ворон что-то подкладывает Горностаю в еду, тот говорит, что если умрет он, то умрет и Ворон. Ворон добирается до дома и умирает, затем (став духом?) оказывается на берегу реки, где снова встречает Горностаю. Тот решает лететь (sic!) на север, Ворон — на восток. Когда Горностаю взлетает, Ворон бросает ему в зад копьё. Горностаю превращается в Большую Медведицу, Ворон — в Утреннюю Звезду [Vanstone 1978: 56–58].

**Коюкон** (материалы словаря языка коюкон). Большая Медведица — «вращающийся». Это тот персонаж, у которого Ворон украл солнце и луну. Владелец светил пустился в погоню за Вороном, в схватке они убили друг друга и вместе пришли в страну мертвых. Там один стал отмерять время, другой сделался Вороном. Ворон пробил хозяина светил копьем между плеч, поэтому спина у того искривилась. Первая звезда ручки ковша — голова персонажа, Мицар — место, куда попало копьё, некоторые мелкие звезды — ноги, две последние звезды ковша — ягоды. В феврале-

январе персонаж поворачивает голову на восток [Jetté, Jones 2000: 500]. Прямо об Алькоре как о копье или ране не сказано, но, учитывая другие варианты, в подобной идентификации мало сомнений.

**Кучин** (север Аляски). Большая Медведица — «скамья» (yati, the Seat), Малая Медведица — «малая скамья» (yatiqvl), созвездие



- |   |   |
|---|---|
| 1. Большая Медведица - раненое животное | 3. Большая Медведица - раненый антропоморфный персонаж            |
| 2. Полярная звезда - раненое животное   | 4. Большая Медведица - трое охотников и преследуемое ими животное |

Рис. 2. Распространение некоторых обозначений Большой Медведицы и Полярной Звезды на севере Северной Америки. 1. Большая Медведица — раненое животное. 2. Полярная звезда — раненое животное. 3. Большая Медведица — раненый антропоморфный персонаж. 4. Большая Медведица — трое охотников и преследуемое ими животное

Дракона — «крюк, развилина» (gaigvlsvt, the Crotch). Эти названия, согласно которым созвездия ассоциируются с неодушевленными предметами, плохо соответствуют связанному с ними мифологическому рассказу, где они действуют как люди или животные. Скамья и Малая Скамья стали драться, Крюк разделил их, наступив между ними, поэтому его ноги широко расставлены. Он бросил копье в Скамью, попав тому в спину и почти оторвав хвост. Звезда в созвездии Большой Медведицы (очевидно, Алькор) — рана от копья [McKenna 1965: 73].

**Тагиш** (граница Юкона и северо-запада Британской Колумбии). Большая Медведица — большоголовый мужчина, который вынимал кроликов из ловушки и говорил при этом: «Ху, ху!». Один человек выстрелил ему в спину. Стрела — слабая звездочка рядом со второй звездой ковша, т.е. Алькор [McClelland 1975: 78].

**Южные тутчони** (юго-запад Юкона, по культуре близки тагиш). Зимой кто-то крадет кроликов из ловушек. Охотник подстерегает вора, видит, как тот бесшумно подходит, произнося: «Ху, ху!». Охотник стреляет вору в спину. Раненый говорит, что будет виден на севере ближе к утру. Это семь звезд (Большой Медведицы), стрела — звездочка около третьей (очевидно, ошибка — второй) звезды. «Эту историю знают все на Юконе» [McClelland 2007, № 12: 78–80].

Не ясно, имеют ли отношение к нашей теме данные по южно-алаяскинским атна. Название для Большой Медведицы в языке атна (с'есе) этимологизируется как «хвост» (се) с неопределенным префиксом [Kagi 1990: 112]. Объяснение такому названию, по-видимому, утрачено.

Приведенные северо-атапасские космономические материалы обнаруживают параллели у алгонкинов, а также у северных ирокезов-виандот.

**Оджибва** (группа тимагами на озере Гурон). Лето не наступает, так как некий персонаж связал летних птичек и поставил Пресноводную Сельдь сторожем. Люди-животные отправляются на поиски лета. Куница-рыболов (fisher, *mustela pennati*) запечатывает рот Сельди смолой, освобождает птиц. Владелец лета гонится за Куницей, та бежит на небо, превращается в Большую Медведицу. Стрела преследователя попадает ей в хвост. Так возник изгиб ручки ковша, рана от стрелы — Алькор [Speck 1915, № 11: 63–64].



**Меномини** (Висконсин, южные соседи оджибва). Трикстер и demiург Менапус находит дохлого лося. Часть мяса он приносит домой, а вернувшись за остальным, обнаруживает, что Куница-рыболов (fisher) спрятал мясо. Менапус выстрелил в него, перебив стрелой хвост и превратив в Полярную Звезду [Bloomfield 1928, № 86: 247–253]. Отождествление Куницы с Полярной Звездой вызывает некоторые сомнения, поскольку в другой мифе меномини (не связанном с преследованием куницы) данный персонаж превращается в Большую Медведицу, «Кунью звезду» [Skinner, Satterlee 1915, № 39: 471–474]. Однако превращением персонажа именно в Полярную звезду завершается также и текст монтанье, локализованных почти в 2000 км к востоку от меномини.

**Монтанье** (юго-восток Лабрадора). Основная часть повествования примерно как у наскапи. Осетр (whitefish) попал стрелой в хвост Лесному Сурку (woodchuck, *Marmota monax*), тот прыгнул на небо, стал Полярной Звездой [Desbarats 1969: 35–41].

**Наскапи** (север Лабрадора). Маленький мальчик плачет, требует певчих летних птиц. Отец обещает Волку, Росомахе, Выдре и Ондатре, что не будет охотиться на этих животных, если те достанут лето. Животные исполняют поручение, но в зад Кунице-рыболову (fisher, *Mustela pennati*) во время погони вонзилась стрела. Куница-рыболов поднялся на небо, стал Куньей звездой. Вторая звезда рукоятки ковша Большой Медведицы есть место, куда стрела вонзилась [Speck 1925: 28–31]. Сходный вариант в [Millman 1993: 110–103].

**Виандот** (ирокезы Онтарио). Маленький сын Куницы-рыболова (fisher) хочет выстрелить в Белку. Та просит не стрелять и учит, как сделать, чтобы стало тепло: мальчик должен плакать, пока отец не пообещает ему добыть лето. Выдра, Бобр, Рысь, Барсук вместе с Куницей-отцом приходят к старику, тот показывает путь на вершину горы. Лишь Барсуку удастся проломать отверстие в небе. Куница следует за Барсуком. На небе тепло, пришедшие продырявливают сосуд с птицами, те устремляются на землю, наступает лето. Отверстие в небе закрывается прежде, чем Куница успеет спуститься. Его смертельно ранят в кончик хвоста, он остается на небе и превращается в Большую Медведицу [Walker 1995, № 12: 113–130].

Сходство версии виандот с алгонкинскими несомненно, хотя она больше отличается от записанных у оджибва, наскапи и монтанье,

чем те друг от друга. У всех прочих ирокезских групп, включая чироки, равно как и у атлантических алгонкинов (микмак, пенобскот, делаваров), Большая Медведица истолковывается иным образом, фигурируя в контексте сюжета космической охоты (об этом см. ниже). Поэтому правдоподобнее предполагать, что виандот заимствовали сюжет от алгонкинских соседей, нежели что унаследовали его от своих ирокезских предков.

К западу от атапасков, в Азии, мотив стрелы, вонзившейся в Большую Медведицу или в Полярную звезду, не известен. Однако аляскинско-юконские варианты сюжета, согласно которым перегиб ручки ковша Большой Медведицы обозначает место, где был поврежден позвоночник персонажа (скорее антропо-, нежели зооморфного), перекликаются с теми азиатскими представлениями, согласно которым персонаж с поврежденной спиной — Орион.

**Чукчи.** Орион — стрелок из лука с горбатой спиной. Пояс Ориона — спина, Меч — половой орган, созвездие Льва — жена Кривоспинника, приревновавшая его к Плеядам и ударившая кроильной доской, от чего его спина стала горбатой [Богораз 1939: 24; Bogoras 1907: 308–309].

**Тангуты** (тибетцы Цинхая). Красная звезда Гачари приревновала свою жену (Плеяды) к Ориону и спустил ему на спину камень. С тех пор это созвездие посередине надломлено [Потанин 1893: 327].

Цинхай и Чукотка далеки друг от друга, но надо иметь в виду, что звездная мифология большинства народов Азии известна плохо, к XX в. многие сюжеты оказались забыты. Наличие сведений о созвездии-горбуне в двух ранних источниках заставляет подозревать, что в прошлом подобный образ был распространен шире.

### ***Нырлящик за землей, животные-разведчики***

Варианты этого сибирского-североамериканского космогонического мифа были недавно описаны [Березкин 2007b]. Повторю лишь главные выводы, касающиеся распространения «нырлящика» на севере Северной Америки. Большинство алгонкинских и североатапаских повествований на данный сюжет ничем существенно не различаются. Речь, за редкими исключениями (бивер, отчасти восточные кри и верхние танана), идет о создании земли после потопа, а не в на-

чале времен. На дно за крупницами земли птиц и животных посылает особый персонаж-отправитель, которым является местный трикстер и одновременно демиург. Успешным ныряльщиком, достигающим цели после сделанных другими неудачных попыток, обычно оказывается ондатра. Реже им бывает бобр (хэа, восточные кри, степные оджибва) или утка (каска, чипевайян, йеллоунайф).

Еще один мотив, общий для североатапасских и алгонкинских версий и ранее специально не отмечавшийся, касается обустройства суши, воссозданной после потопа (рис. 3). В соответствующих версиях волк послан обежать землю, чтобы узнать, велика ли она. В той же роли иногда выступают лис, койот, росомаха, норка, карибу. В североамериканских мифологиях все эти животные, кроме карибу, в одних сюжетах (в основном трикстерских) взаимозаменяемы (койот / лис / росомаха / норка), а в ряде других действуют сообща (койот и лис, койот и волк). Мотив волка-разведчика специфичен именно для соответствующих регионов Северной Америки, тогда как почти по всему миру, в Северной Америке в том числе, на поиски суши или для ее осмотра бывают отправлены птицы: голубь, стервятник, колибри и пр. [Korotayev et al 2006]. Животные в этой роли за пределами Северной Америки встречаются редко, причем подробности текстов в каждом случае разные.

Среди атапасков мотив отправки волка или другого животного с целью определения размеров новосозданной земли зафиксирован у кучин (волк и лис), каска, хэа (лис) и бивер (собака, которая в результате становится волком) [Honigmann 1949: 214; McKennan 1965: 104; Petitot 1886, № 13: 146–149; Ridington 1988: 117–121]. Среди алгонкинов этот мотив есть у северных солто, северных оджибва (росомаха), кри северной Манитобы (росомаха), прочих болотных (росомаха) и степных кри, оджибва (волк, лис, норка, карибу), степных оджибва и черноногих [Ahenakew 1929: 320–327; Blackwood 1929, № 2: 323–328; Clay 1978: 14–23; Ellis 1995, № 7: 35–39; Josselin de Jong 1913, №. 9: 12–16; Linderman 1995: 16–21; Radin, Reagan 1928, № 2, 3: 62–67; Ray, Stevens 1971: 20–26; Skinner 1911: 83, 173–175; 1916, № 1.1: 341–346; 1919, № 6–8: 283–288]. Текст делаваров оставляет сомнения в его аутентичности [Hitakonanu'laxk 1994: 49–51], но волк в роли исследователя земли после ее создания там фигурирует.

На западе США много южнее североатапасского языкового массива мотив волка-разведчика представлен у южно-калифорнийских пенути, конкретно у йокутс [Gayton, Newman 1940, № 40: 39–40; Kroeber 1907a, № 15: 209–211]. Кроме того, у чемеуэви и папаго (юто-

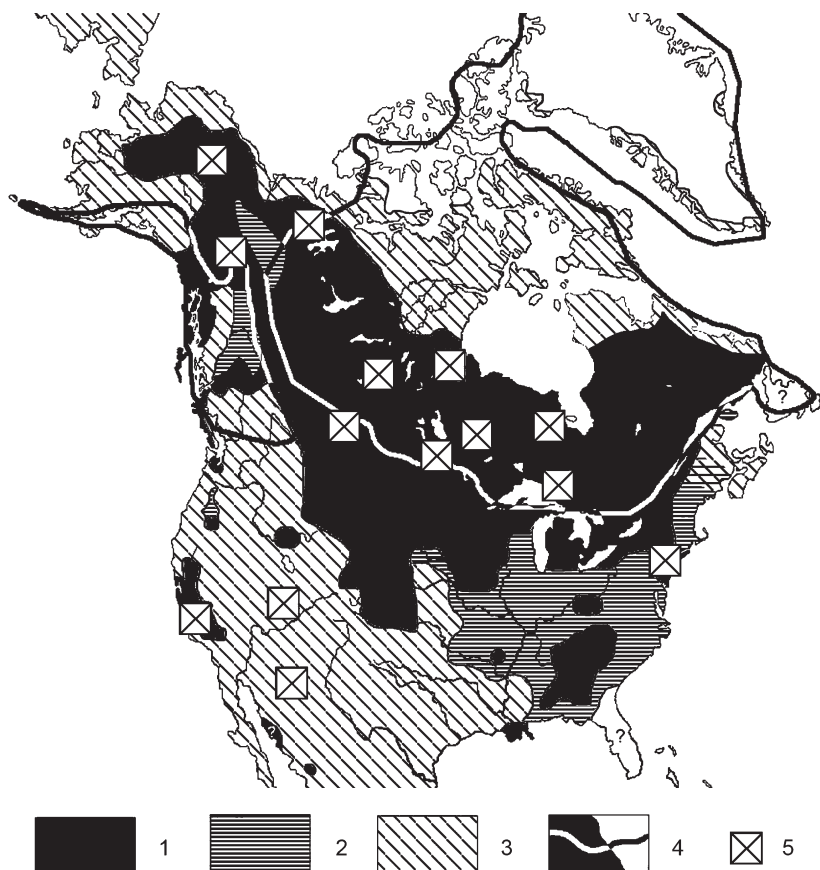


Рис. 3. Распространение в Северной Америке сюжета ныряльщика за землей и мотива «волк-разведчик». 1. Миф о ныряльщике за землей зафиксирован. 2. Миф о ныряльщике за землей не зафиксирован, но мог быть известен. 3. Миф о ныряльщике за землей отсутствовал. 4. Примерная граница покровного оледенения 15 тыс. лет назад. 5. Мотив «волк-разведчик»

аттеков, относящихся к двум разным ветвям этой семьи) в роли разведчика выступает, кроме волка, койот [Bancroft 1875: 76; Laird 1976: 148–149]. Менее точные параллели есть также у близких папаго пима [Russel 1908: 212]. Позднее атапасское и тем более алгонкинское влияние в этих случаях невероятно, что позволяет относить проникновение мотива в Калифорнию и на Юго-Запад ко времени, предшествовавшему формированию известных нам ареалов языковых семей.

### *Солнце в капкане, Th A728*

Сходное с предыдущим, хотя более широкое ареальное распределение дают американские версии мотива «Солнце в капкане» (рис. 4). Детально исследованный К. Луомалой [Luomala 1940; 1965], этот мотив является одним из кандидатов для зачисления в список древнейшего африканского наследия, принесенного первыми сапиенсами в Южную Азию и далее в циркумтихоокеанский мир [Berezkin 2009: 5–6]. Африканские и индийские версии и территориально, и сюжетно стоят особняком, Солнце в них часто выступает в облике копытного животного. Океанийские и североамериканские материалы отличаются от африканских и южно-азиатских, но сходны друг с другом. В обоих случаях Солнце, представляемое антропоморфно, в виде мужчины, попадает в силоч, нитяной капкан.

Обычно этот эпизод объясняет, почему солнце движется по небосводу с привычной для нас скоростью. В океанийских мифах до попадания в капкан Солнце двигался слишком быстро, а в американских — скорее нерегулярно или вообще не сходил с небосвода. Как в Океании, так и в Северной Америке мотив встречается не только

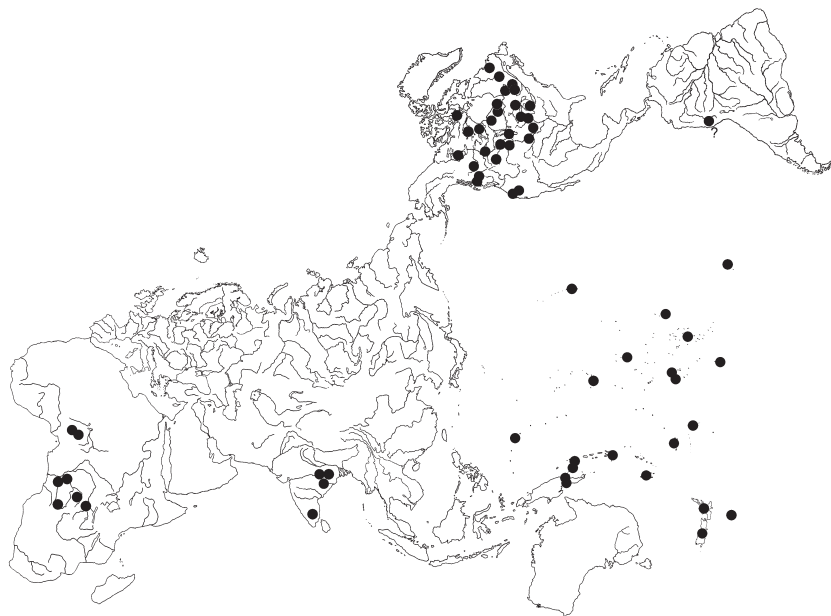


Рис. 4. Распространение мотива «солнце в капкане»

в повествовательном фольклоре, но и в магической практике, когда нацеленная на солнце веревочная петля призвана замедлить его движение. Правда, в Океании вариант, связанный с магией, весьма популярен, тогда как в Америке зафиксирован только на окраине своего ареала, у канадских эскимосов-иглулик [Luomala 1940: 20; MacDonald 1998: 224].

Приведем несколько резюме.

**Мориори.** Солнце двигался быстро, дни были слишком короткими. Старший из пяти братьев Мауи поставил силок на восходе, Солнце в него попал. После этого Солнце стал ходить медленнее. Вербка силка — полоска облаков на востоке [Shard 1894: 122–123].

**Чипевайян.** Брат и сестра живут одни. Солнце все убыстряет свой ход, дни делаются короче, на земле холодно. Сестра ловит Солнце в капкан, отпускает за обещание сделать дни длиннее [Petitot 1886, № 15: 411–412].

**Догриб.** По гигантскому дереву Чапиви погнался за белкой и оказался на небе. Там на широкой тропе он поставил силок, сплетенный из волос его сестры. Солнце попался в него. Животные стали пытаться перегрызть силок, но это удалось только Кроуту. В результате тот потерял зрение, его зубы и нос потемнели [Luomala 1940: 8].

**Оджибва.** Солнце опаливает накидку карлика, тот ловит Солнце в капкан. Сестра карлика велит ему освободить Солнце, это удается сделать только Кроуту [Jones 1916, № 22: 376].

**Наскапи** (группа мистасини). Солнце и Месяц никогда не заходят. Сестра Цекабека дает ему свои волосы сделать капкан, тот ловит в него Месяц. Сестра сердится, что стало темно. Цекабек посылает всех мелких животных разгрызть капкан, это удается Землеройке. С тех пор солнце и месяц регулярно восходят и заходят [Speck 1925: 3–5].

Подавляющее большинство американских версий мотива А728 зафиксировано либо у северных атапасков либо у алгонкинов. Среди атапасков это чипевайян, догриб, бивер и карьер [Birket-Smith 1930: 87–88; Goddard 1916: 233; Jenness 1934, № 65: 248; Lowie 1912: 184; Luomala 1940: 8; Petitot 1886, № 15: 411–412], а среди алгонкинов — меномини, различные группы оджибва, включая северных и степных, канадские мети (метисы с вероятным субстратом оджибва), различные

группы кри (от степных до восточных), алгонкины собственно, аттикамек, наскапи, монтанье, фокс, черноногие [Ahenakew 1929: 327–329; Bird 2007: 29–36; Brightman 1989: 138–139; Cresswell 1923: 404–405; Davidson 1928a: 272–273; 1928b: 277; Desbarats 1969: 58–63; Désveaux 1984: 61; Ellis 1995, № 3, 14: 15–17, 111–113; Erdoes, Ortiz 1984: 166; Hoffman 1896: 181–182; Jones 1907, № 6: 79; 1916, № 22: 376; Josselin de Jong 1914: 104–105; Lowie 1909a: 140; Millman 1993: 140–141; Ray, Stevens 1971: 107–110; Savard 1979, № 1: 4–11; Simms 1906: 337–338; Skinner 1911: 100–104; Skinner, Satterlee 1915, № III1, III2: 357–361; Speck 1915, № 17: 69; 1925: 2–5, 25; 1935: 59–62].

Помимо Субарктики и севера Равнин, область распространения мотива включает небольшие анклав в более южных районах. Некоторые иноязычные группы почти наверняка заимствовали мотив «Солнце в капкане» от своих атапасских или алгонкинских соседей или недавних предшественников на соответствующих территориях. Таковы сэлиши беллакула [McIlwraith 1948 (1): 635–640; 1948 (2): 498–499] и сиуязычные виннебаго [Erdoes, Ortiz 1984: 164–166; Smith 1997: 166–168]. Для сиуязычных народов Равнин, а именно ассинибойн и особенно мандан, омаха (с близкими к ним понка и айова [Beckwith 1938, № 34: 269–272; Dorsey 1890: 14–15; Dorsey, Swanton 1912, № 3: 20–21; Lowie 1909a, № 3b: 140; Skinner 1925, № 41: 499]), недавнее заимствование менее вероятно, а для калифорнийских юрок (семья ритва) и вину (семья пенути) вовсе маловероятно [Demetracopoulou, DuBois 1932, № 67: 494; Judson 1994: 80]. Поэтому, как и в случае с мотивом волка-разведчика, ареал мотива «Солнце в капкане» сформировался, скорее всего, ранее формирования известных нам ареалов языковых семей.

Южнее вину мотив «Солнце в капкане» не известен. Луомала (со ссылкой на фрэзеровскую «Золотую Ветвь») [Luomala 1940: 20] пересказывает перуанскую легенду о том, как Солнце поймали в расставленную сеть. Легенда связана с департаментом Апуримак, однако определить ее первоисточник не удалось, параллелей в Южной и Центральной Америке не обнаруживается. Даже повествования о поимке или пленении Солнца иным образом, без мотива капкана или сети, здесь очень редки (лишь два случая: хикаке Гондураса и арекуна Гвианы [Charpman 1982, № 27: 112; Loven 1935: 566]). Мотив «Солнце в капкане» не зафиксирован ни в континентальной Восточной и Юго-Восточной Азии, ни в Индонезии или на Филиппинах. Он представлен только в Микронезии, Полинезии и Меланезии (но не на Новой Гвинее), а далее на запад уже у южно-азиатских дравидов и мунда.

В большинстве американских вариантов есть деталь, отсутствующая в вариантах из Океании. После того как Солнце попадает в капкан и на земле воцаряется тьма, лишь мышке или другому небольшому животному (кроту, кролику, бобру, землеройке) удается перегрызть пути и освободить Солнце. Эта подробность присутствует в текстах бивер, чипевайян, догриб, беллакула, карьер, виннебаго, меномини, различных групп оджибва и кри, аттикамек, наскапи, черноногих, ассинибойн, омаха и винту.

В текстах беллакула, меноними, оджибва, болотных кри, наскапи и монтаньи уточняется, что Солнце был пойман в силок, сделанный из лобкового волоса женщины. Об этом говорится и в океанийском варианте с Таити [Luomala 1963: 233–234]. Если сходство североамериканских и океанийских вариантов обусловлено контактами отдаленных предков австронезийцев и америндов, эта подробность могла присутствовать в сюжете с древнейших времен.

У алгонкинов мальчик иногда ловит Солнце в капкан из желания отомстить за испорченную накидку из меха или перьев. Эта мотивировка присутствует в вариантах меномини, оджибва, северных оджибва, восточных кри и аттикамек. Один из вариантов виннебаго близок записанным у их соседей меномини, а в другом накидка принадлежит не мальчику, а девочке, и та не ловит Солнце в капкан, а пускает в него стрелы [Smith 1997: 166–168]. У атапасков точной параллели данному эпизоду нет, но в мифе тагиш эпизод с накидкой фигурирует в ином контексте: брошенный соплеменниками мальчик делает накидку из птичьих и куньих шкур, а Солнце выменивает ее на свою, волшебную [McClelland 2007, № 78: 384–390]. Похожий эпизод есть еще у комокс — самой северной группы береговых селишей [Voas 1895, № X: 92–94]. Мотив мести Солнцу за испорченную накидку или шкуру есть у шошонязычных народов Большого Бассейна (панаминт, западные шошони, южные пайют, юте). Он имеет отношение не к атапаско-алгонкинским параллелями, а скорее к связям между алгонкинскими мифологиями и мифологиями запада Северной Америки, которые рассматриваются в разделе III. Дальше эта линия связей уводит в Восточную Азию [Yamada 2009] и требует отдельного обсуждения.

### *Сгоревшие мокасины, Th K1615*

В отличие от уже описанных, данный мотив относится к числу не космогонических, а приключенческих и является эпизодом в проти-



востоянии молодого героя с противником, который старше его. Два персонажа ночуют в лесу. Один собирается сжечь повешенные для просушки обувь или одежду другого, но в итоге сгорают обувь или одежда его самого. Обычно тесть решает ночью столкнуть в огонь мокасины зятя, намереваясь его заморозить, но зять заранее меняет мокасины местами и тесть сжигает свои собственные (рис. 5).

В Субарктике этот мотив в равной степени популярен среди атапасков и алгонкинов. Различия определяются региональным фоном. У атапасков обычным героем является Бобр (он же Сметливый), а у алгонкинов — местный трикстер и демиург Вемикус, Васакайджек и т.п. Противником героя в одних атапасских версиях выступает Росомаха, в других — Солнце, Месяц или еще какой-то (неназванный) персонаж, связанный с верхним миром.



Рис. 5. Распространение мотива «сгоревшие мокасины»

**Кучин.** Джетеаквойнт и Росомаха ночуют в лесу. Росомаха вешает штаны Джетеаквойнта так, чтобы ночью они сгорели. Когда Росомаха засыпает, Джетеаквойнт меняет штаны местами. На следующий день Росомаха замерзает до смерти [McKenna 1965: 120].

**Кучин.** Росомаха предлагает зятю заночевать в лесу, оба снимают мокасины и вешают их у огня сушиться. Зять замечает, что тесть поменял мокасины местами, и незаметно вешает их на прежнее место. В результате Росомаха бросает в огонь собственные мокасины. Когда зять уходит, Росомаха подвывает под ноги пихтовые лапы, поэтому до сих пор следы росомахи таковы, будто к ногам что-то привязано [Norman 1990: 150–151].

**Хан** (средний Юкон, по языку близки кучин). Охотники, уходящие охотиться с Росомахой, всегда пропадают. Во время ночлега очередной охотник делает вид, что заснул, встает и меняет местами повешенные для просушки штаны. В результате Росомаха сжигает собственные штаны, думая, что это штаны его спутника. Человек уходит якобы за новыми штанами для Росомахи, издали кричит, что не вернется. Росомаха замерзает насмерть [Schmitter 1910: 29].

**Каска** (юго-восточный Юкон — север Британской Колумбии). Выполнив трудные задачи людоеда-Солнца, Бобр женится на его дочерях. Когда муж нарушает верность, жены бросают его и возвращаются на небо. Бобр идет их искать, останавливается на ночлег. К нему присоединяется его тесть, меняет местами их повешенные сушиться штаны. Утром Бобр встает раньше тестя, бросает в огонь его штаны, тесть признает свое поражение, поднимается к небу [Teit 1917a, № 1: 440–441].

**Тагиш** (юго-западные соседи каска). Бобр встречает кого-то белого, тот называет его внуком. Ночуя в лесу, они сушат у костра одежду и мокасины. Бобр незаметно меняет свое и чужое местами. Спутник — это Месяц — под утро сжигает свои мокасины и одежду, думая, что сжигает имущество Бобра. Затем он грозит сечь Бобра, если тот не даст ему одежды, Бобр дает свою запасную. За это Месяц велит ему пожевать смолу, появляются две рыси, Бобр их убивает; Месяц объясняет, кто он [McClelland 2007, № 74c: 373–374].

**Талтан** (южные соседи тагиш и каска). Солнце был злым, убивал людей, Месяц был добрым. Человек приходит к костру Солнца, оба вешают сушить свои мокасины, человек подменяет их. Но-

чью Солнце собирается бросить в огонь мокасины гостя, но бросает свои. Человек соглашается дать ему запасные за обещание отдалиться от людей. Однако смотреть на Солнце до сих пор больно [Teit 1919, № 4: 227–228].

**Слеви** (к западу от Большого Невольничьего озера). Росомаха ночует с охотником, ночью встает, бросает его мокасины в костер. Охотник подсматривает за Росомахой и, когда тот засыпает, бросает в костер его мокасины. У охотника была с собой запасная пара, он утром ушел, Росомаха же замерз насмерть [Moore, Wheelock 1990, № 7: 36].

**Бивер** (Альберта). Эпизод в длинной серии приключений героя по имени Тумашале. Он встречает старика, они ночуют в лесу. Тумашале заранее подменяет сохнувшие у огня мокасины, поэтому старик бросает свои в огонь вместо мокасин спутника. Утром Тумашале дает ему один мокасин из своей пары. В ответ старик дает ему стрелу, Тумашале пускает ее, идет следом, оказывается на небе [Goddard 1916: 232–237].

А вот алгонкинские варианты.

**Каменные кри** (север Манитобы). На ночлеге Висакичах прячет свою одежду под голову, одежду тестя вешает на ее место. Ночью тесть бросает ее в огонь. Утром, чтобы вернуться домой, он раскаляет в костре камень и катит его перед собой. Там, где он останавливался, с тех пор растут лиственницы. Тесть признает превосходство зятя [Brightman 1989: 23–26].

**Степные кри**. На ночлеге Весакайчак (или Висакечах) меняет местами одежду свою и тестя, поэтому тот ночью сталкивает в огонь собственную. В результате тесть либо вскоре же замерзает насмерть [Bloomfield 1930, № 1: 16–18], либо пробует катить перед собой раскаленный камень и идти следом, но устает и все равно замерзает [Skinner 1916, № 2: 352–353], либо катит камень до самого дома и признает Весакайчака зятем [Ahenakew 1929: 313–319].

**Оджибва**. Записано как минимум три варианта. Согласно первому, великан Машос ведет зятя в лес охотиться на карibu, ночью сталкивает его мокасины в огонь. Зять нагревает камень, протапливает им тропу в снегу. В следующий раз зять подстраивает так, что тесть сжигает свои собственные мокасины. Дочь Машоса волшебством посылает ему новые [Jones 1916, № 24a: 377]. В другом тексте тесть и зять ночуют в лесу, зять подменяет мокасины, но-

чью тесть сталкивает в огонь свои собственные. К весне он возвращается босиком, признает первенство зятя [Radin 1914, № 28: 61]. Согласно третьему варианту, противник героя носит имя Вемикус. Он убивает всех своих зятьев, но его дочь предупреждает очередного мужа, что во время ночевки в лесу ее отец сбросит в огонь его мокасины. Зять подменяет мокасины, Вемикус возвращается, катя перед собой раскаленный камень [Speck 1915, № 4: 45–47].

**Северные солто.** Тесть ведет юношу в зимний лес, ночью встает и сталкивает в огонь мокасины, но юноша заранее поменял мокасины местами, поэтому тесть сжег собственные. Тесть сначала пытается проложить путь в снегу, катя перед собой раскаленный камень, затем идет босиком, натерев ноги углем. Взяв обеих жен, юноша уплывает [Skinner 1911: 168–173].

**Меномини.** Зимой старик ведет молодого зятя в лес, ночью сталкивает в огонь его мокасины. Волк дает зятю свою теплую шкуру. Во время новой ночевки зять подменяет мокасины, тесть сжигает свои, гибнет от холода [Bloomfield 1928, № 110: 493–501; Skinner, Satterlee 1915, № II4: 366–371].

**Болотные кри** (западный берег залива Джеймс). Вемисхус заманивает юношу в лодку, увозит, младший брат юноши остается на берегу, его воспитывают два белых медведя. Старший женится на дочери похитителя. Тот ведет его в зимний лес, ночью хочет сбросить в огонь его мокасины, но юноша заранее их подменяет, и тесть сжигает свои. Он натирает ноги углем, чтобы выглядели, будто они обуты, но замерзает в лесу, превращается в можжевелник [Skinner 1911: 88–92]. Сходный вариант с превращением тестя в лиственницу в [Ellis 2995, № 11: 69–77].

**Восточные кри.** Первого зятя старик отводит в лес, тот погибает от холода. Нового зятя он сталкивает в воду, тот выплывает. Зимой, ночуя с тестем в лесу, зять меняет местами их мокасины, повешенные над огнем сушиться, старик сталкивает в огонь собственные. Подвязав к ногам еловые ветки, он приходит домой. Зять делает тестю лодку, тот плывет в ней, начинается буря, он не возвращается [Swindlehurst 1905, № 3: 140–141].

**Алгонкины** (озеро Гранд Виктория). Шука хочет погубить зятя, ведет охотиться. На ночлеге вешает его мокасины слишком близко к огню. Зять незаметно меняет их местами с мокасинами тестя. Увидев, что его мокасины сгорели, тесть обвязывает ноги ветками, идет за зятем, который нарочно выбирает кружной путь к дому [Davidson 1928b: 281–282].

**Монтанье.** Тулади женится на дочери Шуки. Тот ведет его в зимний лес, они сушат одежду и мокасины. Тулади меняет их местами, поэтому Шука сталкивает в огонь свои собственные. С трудом добравшись до дому, он предлагает зятю плыть через реку выше водопада, увлечен в водопад, превращается в шуку [Speck 1925: 16–17].

**Наскани.** Чакапеш женился на дочери Лосося, который сам хотел взять ее в жены. Он позвал зятя на охоту. Ночью зять повесил одежду сушиться, а Лосось положил себе под голову. Ночью он бросил одежду зятя в огонь, но Чакабеш силой шамана подменил свою одежду одеждой Лосося (это куча старой чешуи). На следующую ночь Лосось позвал Чакапеша соревноваться, кто быстрее доплывет до верхних порогов. Чакапеш легко доплыл, а Лосось так и плавает до сих пор [Millman 1993: 136–137].

Как и в случае с мотивом «Солнце в капкане», «сгоревшие мокасины» есть у некоторых сиу Равнин, конкретно у ассинибойн и у айова [Lowie 1909a, № 8: 154–157; Skinner 1925, № 7: 458–461]. Версия ассинибойн, мифология которых вообще обнаруживает больше связей с оджибва и степными кри, нежели с лингвистически близкими ассинибойн сиу-дакота, скорее всего заимствована от алгонкинов. Версия айова своеобразна.

**Ассинибойн.** Колдун убивает зятьев. Зимой зовет нового зятя охотиться, ночует с ним в лесу. Тесть собирается сжечь мокасины зятя, но тот подменяет их, тесть сам замерзает.

**Айова.** Некто пытается подменить героя, превращает его в собаку, но герой возвращает свой облик. Оба — герой и ложный герой — ночуют в зимнем лесу. Ложный герой говорит, что в этом месяце сгорает одежда, настоящий притворяется спящим, подменяет свертки с одеждой, ложный герой бросает в огонь свою одежду, замерзает в лесу. «Он был последним из великанов».

Версия навахо [Matthews 1994: 175–194] — пример сохранения южными атапасками элементов традиционной мифологии после переселения на Юго-Запад около 500 л.н. [Gilmore 2006]. В ней есть, однако, тот же мотив, что и у айова: антагонист как бы предупреждает героя о том, что его имущество скоро сгорит. Возможно, предки навахо на каком-то этапе своего продвижения на юг прямо или опосредованно контактировали с предками айова.

*Навахо.* Тесть-колдун пытается погубить зятя. На ночевке он говорит, что место зовется Кряж Сгоревших Мокасинов. Оба кладут мокасины под голову, зять их подменяет, тесть сжигает свои. На следующий день жена приносит ему новые.

### **Выводы по разделу**

Описанные мотивы могли быть унаследованы алгонкинами и атапасками от общего субстрата либо распространились от одной группы к другой. Наличие отдельных анклавов мотивов в районах к югу от Субарктики, где ни алгонкинов, ни атапасков никогда не было, делает гипотезу недавней диффузии маловероятной. Определить языковую принадлежность доалгонкинского субстрата сложно. Нет сомнений, что по мере таяния Лаврентийского ледника группы индейцев, живших до этого к югу от Великих Озер, проникали на север, осваивая ставшие пригодными для обитания земли. Именно к традициям этих переселенцев скорее всего восходят мотивы, связанные с космогоническим мифом ныряльщика за землей.

Что же касается мотивов пораженного стрелой созвездия, Солнца в капкане и сожженных мокасин, то они, в отличие от «ныряльщика», который на востоке Северной Америки представлен вплоть до устья Миссисипи, на Юго-Восток не заходят. Мотивы Солнца в капкане и ныряльщика за землей связаны с разными протагонистами: трикстером-демиургом по имени Мянбуш, Весакечак и пр. в первом случае и юноши (безымянного или по имени Чакапис, Цекабиш и т.п.), чей силуэт, согласно некоторым версиям, виден теперь на луне, во втором. Прежде чем предлагать решение, рассмотрим еще две группы мотивов, которые зафиксированы, с одной стороны, у алгонкинов, а с другой — на западе и северо-западе Северной Америки.

## **III. СЛЕДЫ КОНТАКТОВ С СЭЛИШАМИ В АЛГОНКИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ**

От мотивов, объединяющих алгонкинов Субарктики и северных атапасков, в отношении ареального распределения резко отличны те, которые встречаются одновременно у алгонкинов и индейцев юга Северо-западного побережья и Плато. Краткий обзор последних был сделан раньше без ссылок на источники [Березкин 2003а]. Я привожу

эти данные снова, внося накопившиеся за пять лет уточнения. В частности, алгонкины общины Сэнди Лейк в северном Онтарио, несмотря на наименование *кри*, являются северными оджибва по языку. После отнесения данных по ним к оджибва, а не к кри, стали заметнее систематические различия между традициями представителей этих двух алгонкинских групп.

Чтобы надежно свидетельствовать о древних миграциях из одного ареала в другой, мотивы должны не только быть относительно сложными и специфичными именно для рассматриваемых традиций, но и отсутствовать на промежуточных территориях. В противном случае общность мотивов объяснима их постепенной диффузией. Поэтому из рассмотрения были исключены те мотивы, которые в равной степени типичны не только для Плато и Среднего Запада, но и для севера Равнин.

### *Человек с ведром на луне*

На луне виден человек (обычно девочка или молодая женщина, реже мальчик, мужчина), который пошел за водой или держит в руках ведро. Этот образ, несмотря на его относительную сложность, распространен в близких вариантах от Балтики до Амура, Сахалина и Колымы (при отсутствии у самодийцев) и в несколько более отличных (мужчина, мальчик, двое детей вместо девушки) от Ирландии до островов Рюкю. Вне Евразии он зафиксирован в Полинезии и на северо-западном побережье Северной Америки. Существенно, что тексты маори, хайда и цимшиан содержат дополнительную подробность, связывающую их с восточно-сибирскими. Перед тем как подняться на небо, персонаж хватается за куст и становится виден на лунном диске с этим кустом и сосудом.

Сочетание всех деталей делает практически невероятным независимое возникновение образа. О заимствовании его на северо-западном побережье от русских не может быть и речи. Русские варианты «лунной водоноши» отличаются от индейских, не содержат мотива куста. Кроме того, русское влияние не распространялось южнее тлинкитов. Приведу резюме индейских текстов.

*Тлинкиты.* Одна из двух девушек говорит, что луна похожа на лабретку ее бабушки. Обе тотчас оказываются на луне. Обидевшая Луну падает и разбивается, ее подруга видна на лунном диске с ведром в руке [Swanton 1908b: 453].

**Хайда.** Женщина, пойдя за водой, указывала пальцем на луну. Ей показалось, что в колодце кто-то сидит, она указала пальцем на этого человека, ночью почувствовала жажду, вернулась к колодцу, человек схватил ее за руку. Женщина повернулась к полной луне, показала язык. Ее потащило вверх, она ухватилась за куст и теперь — с ведром в руках и держась за куст — видна на луне [Swanton 1908a: 450–452].

**Цимшиан** (р. Несс). Женщина показывает пальцем на месяц и его отражение. Месяц забирает ее на небо, когда она несет куст ягод. Ее видно на лунном диске с кустом и ведром в руках [Voas 1916: 864].

**Беллакула.** На луне видно женщину с ведром воды в руках [McIlwraith 1948(2): 225].

**Увикино.** Мальчик капризничает, сестра выставляет его за дверь, дает для игры ведро. Он все равно плачет, сестра предупреждает, что Месяц его заберет. Месяц спускается, уносит его. Теперь мальчика видно на лунном диске с ведром в руках [Voas 1895: 217; 2002: 457].

**Квакиутль** (невети северо-западной оконечности острова Ванкувер; в [Березкин 2009] текст ошибочно отнесен к нутка). Месяц спустился, попросил воды, девушка вышла с ведром из дома, он ее унес. Позже Месяц спустился снова, попросил воды у другой девушки. Мать похищенной предупредила ту не выходить, но она вынесла Месяцу воды, и ее с тех пор видно на луне с ведром в руках [Voas 1895: 191; 2002: 409].

**Шусван.** Во время перекочевки жена Месяца спрашивает, где ей устраиваться на ночлег. Месяц отвечает, что у него на щеке. Жена прыгает ему на щеку, остается там. Ее видно на лунном диске с ведрами, в которых растапливают снег, и снеговой лопатой [Teit 1909: 653].

**Томпсон.** Месяц посылает сестру за водой. Та возвращается, ей некуда сесть, он предлагает ей сесть ему на лицо. На луне теперь видна женщина с ведрами в руках [Teit 1898: 91–92].

**Квинолт.** Месяц сначала ярок, как солнце. Все девушки стремятся к нему, но он выбирает Лягушку. Теперь она видна на лунном диске, держа в руках короб с имуществом и ведро [Thompson, Egesdal, 2008: 207–209].

В трех последних текстах с мотивом лунной водоноши, типичным для Северо-западного побережья, соединен типичный для сэлишей



мотив персонажа, обычно женщины-лягушки, который прилип к лицу Месяца и различим с тех пор в силуэте лунных пятен.

За пределами северо-западного побережья «лунная водоноша» зафиксирована у оджибва и кри. В мифе северных оджибва (община Сэнди Лейк) мать посылает сына за водой и запрещает ему смотреть на луну. Юноша, нарушив запрет, пропадает и с тех пор виден на лунном диске с ковшом и ведром [Ray, Stevens 1971: 81]. В сходных мифах болотных кри северной Манитобы и северного Онтарио сестра посылает за водой младшего брата. Он смотрит на луну, и она забирает его [Bird 2007: 36–37; Clay 1978: 28–33; Ellis 1995, № 5, 6, 17: 23–27, 29–33, 119]. В большинстве случаев дело происходит зимой, поэтому в руках у персонажа ведро и совок для снега, как и в мифе сэлишей шусвап. В мифе оджибва с озера Верхнего женщина готовит кленовый сироп, переливая его из одного ведра в другое, и здесь же мочится. Увидев это, оскорбленная Луна забирает женщину вместе с ведром. Муж Луны Солнце наказывает жену, заставляя вечно таскать свою жертву с собой, поэтому на луне различима женщина с ведром [Jones 1919: 637].

Прочим группам индейцев мотив «человек с ведром на луне» не известен. Даже более общий мотив «человек на луне с любым предметом в руках» отсутствует южнее микмак (человек с корзиной), санти (двое мужчин с ножами и головами-трофеями в руках) и северных шошони (людоед держит в руках накидку).

### *Украденная снасть, Th D657.1*

Персонаж превращается в объект рыбной ловли или охоты с целью достать орудие ловли или охоты или наживку для лова. Стрелы, дротики, гарпуны застревают в его теле, не причиняя вреда, он их уносит; крючок, на который его ловят, откушен и унесен им.

Мотив зафиксирован у береговых коряков, аляскинских эскимосов инупиат, атапасков коюкон, танайна, танана, кучин, каска и чилкотин, у тлинкитов, хайда, беллакула, шусвап, томпсон, различных групп береговых сэлишей, калапуя, западных сахаптин (калispель), кус побережья Орегона, верхних коквил и у северо-калифорнийских карок [Boas 1895, № I.7, II. 2, III. 1, XIX. 1: 13, 16–17, 23–24, 201; 1916: 608; Bogoras 1902, № 55: 666–667; De Laguna 1995, № 9, 22: 125, 188; Farrand 1900, № 1: 111–112; Jacobs 1934, № 28: 68–69; 1945, № 3: 92–96; 2007: 266–268; Jochelson 1908, № 98: 285–286; Kroeber, Gifford 1980, № П34: 186–187; McIlwraith 1948 (1): 669–670, 672–675;

Ostermann 1952: 245–246; Saint Clair 1909, № 1: 27–28; Schmitter 1910: 21–23; Swanton 1909, № 3, 31: 22–23, 101; Teit 1898, № II: 42–43; Teit 1917a, № 1: 434; Tenenbaum 1984: 125–127]. Мотив широко известен в Южной Америке к востоку от Анд, но в Северной отсутствует за пределами северо-запада континента. Единственное исключение — текст одижбва, в котором трикстер и культурный герой Нанабожо превращается в осетра и дразнит рыбаков [Radin 1914, № 1: 5]. Его загарпунивают, но он принимает прежний облик и убегает. Намерение украсть гарпун прямо не упоминается, но в целом история очень похожа на те, которые распространены в притихоокеанских районах.

### ***Брошенный выживает и торжествует***

Люди оставляют мальчика, девочку, сестру с братом, молодую женщину или молодых супругов одних без огня в покинутом селении или изгоняют их. Оставленный или изгнанный обнаруживает сверхъестественные способности или помощников, добывая кров и еду. Обычно он помогает своему народу либо, напротив, наказывает его.

В такой общей формулировке мотив известен во многих областях Евразии и Северной Америки, хотя очень редок в Южной Америке. Версии северо-запада Северной Америки содержат, однако, ряд деталей, характерных именно для данного региона. Жертвы покинуты на пустом стойбище, а не изгнаны. Некий персонаж (часто Ворона, Сорока, Чайка и т.п.) приходит к покинутым и получает от них еду. Люди в это время голодают, замечают еду у вернувшегося гостя или гостьи, узнают тем самым о том, что покинутые не погибли, а, наоборот, благоденствуют. Подобный эпизод зафиксирован у ияк, хайда, цимшиан, беллакула, хейлцук, квакиутль, нутка, шусвап, лиллуэт, квилеут, квинолт, комокс, верхних чехалис, коулиц, тилламук, санпуаль, чинук, нэ персэ и кликитат [Adamson 1934: 96–98, 101–103, 105–109; Andrade 1931, № 49, 50: 127–141; Birket-Smith, De Laguna 1938, № 24: 314–316; Boas 1894, № 3: 51–55; 1895, № I.3, X, XIV.4: 9–11, 92–94, 132–133; 1902: 169–187; 1910, № 19: 245–265; 1928b: 37–47; Farrand 1902, № 2, 17: 94–98, 127–128; Farrand, Mayer 1919, № 15: 272–273; Jacobs 1934, № 13: 27–30; Jacobs, Jacobs 1959, № 5: 19–20; Krauss 1982: 77–79; McIlwraith 1948(1): 522–524; Phinney 1934: 356–360; Ray 1933, № 5: 138–142; Reagan, Walters 1933: 304–306; Sapir, Swadesh 1939, № 12: 55–63; Spinden 1917, № 17: 195–196; Swanton 1905: 173–184, 356–357; Teit 1909, № 7, 36, 37: 36–40, 709–711; 1912, № 42: 352–356].

Как эскимосам, так и большинству атапасков рассматриваемый эпизод не известен. Исключение составляют чилкотин [Farrand 1900, № 1: 7–10], находившиеся в контакте с сэлишами. Этого эпизода нет и в многочисленных историях о покинутых детях, записанных у индейцев Равнин, но он представлен у меномини [Bloomfield 1928, № 109: 483–493] и микмак [Whitehead 1988: 24–43]. В том же тексте меномини есть и другая деталь, типичная для Плато и прилегающих районов тихоокеанского побережья: ворона или иная птица с теми же повадками роняет кусок мяса на стойбище голодающих. Третья деталь — «добрый человек прячет огонь, чтобы покинутые смогли им воспользоваться». Этот мотив тоже характерен преимущественно для северо-западного побережья и Плато и за пределами данных ареалов представлен лишь у гровантр Равнин [Kroeber 1907b, № 26: 102–105], тива (Таос) на Юго-Западе [Parsons 1940, № 27: 81–83] и опять-таки у меномини. Таким образом, версия меномини демонстрирует развернутые параллели с текстами, записанными в пределах юга северо-западного побережья — Плато.

### *Медведица и Олениха*

Две женщины живут вместе, обе имеют детей, вместе занимаются собирательством. Одна ассоциируется с более сильным (обычно хищным), другая — с более слабым (обычно травоядным) животным. Однажды первая выходит с другой из дома, убивает ее, приносит мясо домой. Дети убитой спасаются бегством.

Этот мотив популярен в Западной Сибири, изредка встречается в Чако, Гималаях и Индонезии [Березкин 2006: 118–119], но основная область его распространения ограничена западом Северной Америки (рис. 6). В Субарктике и на основной части северо-западного побережья мотив отсутствует, если не считать далекой аналогии у квакиутль [Voas 1995, № 14: 168]. Типичные варианты (перед бегством дети жертвы убивают детей убийцы) записаны у шусвап, томпсон, лиллуэт, комокс, снохомиш, скагит, верхних чехалис, коулиц, клакамас, катламет, кламат, кус, калапуя, такелма, юрок, като, лассик, синкион, яна, вину, майду, нисенан, помо, горных и береговых мивок, моно, северных пайют, северных шошони, госиют, западных керес в пуэбло Лагуна, тива в Ислета и Таос, тева в Сан Хуан и у серрано [Adamson 1934: 43–46, 211–213; Barker 1963, № 1: 7–13; Barrett 1933, № 87–90: 327–354; Benedict 1926, № 16: 15–16; Voas 1895, № 9: 81; 1901a, № 15: 118–128; 1928a: 274; Dixon 1902, № 9: 79–83; DuBois,

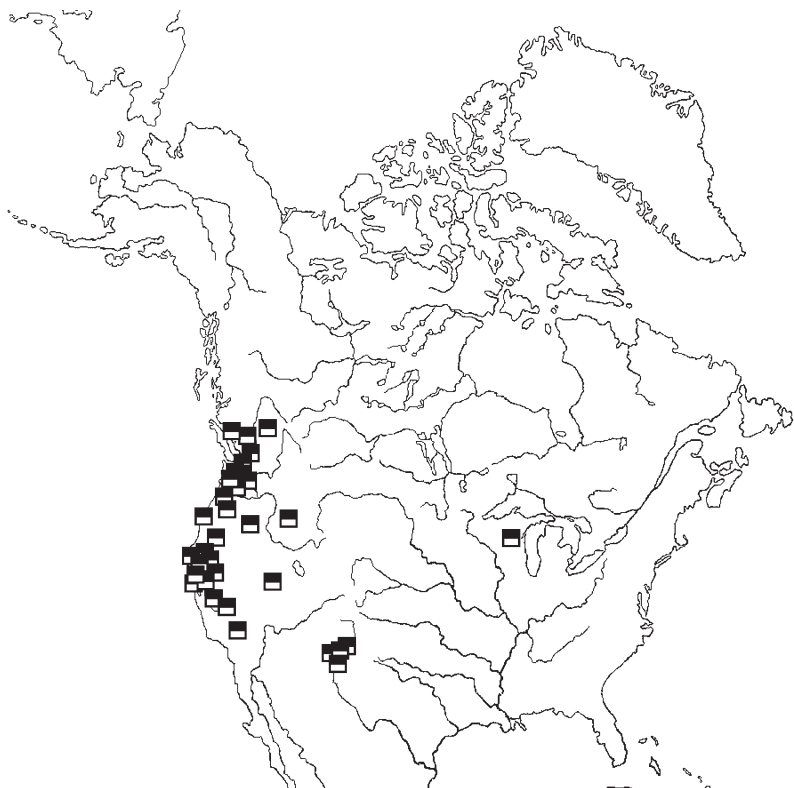


Рис. 6. Распространение мотива «медведица и олениха» в Северной Америке

Demetracopoulou 1931, № 36: 352–354; Espinosa 1936, № 30: 97; Gatschet 1890: 118–123; Gifford 1917, № 2, 13: 286–292, 333–334; Gifford 1923, № 23: 357–359; Goddard 1906, № 2: 135–136; 1909, № 17: 221–222; Haeblerlin 1924, № 31: 422–425; Hilbert 1985: 130–136; Jacobs 1940, № 13: 152–155; 1945, № 7: 115–119; 1958, № 15: 141–156; Kelly 1978, № 20: 36–37; Kroeber 1907a, № 10: 203–204; 1919, № 11: 349, 351; Lowie 1909b, № 9: 253–254; Merriam 1993: 103–109, 111–112; Oswald 1964, № 5: 57–65; Parsons 1926, № 60: 155–157; 1931: 137; 1932, № 16: 403–404; 1940, № 52: 109–111; Sapir 1909, № 13: 117–123; 1910, № 24: 207–208; 1928, № 10: 259–260; Smith 1993: 37–38; Steward 1936, № 28: 388–396; Teit 1898, № XXII: 69–71; 1909, № 21, 63: 681–683, 753; 1912, № 19: 322–323; Uldall, Shipley 1966, № 2: 21–25].

Текст меномини — единственный на данный сюжет, записанный к востоку от Скалистых Гор [Bloomfield 1928, № 110: 493–501]. Почти во всех версиях с юга северо-западного побережья — Плато — убегающие от преследовательницы дети переходят реку по вытянутой ноге или шее Журавля, у которого они соглашаются поискать насекомых. Эти же повествовательные элементы есть и у меномини, что делает их вариант особенно похожим на сэлишские и чинукские. Убийцей Оленихи у меномини является, однако, не Медведица, а Лосиха. Подобное нарушение логики ожидаемо для традиции, оказавшейся в длительной изоляции от родственников с ней. Параллели с мифами сэлишей особенно значимы, если учесть отсутствие данного сюжета на востоке и юге Плато у кутенэ и сахаптин.

### *Ложь кровососа*

Опасный персонаж хочет узнать у кусающего людей насекомого, где оно напилось крови. Насекомое намеренно лжет, благодаря чему персонаж ныне уничтожает деревья, а не людей. В большинстве текстов насосавшийся крови Комар отвечает Грому, что пил древесный сок (рис. 7). Среди сэлишей такого рода рассказы записаны у шуспап, томпсон и лиллутэ [Teit 1898, № 11: 56; 1909, № 35: 709; 1912, № 12: 311–312], а среди алгонкинов у северных оджибва, оджибва, наскапи и микмак [Barnouw 1977, № 42: 158; Millman 1993: 100; Parsons 1925, № 17: 84–85; Ray, Stevens 1971: 92]. На западе США они есть также на юге Плато у калапуя и в Калифорнии у шаста, вину и майду [Curtis 1976(13): 206; 1976(14): 176; Dixon 1912, № 8: 151–161; Dubois, Demetracoulou 1931, № 70: 393; Jacobs 1945, № 12: 132; Shipley 1991: 161–167].

Поскольку данный мотив находит параллели от Забайкалья до Балкан и Польши (наиболее близкие — у бурят [Березкин 2003с, рис. 35; Тугутов, Тугутов 1992, № 22: 80]) и изредка встречается в Южной Америке (яруро, харакмбет, матако [Califano 1995, № 18: 186; Mettraux 1935: 141; Wilbert, Simoneau 1990, № 52: 82]), он должен был рано проникнуть из Азии в Новый Свет, однако вряд ли мог быть известен в Северной Америке к востоку от континентального водораздела до протоалгонкинской миграции. На северо-западе континента он знаком некоторым атапаскам, однако эти варианты сильнее отличаются от сэлишских и алгонкинских, чем те друг от друга. У танайна человек лжет Дятлу, будто варит сок лиственницы, а не кровь, иначе бы дятлы долбили людей, а не деревья [Tenenbaum 1984: 73–75].

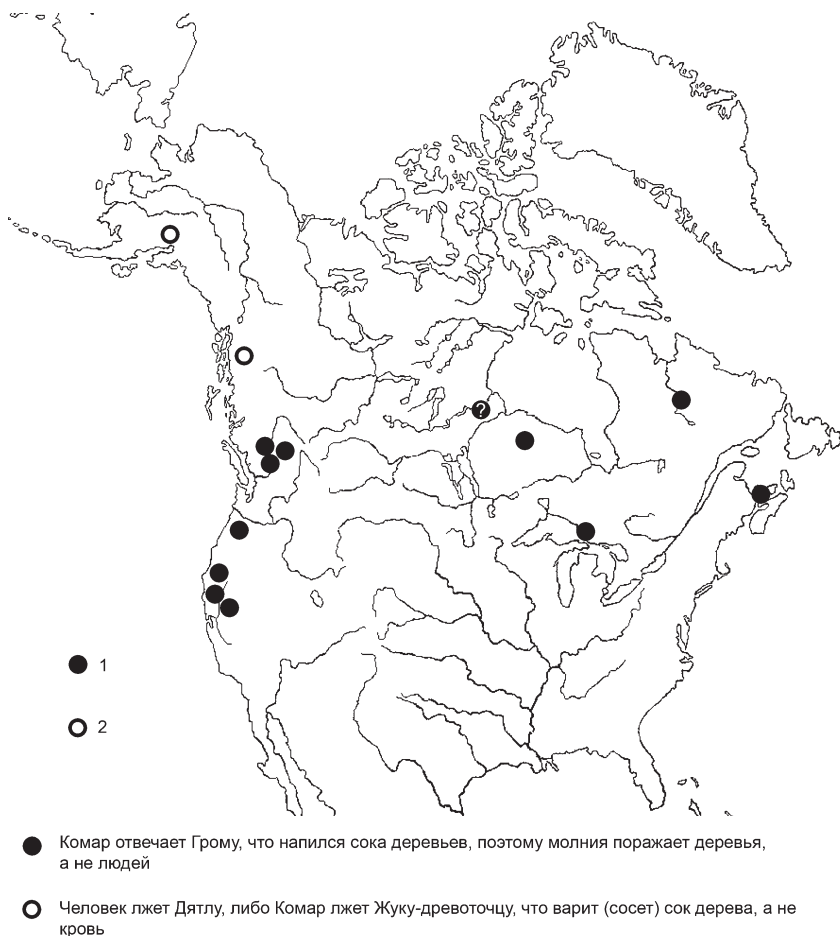


Рис. 7. Распространение мотива «ложь кровососа» в Северной Америке

У талтан Комар лжет Дреготочцу, что сосал сок деревьев, иначе дреготочцы бы поедали людей [Teit 1919, № 22: 243].

Особняком стоит текст кри северной Манитобы [Clay 1978: 81–84]. В нем присутствуют мотивы, обычно характерные только для евразийских вариантов (Змей вместо Грома, помощник-ласточка, из хвоста которой вырвали перья, пищей змей делаются лягушки, комар

лишается языка), хотя есть и индейские (комар — положительный персонаж, пытающийся спасти людей). У других кривязычных групп сюжет добывания крови на пробу не зафиксирован. В Западной Европе он тоже не известен, поэтому остается предполагать возможность ранних контактов с кри каких-то восточно-европейских эмигрантов.

### *Фаэтон, Th A724.I.I*

Персонаж приходит к Солнцу, пытается исполнять его роль, но терпит фиаско, нанося ущерб земным обитателям.

Мотив типичен для вакашей — квакиутль и хейлцук [Boas 1895, № XVIII.1: 173; 1910, № 12: 123–127; 1916, № 6: 885–886; 1928b: 3–7]. С теми же подробностями он известен сэлишам беллакула, вероятно, заимствовавшим его от вакашей после выхода к побережью либо ставшим источником заимствований для последних [Boas 1895, № 2, 3: 246–247; 1898: 95–97, 100–103; McIlwraith 1948(2): 424, 499–500]. Во всех случаях юноша узнает, что его отец — Солнце, приходит к нему и приветливо встречен. Отец дает ему управлять движением солнца, но тот делает это плохо, сброшен на землю и превращен в норку. Похожий текст записан у тева на Юго-Западе [Parsons 1939: 180], но протагонист там с норкой не ассоциируется. У чумаш южной Калифорнии протагонистом является Койот — не сын, а зять Солнца [Blackburn 1975, № 18, 29: 131–133, 198–201]. Отличная многими подробностями от вакашских версия есть у чинук группы катламет [Boas 1901a, № 3: 26–33]. Мотив поиска подходящего кандидата на роль солнца, отчасти перекликающийся с мотивом «Фаэтона», распространен у индейцев Плато и сопредельного побережья (первопредки сходятся вместе, чтобы решить, кому быть солнцем или месяцем; большинство кандидатов отвергнуто; Койот оказался плохим солнцем, ибо всем рассказывал, что видел сверху).

Версия меномини — единственная к востоку от Скалистых Гор, в которой данный мотив близок варианту вакашей и беллакула [Bloomfield 1928, № 114: 531–537; Skinner, Satterlee 1915, № II15: 374–376]. Человек женится на женщине-Луне, у них рождается сын. Брат Луны Солнце просит племянника исполнить роль солнца, но тот срывает путь и поэтому зимние дни коротки. На Равнинах мотив известен еще мандан [Beskwith 1938, № 34: 269–272], но в другом изводе, более отличном от беллакула-вакашской версии.

***Продукты труда становятся животными,  
Th E161, E168***

После нарушения какого-нибудь запрета обработанные шкуры, орудия труда, пища превращаются в тех животных, из частей тел которых они были произведены.

Этот мотив типичен для части северных атапасков (коюкон, кучин, хэа, талтан, цецот, карьер) и особенно для индейцев северо-западного побережья и Плато (тлинкиты, хайда, беллакула, хейлшук, шусвап, томпсон, лиллуэт, коулиц, клакамас, западные сахаптин, нэ персэ, кердален). Он есть также у эскимосов чугач [Birket-Smith 1953: 156–157], шаста северной Калифорнии [Dixon 1910, № 5: 15–17], а в Сибири у ненцев, хантов, селькупов, хакасов, нивхов, чукчей. Есть он и в Европе. Версия оджибва — единственная в Северной Америке к востоку от Скалистых Гор. Девушка, у которой первые месячные, должна поститься, сидя в хижине, но мать обещает принести осетрину, чтобы она поела. Ночью все люди, собаки и сушеная рыба превращаются в осетров и скрываются в озере [Radin, Reagan 1928, № 19: 108–109].

***Пищу готовили на солнцепеке***

До появления огня пищу готовили на камнях на солнцепеке.

Этот мотив типичен для Южной Америки, известен в Африке, островной Азии, Австралии и Океании, не известен в Сибири и редок в Северной Америке. Подобное распределение объяснимо природно-климатическими причинами, но концентрация версий в пределах небольшой территории Северной Америки к западу от континентального водораздела должна иметь более конкретные исторические основания. Мотив встречается у береговых и внутренних сэлишей, в частности у лумми, ковичан и санпуаль [Boas 1895, № 1: 45–47; Clark 1953: 147–148, 189; 1960: 23; Stern 1934: 108–109], а дальше на юг у юрок и пайют долины Оуэнс [Kroeber 1976, № P2: 363; Steward 1936, № 9: 370–371]. Алгонкины снова представлены текстом меномини [Skinner, Satterlee 1915, № 1: 239–241].

***Беглец просыпается на прежнем месте***

Персонаж живет или гостит в доме другого, затем далеко уходит, засыпает, но просыпается опять в том же доме.



В пределах Плато у кутенэ, западных сахаптин и нэ персэ [Voas 1918, № 56: 133–141, 298–299; Farrand, Mayer 1917, № 12: 173–175; Spinden 1917, № 7: 186–187], а также черноногих, занимавших соседние с Плато районы Равнин [Josselin de Jong 1914: 7–9; Wissler, Duvall 1908, № 14: 31–32], дом принадлежит Солнцу либо Месяцу, а убежать из него пытается Койот или другой персонаж, исполняющий в фольклоре соответствующего этноса роль трикстера. То же и в географически удаленной от других версии кайова-апачей [McAllister 1949, № 21: 73–74], вероятно, пришедших на юг Равнин с севера и сохранивших много мотивов северного фольклора. У сэлишей тилламук на побережье Орегона жена Южного Ветра не может от него убежать, так как весь мир — его дом [Jacobs 1959, № 26: 92–93]. У алгонкинов саук и фокс на Среднем Западе [Lasley 1902: 176–178; Skinner 1928, № 16: 155–156] детали иные. В одной версии беглец — отец героев-близнецов, в другой — Черепаха, пытающийся уйти из дома Висаки, местного трикстера и демиурга. Отсутствие близкого сходства с вариантами Плато свидетельствует против недавнего заимствования, а отсутствие мотива в Сибири и Южной Америке — против его независимого возникновения в разных районах.

### *Бубенчики на хвосте, Th J2155*

Трикстер видит, что у другого персонажа к хвосту что-то привязано. Он хочет и себе такой хвост. В результате у него вываливаются кишки.

*Томпсон.* Лис привязал к хвосту погремушку, Койот хочет тоже. Лис предупреждает его не бегать по чаще. Койот бежит, погремушка запутывается в кустах, кишки Койота волочатся за ним, Лис его оживляет [Teit 1917b, № 17: 8].

*Чиппева.* Венебожо видит Лиса с бубенчиком, просит сделать так, чтобы и он, когда бежит, издавал приятный звон. Лис разрезает ему зад, привязывает к кишкам камешки. Венебожо бежит и звенит, словно у него много бубенчиков. Оглянувшись, он обрывает свои кишки [Varnouw 1977: 22–23].

В пределах Плато мотив есть у шусвап, томпсон и оканагон [Voas 1895, № 2: 5; Teit 1917b, № 17: 8; Tout 1932: 152–153], а алгонкинские версии представлены текстами меномини, чиппева, степных оджибва и степных кри [Varnouw 1977: 22–23; Hoffman 1896: 164; Jones 1916, № 31: 379; Skinner 1916, № 1.4: 348; Skinner, Satterlee 1915: 270–272].

У шусвап вместо бубенчиков — волшебный, разбрасывающий искры хвост. Во всех сэлишских текстах персонажем, чьим способностям завидует трикстер, является Лис, а во всех алгонкинских, кроме оджибва — Куница-рыболов (fisher). У оджибва в одном (приведенном выше) случае это, как и на Плато, Лис, в другом — Куница-рыболов. Трикстером у сэлишей является Койот, у алгонкинов — традиционный для их мифологий антропоморфный персонаж (Вянябюс, Венебожо, Висукеджак). Зооморфная идентификация или имя трикстера имеют в Северной Америке устойчивую ареальную привязку, но идентификация других персонажей не столь устойчива. Соответственно систематические расхождения между сэлишами и алгонкинскими (Лис — Куница-рыболов) при промежуточном положении, которые занимают здесь оджибва, вполне согласуются с достаточно далеко отстоящим от нас временем диффузии мотива.

### ***Вросшие в землю***

Персонаж лишен способности сдвинуться с места, поскольку низ его тела врос в землю, окаменел, вовсе отсутствует и т.п. Этот мотив характерен для северо-западного побережья, где зафиксирован у хайда, цимшиан, беллакула, увикино, квакиутль и нижних чинук [Barbeau 1953: 108–117, 286–289; Voas 1894, № 1: 19–20; 1898: 88–90, 100–103; 1910, № 29: 385–401; McIlwraith 1948(2): 446–450; Swanton 1905: 7–15, 336–338; 1908a: 500–508, 518–523; Walkus 1982: 69–85]. Обычно герой или героиня попадает в дом опасного существа, где видит ранее оказавшихся там людей, которые вросли в землю или наполовину окаменели. В сходном контексте тот же мотив представлен у меномини и оджибва [Barnouw 1977, № 45: 64–68; Bloomfield 1928, № 108: 469–483; Skinner, Satterlee 1915, № II.5: 317–327]. Вариант микмак сильнее отличается от остальных: к голове героя прикладывают рог Рогатого Змея, тот сквозь него прорастает, пригвозждая к дереву [Whitehead 1988: 24–43].

### ***Усмирение ветра***

Ветер дует чересчур сильно, герой заставляет его успокоиться. Мотив на северо-западе Северной Америке известен коюкон, цимшиан, хайда, квакиутль, нутка, томпсон и чилкотин. Следует помнить, что, хотя чилкотин говорят по-атапаски, их предшественниками на занимаемой территории были сэлиши, а историческими соседями — лиллуэт и шусвап. Поэтому набор мотивов в мифологии чилкотин

обнаруживает не меньше параллелей с элишами, нежели с более северными атапасками. Тексты с мотивом «усмирение ветра» записаны и у алгонкинов — оджибва, малесит, пенобскот и наскапи. По одному тексту есть в Сибири у хантов [Лукина 1990, № 111: 297] и на Юго-Западе у хопи [Malotki, Gary 2001, № 28: 252–257]. Приведу несколько резюме.

**Квакиутль.** Ворон с братьями идут войной на Южный Ветер. Будучи схвачен, тот предлагает, чтобы отныне навсегда стало тихо. Норка говорит, что это нехорошо. Тогда Южный Ветер обещает дуть не более четырех дней кряду [Voas 1916: 660].

**Малесит.** Ворон — вождь, среди его людей его зять Черепаха и парни-Карибу. Много дней ветер дует так сильно, что нельзя охотиться и ловить рыбу. Глускап говорит Ворону, что это птица-Ветер слишком сильно хлопает крыльями. Ворон посылает парней-Карибу, те сбивают Ветер камнем и связывают. Сначала все радуются тихой погоде, но затем стоячие воды начинают гнить, становится слишком жарко. Глускап советует снова послать Карибу, чтобы отвязать птице одно крыло. После этого стало нормально. Когда птица пытается вырваться, ветер бывает слишком сильным [Mechling 1914, № 5: 45].

**Хопи.** Ветер дует чрезмерно, губя растения и сдувая плодородную почву. Вождь предлагает детям Старухи-Паучихи пойти и укротить его. Паучиха учит, как замуровать щель, в которой Ветер живет. После этого становится тихо, невыносимо жарко. Братья отправляются к Ветру снова, открывают отверстие настолько, чтобы было как раз [Malotki, Gary 2001, № 28: 252–257].

Тексты из северных районов Плато, записанные у чилкотин и томпсон, отличаются от всех остальных тем, что Ветер в них пойман в капкан, т.е. так же, как в более типичных версиях, пойман мужчина-Солнце.

**Чилкотин.** Ветер постоянно яростно дует. Младший из двух сыновей вождя ловит его в силок. Ветер оказывается толстопузым длинноволосым мальчиком. Сын вождя отпускает его за обещание дуть лишь время от времени [Farrand 1900, № 28: 42].

**Томпсон.** Вначале ветер дул не переставая. Юноша поймал его в силок, освободил за обещание не дуть так упорно [Teit 1900: 338].

### *Люди без телесных отверстий, Th T584*

Этот общий мотив включает ряд более частных. Один из них — мотив «кесарева сечения» (Th T584): женщинам разрезали живот, чтобы извлечь ребенка, кто-нибудь объясняет, как надо рожать, либо делает роды возможными.

В Старом Свете этот мотив типичен для островной Азии и Океании, на северо-востоке Азии известен береговым корякам-аляutorцам [Кибрик и др. 2000, № 15: 71], в Америке часто встречается на Аляске, западе и севере Канады, где известен как эскимосам (принесшим его в Гренландию), так и атапаскам (рис. 8). Он зафиксирован на Кадьяке, у центральных юпик, различных групп инупиат, медных эскимосов, нетсилик, иглулик, эскимосов Баффиновой Земли, полярных, у танайна, кучин, танана, верхних танана, талтан, карьер и чилкотин [Boas 1901b, № 4: 170–171; De Laguna 1995, № 1: 84; Farrand 1900, № 1: 111–112; Fienup-Riordan 1983, № 19: 247; Hall 1975, № PM39: 212–214; Holtved 1951, № 37: 152–165; Jenness 1924, № 40: 69; 1934, № 6: 133–136; Lantis 1938: 153; McKennan 1959: 189; 1965: 132–136; Osgood 1937: 173;

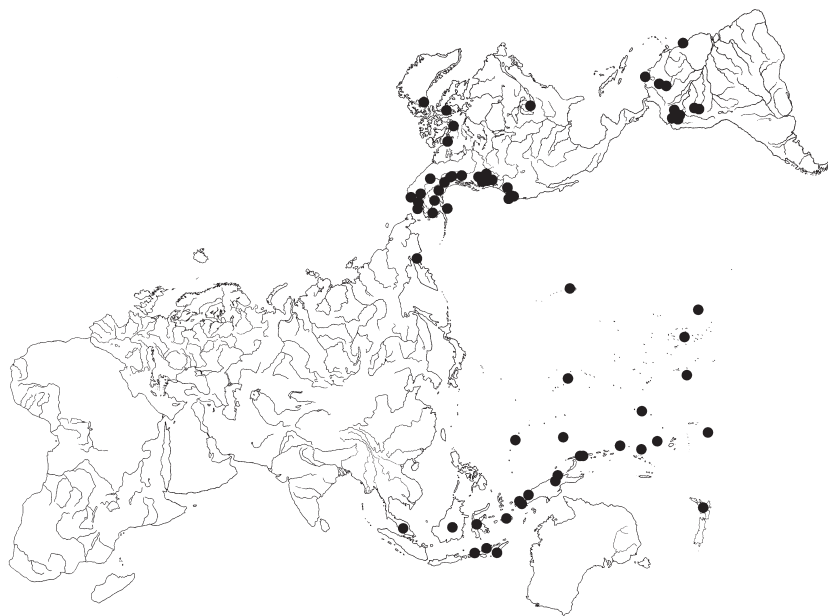


Рис. 8. Распространение мотива «кесаревое сечение»

Ostermann 1952: 235–237; Oswalt 1967: 215; Rasmussen 1930: 77–80; 1931: 232–236; 1932: 207; Rooth 1971: 15; Teit 1919, № 1.8: 206–207].

В пределах Плато он был известен сэлишам, а именно шусвап, томпсон и лиллуэт [Teit 1909, № 4, 54: 652, 746–748; 1912, № 1, 49: 294–295, 368; 1917b, № 3: 20]. Другой район концентрации записей расположен в северной Калифорнии у юрок, карок, вийот и хупа [Goddard 1904, № 1, 32: 126, 279; Harrington 1932, № 9: 26–27; Kroeber 1906, № 4: 96–97; 1976, № F2, K2, O1, P1, Q3, X4: 281–283, 327, 353–354, 361–363, 375–376, 424; Kroeber, Gifford 1980, № C2: 33]. В фольклоре этих четырех этносов, особенно первых трех, вообще много общих мотивов. Все прочие индейские тексты с мотивом кесарева сечения записаны в Южной Америке.

Алгонкины фокс [Jones 1907, № 5: 75–77] дают единственный пример «кесарева сечения» на востоке Северной Америки. Человек встречает карликов, которые вскрывают чрево женам, чтобы извлечь ребенка. У карликов нет также анусов, а гуси и журавли для них — страшный враг. Человек учит, как надо рожать, легко убивает птиц и готовит их мясо.

Все перечисленные мотивы (люди без анальных отверстий, живущие где-то на небе, под землей или в далекой стране; борьба карликов с регулярно нападающими на них птицами) также связывают миф алгонкинов фокс с мифами индейцев Плато и северо-западного побережья. Для областей к востоку от Скалистых Гор эти мотивы либо не характерны (люди без анальных отверстий), либо содержат иные подробности, чем на северо-западе. Настораживают лишь уникальность текста фокс в регионе Великих Озер (ожидаемых параллелей у меномини и оджибва нет) и наличие для него близких аналогий у эскимосов. Нельзя поэтому исключать, что у фокс мы имеем дело с реликтами более раннего состояния, чем миграция алгонкинов: может быть, даже с наследием самых ранних мигрантов в Америку.

### *Медвежий пенис*

Внук убивает медведя или лося. Старуха под разными предлогами отказывается нести домой различные части туши. Берет пенис, мастурбирует им.

Мотив представлен в ареале Побережья — Плато у лиллуэт, верхних чехалис, коулиц, верхних коулиц, нижних чинук, клакамас, тилламук и кус [Adamson 1934: 33–38, 185–188, 220–221; Boas 1894, № 8: 119–122; Jacobs 1934, № 2: 179–183; 1940, № 24: 173–174; 1958, № 25:

202–207; 1959, № 16: 62–64; Teit 1912, № 20: 324]. Большинство этих групп относятся к сэлишам или к чинук, а кус и верхние коулиц находились в контакте с сэлишами.

В пределах Среднего Запада «медвежий пенис» есть у меномини и у сиу ветви дегиха, т.е. у айова и омаха с понка [Dorsey 1890: 22; Skinner 1925, № 37: 497; Skinner, Satterlee 1915, № 4: 251–253]. Этот мотив мог присутствовать также в несколько хуже изученном фольклоре еще одной группы дегиха — виннебаго. За пределами Северной Америки мотив не известен, не считая южно-бразильских офайе, чей текст демонстрирует лишь общие параллели с североамериканскими.

Версии, записанные в пределах юга северо-западного побережья — Плато, имеют дополнительные сходные элементы: старуха убита или брошена в воду и уплывает вниз по реке. Оба текста дегиха также ближе друг к другу, чем к остальным (внук — Кролик, старуха остается в своем жилище). У меномини внук забрасывает бабку на луну (деталь, не имеющая аналогий). В целом соотношение одинаковых и различающихся эпизодов свидетельствует в пользу единого происхождения всех североамериканских версий, но против недавнего заимствования этого мотива алгонкинами меномини у каких-либо других групп.

### *Алькор — собака*

С мифологией сэлишей мифологию приатлантических алгонкинов объединяет миф о космической охоте, согласно которому четыре звезды ковша Большой Медведицы представляют собой животное, три звезды ручки — преследующих его трех охотников, а Алькор — собаку рядом со вторым охотником-Мицаром (рис. 9; см. также рис. 1). На всей промежуточной территории между Плато и северо-востоком сюжет космической охоты вообще не известен. Он есть лишь в более южных районах Равнин у гровантр и вичита, но в совершенно ином изводе. У меномини «космическая охота» также не зафиксирована, а для оджибва есть лишь единичное глухое упоминание о возможности подобной интерпретации какого-то северного созвездия [Nagar 1900: 97]. Восточно-алгонкино-ирокезские варианты, согласно которым Алькор — это котелок у пояса второго охотника (микмак, сенека, чироки), обнаруживают точные параллели в циркум-енисейском регионе Сибири [Березкин 2005b; 2008; Verezhkin 2006].

Наряду с котелком, Алькор в алгонкиноирокезских вариантах может обозначать также собаку (фокс, мохавки, делавары), и этот же

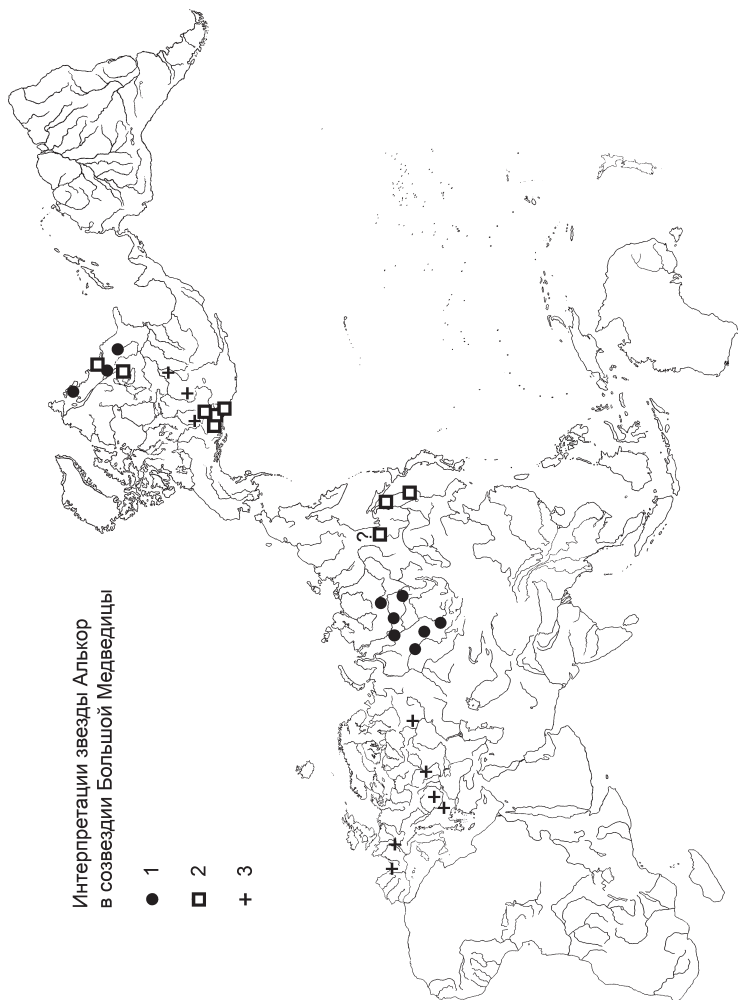


Рис. 9. Некоторые интерпретации звезды Алькор в созвездии Большой Медведицы.

1. Котелок у пояса второго охотника в сюжете космической охоты. 2. Собака охотников в сюжете космической охоты. 3. Собака в других сюжетах

вариант представлен у сэлишей и соседних с ними чинук. При этом у сэлишей бассейна реки Фрейзер (так же, как у алгонкинов и ирокезов) охотники преследуют медведя, а у береговых сэлишей (так же, как у народов Сибири) — лося или лосей. Своеобразный вариант васко (верхние чинук в низовьях реки Колумбия) ближе к варианту внутренних сэлишей. Среди последних в нашем распоряжении есть только варианты томпсон и лиллуэт, однако вариант шусвап, живших выше по течению Фрейзер, с ними, скорее всего, совпал. Дж. Тейт пишет, что «все шусвап и томпсон рассказывают истории о превращении людей и медведя в созвездие Большой Медведицы» [Teit 1917b: 16]. Вот содержание этих текстов.

**Снохомиш** (береговые сэлиши). Небо было низко, по деревьям забирались на небо. Люди оттолкнули его шестами вверх. В этот момент трое охотников гнали лося там, где небо и земля сходятся, и остались на небе. Охотники — ручка ковша Большой Медведицы, тусклая звездочка — собака, ковш — четыре лося [Clark 1953: 148–149].

**Пуялуп-нискуали** (береговые сэлиши). Четыре звезды ковша Большой Медведицы — лось, три звезды ручки — трое охотников, Алькор — собака [Smith 1940: 134].

**Твана** (береговые сэлиши). Большая Медведица — группа лосей, идущих по петляющей горной тропе, звездочка рядом с последней звездой ручки ковша — собака-преследователь [Elmendorf 1960: 537].

**Лиллуэт** (внутренние сэлиши). Четыре звезды ковша Большой Медведицы — Медведь, три звезды ручки ковша — охотники, звездочка рядом с одним из них — собака [Elliott 1931: 180].

**Томпсон** (внутренние сэлиши). Большая Медведица — медведь-гризли, три звезды ручки ковша — три преследующих его охотника. Первый храбр и быстроног, вот-вот догонит звезду, второй шел медленнее, рядом с ним собака — маленькая звездочка, третий — труслив, боится приблизиться к медведю [Teit 1890: 341–342].

**Васко** (верхние чинук). Койот узнает от пяти братьев-Воков, что те видят на небе двух Гризли, живущих на небе. Он пускает в небо стрелы, делает из них лестницу, забирается на небо вместе с Волками, а затем спускается один и уничтожает за собой лестницу. Три старших Волка — ручка ковша Большой Медведицы, самый старший — средняя звезда (Мицар), за ней маленькая (Аль-



кор) — его собака. Двое младших Волков — часть ковша ближе к ручке, два Гризли — противоположная часть ковша [Clark 1953: 153–155; Hines 1996, № 5: 32–35].

**Фокс** (алгонкины района Детройта). Трое братьев преследуют медведя, оказываются на небе, рядом со вторым братом — их собака. Осенью они убивают медведя, кладут тушу на ветки дуба и сумаха для разделки, листва этих деревьев осенью краснеет от крови. Куски тела медведя — звезды, которые видно зимой, медведь — ковш Большой Медведицы, охотники — ручка ковша; звездочка рядом со второй звездой ручки — их собака [Jones 1907, № 4: 71–75].

**Мохавки** (северные ирокезы). Огромный медведь прогоняет всю дичь. Трое братьев с собакой погнали его, в зверя вонзаются стрелы, кровь капает, окрашивает желтым и красным опавшие кленовые листья. Медведь забирается на гору, оттуда на небо, становится четырьмя звездами Большой Медведицы. Охотник (трое охотников?) — три звезды ручки ковша; собака — звезда *Джи-е* (имя собаки) [Rustige 1988: 32–34].

**Делавары** (алгонкины района Нью-Йорка). Трое охотников с собакой (звезда Алькор) преследуют медведя, оказываются на небе. Тело медведя — четыре звезды ковша Большой Медведицы [Gibbon 1972: 243].

Характеристики трех охотников в мифе томпсон (торопливый, лентяй и т.п.) совпадают с таковыми у ирокезов, микмак и сибирских народов циркум-енисейского ареала [Березкин 2008], хотя в последних случаях Алькор истолковывается не как собака, а как котелок.

### *Раскраска птиц*

Персонаж раскрашивает различных птиц в те цвета, которые с тех пор свойственны их оперению. Этот мотив характерен для северо-западного побережья, где известен тлинкитам, хайда, беллакула, квакиутль, нутка, комокс, коулиц [Adamson 1934: 252–251; Garfield, Forest 1961: 140; Voas 1895, № 1, VIII,1: 64, 241; 1910, № 18, 21: 223–225, 287–297; 1916: 665; 1935: 139; Swanton 1905: 128; Wilson 1998: 60–61]. Среди центральных алгонкинов он зафиксирован у оджибва и кри северной Манитобы [Blackwood 1929, № 3: 329–332; Clay 1978: 38–42]. Его присутствие на севере Равнин у степных кри и черноногих [Ahenakew 1929: 331; Linderman 1995: 7–9] допускает позднее распространение от одной общины к другой, однако сходные между со-

бой тексты степных кри и черноногих отличаются от записанных как у сэлишей, квакиутль и прочих индейцев северо-западного побережья, так и у оджибва и кри Манитобы. Более вероятен поэтому перенос мотива вместе с другими в ходе протоалгонкинской миграции.

У кри северной Манитобы есть еще один миф о раскрашивании птиц [Clay 1978: 43–47]. В нем говорится, как Гусь и Ворон раскрашивали друг друга. Подобные рассказы с двумя участниками, один из которых обычно Ворон, характерны для эскимосов, но не для индейцев северо-западного побережья или Субарктики (немногие исключения — атна и ияк южной Аляски). Прямые контакты индейцев Манитобы с эскимосами не описаны, но, учитывая географическую близость кри и эскимосов карибу, возможны.

### *Другие мотивы*

В заключение раздела упомянем мотив, характерный не специально для сэлишей, но вообще для притихоокеанской зоны Северной Америки от Орегона (индейцы кус) до Берингова пролива. Сойдясь с псом, женщина рождает нормальных детей либо щенков, которые делаются людьми. Эти люди могут считаться прародителями определенных этносов или родовых групп, хотя многие варианты этногенетической концовки не содержат. Поскольку нарративы о сошедшейся с псом женщине записаны на Равнинах у черноногих, мандан, шейенов, арапахо и арикара, а также в Субарктике у многих групп атапасков, их наличие также и у оджибва и наскапи [Jones 1916, № 46: 387; Millman 1993: 48–49] можно объяснить диффузией мотива, его заимствованием от этноса к этносу. Однако версии оджибва и наскапи, которые друг другу явно близки (в обеих женщина бросает пса ради мужчины, а тот за это убивает или кусает ее), не обнаруживают специфических аналогий с ближайшими к ним более западными вариантами. Поэтому версии оджибва и наскапи могут быть частью набора мотивов, принесенного протоалгонкинами из ареала Плато.

Еще три редких мотива менее значимы для доказательств протоалгонкинской миграции на восток, поэтому не рассматриваются, хотя и были включены в предыдущий разбор [Березкин 2003а].

### *Выводы по разделу*

На западе областью перекрытия ареалов большинства рассмотренных мотивов является север Плато, где жили томпсон, лиллуэт

и шуспап. Из 16 описанных выше мотивов данной группы одиннадцать известны внутренним сэлишам бассейна реки Фрейзер, шесть — центральным береговым сэлишам, шесть — береговым сэлишам ветви тсамоса (квинолт, чехалис, коулиц), четыре — беллакула, три — внутренним сэлишам к югу от бассейна р. Фрейзер и три — тилламук. Концентрация мотивов, имеющих алгонкинские параллели, у сэлишей бассейна Фрейзер и сокращение числа таковых по мере удаления от этого центра очевидны. С алгонкинской стороны по семь мотивов известны меномини и оджибва, четыре — атлантическим алгонкинам, три — группам, локализованным между озерами Мичиган, Гурон, Эри (саук, фокс, кикапу), по два — степным кри, болотным кри и наскапи, по одному — черноногим и степным оджибва. У монтанье не оказалось ни одного мотива из нашего списка. Редкость данных мотивов у алгонкинов ветви кри-монтанье по сравнению с оджибва и меномини может отражать различия в субстрате, принимавшем участие в формировании тех и других. То, что у ритва (юрюк и вийот) представлены всего три мотива из 16, не должно удивлять, поскольку при внедрении мелких инोकультурных групп в относительно густозаселенный инोकультурный регион возможности для сохранения прежней традиции минимальны.

Наверняка существуют и другие мотивы, распространившиеся в районе Великих Озер благодаря протоалгонкинской миграции. Как было сказано выше, мы учитывали только эксклюзивные связи между мифологиями тихоокеанского побережья и Плато, с одной стороны, и алгонкинскими — с другой. Происхождение мотивов, представленных на всем пространстве от Тихого до Атлантического океана, обычно трудно определить, но в некоторых случаях основания для гипотез имеются. Так, от Аляски до Новой Англии известны рассказы о том, как трикстер собирает вокруг себя птиц или животных, просит их сосредоточить внимание на какой-нибудь деятельности (обычно — танцевать, закрыв глаза), а затем убивает по одному. На западе Северной Америки жертвами трикстера оказываются различные виды животных и птиц, тогда как у алгонкинов это исключительно водоплавающие птицы. Вполне вероятно, что все алгонкинские версии восходят к одному исходному варианту, принесенному с запада (особенно учитывая устойчивое фабульное сцепление между данным мотивом и мотивом «зад-сторож», который относится к числу эксклюзивных алгонкинотихоокеанских параллелей).

Протоалгонкинская миграция должна была быть достаточно массовой, а район нового расселения — мало освоен более ранними оби-

тателями. Сравнительная мифология позволяет с большой вероятностью установить начальный (бассейн Фрейзер) и конечный (окрестности озер Мичиган и Верхнее) районы продвижения протоалгонкинов. Толчком к миграции мог послужить натиск сэлишей, поднимавшихся с побережья вверх по реке Фрейзер. Сопоставление лингвистических данных с археологическими позволяет датировать этот процесс концом 4 — началом 2 тысячелетия до н.э. [Cambell 1997: 117–118; Pokotylo, Mitchell 1998: 84–85].

## ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ АМЕРИКАНСКИМ СЕВЕРО-ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ

Вернемся к параллелям, тянущимся через север американского континента. Если рассмотренные в начале статьи касались главным образом контактов между алгонкинами Субарктики и области Великих Озер, с одной стороны, и атапасками западной Канады — с другой, то теперь речь пойдет о еще более далеких связях атапасков центральной Аляски с алгонкинами приатлантических районов Канады и США.

### *Птичья грудина — модель для лодки*

Делая лодку, герой берет за образец птичью грудину (рис. 10). Этот эпизод на востоке зафиксирован у микмак [Wallis, Wallis 1955, № 11: 330], а на западе — у атапасков центральной Аляски: коюкон, кучин, колчан (они же верхние кускоквимцы), нижних и верхних танана [Attla 1990: 76–88; Brean 1975: 17–19; De Laguna 1995, № 5, 22: 96–97, 188–190; Deaphon et al. s.a.: 74–84; McKennan 1965: 104–105; Tenenbaum 1976: 28–31]. Похожи не только сами эпизоды, но и рассказы о путешествующем герое, в которых они использованы.

### *Два великана*

Встретив великана, человек боится его, но тот становится его другом и просит помочь сражаться с другим великаном (рис. 10). С помощью человека противник убит. Записей много, приведу резюме только трех как пример вариантов, характерных для северо-запада (эскимосы и атапаски), востока (алгонкины и ирокезы) и лиллуэт — сэлишской группы, локализованной на южной периферии распространения мотива.

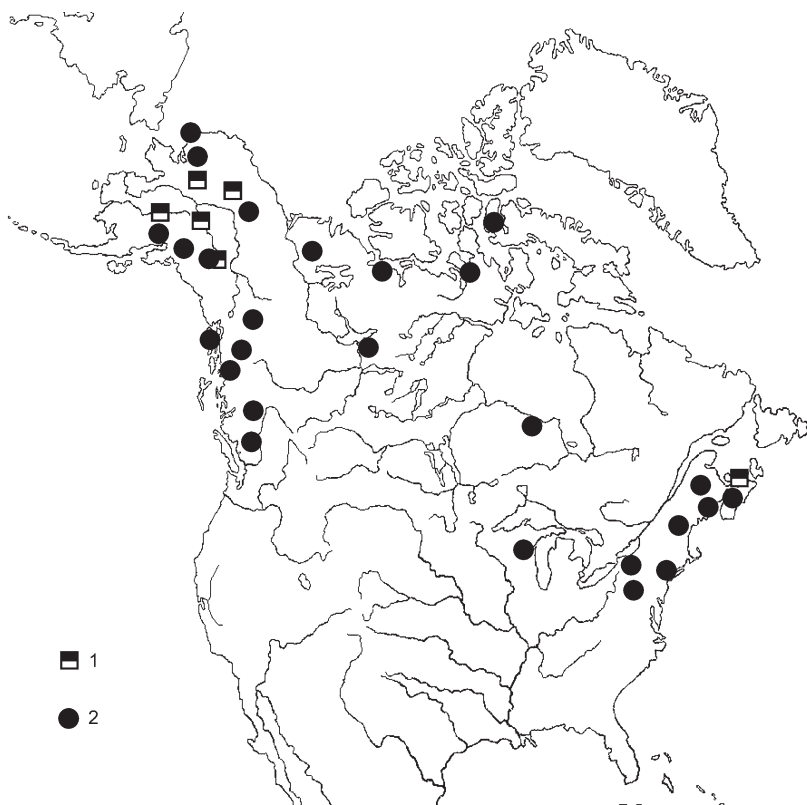


Рис. 10. Распространение в Северной Америке мотивов «птичья грудина — модель для лодки» и «два великана». 1. Герой делает лодку, взяв за образец птичью грудину. 2. Встретив великана, человек боится его, но тот становится его другом и просит помочь, когда он будет сражаться с другим великаном. Человек выполняет просьбу

**Каска.** Небо было низко, Великан поднимает его. Двое братьев встречают Великана, прячутся в норе. Младший отказывается выйти, Великан велит ей закрыться. Старшего брата он просит помочь вернуть жену, похищенную другим великаном. Взяв человека под мышку, великан несет его, затем убивает огромного бобра, из зуба которого человек делает топор. Когда первый великан находит второго, они начинают сражаться, и в решающий момент человек топором подрубает враждебному великану поджилки.

Дружественный великан убивает врага, эпизод повторяется с женой враждебного великана. Дружественный отсылает человека домой, дав указывающую путь палочку и кость, на которой всегда нарастает мясо. Однажды небо краснеет, человек понимает, что его Великан погиб. Дождь — слезы Великана [Teit 1917a, № 7: 445–448].

**Микмак.** В лесу женщина встречает монстра-*чену* с отъеденными губами и плечами. Она заботится о нем как об отце, приводит домой, одевает, тот рубит для нее лес, ее муж называет его тестем. *Чену* отрыгает ту мерзость, которую раньше ел, принимает все более человеческий облик. Весной он предупреждает, что станет сражаться с другим *чену* и просит женщину принести его сумку, в которой находится оружие — два рога «дракона» (видимо, рога того змея). Во время поединка оба *чену* становятся огромны, как горы. Враждебный одолевает, но человек вонзает в него рог. Человек со своим *чену* плывут на юг, тот слабеет, превращается в обычного старика, умирает [Rand 1894, № 25: 190–199].

**Лиллуэт.** Аплумскох и Шемкер — великаны. Аплумскох похищает жену Шемкера. Тот видит, как людоед убивает отца мальчика, а мальчик убивает стрелой людоеда. После этого Шемкер просит мальчика ему помочь, мальчик дразнит Аплумскоха, тот гонится за ним, мальчик перепрыгивает через бревно, которое превращается в Шемкера. Великаны сражаются, Шемкер просит помочь, мальчик рубит Аплумскоха ножом, один кусок исчезает, превращается в чудовище. Далее следуют эпизоды пребывания мальчика у жены Шемкера, его возвращения и превращения в рябчика [Elliott 1931: 172–175].

Мотив «два великана» зафиксирован у инупиат северной Аляски, медных эскимосов, нетсилик, а среди атапасков у танайна, атна, кучин, верхних танана, каска, хэа, чипевайян, талтан и карьер [Billum 1979: 12–13; Jenness 1924, № 36, 79: 66–67, 83; 1934, № 1: 100–104; Lowie 1912: 188; McKennan 1959: 197–199; 1965: 107–108; Ostermann 1952: 237–239; Petitot 1886, № 12, 18: 132–141, 423; Rasmussen 1931: 229–231; 1932: 218–219, 258–259; Teit 1917a, № 7: 445–448; 1921, № 69: 346–349; Tenenbaum 1984: 73–83]. Есть он и у тлинкитов [Swanton 1909, № 57: 212–214]. Во всех этих случаях дружественный великан кладет мальчика или мужчину в карман, приносит к себе, а во время схватки с противником просит рубить тому сухожилия на ноге.

Алгонкинские версии представлены текстами меномини, делава-ров, пассамакводди, микмак, малесит, абенаки и болотных кри бассейна реки Уиниск [Bierhorst 1995, № 126: 59–60; Bird 2007: 141–145; Leland 1968: 233–242, 246–249; Mechling 1914, № 16: 75–77; Rand 1894, № 25: 190–199; Skinner, Satterlee 1915, № II.7: 332–337; Wallis, Wallis 1955, № 21, 24: 343, 344–345]. Несмотря на удаленность Новой Англии от Висконсина и побережья Гудзонова залива, где живут меномини и болотные кри, все алгонкинские тексты похожи. Когда людоед входит в дом, женщина не пугается, но называет пришедшего родственником. Людоед становится товарищем ее мужа, и тот помогает ему победить другого людоеда. Этот же сюжет зафиксирован у северных ирокезов, по крайней мере у сенека и тускарора [Curtin 2001: 509–511; Rudes, Crouse 1987, № 30: 471–489].

Поскольку мотив не знаком ни чукотским и аляскинским юпик, ни восточным инуит, ни индейцам северо-западного побережья (кроме тлинкитов), для американского северо-запада наиболее вероятно его исконная связь с на-дене. Учитывая своеобразие версии сэлишей, можно предположить, что они могли заимствовать его от атапасков в весьма ранний период. Поскольку сэлишский текст лишен подробностей, специфичных как для эскимосско-атапаскотлинкитских, так и для алгонкинских вариантов, в принципе допустимо, что алгонкинские варианты восходят именно к селишской версии. В этом случае речь идет о еще одном мотиве, связывающем алгонкинов с обитателями Плато. Однако отсутствие параллелей «двум великанам» у других сэлишей делает более вероятным заимствование сэлишами мотива от двигавшихся через Плато атапасских групп.

Прямое заимствование мотива алгонкинами у северных атапасков маловероятно, ибо он в основном зафиксирован у тех групп, которые с атапасками заведомо не контактировали. Все алгонкинские версии систематически отличаются от всех атапасских, а в текстах чипевайян и болотных кри специфические общие элементы отсутствуют. Между чипевайян и кри никогда не было интенсивных контактов, и само продвижение кри на запад относится к последним столетиям и было обусловлено их взаимоотношениями с европейцами [Bishop 1981].

Мотив «два великана» имеет далекие территориально, но сюжетно близкие параллели на Кавказе у грузин и чеченцев [Далгат 1972: 275–277, 277–278; Курдованидзе 1988, № 46: 182–187] и в Сибири у хантов, туруханских эвенков и долган [Кулемзин, Лукина 1978, № 162: 159; Ошаров 1936: 27–31, 77–80].

### ***Росомаха-трикстер***

Трикстер есть тип персонажа, в котором сочетаются признаки трех других основных типов: героя, неудачника и противника. Набор трикстерских мотивов по всей Северной Америке сходен, ареальные различия прослеживаются главным образом в именах персонажей и ассоциации трикстеров с определенными животными (Ворон, Койот, Кролик, Сойка, Паук и др.) [Березкин 2004]. Особенностью Субарктики является идентификация трикстера с росомахой. На фоне других индейских трикстеров характеристика Росомахи систематически смещена в сторону противника и лишена черт героя. Нередко это просто демоническое существо.

Показательно ареальное распространение конкретного эпизода, используемого в цикле о женщине или двух сестрах, которые, попав на небо, пытаются вернуться домой, но оказываются сначала на вершине дерева. Некоторые проходящие мимо животные не могут или не хотят помочь им спуститься на землю. Мужчина-Росомаха спускает сестер, чтобы взять их в жены, но им удается убежать от него. Подобный эпизод есть в текстах атапасков тагиш, талтан, каска, цецот, слев и, с некоторыми отличиями, кучин и верхних танана [Boas 1897, № 12: 39–42; Cruickshank 1992: 106–107; Kari 1996: 22–33; McKennan 1965: 136–137; Moore, Wheelock 1990, № 1: 3–5; Teit 1917a, № 13: 457–457; 1921, № 52: 247–248]. На востоке эпизод зафиксирован у степных кри, нескольких групп оджибва, микмак и пассамакводи, а также у ассинибойн [Barnouw 1977, № 15: 101–104; Bloomfield 1930, № 34: 326–332; Erdoes, Ortiz 1984: 158–161; Jones 1916, № 15a: 371; Leland 1968: 144–148; Lowie 1909a, № 18: 171–173; Speck 1915, № 5: 47–53; Whitehead 1988: 168–179]. У большинства кри и у атлантических алгонкинов имеется. Соответственно, как и в случае с мотивами «птичья грудина — модель для лодки» и «два великана», речь идет о дальних и, видимо, древних контактах через весь континент — от Аляски до Новой Шотландии.

### ***Выводы по разделу***

На востоке данные мотивы отмечены исключительно у алгонкинов, но почти полное их отсутствие у индейцев Плато (о лиллуэт сказано выше) позволяет связывать их распространение с доалгонкинским субстратом. На северо-западе эти мотивы распространены шире,



чем на востоке, и кажется вероятным, что именно с Аляски они и были принесены на восток.

Здесь мы подходим к одной из самых сложных проблем, имеющих отношение к заселению Америки. Данные генетики и языкознания заставляют отделять народы семьи на-дене от прочих индейцев и соответственно рассматривать появление в Америке предков индейцев этой языковой семьи в качестве особого и весьма существенного миграционного эпизода. Центр распространения исторически известных языков на-дене находился в небольшом районе близ границы Аляски с Юконом, а единственная археологическая традиция, к которой удастся возвести происхождение на-дене, — это денали-дюктай, так как о более поздних миграциях во внутренние районы Аляски нет никаких археологических свидетельств. Оценка длительности пребывания на-дене в Америке (не менее 12 тыс. лет) вступает в противоречие с ничтожными размерами территории, которую на-дене должны были занимать на протяжении 10 тыс. лет до начала расселения атапасков. Разрешить это противоречие можно, предположив, что до атапасков запад (и, возможно, не только запад) американской Субарктики занимали «пара-атапаски» или даже «пара-на-дене», т.е. люди, чья культура восходила к дюктаю, но чьи языки в дальнейшем исчезли, вытесненные на западе атапаскими, а на востоке алгонкинскими, а до них, возможно, другими, распространявшимися с юга.

## СВЯЗИ БЕРИНГОМОРЬЯ С РЕГИОНОМ ВЕЛИКИХ ОЗЕР И С ЗАПАДОМ США

Алгонкинские традиции Среднего Запада и Северо-Востока содержат два характерных мотива, обнаруживающих точные параллели в регионе Берингоморья.

### *«Добитый противник» и «герой в чужой коже»*

Прежде всего это мотив «добитый противник»: герой ранит демона, отправляется за ним в его мир, там притворяется лекарем, добывает (рис. 11). Этот мотив известен практически всем алгонкинам области Великих Озер и Субарктики и некоторым группам сиу. Его восточный ареал, таким образом, совпадает с ареалами мотивов, входящих в атапасско-алгонкинский комплекс, однако большинству атапасков он не известен и представлен лишь у западно-алюсских

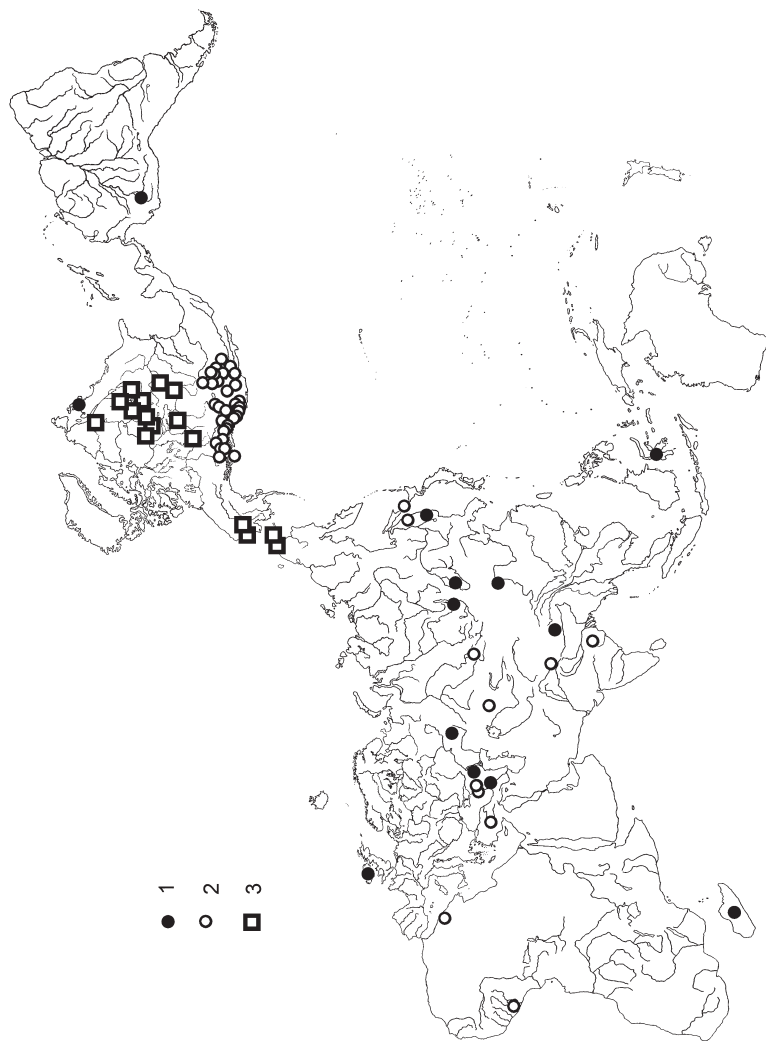


Рис. 11. Распространение мотивов «добитый противник» и «герой в чужой коже». 1. «Добитый противник». 2. «Герой в чужой коже». 3. Оба мотива присутствуют и сюжетно связаны

коюкон. Западный ареал включает чукчей, азиатских эскимосов и инупиат Северной Аляски, к которым примыкают упомянутые коюкон.

**Чукчи.** 1) Десять братьев пропадают, их мать в старости рождает еще одного сына. Тот обманывает людоеда-Волка, ранит его копьем, похищает одежду из перьев соседа Волка Орла, приходит к Волку под видом лекаря-Орла, но не лечит его, а убивает ножом, а затем убегает [Vogoras 1928, № 8: 330–332]. 2) Одиннадцать братьев один за другими пропадают. Двенадцатый обманывает великана, тяжело ранит его, затем убивает двух старух-людоедок, надевает их одежду. Из пола яранги высовывается голова, юноша бросает в нее гарпун, голова скрывается в земле. Юноша идет следом, его принимают за лекаря, старуха приводит великана с вонзившимся в голову гарпуном. Юноша добывает его ножом, убивает старуху, после новых приключений возвращается домой [Козлов 1956: 39–44]. Еще один вариант опубликован в [Бабошина 1958, № 50: 133–135].

**Азиатские эскимосы.** Три опубликованных текста из Чаплино и Наукана похожи на чукотские. Вонзив в людоеда гарпун, юноша приходит к старухе, собирающейся идти его лечить. Он убивает ее, напяливает на себя ее кожу, притворяется знахаркой, пронзает сердце людоеда ножом, убегает [Меновщиков 1985, № 75, 91: 166–168, 210–213; Рубцова 1954, № 5: 86–92].

Тот же основной мотив есть и в текстах эскимосов северо-западной Аляски. От западно-берингоморских отличаются, главным образом, сопутствующие эпизоды. В частности, характерная для азиатских эскимосов и чукчей история о том, как людоед сначала требует от героя дать ему его печень и другие органы, а герой отдает вместо них части тела убитой им нерпы [Березкин 2009], у инупиат либо отсутствует вовсе, либо лишена основного мотива — «обмена органами» между людоедом и человеком.

**Инупиат северной Аляски.** 1) Охотники пропадают один за другим. Отец одного из них обещает награду тому, кто вернет его сына. Живущий с бабушкой сирота отправляется на поиски. Бабушка учит, что, когда внук найдет пропавших, он должен им крикнуть «Кто первым домой?», а затем грести к дому, закрыв глаза. Добыв тюленя и утку, юноша приплывает к неизвестной

земле, заходит в дом. Внутри заглядывает монстр, велит бросить ему добычу. Юноша бросает тюленя, затем утку, на третий раз — копье, идет за монстром по кровавому следу. В селении убивает старушку-шаманку, надевает ее одежду. Старушку зовут помочь больному. Мнимая шаманка просит оставить ее с больным в темноте, вырезает из его горла свое копье, убегает. За героем гонятся, он кричит, как велела бабушка, а достигнув дома, оборачивается и видит всех пропавших, включая сына богатого человека [Alaska Native Writers 1986: 79–87]. 2) Охотники пропадают, сирота плывет их искать, входит в землянку, пришедший хозяин требует мяса, сирота бросает ему тюленя, затем вонзает в шею гарпун, хозяин убегает. Сирота убивает двух женщин, натягивает на лицо кожу одной из них, велит отвести себя к раненому и оставить «ее» в темноте, пока «она» его лечит. Сирота вынимает гарпун из тела раненого и тут же вонзает его снова, нанеся смертельный удар. Обитатели селения во главе с Медведем преследуют Сироту, он уплывает в каяке [Curtis 1976(20): 258–259]. 3) Братья уплывают один за другим вниз по реке Кобук, пропадают. Младший получает от родителей амулеты, тоже плывет по реке, убивает двух демонических женщин, бросает гарпун в напавшего на него человека, убивает старуху, надевает ее кожу, приходит лечить раненого, велит погасить свет и петь, добывает, после новых приключений возвращается домой [Keithahn 1958: 52–61]. 4) Охотники уходят и пропадают. Сирота убивает ворона, тюленя, приходит в дом людоеда, тот требует бросать еду ему в пасть. Сирота бросает ворона, тюленя, гарпунит людоеда, тот убегает. Сирота приходит к двум старухам-знахаркам, убивает их, принимает облик одной из них, идет лечить людоеда, но вместо этого добывает его, бежит. Люди людоеда (это лисы, волки, медведи) преследуют его, он приплывает домой [Spencer 1959: 388–390].

**Коюкон.** Люди едут на озеро охотиться на уток и пропадают. Ворон делает лодку из смолы, наполняет корзину древесными грибами, превратив их в человеческие уши. На озере людоед, увидев корзину ушей, верит, что Ворон из его породы. Ворон неожиданно вонзает ему в спину копье, тот убегает. Ворон приходит к матери людоеда, убивает ее, надевает ее одежду. Дочь людоеда приходит с известием, что отец болен. Мнимая старушка советует нацепить тому на шею петлю, душил насмерть, убегает [Attla 1989: 107–117].

Восточный ареал включает меномини, различные группы оджиб-ва, включая северных, северных солто, кри северо-западной Мани-тобы, степных кри, саука и фокс, монтанье, микмак [Ahenakew 1929: 320–327; Barnouw 1977: 34–38; Blackwood 1929, № 2: 323–328; Bloomfield 1930, № 1: 16–20; Brightman 1989: 18–20; Carson 1917: 491–492; Jones 1901: 226–235; Kidder 1994: 25–29; Radin 1914, № 10: 22–23; Radin, Reagan 1928, № 2–5: 62–76; Rand 1894: 83–93; Ray, Stevens 1971: 20–26; Savard 1979, № 7: 28–30; Skinner 1911: 173–175; 1916, № 1.1: 341–346; Skinner, Satterlee 1915, № 7: 260–263; Speck 1915, № 1: 34–36; Whitehead 1988: 192–204], а среди сиуязычных групп ассинибойн, айова, омаха и понка [Dorsey 1888: 204–205; 1890: 238–253; Lowie 1909a, № 5: 145–147; Skinner 1925, № 10: 468–472].

Рамочный сюжет обычно иной, чем в Берингоморье, и связан с историей потопа и добывания новой земли, крупницы которой подняты со дна моря. Герой повествования (местный трикстер и демиург Мяньюбуш, Манабозо, Венезозо, Ненебук, Висакайджак и т.п.) решает мстить обитателям нижнего мира (это то ли змеи, то ли живущие под водой рогатые пумы, а у монтанье — живые камни), которые убили волка — его младшего родственника, воспитанника или побратима. Для этого герой прячется на берегу и, когда монстры выходят погреться, ранит их вождя. Узнав у знахаря или знахарши (это лягушка или жаба, у ассинибойн — местный трикстер Иктонми, у других сиу — стервятник), как она или он собирается лечить раненого, герой убивает ее, натягивает ее кожу, приходит к раненому под видом лекаря, добывает его, убегает. Пытаясь настичь героя, существа нижнего мира заливают землю водой.

От остальных отличаются миф микмак и один из мифов ассинибойн. У микмак противник юноши — огромная птица. Миф ассинибойн похож на берингоморские тем, что герой идет выяснить, где пропали все его братья, и в результате сначала ранит, а затем добывает встреченного людоеда [Lowie 1909a, № 14: 165–166].

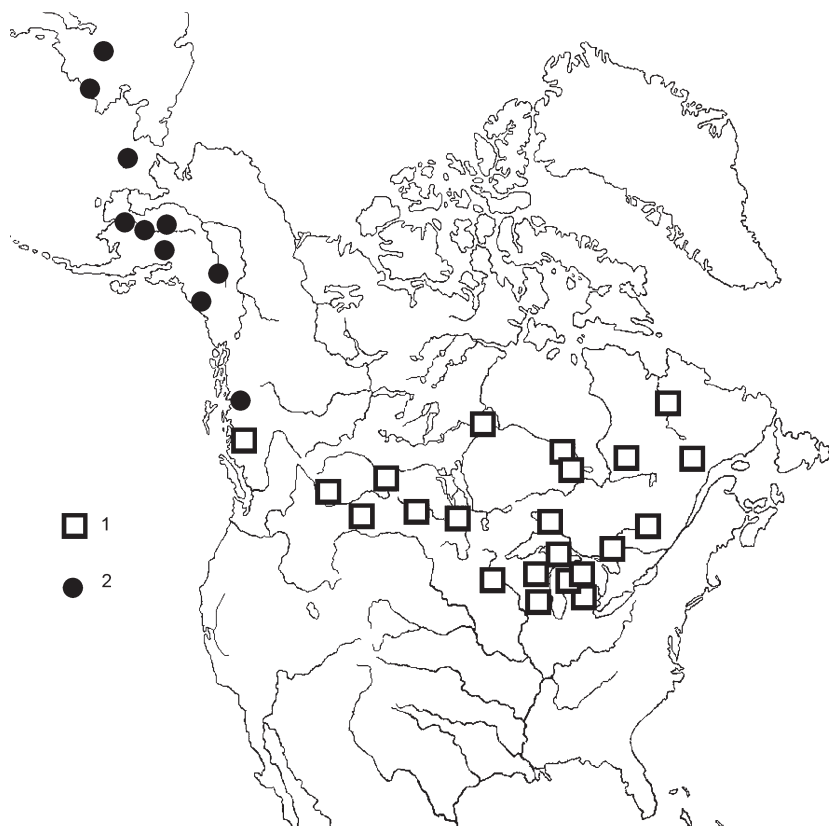
Алгонкинские и берингийские ареалы связаны не только мотивом противника, которого герой добывает вместо того, чтобы лечить, но и сюжетно сцепленным с ним мотивом героя, надевающего кожу убитого им лекаря или знахаря. В пределах Евразии как «добитый противник», так и «герой в чужой коже» есть на Кавказе, юге Сибири и в Приамурье-Примурье. В Центральной и Южной Америке ни того, ни другого мотива нет, за исключением перуанских чаяюита, один из мифов которых основан на мотиве «добитый противник» [García Tomas 1994: 290–299].

Помимо Берингоморья и региона Великих Озер с прилегающими к нему территориями, «герой в чужой коже» представлен в пределах сплошного ареала на западе Северной Америки от северо-западного побережья до юго-запада. В большинстве западных вариантов (хайда, беллакула, карьер, чилкотин, шусвап, томпсон, снохомиш, коулиц, скагит, западные сахаптин, нэ персэ, оканакон, кутенэ, тилламук, алсеа, кус, верхние коквил, такелма, карок, хупа, шаста, винту, яна, ачомави, кавайису, павиоцо, западные и северные шошони, госиют, чемеуэви, южные пайют, юте, хавасупайи, валапай, явапай, зуньи, серрано, пима, марикоба) герою противостоит мощный противник [Adamson 1934: 196–198, 253–254; Benedict 1926, № 10: 12–13; Boas 1898: 109–111; 1918, № 61: 183–187; Cushing 1901: 452, 462; Dixon 1910, № 1: 8–12; DuBois, Demetracopoulou 1931, № 18: 311–315; Farrand 1900, № 27: 41–42; Farrand, Mayer 1917, № 8, 12: 155–157, 173–175; Frachtenberg 1920, № 5, 10: 67–75, 125–149; Gifford 1933: 369–371; Goddard 1904, № 3: 154–156; Guie 1990, № 16: 141–147; Haeberlin 1924, № 20: 408–411; Hanna, Henry 1996: 56–63; Hilbert, Vi 1985: 45–56, 87–95; Hill-Tout 1911: 158–161; Jacobs & Jacobs 1959, № 8: 25–28; Jenness 1934, № 26, 39: 183–184, 207–208; Jacobs 2007: 159–172; Kroeber 1935: 260–261; Kroeber & Gifford 1980, № B1: 27; Laird 1976: 192–207; Linderman 1997, № 4: 41–48; Lowie 1909b, № 2b, 2c: 239–243; 1924, № 1, 2a, 3, 21: 5, 93–101, 161–163, 239–241; Merriam 1992: 127–144; Saint Clair 1909, № 6: 32–34; Sapir 1909, № 17: 155–163; 1910, № 12: 157–158; 1930, № 1: 338–345; Shaw 1968: 56–62; Smith 1993: 45, 91–94, 132–135, 110–113; Smithson & Euler 1994: 112–114; Spier 1933: 360–363; Spinden 1908, № 8: 19–21; 1917, № 7: 186–187; Steward 1943: 294–296; Swanton 1905: 136–137; Teit 1909: 675–677; Zigmond 1980, № 16: 69–78]. И лишь в текстах тутутни и хопи эпизод встроен в описание сексуальных приключений Койота [Farrand 1915, № 18: 233–238; Malotki 1997, № 7: 111–117].

**«Зад-сторож», «глаз-сторож»  
и «персонаж возвращает свой орган»**

Выявленная тенденция подтверждается аналогичным распределением других двух мотивов — «часть тела в качестве сторожа» и «персонаж возвращает свой орган» (рис. 12).

Перед тем как заснуть, Трикстер велит своему заду разбудить его, если кто-нибудь попытается унести мясо, которое он оставил готовиться. Зад молчит либо Трикстер не реагирует на предупреждение. Мясо в результате украдено.



Часть тела в качестве сторожа

Персонаж велит своим глазам, которые вынимает предварительно из глазниц, или своему задку подать сигнал тревоги в случае опасности. Он не слышит сигнала и в результате кто-то уносит его глаза или приготовленную еду

1. Зад в качестве сторожа. 2. Глаза в качестве сторожа

Рис. 12. Распространение мотивов «зад-сторож» и «глаз-сторож»

Этот мотив — один из наиболее характерных для алгонкинов. Он есть у наскапи и монтанье, у собственно алгонкинов, меномини, различных групп оджибва-чиппева и кри, включая степных, у фокс, кикапу, потауатоми, черноногих, гровантр [Barnouw 1977: 27–28; Bird 2007: 187–190; Clay 1978: 52–54; Davidson 1928b: 279–280; Desbarats 1969: 81–83; Ellis 1995, № 55: 311–313; Hoffman 1896: 162–164, 205; Jones 1907, № 10: 279–289; 1915, № 3: 17–19; Josseling de Jong 1913,

№ 13: 23–25; 1914: 10–12; Kroeber 1907b, № 14: 71; Radin 1914, № 1, 9: 7–8, 21–22; Radin, Reagan 1928, № 14: 97–101; Ray, Stevens 1971: 39–40, 44; Skinner 1911: 84–86; 1916, № 1.11: 351; 1919, № 1: 280–281; 1924: 339–340; Skinner, Satterlee 1915, № 8: 267–270; Speck 1915, № 1, 4: 10–15, 28–31; Wissler, Duvall 1908, № 10, 23: 25–27, 39].

У восточных алгонкинов, шони, шейенов и арапахо он не зафиксирован. Редкие неалгонкинские версии Среднего Запада и Равнин (виннебаго, ассинибойн и санти) могут быть результатом заимствования от алгонкинов. «Зад-сторож» — один из эпизодов в серии приключений Трикстера, в основном совпадающей у всех перечисленных групп. Приведем два примера.

**Менюмини.** Мянябуш жарит убитых уток, ложится спать, оставляет свой зад сторожем. Индеец виннебаго уносит мясо. Мянябуш наказывает свой зад, обжигая его. По одному из вариантов, индеец виннебаго дает зад за молчание красную повязку [Hoffman 1896: 162–164; Skinner, Satterlee 1915, № 8: 267–270].

**Фокс.** Висакя печет мясо убитых уток, ложится спать, велит своему заду сторожить мясо. Лисы уносят мясо, зад будит Висакя, но тот не слышит. Проснувшись, наказывает свой зад, сунув в него горящую головню [Jones 1907, № 10: 279–289].

Тот же мотив в том же контексте (рассказ начинается с «пляски с закрытыми глазами», hoodwinked dancers, Th K826, в ходе которой Трикстер убивает гусей и уток), есть у сэлишей беллакула [McIlwraith 1948(2): 432–433]. Первоначально поэтому я сопоставил данную параллель с теми, которые связывают алгонкинов и сэлишей. Однако у других сэлишей мотив «наказанный зад-сторож» отсутствует, так что в данном случае речь может идти скорее о влиянии протоалгонкинов на беллакула. Кроме того, основные параллели мотиву «наказанная часть тела» представлены не у индейцев Плато и не на юге северо-западного побережья, а дальше на северо-запад, где у береговых коряков, кереков, юпик острова Св. Лаврентия, центральных юпик, ингалик, танайна, верхних танана, ияк и цимшиан есть сходный вариант — «вынутый глаз, оставленный сторожем» [Меновщиков 1974, № 116: 368; Barker 1995: 81–83; Voas 1916, № 22: 76–79; Bogoras 1902, № 18: 652; Chapman 1914: 41; Frost 1971: 23–26; Gillham 1943: 76–85; Johnson 1978: 81–84; Kalifornsky 1991: 83–87; McKennan 1959: 194; Slwooko 1979: 14–20; Smelcer 1992: 77–78]. Эпизод тоже включен в серию трикстерских проделок, а протагонистами являются Лиса, Журавль или Ворон.



**Кереки.** Ложась спать, Лиса вынимает свои глаза и велит сторожить ее. Старуха-людоедка обливает спящую водой. Рассердившись на свои глаза, Лиса их съедает и вставляет новые из ягод. Они не годятся, она делает новые из льдинок.

**Центральные юник.** Журавль вынимает свои глаза, велит им предупреждать об опасности, пока он ест ягоды. Глаза поднимают тревогу, Журавль не обращает внимания. Кто-то уносит глаза. Журавль делает новые из клюквы, черники, голубики. Голубые глаза оказываются лучшими, они у журавлей до сих пор.

**Верхние танана.** Ворон вынимает глаз из глазницы, кладет на пень, велит быть сторожем. Глаз несколько раз поднимает ложную тревогу, Ворон перестает обращать на его крики внимание. Враги уносят глаз, играют им, бросая один другому. Ворон приходит неузнанным, и, когда глаз попадает ему, он вставляет его назад и убегает.

**Ияк.** После ссоры с женой Ворон к ней возвращается, оба ложатся спать на скале, Ворон оставляет свой глаз сторожем. Приплывают Чайки, уносят глаз. Ворон вставляет в глазницу голубику и объясняет жене, как они, вороны, станут жить дальше.

На западе и северо-западе Северной Америки почти повсеместно встречается история о том, как некий персонаж лишился части своего тела или внутреннего органа, но нашел тех, кто украл этот орган и возвратил его (рис. 13). В частности, этот мотив есть у колчан, кучин, танайна, танана, верхних танана, талтан, ияк, тлинкитов, хайда, цимшиан, беллакула, квакиутль, карьер, шусвап, томпсон, комокс, снохомиш, скагит, сэлишей района Пьюджит-Саунд, верхних чехалис, коулиц, западных сахаптин, якима, нэ персэ, оканогон, кёрдален, кутенэ, кликитат, калапуя, ачомави, майду, северные пайют и северных шошони [Adamson 1934: 46–52, 198–200, 253–254; Angulo 1928: 587; Ballard 1927: 75; Boas 1895, № I.2: 8–9; № XXV.1: 706; № XVIII.1: 172; 1898: 109–111; 1916: 74–75: 706; 1918, № 61: 183–187, 231–243; Brean 1975: 63–67; De Laguna 1972: 871–872; 1995, № 4: 92–95, 120; Edmonds, Clark 1989: 15; Farrand, Mayer 1917, № 8: 155–157; Gatschet a.o. 1945, № 4: 231–236; Guie 1990, № 16: 141–147; Haeblerlin 1924, № 20: 406–411; Hanna, Henry 1996: 56–63; Hilbert Vi 1985: 45–56, 87–95, 159–163; Hill Tout 1911: 148–150; Hines 1992, № 54: 180–188; Jacobs 1934, № 18: 42–43; 1945, № 4: 96–103; Jenness 1934, № 39: 207–209; Johnson 1988: 2; Linderman 1997, № 4: 41–48; Lowie 1909b, № 19, 20: 208–270, 270–271; McIlwraith 1948(2): 420–421;



Рис. 13. Распространение мотивов «часть тела в качестве сторожа» и «персонаж возвращает свой орган».  
 1. Персонаж велит своему заду или своим глазам, которые вынимает для этого из орбит, быть на чеку. Сторож не поднимает тревоги либо персонаж не обращает внимания на сигналы и в результате терпит ущерб (приготовленное мясо украдено, глаза унесены). 2. Часть тела или внутренний орган персонажа потеряны или украдены. Персонаж находит новых владельцев своего органа и возвращает его. 3. Оба мотива присутствуют и сюжетно связаны

McKenna 1959: 194; 1965: 95; Phinney 1934: 251–259; Ruppert, Bernet 2001: 285–287; Shipley 1963, № 2: 13–19; Spinden 1908, № 8: 19–21; Swanton 1908a: 338–340; 1909, № 1, 31: 8, 84–85; Teit 1919, № 1.33: 224–225; Tenenbaum 1984: 125–143; Vaudrin 1969: 35–40]. Подобный эпизод более в мире нигде не встречается, за исключением одного случая на северо-западе Амазонии у тукуна [Nimuedaju 1952: 118–119].

### *Выводы по разделу*

Распространение мотивов показывает, что традиции алгонкинов родственны традициям различных индейцев притихоокеанских районов США и Канады, однако это родство иное, нежели с элишами долины Фрейзер. Перед нами две цепочки мотивов, которые обе начинаются на Аляске, если не на Чукотке. Одна, основная, тянется на юг к Калифорнии и Юго-Западу. Другая (это и есть протоалгонкины) ответвляется на восток.

Мотив «персонаж возвращает свой орган» связывает аляскинские тексты с записанными в пределах Плато и юга северо-западного побережья. Мотив же органа, который персонаж, засыпая, оставляет сторожем, встречается только на Чукотке, Аляске и Среднем Западе (у азиатских эскимосов подобная история не записана, хотя известна на острове Св. Лаврентия). Обе пары мотивов (первая: «добитый противник» и «герой в чужой коже», вторая: «персонаж возвращает свой орган» и «часть тела в качестве сторожа») в отношении территориального распространения практически совпадают. На Аляске мотивы обеих пар сюжетно связаны и встречаются в одних текстах, а затем расходятся. Мотивы «добитый противник» и «часть тела в качестве сторожа» распространяется с протоалгонкинами на восток, а мотив «персонаж возвращает свой орган» продолжает распространяться на юг вплоть до северных районов Большого Бассейна. Наконец, мотив «герой в чужой коже» распространяется как на юг, так и на восток, причем сохраняет у алгонкинов сюжетную связку с «добитым противником».

Украденный и возвращенный орган — это нередко глаз или глаза. В регионе Берингоморья именно глаз бывает оставлен в качестве сторожа. Не только чтобы добить раненого противника, но и чтобы вернуть свой орган, персонаж нередко проникает к врагам, облачившись в чужую кожу. Таким образом, в конкретных текстах рассматриваемые мотивы часто комбинируются друг с другом, что свидетельствует в пользу исторической связи между традициями.

## VI. ЗАГРОБНАЯ СОБАКА

Алгонкинов Среднего Запад с традициями Берингоморья связывает еще один мотив — «загробная собака». Однако этот мифологический образ ни к протоалгонкинской миграции, ни к позднему миграционному потоку с Аляски на юг отношения не имеет.

Среди алгонкинов речь идет о меномини, оджибва, солто, шони и народах атлантического побережья, но, по-видимому, не о монтанье и кри. Я уже упоминал соответствующие тексты [Березкин 2005с], но приведу их опять.

**Меномини.** Душа умершего подходит к реке, за нею селение мертвых. Через реку перекинута скользкое бревно. Огромный пес, вождь всех земных собак, не пускает на мост тех, кто при жизни совершал преступления или плохо обращался с собаками и волками [Skinner 1913: 86].

**Оджибва.** 1) Умерший идет в страну удачной охоты. У развилки его стережет большой пес, пропускающий тех, кто был добр к собакам [Beck, Walters 1977: 206–207]. 2) Умерший подходит к бурной реке, через нее положено бревно. С обеих сторон этот мост стерегут собаки. Они лают и стalkerивают в реку тех, кто при жизни плохо относился к собакам [Jones 1919, № 1: 3–23].

**Северные солто.** Умерший переходит реку по скользкому бревну. Автор не слышал рассказов о собаке-стороже идвигающейся лопатке с острым краем, но эти препятствия описываются в рассказе о приключениях героя Ааси [Hallowell 1940: 34].

**Алгонкины Новой Англии** (XVII в.). «У дверей Элизима большой пес встречает умерших угрожающим рычанием. Чтобы отбиться от него, в могилы кладут лук и стрелы» [Schwartz 1997: 93; Skinner 1913: 90].

**Делавары.** Собаки стерегут мост-бревно на развилке Млечного Пути, где лежит путь в загробный мир. Души тех, кто при жизни плохо обращался с собаками, они стalkerивают с бревна в воду [Bierhorst 1995, № 151, 194: 65, 73].

**Шони.** «У шони есть мотивы водной преграды и стража-собаки на пути в мир мертвых» [Gayton 1935: 274; Skinner 1913: 86].

Помим алгонкинов образ «загробной собаки» характерен и для других традиций востока и юго-востока Северной Америки, вплоть до самых южных.

**Виннебаго** (сиу). Старик живет один с четырьмя собаками, они охотятся для него. Он дает священную силу троице. Четвертая получает способность охотиться ночью и днем, становится Серым Волком, покровителем людей. Ее братья Зеленый, Черный и Белый Волки становятся покровителями нижнего мира [Smith 1997: 158–60].

**Гуроны** (северные ирокезы, XVII в.). 1) Души идут в загробный мир по Млечному Пути. По соседней тропе, также обозначенной звездами и называемой «тропой собак», идут души собак [Schwartz 1997: 93]. 2) Души на пути в мир мертвых должны перейти реку по бревну, которое стережет пес. Он на многих бросается и сталкивает в реку, упавшие тонут [Mathews 1982: 48].

**Ирокезы** (северные). «Пять Племен верят, что самоубийцы, нарушители приказов Совета Вождей и те, кто бросает беременных жен, не смогут достичь после смерти блаженной страны Эсканане. На пути туда находится глубокий темный овраг. Видя самоубийцу, проводник отказывает ему в помощи. Тот ступает на шаткое бревно, падает. На дне оврага обитает огромный пес, у него чесотка, он злобен. Все упавшие получают от него эту болезнь и мучаются. Туда же попадают идиоты и собаки, но их жизнь в этом месте несколько лучше» [Beauchamp 1922: 158–159].

**Чироки** (южные ирокезы). Сириус и Антарес — две звезды-собаки напротив друг друга, там, где Млечный Путь встречается с горизонтом. Их нельзя увидеть одновременно. Душа переходит поток по тонкой жердочке, злодеи соскальзывают с нее. Остальные продолжают идти на восток, а затем на запад. У прохода на развилке дороги надо хорошо покормить первую собаку. Идя дальше, душа встречает вторую собаку и тоже кормит. У кого с собой мало еды, тот может оказаться не в состоянии миновать вторую собаку и станет вечно блуждать между двумя [Nagar 1906: 362–363].

**Семинолы** (мускоги). Создающий Дыхание дует в небо, появляется Млечный Путь — «дорога душ». Души добрых людей идут по нему к городу на западе небосклона. Собаки и, вероятно, другие животные идут по «дороге собак». Эти две тропы сближаются и встречаются в небесном городе. Раньше убивали собак, чтобы они сопровождали хозяев. Обозначение Млечного Пути как «собачьей тропы» было известно также натчез (языковой изолят на нижней Миссисипи) и мускогам-чикасо [Greenlee 1945: 138–139].

Страна собак и дорога собак, ведущая в иной мир, упоминаются также в материалах по мускогам алабама и чикасо и по нижнемиссисипским натчез [Greenlee 1945: 139; Swanton 1929, № 20: 139–141].

В Берингоморье данный корпус представлений обнаруживает параллели на Чукотке и западе Аляски.

**Чукчи.** Умерший проходит через собачий мир. Собаки бросаются на него и кусают, если человек при жизни плохо обращался с ними [Богораз 1939: 45; Bogoras 1902: 636].

**Коряки.** Одна душа поднимается к Высшему Существо, другая спускается к первопредкам. Вход в нижний мир охраняют собаки, не пуская тех, кто при жизни бил собак. Чтобы подкупить стражей, покойнику в рукавицы суют рыбы плавники. Подойдя к собакам нижнего мира, он дает им эту еду [Jochelson 1908: 103]. Среди этносов, знакомых с мотивом «загробной собаки», Иохельсон упоминает также ительменов, хотя подробностей не приводит [Jochelson 1908: 514; Koppers 1930: 374].

**Юкагиры.** Когда человек после смерти едет на оленях, духи-покровители собак поджидают его по сторонам пути. Они пропускают его, если при жизни он им давал косточки. На плохо кормившего, ругавшего, бывшего собак они злобно бросаются, так что умерший не доезжает до цели и его душа не вселяется в новорожденного [Курилов 2005, № 34: 305].

**Ингалик** (атапаски). Человек умирает, его душа следует по широкой дороге, от которой ответвляются более узкие, ведущие в селения душ различных животных. Умерший проходит селение душ людей, затем селение душ собак. Там две собачьи души охраняют его, это место опасно. Он переправляется в лодке сначала через черную реку из пота мертвецов, затем через светлую из слез, пролитых при оплакивании. Его отправляют назад, он возвращается в свое тело и рассказывает об увиденном [Vanstone 1978: 55–56].

**Центральные юпик.** Молодая женщина умерла. Ее покойный дед ведет ее в страну мертвых. Они приходят в селение, старуха пытается ударить женщину палкой и гонит. Дед объясняет, что это селение собак. Женщина понимает, как страдают собаки, если их бьют. Подходит к реке слез, пролитых на земле по умершим. Сухая трава и мусор плывут по течению, останавливаются перед женщиной. По этому мосту она переходит на другой берег в селение мертвых [Nelson 1899: 488–490].

**Тлинкиты.** 1) Умерший и воскресший шаман рассказывает об увиденном. У реки он долго кричал, никто не слышал. Когда зевнул, мертвые выслали за ним лодку. Вода в реке горькая — это пролитые женами слезы [Voas 1895, № XXV/3: 321–322]. 2) В реке на пути в мир мертвых вода горька, как желчь [Krause 1989: 192]. 3) Когда родственники умершего много плачут, душе приходится идти в *таканку* по воде, по тундре [Каменский 1906: 98; Kamenskii 1985: 72]. 4) Погибшие в войнах или от несчастного случая попадают на небо в мир Сполохов. Ближе к земле в облаках есть Небо Собак. Туда попадают души колдунов, самоубийц и тех, кто убивал животных бесцельно. Они живут там вместе с душами умерших собак. Мужчины ходят там на руках вверх ногами, женщины — на четвереньках [De Laguna 1972: 771]. 5) Тело выносили, разобрав заднюю стену дома, следом бросали мертвую собаку, призванную защищать душу от нападающих на нее по пути животных. Согласно другому информанту, бросали живую собаку, чтобы в нее, а не в живую душу человека вселился повстречавшийся на тропе (злой) дух. Если он вселится в человеческую душу, та умрет [Swanton 1908b: 430].

Для эскимосов ветви инуит-инупиат подобные представления менее характерны. Лишь на Лабрадоре и в западной Гренландии отмечены представления, согласно которым путь в нижний мир лежит по длинному темному ходу, охраняемому существом или существами, которые следят за душами. Хоукс не уверен, что речь идет о собаке, Ринк пишет, что стражами коридора и находящегося в коридоре острога, как нож, моста могут быть собаки или тюлени [Hawkes 1916: 153; Rink 1875: 40].

Примерно те же представления об особом пути собак на тот свет и о собаках как стражах загробного мира известны на Дальнем Востоке — у нанайцев, орочей, удэгейцев, нивхов, айну. В Восточной Сибири их нет. Подобные параллели, причем неполные, к западу и юго-западу от коряков и чукчей впервые появляются у нганасан и саяно-алтайских тюрков.

Оснований предполагать заимствование «загробной собаки» южными ирокезами и мускогами от алгонкинов нет. Скорее перед нами образ, попавший на восток Северной Америки в тот же период, что и «нырлящик за землей» и затем, по мере отступления ледника, распространившийся к северу, а позже восприимчивый носителями алгонкинских языков. О древности образа свидетельствуют и южно-амер-

риканские параллели, особенно гвианские, где пес страны мертвых также выступает как злобный и угрожающий страж на пути в иной мир.

## **V. ОКЕАНИЙСКО-СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИЕ СВЯЗИ**

Последняя тема, на которой мы остановимся, — океанийско-североамериканские фольклорные связи. Мотив «Солнце в капкане» имеет, как было сказано, двойной, североамериканско-океанийский, ареал. В силу уникальности этой параллели, трудно сказать, насколько она свидетельствует о связях с Океанией именно древнего населения Субарктики. Поэтому обратим внимание на океанийские связи североамериканских мифологий в целом, тем более что по мере привлечения ранее не учтенных океанийских текстов число таких параллелей растет.

### ***«Узнать имена» и «столб, сброшенный на героя»***

Один из мотивов лежит в основе историй о том, как герой провоцирует своих противников последовательно обращаться друг к другу, тем самым раскрывая свои имена [Березкин, Козьмин 2006]. В Америке он зафиксирован в эпосе киче «Пополь-Вух» в Гватемале, а далее представлен у сиреникских эскимосов Чукотки [Сергеева 1968: 78–80], в Микронезии на острове Науру [Maude, Maude 1994, № 2: 39–43] и в Полинезии на Ротуме и островах Эллис [Пермяков 1970, № 95: 207–217; Churchward 1937: 489–496; Kennedy 1931: 190–195]. Правда, мотив этот известен и в Африке у монго, игбо, ашанти, эве и, скорее всего, других групп [Курлендер 1971, № 9: 18–21; Ольдерогге 1959: 163–165; Belcher 2005: 204–207, 287–288; Radin 1952, № 21: 87–89]. Историческая связь африканских вариантов с океанийскими не слишком вероятна, что позволяет допустить и независимое возникновение океанийских, эскимосского и майяского вариантов. Тем не менее упомянуть данный мотив в ряду океанийско-индейских параллелей все же стоит, тем более что основные сюжетные аналогии «Пополь-Вух» тянутся не в Южную, а в Северную Америку [Березкин 2003b].

О неслучайном характере данной параллели свидетельствует и еще одно обстоятельство. Среди всех американских традиций только в «Пополь-Вух» есть эпизод, когда персонажа собираются погубить, попросив его вырыть яму для столба и сбросив затем этот столб на



него; персонаж заранее вырывает пещерку и спасается в ней [Пополь-Вух 1959, гл. 7: 24–26]. Этот мотив — визитная карточка мифологий Восточной и Юго-Восточной Азии и Океании, известный еще в древнекитайских повествованиях о Яо и Шуне. То, что оба мотива, «узнать имена» и «сброшенный столб», встречаются как у полинезийцев и микронезийцев, так и в «Пополь-Вух», повышает вероятность исторической связи между океаническими и индейской версиями (рис. 14).

### *«Лунная водоноша»: сибирско-океанийские параллели*

Второй мотив данной группы в силу его сложности и специфичности особенно важен для реконструкции древних культурных связей. Речь идет о космонимическом образе — различимой в силуэте лунных пятен молодой женщине, которая оказалась на луне, схватившись одной рукой за куст, а в другой держа сосуд для воды. Как было сказано выше, этот трансевразийский (если ограничиться образом лунной водоноши) или восточно-сибирский (если добавить куст или ветку в руке персонажа) образ представлен в Полинезии и на северо-западе Северной Америки. С северо-запада, точнее из бассейна р. Фрейзер, его, как я старался показать, принесли в область Великих Озер алгонкины. Резюме североамериканских текстов были приведены выше. Добавим для сравнения восточносибирские и океанийские материалы.

**Буряты** (агинские). Мать послала дочь за водой. Та задержалась, мать стала ее бранить, крикнула, чтобы месяц ее забрал. В следующий раз, когда девушка пошла за водой, Месяц спустился и схватил ее. Девушка цеплялась за ветви тальника, но Месяц ее унес, сделал своей женой. Темные пятна на луне — девушка, которая держит ведро и ветки тальника [Поппе 1935: 54]. Сходные тексты в [Галданова 1987: 17; Иванов 1957: 103, 137–138, рис. 2, 25, 32; Потанин 1883, № 34м: 192–193; Хангалов 1958: 319; 1960, № 6: 14].

**Селькупы** (южные, бассейны рек Кеть, Тым и Кёнга). Девушка с ведрами и коромыслом отправилась за водой. У колодца она стала дразнить Месяц, что она будет есть мясо, а он нет. Месяц схватил девушку и вместе с ее ведрами, коромыслом и талиной, за которую она успела ухватиться, утащил на небо. Теперь это пятна на месяце [Пелих 1972: 322–323; Тучкова 2004: 71]. Сходный вариант в [Головнев 1995: 330–331].

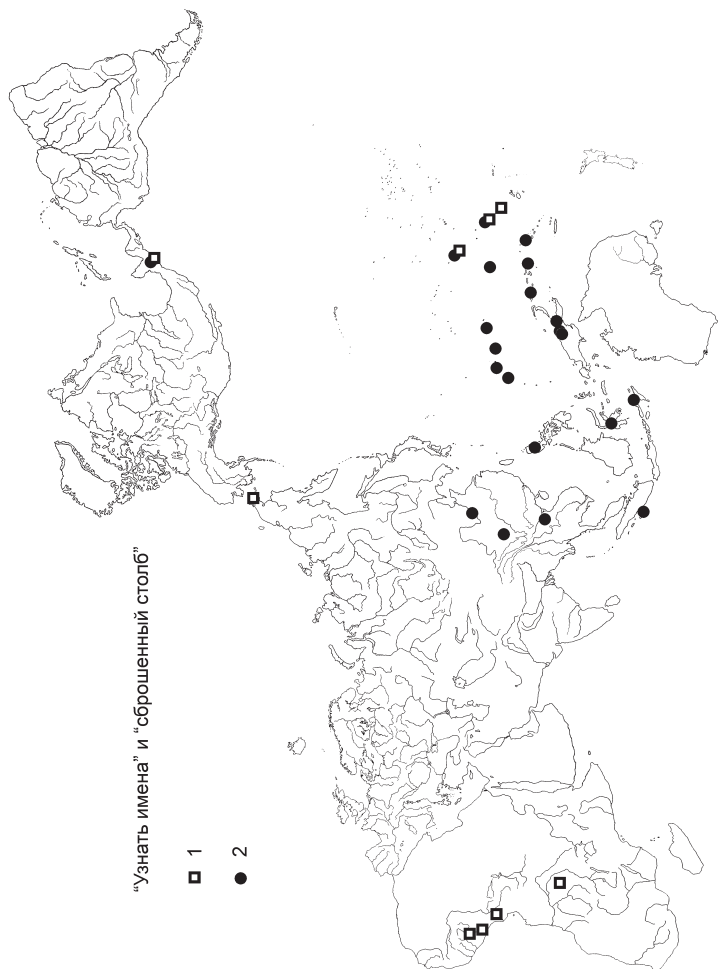


Рис. 14. Распространение мотивов «узнать имена» и «сброшенный столб». 1. Чтобы узнать имена незнакомцев, персонаж, оставаясь незамеченным, провоцирует их произнести вслух свои имена, обращаясь друг к другу.  
2. Героя просят спуститься в яму, после чего яму засыпают землей и камнями или в нее опускают столб.

Герой демонстрирует свои магические способности, благополучно выбираясь наружу

**Кеты.** На Месяце видна кетская девушка с туясом либо русская женщина с ведрами, дразнившая Месяц (указывавшая на него пальцем [Алексеенко, личное сообщение, 2001] и наказанная тем, что была уташена к нему вместе с корягой, за которую уцепилась [Алексеенко 1976: 84].

**Эвенки** (нерчинские). Мать на закате послала дочь за водой. Та забыла, зачем пошла. Мать в сердцах крикнула «Черт, что ли, тебя забрал?» Водяной потащил девушку, та стала бороться, схватилась за талину, росшую на Месяце, который всходил из моря, с ним поднялась на небо и видна там теперь с ковшом в руках, держащейся за талину [Потанин 1893: 385]. Сходный текст в [Рычков 1922: 84].

**Якуты** (верхоянские). Идя за водой и неся коромысло, мальчик-сирота мечтает вместо этого быть духом Солнца и Месяца. Солнце и Месяц спускаются, хватают мальчика, начинают отнимать его друг у друга. Мальчик, держа свои ведра, забирается на талину. Месяц поднял его вместе с талиной, взял к себе. Теперь мальчик виден на месяце, упершись одной ногой о талину, а рукой держа коромысло [Худяков 1969: 372].

**Якуты** (центральная Якутия). Мачеха мучила падчерицу, посылая по воду зимой босиком. Месяц похитил девушку, и теперь она стоит на луне с коромыслом и ведрами. Около нее растут гальники, вместе с которыми она была похищена [Серошевский 1896: 667]. Похожие якутские тексты опубликованы в [Овчинников 1897, № 5–6: 179–181; Толоконский 1914, № 111: 89].

**Коряки** (авековские). Злая мать прогнала дочь из дому. Девушка пошла к реке, сказала луне, что даже та о ней не печалится. Луна спустилась, схватила девушку с окружающими кустарниками, унесла. Лунные пятна — девушка и кусты вокруг нее [Беретти 1929: 36].

**Нанайцы.** Мать послала дочь с ведрами за водой. Та ушла и заслушалась пением птичек. Мать не вытерпела и прокляла ее, пожелав, чтобы Месяц ее уволок. Месяц спустился и схватил девушку так поспешно, что она не успела выпустить ведра из рук. С тех пор на луне видно девушку с ведрами [Лопатин 1922: 330].

В корякском тексте «водоноши» нет, но в остальном он похож на другие восточно-сибирские. Что касается нанайского варианта, то отсутствие в нем мотива ветки или куста, за которые пыталась уцепиться «водоноша», не случайно: этой подробности нет и в других записях, сделанных на Нижнем Амуре, Сахалине, в Японии и на ост-

ровах Рюкю. У саяно-алтайских тюрков этот последний мотив как раз есть, но у них он теряет связь с мотивом «водоноши», а прикреплен к образу оказавшегося на луне людоеда. Таким образом, образ лунной водоноши с веткой или кустом характерен в Евразии для ограниченного ареала, включающего народы Забайкалья, Восточной Сибири, а также кетов и южных селькупов, но не остальных самодийцев и не обских угров.

Океанийские варианты с полным набором мотивов, представленных в Восточной Сибири и на северо-западе Северной Америки (у хайда и цимшиан), записаны только у маори, но определенные параллели есть и в других частях Полинезии.

**Маори.** 1) Рона пошла за водой, стала ругать Луну, что та не светит, темно. Луна спустилась ее забрать, Рона ухватилась за дерево, оно вырвалось с корнем. Рона видна теперь на луне вместе с деревом, корзиной и калебасой [Dixon 1916: 87–88]. 2) Мужчина Рона жил с женой и тремя детьми. Однажды жена ушла к родителям, вечером дети стали просить воды, Рона взял калебасы, у источника споткнулся, стал ругать Луну, почему ее нет. Луна схватила его, он уцепился правой рукой за ветвь дерева, в левую взял обе калебасы. Луна забрала его, он теперь виден на лунном диске с калебасами и деревом [Reed 1999, № 16: 190–192; Рид 1960: 79–80]. 3) Когда Хина набрала калебасой воды, тучи закрыли луну. Хина споткнулась, вода разлилась, Хина стала ругать Луну, та потащила ее к себе, Хина ухватилась за куст. В полнолуние на луне видна Хина с кустом и калебасой в руках [Исида 1998: 26].

**Гавайи** (о. Мауи). Хина делала тапу, ей надоело, она взяла с собой калебасу с имуществом, поднялась по радуге, направившись сначала к солнцу, но там оказалось жарко, поэтому Хина осталась на луне. Теперь ее видно там, рядом с ней калебаса [Beckwith 1970: 220–221].

**Самоа.** Сина делала тапу. Взшедшая луна показалась ей похожей на плод хлебного дерева, и она позвала ее спуститься, чтобы ее ребенок откусил от луны кусок. Взбешенная Луна схватила Сину с ее ребенком и унесла. В полнолуние на луне видны Сина, лицо ее ребенка, доска и колотушка для тапы [Williamson 1933: 100].

**Таити.** На луне видно женщину, которая делает тапу. Однажды ночью она ступила на луну с растущего на луне баньяна и обломала ветку, которая приплыла в Ороа и дала там начало местному дереву [Beckwith 1970: 221].

Океанийские и сибирские (но не американские) тексты связывает дополнительная подробность. Персонаж, который различим в силуэте лунных пятен, сначала направился к солнцу и лишь затем попал на луну, либо Солнце и Луна спорили, кому он должен принадлежать. В Океании эта деталь есть в мифах гавайцев и обитателей островов Гилберта, Банаба, Эллис и Науру, а в Сибири — у бурят, у всех групп якутов и у эвенов.

Как уже было сказано, амуро-сахалинские варианты «лунной водоноши» не содержат мотива куста или ветки в руках персонажа. Не похожи на восточно-сибирские и маорийские также и версии с Хоккайдо и с островов Рюкю, в которых речь обычно идет не о женщине или девочке, а о мальчике или мужчине.

*Айну* (Хоккайдо). Ленивый мальчик не хочет идти за водой. Когда он все же идет, то говорит дверному косяку, а затем рыбке в реке, что те всего лишь косяк и рыба, а за водой не ходят. В результате лосось уносит его на луну, он там с тех пор виден [Batchelor 1927: 260]. Пересказы нескольких сходных текстов опубликованы в [Исида 1998: 24–25]. В одном из них мальчика уносит на луну не лосось, а лягушка. В другом его уносит сам лунный бог, а мальчик виден теперь на луне сидящим по-лягушачьи. В третьем мальчик идет к реке с бадьей и привязанной к ней головой сушеной рыбы, которую хотел вымочить, и оказывается на луне. Если с земли видно, что мальчик высоко поднимает бадью, урожай будет хорошим, а если он ее опускает — плохим. Лишь в одном тексте говорится о женщине, которая несла воду, позавидовала Луне и оказалась там вместе с бадьей.

*О-ва Окинава*. На луне виден человек, несущий два ведра с водой [Невский 1996: 268].

*О-ва Мияко*. 1) Свет жены-Луны был ярче света мужа-Солнца. Она отказывается с ним поменяться, муж спихивает ее на землю, она падает в грязь. Крестьянин несет два ушата с водой, моет Луну, помогает ей выбраться из грязи. Луна поднимается на небо, но теряет прежний блеск. В благодарность она берет крестьянина к себе. Он виден на луне, держа на плечах коромысло с двумя ушатами [Невский 1996: 267]. 2) Месяц дает Акариядзагама кадку с живой и кадку с мертвой водой, посылает на землю, велит полить живой водой человека, мертвой — змея. Достигнув земли, Акариядзагама засыпает, змей расплескивает живую воду на себя. Испуганный Акариядзагама поливает мертвой человека, возвращается на небо.

Месяц наказывает его, веля отныне стоять на луне с кадкой в руках [Невский 1996: 269–270].

Собственно японские опубликованные версии мне не известны, но на Кюсю, Сикоку и юге Хонсю мотив женщины с ведрами на луне зафиксирован [Koichi Inoui, личн. сообщ., август 2005 г.].

Взаимная близость образов лунной водоноши, зафиксированных у маори, хайда и в Восточной Сибири, при отсутствии столь же полных аналогий в Берингоморье, на Нижнем Амуре, Сахалине, в Японии и на островах Рюкю свидетельствует в пользу того, что контакт предков австронезийцев и предков каких-то групп индейцев имел место во внутриконтинентальных районах.

Комплекс мотивов, который идентичен восточно-сибирскому, представлен у киргизов и ваханцев.

**Киргизы.** Девочку-сироту хозяева послали ночью зимой за водой. Она попросила Луну ее забрать. Солнце тоже спустилось, стало бороться с Луной. Луна упросила Солнце отдать сиротку ей, и та видна теперь на луне с коромыслом и ведрами [Брудный, Эшмамбетов 1968: 11–13].

**Ваханцы.** Ни в чем не повинную девочку стали ругать. Обидевшаяся, она взяла кувшин и пошла за водой. Опершись на облепиху у берега речки, девочка стала плакать. Луна пожалела ее, притянула облепиху к себе, облепиха выросла и доставила девочку на луну. Пятна на лунном диске — это та девочка со своим кувшином [Богшо Лашкарбеков, личн. сообщ., 2005].

Поскольку наиболее полные параллели эти тексты обнаруживают не с алтае-саянскими тюркскими, а с бурятскими и якутскими, не очевидно, что ответственными за распространение данного комплекса мотивов в горах Центральной Азии являются языковые предки киргизов. Он может отражать более древние внутриконтинентальные связи.

### ***Выуживание земли***

Один из самых характерных океанийских космогонических сюжетов — вылавливание земли, островов, подтягивание их за лесу из глубин океана. В Океании речь неизменно идет не о превращении в остров рыбы или животного, а о вылавливании именно острова, скальной

или коралловой основы с растительностью на ней. Вместе с тем сам остров воспринимается как некое существо, а не просто объект и в некоторых случаях оказывается пойман лишь после того, как на крючок насажена подходящая приманка [Gill 1876: 48, 72]. Тексты подобного рода в Полинезии, Микронезии и Меланезии представлены практически повсеместно [Lessa 1961: 319], включая архипелаг Бисмарка, Соломоновы острова, Новые Гебриды [Codrington 1881: 296], Новую Каледонию с островами Лоялти, Каролинские, Маршалловы острова и острова Гилберта, Фиджи, Самоа, Тонга, Ротуму, Мангайю, Манихики, Таити, Маркизы, Мангареву, Туамоту и Новую Зеландию.

В Индонезии и на Филиппинах мотив выживания земли отсутствует, здесь господствует мотив возникновения суши из кусочка твердой субстанции, брошенной с неба на воды [Березкин 2005d: 271; Dixon 1916: 158–163; Natt 1949: 34–35]. На Тайване нет ни того, ни другого, но во многих местах от Непала до Тайваня, равно как и в островной части Юго-Восточной Азии, земля мыслится возникшей из экскрементов червя. Содержательно все эти мотивы близки «нырляльщику за землей». Крайне вероятно, что все четыре развились из более общих представлений о первичности вод и вырастании суши из ее небольшого количества.

Возникновение земли из субстанции, сброшенной с неба, встречается в индейских мифологиях в основном в Северной Америке (тлинкиты, хайда, томпсон, верхние коквил, степные оджибва, меномини, гуроны, сенека, онондага, онейда, мохавки, тускарора, делававары, чемеуэви, пауни, йокуц). Южно-американских версий лишь три (апараи, чимане, каинганг). Большинству мифологий Южной, Центральной и юго-запада Северной Америки образ земли, выросшей из небольшой крупницы, помещенной на воды или куда-то в пространство, чужд [Березкин 2007b]. Очень редок он и у папуасов Новой Гвинеи, удалось пока выявить лишь два случая — меджпрат и самап [Elmberg 1968, № 52: 280–281; Lessa 1961: 278–279]. Можно предположить, что у самых ранних проникших в Новый Свет популяций, которые антропологически были близки скорее австралийцам и папуасам, нежели монголоидам, представления о первичности вод и росте земли из ее малой крупницы отсутствовали. У более поздних мигрантов они уже появились. Как «нырляльщик за землей», так и «выживание земли» были принесены в Новый Свет не самыми первыми людьми, которые туда проникли.

Все американские случаи использования мотива «выживание земли» сосредоточены на северо-западе Аляски и в сопредельном

районе Канады и касаются эскимосов-инуиат, эскимосов устья Маккензи и живущих по соседству с эскимосами атапасков кучин и отчасти коюкон. В аляскинских версиях речь обычно идет о вылавливании рыбы или морского животного, которые затем уже превращаются в сушу, но иногда это пучки травы или какая-то плавающая на воде масса.

***Инуиат Берингова пролива (остров Кинг).*** Человек загарпунил рыбу-подкаменщика, та за лить потянула лодку в сторону моря, проделала углубление, где сейчас озеро и залив, в море превратилась в остров Кинг [Curtis 1976(20): 105]. О том, что этот остров — морское животное, которое загарпунил Ворон, рассказывали и центральные юпик на южном побережье залива Нортон [Ray 1968, № 2: 52–53].

***Инуиат Берингова пролива (кингикуит).*** Охотники загарпунили кита. Их умиак превратился в остров Чамиссо, кит — в остров Эгг, поплавки гарпуна — в два островка, лить — в подводные камни [Lucier 1954: 230].

***Инуиат северной Аляски.*** Ворон гарпунит плавающее в море животное, оно всплывает, превращается в сушу. Этот эпизод помещен среди других записанных в Ноатак, на реке Колвилл и на мысе Хоуп эпизодов, героем которых является Ворон [Lowenstein 1993, № 1: 8–9; Ostermann 1952: 151, 184, 225; Spencer 1959: 384–385]. В другом случае говорится о том, что сначала вода заливает мир и остается лишь небольшой островок. Стоя на нем, Ворон гарпунит плавающие пучки травы, после чего вода постепенно сходит, обнажается суша. Рыба в озерах — оставшаяся с тех пор, как повсюду был океан. Оказавшиеся на берегу, морские животные ползли к океану, проложив русла рек [Gubser 1965: 34–35]. В варианте с реки Кобук во время потопа люди собираются на вершине горы. Они знают, что, если загарпунить плавающий на воде пучок травы (tussock), воды схлынут. Пучок ведет себя как животное, не позволяя к нему приблизиться. Загарпунить его удастся лишь Ворону. Когда воды стекали, морские черви проделали русла рек, поэтому те извилисты [Cleveland 1980: 62–65].

***Эскимосы устья Маккензи.*** Ворон спускается с неба на небольшой островок, в море плавает что-то огромное. Ворон загарпунивает эту массу, люди делят ее на куски, бросают в море, куски превращаются в острова, сливаются в материк [Ostermann 1942: 61–65].



**Кучин.** Люди теснятся на островке; суша плавает в океане, изредка показываясь на горизонте. Ворон мечет в нее гарпун; возникает материк [McKenna 1965: 90].

**Коюкон.** Во время потопа Ворон бросает гарпун в гребень волны, она превращается в сушу [Jette 1908–1909: 312–313; Nelson 1983: 34].

Мотив морских волн, застывших и ставших горами, известен и в других районах мира, причем не только на Сахалине или у хайда, но и на западе Евразии. Однако лишь у коюкон волны превращаются в сушу после того, как персонаж вонзает в них свой гарпун. Поэтому, хотя миф коюкон отличается от мифов соседних кучин и инупиат, мотив загарпунивания у них общий.

Параллель мотиву подтягивания земли за литье или лесу, загарпунивания земли находим также в Японии.

**Древняя Япония** (Идзумо-фудоки). Бог Яцукамидзу-омицуно решил, что страна Идзумо создана слишком маленькой. Он стал откалывать заступом и подтягивать за веревку другие земли, начав с Шираги на побережье Кореи. Веревка превратилась в длинное морское побережье Соно [Попов 1966: 19–20; Matsumoto 1928: 117].

## VI. ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

В картине ареального распространения фольклорно-мифологических мотивов в северных областях Северной Америки просматривается несколько систем ареальных связей. Все они формировались в эпоху заселения Нового Света, но касаются разных эпизодов этого достаточно продолжительного процесса.

В центре нашего внимания находились алгонкины. По числу зарегистрированных мотивов ряд алгонкинских традиций, равно как и сэлишские и ирокезские — одни из самых богатых в Новом Свете и в мире. Некоторые параллели мотивам, содержащимся в алгонкинских текстах восточной Субарктики, Среднего Запада и американского Северо-Востока, встречаются на Аляске, но отсутствуют в ареале американского Юго-Востока. Не исключено, что речь идет о распространении носителей языков на-дене (или «пара-на-дене»), происходившем вскоре после начала интенсивного таяния Лаврентийского щита. Этот вывод крайне предположителен, однако, отка-

зываясь от него, мы сталкиваемся со сложной проблемой: могли ли носители языков на-дене на протяжении многих тысячелетий занимать лишь ничтожную по размерам территорию на границе Аляски и Юкона, сохраняя свою обособленность. О каком бы субстрате ни шла речь, алгонкины эти мотивы восприняли от более ранних обитателей региона Великих Озер, восточной Субарктики и Северо-Востока, а не принесли со своей западной прародины.

Другие мотивы алгонкинских мифологий находят параллели на американском юго-востоке и, по-видимому, восходят к тому миграционному потоку, который принес в Новый Свет «ныряльщика за землей» и, возможно, «загробную собаку». Археологически этот поток может быть сопоставлен с создателями палеоиндейских культур, употреблявших двусторонне обработанные желобчатые наконечники. Оговорка «возможно» в связи с мотивом «загробной собаки» вызвана тем, что на североамериканский юго-восток, скорее всего, проникли и представители другой (более ранней?) миграционной волны, ответственной за заселение Центральной и Южной Америки. От мифологии этих людей сохранился большой комплекс мотивов, общих для Амазонии и Меланезии [Березкин 2002].

Не исключено, что на части территории Среднего Запада и Востока США, где позже распространились алгонкины, ранее были представлены языки сиу-катавба или же языки более широкого объединения, в которое входит язык ючи и в которое, возможно, входили какие-то языки, вымершие до прихода европейцев или вскоре после того. Связи между фольклором и мифологией алгонкинов и сиу настолько тесные, что статистически обе семьи вообще неразличимы (см. статью [Березкин и др.] в данном сборнике). Взаимоотношения алгонкинов и сиу — особая проблема, требующая специального исследования.

Совершенно другой пучок связей объединяет алгонкинские мифологии с традициями американского запада и северо-запада. Речь, по-видимому, идет о наиболее поздней миграции в Америку, не считая проникновения сюда носителей эсколеутских языков. Следы этих мигрантов в фольклоре тянутся от Берингова пролива на юго-восток и юг вплоть до юго-запада. От данного миграционного потока отделился тот, который принес соответствующие мотивы в регион Великих Озер и носителями которого были протоалгонкины. Отделение протоалгонкинов произошло в бассейне реки Фрейзер или поблизости от него, поскольку именно с населяющими бассейн Фрейзер группами эслишей у алгонкинов прослеживаются наиболее

тесные фольклорные связи. Однако обособление протоалгонкинов (точнее алгонкинов-ритва) началось, по-видимому, еще на Аляске. Археологически эти процессы могли проявить себя в виде распространения на западе США и в сопредельных районах Канады прото-западной традиции, для которой характерны черешковые наконечники [Березкин 2007а: 56; Васильев 2004: 97–90; Geib, Jolie 2008]. Эта традиция появляется, вероятно, еще в финальном плейстоцене, но в основном датируется ранним голоценом.

Океанийско-американские аналогии ранее рассматривались лишь как часть параллелей, объединяющих в целом запад и восток циркумтихоокеанского региона. Однако существуют такие мотивы, которые связывают с Северной Америкой конкретно австронезийцев и особенно представителей океанийской ветви этой языковой семьи. Нет полной уверенности, что океанийский мотив выживания островов и аляскинский мотив загарпунивания земли восходят к единому прототипу, но океанийско-североамериканские параллели в связи с мотивом «солнце в капкане», а также представления о пятнах на луне как о женщине или девушке, схватившейся за куст и держащей в руке ведро, эксклюзивны и несомненны. Для того чтобы продвинуться в решении этой проблемы, необходимы в том числе и более надежные данные о внутреннем членении австронезийской семьи и ее внешних языковых контактах. Пока на этот предмет существуют разные мнения [Peiros 2008; Sagart 2008].

Как на ранних, так и на поздних этапах заселения Нового Света в данный процесс были втянуты обитатели российского Дальнего Востока, Восточной и Южной Сибири. Население этих областей в финальном палеолите в культурном отношении не было однородным, причем его культура могла достаточно быстро меняться. Отсюда разнообразие принесенных в Америку фольклорно-мифологических традиций.

### **Библиография**

*Алексеевко Е.А.* Представления кетов о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* Л.: Наука, 1976. С. 67–105.

*Бабошина О.Е.* Сказки Чукотки. М.: Государственное Изд-во художественной литературы, 1958.

*Березкин Ю.Е.* Рец. на «*Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001. 392 p. // *Этнографическое обозрение.* 2002. № 6. С. 172–177.

*Березкин Ю.Е.* О западном происхождении алгонкинов (ареальное распределение фольклорных мотивов) // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: М-лы междунар. науч. конф. СПб., 2003а. Вып. 2. С. 23–36.

*Березкин Ю.Е.* «Пополь-Вух». Насколько «майским» является лучший источник по мифологии мая? // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 2003б. Вып. 13. С. 130–137.

*Березкин Ю.Е.* О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий // Археологические вести. 2003с. Вып. 10. С. 228–285.

*Березкин Ю.Е.* Трикстер как серия эпизодов // *Studia ethnologica*. Труды факультета этнологии. СПб., 2004. С. 98–165.

*Березкин Ю.Е.* Рец. на «С.А. Васильев. Древнейшие культуры Северной Америки (Труды Института истории материальной культуры РАН, Т.12). СПб., 2004. 140 с.» // Этнографическое обозрение. 2005а. № 5. С. 139–142.

*Березкин Ю.Е.* Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005б. № 2(22). С. 141–150.

*Березкин Ю.Е.* Черный пес у слезной реки. Некоторые представления о пути в мир мертвых у индейцев Америки и их евразийские корни // Антропологический форум. 2005с. № 2. С. 174211.

*Березкин Ю.Е.* Мир черепахи: от детских рассказов до космогоний // Аборигены Америки: предметы и представления (Сбор. МАЭ). СПб., 2005d. Т. L. С. 251–279.

*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. 2006. № 3(27). С. 112–122.

*Березкин Ю.Е.* Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М.: О.Г.И., 2007а.

*Березкин Ю.Е.* Космогонические сюжеты «ныряльщик за землей» и «выход людей из земли» (о гетерогенном происхождении американских индейцев) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007б. № 4(32). С. 110–123.

*Березкин Ю.Е.* Алькор, котелок и собака: межконтинентальные параллели и эпохальные изменения в картине звездного неба // «Кирпичики»: культурная антропология и фольклористика сегодня. Сборник в честь 65-летия Сергея Юрьевича Неклюдова. М., 2008. С. 11–23.

*Березкин Ю.Е.* Плеяды-отверстия, Млечный Путь как Дорога Птиц, девочка на луне: североевразийские этнокультурные связи в зеркале космогонии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 4(44). С. 100–113.

*Березкин Ю.Е., Козьмин А.В.* Номина сунт одиоза. Гватемальский мотив и его тихоокеанские параллели // Радловские чтения 2006. СПб., 2006. С. 102–106.

*Беретти Н.И.* На крайнем Северо-востоке. Владивосток: Издание Владивостокского отдела Государственного Русского географического общества, 1929.

*Богораз В.Г.* Чукчи. Т. 2. Религия. Л.: изд-во Главсевморпути, 1939.

*Брудный Д.Л., Эшимбетов К.* Киргизские сказки. М.: Художественная литература, 1968.

*Васильев С.А.* Древнейшие культуры Северной Америки. СПб., 2004.

*Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987.

*Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.

*Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: Наука, 1972.

*Иванов С.В.* К семантике изображений на старинных бурятских онгонах // Сбор. МАЭ. 1957. Т. XVII. С. 95–150.

*Исида Э.* Мать Момотаро. Исследование некоторых аспектов истории культуры: Пер. с англ. А.М. Кабанова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.

*Каменский А. (архимандрит Анатолий).* В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса: типография Е.И. Фесенко, 1906.

*Кибрик А.Е., Кодзасов С.В., Муравьева И.А.* Язык и фольклор аляutorцев. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000.

*Козлов Н.В.* Сказки народов Северо-Востока / Под ред. Н.В. Козлова. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1956.

*Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Материалы по фольклору хантов. Томск: Томский ун-т, 1978.

*Курдованидзе Т.Д.* Грузинские народные сказки. Кн. 1. М.: Наука, 1988.

*Курлендер Г.* Барабан короля. Африканские сказки. М.: Наука, 1971.

*Курилов Г.Н.* Фольклор юкагиров. Новосибирск: Наука, 2006.

*Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования. Владивосток: Общества изучения Амурского края владивостокского отделения приамурского отдела Русского географического общества, 1922.

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

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

*Невский Н.А.* Луна и бессмертие // Петербургское востоковедение. 1996. Вып. 8. С. 265–301.

*Овчинников М.П.* Из материалов по этнографии якутов // Этнографическое обозрение. 1897. № 3. С. 148–184.

*Ольдерогге Д.А.* Сказки народов Африки. М.; Л.: Государственное изд-во художественной литературы, 1959.

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

*Пермяков Г.Л.* Сказки и мифы Океании: Пер. с западно-евр. и полинезийск. языков. М: Наука, 1970.

*Попов К.А.* Идзумо-фудоки: Пер., предисл. и комм. К.А. Попова. М.: Наука, 1966.

*Поппе Н.Н.* Проблемы изучения бурят-монгольского фольклора // Советский фольклор. 1935. № 2–3. С. 51–86.

*Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. СПб: типография В. Киришбаума, 1883.

*Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб.: типография А.С. Суворина, 1893.

*Рид А.В.* Мифы и легенды страны маори: Пер. с англ. М.: Издательство иностранной литературы, 1960.

*Рубцова Е.С.* Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект). Ч. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954.

*Рычков К.Н.* Енисейские тунгусы // Землеведение. 1922. Кн. 1–2. С. 69–106.

*Сергеева К.С.* Сказочник Кивагмэ. Магадан: кн. изд-во, 1968.

*Толоконский Н.* Якутские пословицы, загадки, святочные гадания, обряды, поверья, легенды и др. Иркутск: типография т-ва М.П. Окунев и К°, 1914.

*Тугутов И.Е., Тугутов А.И.* Небесная дева лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск: Восточно-сибирское кн. изд-во, 1992.

*Тучкова Н.А.* Мифология селькупов. Томск: Томский ун-т, 2004.

*Хангалов М.Н.* Материалы для изучения шаманства в Сибири. Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958. Т. 1. С. 289–402.

*Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969.

*Adamson T.* Folk Tales of the Coast Salish. New York: American Folklore Society, 1934.

*Ahenakew E.* Cree trickster tales // Journal of American Folklore. 1929. Vol. 42. № 166. P. 309–353.

*Albers P.C.* Plains Ojibwa // Handbook of North American Indians. Vol. 13. Plains. Washington: Smithsonian Institution, 2001. P. 652–660.

Alaska Native Writers, Storytellers and Orators. Anchorage: University of Alaska, 1986.

*Arade M.J.* Quileute Texts. N.Y.: Columbia University, 1931.

*Attla C.* Bekk'aatugh Ts'uhoney. Stories We Live By. Traditional Koyukon Athabaskan Stories told by Catherine Attla. Transcribed by Eliza Jones, translated by Eliza Jones and Chad Thompson. Fairbanks: Yukon Koyukuk School District and Alaska Native Language Center, 1989.

*Attla C.* K'etetaalkkaanee. The One Who Paddled Among the People and Animals. The Story of an Ancient Traveler told by Catharine Attla. Fairbanks: Yukon Koyukuk School District and Alaska Native Language Center, 1990.

*Barbeau C.M.* Haida Myths Illustrated in Argellite Carvings. Ottawa: Edmond Cloutier, 1953.

*Bancroft H.H.* The Native Races of the Pacific States of North America. Vol. III. Myths and Languages. N.Y.: Appleton, 1875.

*Barker M.A.R.* Klamath Texts. Berkeley & Los Angeles: University of California, 1963.

*Barker R.* Seeing wisely, crying wolf. A cautionary tale on the Euro-Yup'ik border // Phyllis Morrow and William Schneider, eds. When Our Words Return: Writing, Hearing, and Remembering Oral Traditions of Alaska and the Yukon. Logan: Utah State University Press, 1995. P. 79–87.

*Barnouw V.* Wisconsin Chippewa Myths and Tales and Their Relation to Chippewa Life. Madison: University of Wisconsin Press, 1977. 295 p.

*Barrett S.A.* Pomo Myths. Milwaukee: Public Museum of the City of Milwaukee, 1933. Vol. 15.

*Batchelor J.* Ainu Life and Lore. Tokyo: Kyobunkwan, 1927.

*Beck P.V., Walters A.L., Francisco N.* The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of Life. Tsaile, Arizona: Din College, 2001.

*Beauchamp W.M.* Iroquois Folk Lore. Syracuse, N.Y.: Dehler Press, 1922.

*Beckwith M.* Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies. Boston: American Folk-Lore Society, 1938.

*Beckwith M.* Hawaiian Mythology. Honolulu: University of Hawaii Press, 1970.

*Belcher S.* African Myths of Origin. London: Penguin Books, 2005.

*Benedict R.* Serrano tales // Journal of American Folklore. 1926. Vol. 39. № 151. P. 1–17.

*Berezkin Y.* The cosmic hunt: variants of a Siberian — North-American myth // Folklore (Tartu) 2006. Vol. 31. P. 79–100.

*Berezkin Y.* Out of Africa and further along the Coast (African — South Asian — Australian mythological parallels) // Cosmos (Edinburgh). 2009. Vol. 23. № 1. P. 3–28.

*Bierhorst J.* Mythology of the Lenape. Tucson: The University of Arizona Press, 1995.

*Bishop C.* Territorial croups before 1821: Cree and Ojibwa // Handbook of North American Indians. Vol. 6. Washington: Smithsonian Institution. P. 158–160.

*Billum J.* Atna'yanida'a. Ahtna stories. Anchorage: National Bilingual Materials Development Center, 1979.

*Bird L.* The Spirit Lives in the Mind. Omushkego Stories, Lives, and Dreams / Compiled and edited by S.E. Gray. L.: Ithaca. 2007.

*Birket-Smith K.* Contributions to Chipewyan Ethnology. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1930.

*Birket-Smith K.* The Chugach Eskimo. København: Nationalmuseet, 1953.

*Birket-Smith K., De Laguna F.* The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska. København: Levin & Munksgaard, 1938.

*Blackwood B.* Tales of the Chippewa Indians // Folk-Lore. 1929. Vol. 40. № 4. P. 315–344.

*Bloomfield L.* Menomini Texts. N.Y.: G.E. Stechert, 1928.

- Bloomfield L.* Sacred Stories of the Sweet Grass Cree. Ottawa: Canada Department of Mines, 1930.
- Boas F.* Chinook Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1894.
- Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin: Asher, 1895.
- Boas F.* Traditions of the Ts'ets'a'ut Indians // Journal of American Folklore. 1897. Vol. 10. № 36. P. 35–48.
- Boas F.* The Mythology of the Bella Coola Indians. N.Y.: American Museum of Natural History, 1898.
- Boas F.* Kathlamet Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1901a.
- Boas F.* The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. New York: American Museum of Natural History, 1901b.
- Boas F.* Tsimshian Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1902.
- Boas F.* Kwakiutl Tales. N.Y.: Columbia University Press; Leyden: E. J. Brill, 1910.
- Boas F.* Tsimshian mythology. Washington: Smithsonian Institution, 1916.
- Boas F.* Keresan Texts. N.Y.: American Ethnological Society, 1928a.
- Boas F.* Bella Bella Texts. N.Y.: Columbia University, 1928b.
- Bogoras W.* The folklore of Northeastern Asia, compared with that of Northwestern America // American Anthropologist. 1902. Vol. 4. № 4. P. 577–683.
- Bogoras W.* The Chukchee. Part 2, Religion // Memoires of the American Museum of Natural History. 1907. Vol. 11. P. 277–536.
- Bogoras W.* Chukchee tales // Journal of American Folklore. 1928. Vol. 41. № 161. P. 297–452.
- Brean A.* Athabaskan Stories. Written and illustrated by Alice Brean. Salt Lake City: Amu Press, 1975.
- Brightman R.A.* Ācaoōhkīwina and Ācimōwina. Traditional Narratives of the Rock Cree Indians. Hull (Quebec): Canadian Museum of Civilization, 1989.
- Califano M.* La concepción del mundo entre los *Huachipaire* (Harakmbet). El KÜ REDN-NDÁRI (cielo) // Scripta ethnologica. 1995. Vol. 17. P. 181–190.
- Carson W.* Ojibwa tales // Journal of American Folklore. 1917. Vol. 30. P. 491–493.
- Chapman A.M.* Los Hijos de la Muerte. El Universo Mítico de los Tolupan-Jicaques (Honduras). México: Instituto Nacional de Antropología, 1982.
- Chapman J.W.* Ten'a Texts and Tales from Anvik, Alaska. Leyden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert, 1914.
- Churchward C.M.* Rotuman legends // Oceania. 1937. Vol. 8. № 4. P. 482–497.
- Clark E.E.* Indian Legends of the Pacific Northwest. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1963.
- Clark E.E.* Indian Legends of Canada. Toronto: McClelland & Steward, 1960.
- Clark D.W.* Prehistory of the Western Subarctic // Handbook of North American Indians. — Wash.: Smithsonian Institution, 1981. Vol. 6. Subarctic. P. 107–129.
- Clay C.* Swampy Cree Legends. Bewdley, Ontario: Pine Ridge Publications, 1978.



*Cleveland R.* Unipchaan̄jich Imagluktuḡmint. Stories of the Black River People. From stories told by Robert (Nasruk) Cleveland of Shungnak (Alaska). Anchorage: University of Alaska, 1980.

*Codrington R.H.* Religious beliefs and practices in Melanesia // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1881. Vol. 10. P. 261–316.

*Cresswell J.R.* Folk-tales of the Swampy Cree of Northern Manitoba // Journal of American Folklore. 1923. Vol. 36. № 142. P. 404–406.

*Cruikshank J.* Life Lived Like a Story. Life stories of three Yukon native elders. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1992.

*Curtin J.* Seneca Indian Myths. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2001. 516 p.

*Curtis E.S.* The North American Indian. Vol. 1–20. New York, San Francisco, London: Johnston Reprinting Corporation, 1976. Vol. 13, 14, 20.

*Darnell R.* Plains Cree // Handbook of North American Indians. Vol. 13. Plains. Washington: Smithsonian Institution, 2001. P. 638–651.

*Davidson D.S.* Some Tête de Boule tales // Journal of American Folklore. 1928a. Vol. 41. № 160. P. 262–274.

*Davidson D.S.* Folk tales from Grand Lake Victoria // Journal of American Folklore. 1928b. Vol. 41. № 160. P. 275–282.

*Deaphon M., Petruska B., Savage L.* Nikolai Hwch'ihwzoya'. From stories narrated by Miska Deaphon. Anchorage: University of Alaska, s.a.

*De Laguna F.* Under Mount Saint Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Part 2. Washington D.C., 1972. P. 549–913.

*De Laguna F.* Tales from the Dena. Indian Stories from the Tanana, Koyukuk & Yukon Rivers. Seattle & London: University of Washington Press, 1995.

*Demetracopoulou D., DuBois C.* A study of Wintu mythology // Journal of American Folklore. 1932. Vol. 45. № 178. P. 373–500.

*Denny J.P.* The Algonkian migration from Plateau to Midwest: linguistics and archaeology // Papers of the Twenty-second Algonkian Conference / Ed. by William Cowan. Ottawa: Carleton University, 1991. P. 103–124.

*Desbarats P.* What They Used to Tell about. Indian Legends from Labrador. Toronto: McClelland and Steward, 1969.

*Désveaux E.* Jakabish, ou l'inversion de la "vulgate américaine" des taches de lune // L'Homme. 1984. Vol. 24. № 2. P. 59–75.

*Dixon R.B.* Maidu myths // Bulletins of the American Museum of Natural History. 1902. Vol. 17. № 2. P. 33–118.

*Dixon R.B.* Shasta myths // Journal of American Folklore. 1910. Vol. 23. № 87. P. 8–37.

*Dixon R.B.* Maidu Texts. Leyden. American Ethnological Society, 1912.

*Dixon R.B.* Oceanic Mythology. Boston: Marshall Jones, 1916.

*Dorsey J.O.* Abstracts of Omaha and Ponka myths // Journal of American Folklore. 1888. Vol. 1. № 1, 3. P. 74–78, 204–208.

*Dorsey J.O.* The Cegiha Language. Washington: Smithsonian Institutions, 1890. 794 p.

*Dorsey J.O., Swanton J.R.* A Dictionary of the Biloxi and Ofo Languages. Washington: Smithsonian Institution, 1912. 340 p.

*Dryer M.S.* A Comparison of the obviation systems of Kutenai and Algonquian // Papers of the Twenty-Third Algonquian Conference / Ed. by **William Cowan**. Ottawa: Carleton University, 1992. P. 119–163.

*DuBois C., Demetracopoulou D.* Wintu myths // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1931. Vol. 28. № 5. P. 279–403.

*Elliott W.C.* Lake Lillooet tales // Journal of American Folklore. 1931. Vol. 44. №171. P. 166–181.

*Ellis D.C.* Cree Legends and Narratives from the West Coast of James Bay. Winnipeg: The University of Manitoba Press, 1995.

*Elmberg J.-E.* Balance and Circulation. Aspects of Tradition and Change among the Mejprat of Irian Barat. Stockholm: The Ethnographic Museum, 1968.

*Elmendorf W.W.* The Structure of Twana Culture. Pullman: Washington State University, 1960.

*Erdoes R., Ortiz A.* American Indian Myths and Legends. New York: Pantheon Books, 1984.

*Espinosa A.M.* Pueblo Indian folk tales // Journal of American Folklore. 1936. Vol. 49. № 191–192. P. 69–133.

*Farrand L.* Traditions of the Chilcotin Indians. N.Y.: American Museum of Natural History, 1900.

*Farrand L.* Traditions of the Quinault Indians // Memoires of the American Museum of Natural History. 1902. Vol. 4. № 3. P. 77–132.

*Farrand L., Mayer T.* Sahaptin tales // Memoires of the American Folk-Lore Society. 1917. Vol. 11. P. 135–179.

*Farrand L., Mayer T.* Quileute tales // Journal of American Folklore. 1919. Vol. 32. № 124. P. 251–279.

*Fienup-Riordan A.* The Nelson Island Eskimo. Anchorage: Alaska Pacific University Press, 1983.

*Foster M.K.* Language and the culture history of North America // Handbook of North American Indians. Vol. 17. Washington: Smithsonian Institution, 1996. P. 64–110.

*Frost O.W.* Tales of Eskimo Alaska. Alaska Methodist University Press, 1971. 91 p.

*García Tomas M.D.* Buscando Nuestras Raíces. Cumpanamá, Cosmovisión Chayahuita. Vol. 3. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1994.

*Garfield V., Forest L.A.* The Wolf and the Raven. Totem Poles of Southeastern Alaska. Seattle, London: University of Washington Press, 1961.

*Gatschet A.S.* The Klamath Indians of Southwestern Oregon. Washington: Government Printing Office, 1890.

*Gayton A.H.* The Orpheus myth in North America // Journal of American Folklore. 1935. Vol. 48. № 189. P. 263–293.

*Gayton A.H., Newman S.S.* Yokuts and Western Mono Myths. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1940.

*Geib P.R., Jolie E.A.* The role of basketry in Early Holocene small seed exploitation: implications of a ca. 9,000 year-old basket from Cowboy Cave, Utah // *American Antiquity*. 2008. Vol. 73. № 1. P. 83–102.

*Gibbon W.B.* Asiatic parallels in North American star lore: Milky Way, Pleiades, Orion // *Journal of American Folklore*. 1972. Vol. 85. № 337. P. 236–247.

*Gill W.W.* Myths and Songs from South Pacific. L.: H.S. King, 1876.

*Gilmore K.P.* And miles to go before I sleep: a model for prehistoric Athapaskan migration along the Western High Plains margin / Submitted to the Society for American Archaeology Student Paper Award Competition, January 2, 2006. San Juan, Puerto Rico, 2006.

*Goddard I.* The languages of the Plains: introduction // *Handbook of North American Indians*. Vol. 13. Plains. Washington: Smithsonian Institution, 2001a. P. 61–70.

*Goddard I.* The Algonkian languages of the Plains // *Handbook of North American Indians*. Vol. 13. Plains. Washington: Smithsonian Institution, 2001a. P. 71–79.

*Goddard P.E.* Hupa texts // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1904. Vol. 1. № 2. P. 98–368.

*Goddard P.E.* Lassik tales // *Journal of American Folklore*. 1906. Vol. 19. № 73. P. 133–140.

*Goddard P.E.* Kato texts // *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1909. Vol. 5. № 3. P. 183–238.

*Goddard P.E.* The Beaver Indians // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 1916. Vol. 10. № 4. P. 201–293.

*Golla V.* Linguistic prehistory // *Californian Prehistory: Colonization, Culture, and Complexity* / Ed. by **Terry L. Jones and Kathryn A. Klan**. Lanham, MD: Altamira Press, 2007. P. 71–82.

*Greenlee R.F.* Folktales of the Florida Seminole // *Journal of American Folklore*. 1945. Vol. 58. № 228. P. 138–144.

*Gubser N.J.* The Nunamiut Eskimos, Hunters of the Caribou. New Haven: Yale University Press, 1965.

*Haeblerlin H.* Mythology of Puget Sound // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37. № 145–146. P. 371–438.

*Hagar S.* The celestial bear // *Journal of American Folklore*. 1900. Vol. 13. № 49. P. 92–103.

*Hagar S.* Cherokee star-lore // *Boas Anniversary Volume*. N.Y.: G.E. Stechert, 1906. P. 354–366.

*Hall Edwin S.* The Eskimo Storyteller: Foklore from Noatak, Alaska. Knoxville: University of Tennessee Press, 1975.

*Hallowell A.I.* The spirits of the dead in Salteaux life and thought // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1940. Vol. 70. Part 1. P. 29–51.

*Harrington J.P.* Karuk Indian Myths. Washington: Smithsonian Institution, 1932.

*Hatt G.* Asiatic Influences in American Folklore. København: Ejnar Munksgaard, 1949.

*Hart J.P.* Maize, matrilocality, migration, and Northern Iroquoian evolution // Journal of Archaeological Method and Theory. 2001. Vol. 8. № 2. P. 151–182.

*Hawkes E.W.* The Labrador Eskimo. Ottawa: Vanada Department of Mines, 1916.

*Hilbert Vi* (Taq<sup>w</sup>šeblu). Haboo. Native American Stories from Puget Sound. Seattle, London: University of Washington Press, 1985.

*Hines D.M.* Celilo Tales. Wasco myths, legends, tales of magic and the marvelous. Issaquah, WA: Great Eagle Publishing, 1996.

*Hitakonanu 'laxk* (Tree Beard). The Grandfathers Speak. Native American Folk Tales of the Lenapé People. N.Y.: Interlink Books, 1994.

*Hoffman W.J.* The Menomini Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1896.

*Honigmann J.J.* Culture and Ethos of Kaska Society. New Haven: Yale University Press; London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1949.

*Huckell B.B., Judge W.J.* Paleo-Indian: Plains and Southwest // Handbook of North American Indians. Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution, 2006. P. 148–170.

*Jacobs E.D.* Pitch Woman and Other Stories. The Oral Traditions of Coquille Thompson, Upper Coquille Athabaskan Indian. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2007.

*Jacobs E.D., Jacobs M.* Nehalem Tillamook Tales. Eugene, Oregon: University of Oregon, 1959.

*Jacobs M.* Northwest Sahaptin Texts. N.Y.: Columbia University, 1934.

*Jacobs M.* Coos myth texts // University of Washington Publications in Anthropology. 1940. Vol. 8. № 2. P. 127–260.

*Jacobs M.* Santiam Kalapuya myth texts // University of Washington Publications in Anthropology. 1945. Vol. 11. P. 83–142.

*Jacobs M.* Clackamas Chinook Texts. Part 1. Bloomington: International Journal of American Linguistics, 1958.

*Jeness D.* Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Gulf. Ottawa: Canadian Arctic Expedition, 1924.

*Jeness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // Journal of American Folklore. 1934. Vol. 47. P. 97–257.

*Jeté J., Jones E.* Koyukon Athabaskan Dictionary. Fairbanks: Alaskan Native Language Center, 2000.

*Jochelson W.* The Koryak. Leiden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert, 1908.

*Jones W.* Episodes in the culture-hero myths of the Sauks and Foxes // Journal of American Folklore. 1901. Vol. 14. № 55. P. 225–239.

*Jones W.* Fox Texts. Leyden: American Ethnological Society, 1907.

*Jones W.* Kickapoo Tales. Leyden: American Ethnological Society, 1915.

*Jones W.* Ojibwa tales from the North Shore of Lake Superior // Journal of American Folklore. 1916. Vol. 29. № 113. P. 368–391.

*Jones W.* Ojibwa Texts. N.Y.: G.E. Stechert, 1919.

*Josselin de Jong J.P.B. de.* Original Odžibwe-Texts. Leipzig & Berlin: B.G. Teubner. Baessler-Archiv, 1913.

*Josselin de Jong J.P.B. de.* Blackfoot Texts from the Southern Piegians Blackfoot Reservation Teton County, Montana. Amsterdam: J. Müller, 1914.

*Kamenskii Fr.A.* Tlingit Indians of Alaska. Fairbanks: The University of Alaska Press, 1985.

*Kalifornsky P.* A Dena'iina Legacy. Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska, 1991.

*Kari J.* Ahtna Athabaskan Dictionary. Fairbanks: Alaska Native Language Center, 1990. 702 p.

*Kari J.* Ttheek'ädn Ut'iin Yaaniida' Qqnign'. Old-Time Stories of the Scottie Creek People. Fairbanks: University of Alaska, 1996.

*Keithahn E.L.* Alaskan Igloo Tales. Seattle: Robert D. Seal Publication, 1958.

*Kelly I.T.* Some Coast Miwok tales // The Journal of California Anthropology. 1978. Vol. 5(1). P. 21–41.

*Kennedy D.G.* Field Notes of the Culture of Vaitupu, Ellice Islands. New Plymouth, N.Z.: Thomas Avery & sons, 1931.

*Kidder H.H.* Ojibwa Narratives of Charles and Charlotte Kawbawgam and Jaques LePique, 1893–1895. Bourgeois. Detroit: Wayne State University Press, 1994.

*Koppers W.* Der Hund in der Mythologies der zirkumpazifischen Völker // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 1930. Jg. 1. S. 359–399.

*Korotayev A., Berezkin Y., Kozmin A., Arkhipova A.* Return of the white raven: postdiluvial reconnaissance motif A2234.1.1 reconsidered // Journal of American Folklore. 2006. Vol. 119. № 472. P. 203–235.

*Krause A.* The Tlingit Indians. Results of a Trip to the New Coast of America and the Bering Strait. Seattle, London: University of Washington Press, 1989.

*Krauss M.E.* Na-Dene // Linguistics in North America, T.A. Sebeok ed. The Hague: Mouton, 1973. P. 903–978.

*Krauss M.E.* In Honor of Eyak. The Art of Anna Nelson Harry. Fairbanks: University of Alaska, Alaska Native Language Center, 1982.

*Kroeber A.L.* Wishosk myths // Journal of American Folklore. 1906. Vol. 19. № 69. P. 85–107.

*Kroeber A.L.* Indian myths of South Central California // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1907a. Vol. 4. № 4. P. 167–250.

*Kroeber A.L.* Gros Ventre myths and tales // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1907b. Vol. 1. Part 3. P. 55–139.

*Kroeber A.L.* Sinkyone tales // Journal of American Folklore. 1919. Vol. 32. № 124. P. 346–351.

*Kroeber A.L.* Yurok Myths. Berkeley: University of California Press, 1976.

*Kroeber A.L., Gifford E.W.* Karok Myths. Berkeley: University of California Press, 1980.

*Laird C.* The Chemehuevis. Banning, CA: Malki Museum Press, 1976.

*Lasley M.* Sac and Fox tales // Journal of American Folklore. 1902. Vol. 15. P. 170–178.

*Leland C.G.* The Algonquian Legends of New England or Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot Tribes. Detroit: Singing Tree Press, 1968.

*Lessa W.A.* Tales from Ulithi Atoll. Berkeley: University of California Press, 1961.

*Linderman F.B.* Indian Why Stories. N.Y.: Dover Publications, 1995.

*Loven S.* Origins of the Tainan Culture, West Indians. Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, 1935.

*Lowenstein T.* Ancient Land: Sacred Whale. The Inuit Hunt and Its Rituals. New York: North Point Press; Fairbanks: Straus & Giroux, 1993.

*Lowie R.H.* The Assiniboine. New York: American Museum of Natural History, 1909a.

*Lowie R.H.* The Northern Shoshone // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1909b. Vol. 2, Part 2. P. 165–306.

*Lowie R.H.* Chipewyan tales // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1912. Vol. 10. № 3. P. 173–200.

*Lucier C.V.* Buckland Eskimo myths // Anthropological Papers of the University of Alaska. 1954. Vol. 2. № 2. P. 215–233.

*Luomala K.* Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun. Honolulu: Berenice P. Bishop Museum, 1940.

*Luomala K.* Motif A728: Sun caught in snare and certain related motifs // Fabula. 1965. Vol. 6. № 3. P. 213–252.

*MacDonald J.* The Arctic Sky: Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend. Toronto: Royal Ontario Museum, Nunavut Research Institute, 1998.

*Mathews Z.P.* On dreams and journeys: Iroquoian boat pipes // American Indian Art Magazine. 1982. Vol. 7. № 3. P. 46–51.

*Malotki E., Gary K.* Hopi Stories of Witchcraft, Shamanism and Magic. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2001.

*Matsumoto N.* Essai sur la mythologie japonaise. P., 1928.

*Matthews W.* Navaho Legends. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

*Maude H.C., Maude H.E.* An Anthropology of Gilbertese Oral Tradition. Suva: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific, 1994.

*Mechling W.H.* Malecite Tales. Ottawa: Canada Department of Mines, 1914.

*McAllister J.G.* Kiowa-Apache tales // Mody C. Boatright, ed. The Sky Is My Tipi. Austin, Dallas: Texas Folklore Society, 1949. P. 1–141.

*McClelland C.* My Old People Say. An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory. Part 1. Ottawa: National Museums of Canada, 1975.

*McClelland C.* My Old People's Stories: A Legacy for Yukon First Nations. Whitehorse, Yukon: Government of Yukon, 2007.

*McGary M.J.* Gwich'in Gwandak: Edition and Translation of Alaskan Athabaskan Oral Narratives. M.A. Thesis. Fairbanks: University of Alaska, 1984.

*McIlwraith T.F.* The Bella Coola Indians. Vols. 1–2. Toronto: University of Toronto Press, 1948.

*McKannan R.A.* The Upper Tanana Indians. New Haven: Yale University, 1959.

*McKannan R.A.* The Chandalar Kutchin. Montreal. Arctic Institute of North America, 1965.

*Merriam C.H.* The Dawn of the World. Myths and Tales of the Miwok Indians of California. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1993.

*Metraux A.* El universo y la naturaleza en las representaciones míticas de dos tribus salvajes // Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán. 1935. Vol. 3. № 1. P. 131–144.

*Miller D.S.* Stars of the First People. Native American Star Myths and Constellations. Boulder, Colorado: Pruett Publishing Co., 1997.

*Millman L.* Wolverine Creates the World. Labrador Indian Tales. Santa Barbara: Capra Press, 1993.

*Moore P., Wheelock A.* Wolverine Myths and Visions. Dene Traditions from Northern Alberta. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1990.

*Mulligan C.J., Kitchen A., Miyamoto V.V.* Updated three-stage model for the peopling of the Americas // PLoS ONE. 2008. Vol. 3. № 9. P. e3199.

*Nelson E.W.* The Eskimo about Bering Strait. Washington: Smithsonian Institution, 1899.

*Nelson R.H.* Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest. Chicago, London: University of Chicago Press, 1983.

*Nimuendaju C.* The Tukuna. Berkeley: University of California Press, 1952.

*Noble W.C.* Prehistory of the Great Slave Lake and Great Bear Lake Region // Handbook of North American Indians. Vol. 6. Subarctic. Washington: Smithsonian Institution, 1981. P. 97–106.

*Norman H.* Northern Tales. Traditional Stories of Eskimo and Indian Peoples. N.Y.: Pantheon Fairy Tale and Folklore Library, 1990.

*Ostermann H.* The Mackenzie Eskimos. After Knud Rasmussen's Posthumous Notes / Ed. by H. Ostermann. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1942.

*Ostermann H.* The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1952.

*Oswalt R.L.* Kashaya Texts. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1964.

*Oswalt W.H.* Alaskan Eskimos. San Francisco: Chandler Publishing Co., 1967.

*Parsons E.C.* Micmac folklore // Journal of American Folklore. 1925. Vol. 38. № 147. P. 55–133.

*Parsons E.C.* Tewa Tales. N.Y.: American Folklore Society, 1926.

*Parsons E.C.* Laguna tales // Journal of American Folklore. 1931. Vol. 44. № 171. P. 137–142.

*Parsons E.C.* Isleta, New Mexico // 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington D.C., 1932. P. 193–463.

*Parsons E.C.* Pueblo Indian Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

*Parsons E.C.* Taos Tales. N.Y.: American Folklore Society, 1940.

*Peiros I.I.* The Formosan language family // Past Human Migrations in East Asia. L., N.Y., 2008. P. 182–210.

*Petitot É.* Traditions Indienne du Canada Nord-Ouest. Paris: Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886.

*Phinney A.* Nez Percé Texts. N.Y.: Columbia University Press, 1934.

*Pokotylo D.L., Mitchell D.* Prehistory of the Northern Plateau // Handbook of North American Indians. Vol. 12. Plateau, 1998. P. 81–102.

*Radin P.* Some Myths and Tales of the Ojibwa of Southwestern Ontario. Ottawa: Canada Department of Mines, 1914.

*Radin P.* African Folktales. Princeton: Princeton University Press, 1952.

*Radin P., Reagan A.B.* Ojibwa myths and tales // Journal of American Folklore. 1928. Vol. 41. № 159. P. 61–146.

*Rand S.T.* Legends of the Micmac. N.Y., L.: Longmans, Green & Co., 1894.

*Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1930.

*Rasmussen K.* The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1931.

*Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1932.

*Ray C., Stevens J.* Sacred Legends of the Sandy Lake Cree. Toronto: McClelland and Steward, 1971.

*Ray D.J.* St. Michael Eskimo myths and tales // Anthropological Papers of the University of Alaska. 1968. Vol. 14. № 1. P. 43–83.

*Ray V.F.* Sanpoil folk tales // Journal of American Folklore. 1933. Vol. 46. № 180. P. 129–187.

*Reagan A., Walters L.V.W.* Tales from the Hoh and Quileute // Journal of American Folklore. 1933. Vol. 46. № 182. P. 297–346.

*Reed A.W.* Maori Myths and Legendary Tales. Auckland, Sydney, London, Cape Town: New Holland Publishers, 1999.

*Rhodes R.A., Todd E.M.* Subarctic Algonkian languages // Handbook of North American Indians. Vol. 6. Subarctic. Washington: Smithsonian Institution, 1981. P. 52–66.

*Ridington R.* Trail to Heaven. Knowledge and Narrative in a Northern Native Community. Iowa City: University of Iowa Press, 1988.

*Rink H.* Tales and Traditions of the Eskimo. Edinburgh, London: William Blackwood & sons, 1875.

*Rooth A.B.* The Alaska Expedition 1966. Myths, Customs and Beliefs among the Athapascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund: University of Lund, 1971.

*Rudes B.A., Crouse D.* The Tuscarora Legacy of J.N.B. Hewitt. Ottawa: National Museums of Canada, 1987.



- Russel F.* The Pima Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1908.
- Rustige R.* Tyendinaga Tales. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1988.
- Sagart L.* The expansion of *Setaria* farmers in East Asia: a linguistic and archaeological model // Past Human Migrations in East Asia. L., N.Y., 2008. P. 133–157.
- Saint Clair H.H.* Traditions of the Coos Indians of Oregon // Journal of American Folklore. 1909. Vol. 22. № 83. P. 25–41.
- Sapir E.* Takelma Texts. Philadelphia. University of Pennsylvania, 1909.
- Sapir E.* Yana Texts. Berkeley: University of California Press, 1910.
- Sapir E., Swadesh M.* Nootka Texts. Tales and Ethnological Narratives. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Pennsylvania, 1939.
- Sapir J.* Yurok tales // Journal of American Folklore. 1928. Vol. 41. № 160. P. 253–261.
- Savard R.* Contes indiens de la Basse Côte Nord du Saint-Laurent. Ottawa: National Museums of Canada, 1979.
- Schwartz M.* A History of Dogs in the Early Americas. New Haven, London: Yale University Press, 1997.
- Shipley W.F.* The Maidu Indian Myths and Stories of Hanc'ibijim. Berkeley: Heydas Books, 1991.
- Schmitter F.* Upper Yukon Native Customs and Folklore. Washington: Smithsonian Institution, 1910.
- Scott G.R., O'Rourke D.* Genes across Beringia: a physical anthropological perspective on the Diné-Yenisei hypothesis // Anthropological Papers of the University of Alaska. 2010. Vol. 5. P. 190–208.
- Shard A.* The Moriori people of the Chatham Islands: their traditions and history // Journal of the Polynesian Society. 1894. Vol. 3. № 3. P. 121–133.
- Simms S.C.* Myths of the Bungees or Swampy Indians of Lake Winnipeg // Journal of American Folklore. 1906. Vol. 19. № 75. P. 334–340.
- Skinner A.* Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1911. Vol. 9. № 1. P. 1–178.
- Skinner A.* Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians. N.Y.: American Museum of Natural History, 1913.
- Skinner A.* Plains Cree tales // Journal of American Folklore. 1916. Vol. 29. № 113. P. 341–367.
- Skinner A.* Plains Ojibwa tales // Journal of American Folklore. 1919. Vol. 32. № 124. P. 280–305.
- Skinner A.* Medicine Ceremony of the Menomini, Iowa, and Wahpeton Dakota, with Notes on the Ceremony among the Ponga, Ojibwa, and Potawatomi Indians. N.Y.: Museum of American Indians, 1920.
- Skinner A.* Traditions of the Iowa Indians // Journal of American Folklore. 1925. Vol. 38. № 150. P. 425–506.
- Skinner A.* Sauk tales // Journal of American Folklore. 1928. Vol. 41. № 159. P. 147–171.

*Skinner A., Satterlee J.V.* Folklore of the Menomini Indians. N.Y.: American Museum of Natural History, 1915.

*Smelcer J.E.* The Raven and the Totem. Anchorage: A Salmon Run Book, 1992.

*Smith A.M.* Shoshonean Tales. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.

*Smith D.L.* Folklore of the Winnebago Tribe. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

*Smith M.W.* The Puyallup-Nisqually. N.Y.: Columbia University Press, 1940.

*Snow D.R.* Migration in prehistory: the Northern Iroquois case // American Antiquity. 1995. Vol. 60. № 1. P. 59–79.

*Snow D.R.* More on migration in prehistory: Accommodating new evidence in the Northern Iroquois case // American Antiquity. 1996. Vol. 61. № 4. P. 791–796.

*Speck F.G.* Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa. Ottawa: Canada Department of Mines, 1915.

*Speck F.G.* Montagnais and Naskapi tales from the Labrador Peninsula // Journal of American Folklore. 1925. Vol. 38. № 147. P. 1–32.

*Speck F.G.* Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman: University of Oklahoma Press, 1935.

*Spencer R.F.* The North Alaskan Eskimo. Washington: Smithsonian Institution, 1959.

*Spinden H.J.* Nez Percé tales // Memoires of the American Folk-Lore Society. 1917. Vol. 11. P. 180–201.

*Stern B.J.* Lummi Indians of Northwest Washington. N.Y.: Columbia University, 1934.

*Steward J.H.* Myths of the Owens Valley Paiute // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1936. Vol. 34. № 5. P. 355–439.

*Swanton J.R.* Haida Texts and Myths. Skidegate Dialect. Washington: Smithsonian Institution, 1905.

*Swanton J.R.* Haida Texts, Masset Dialect. Leiden, New York: Jesup North Pacific Expedition, 1908a. P. 273–812.

*Swanton J.R.* Social conditions, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians // 26th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution, 1908b. P. 391–485.

*Swanton J.R.* Tlingit Myths and Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1909.

*Swanton J.R.* Myths and Tales of the Southeastern Indians. Washington: Smithsonian Institution, 1929.

*Swindlehurst F.* Folk-lore of the Cree Indians // Journal of American Folklore. 1905. Vol. 18. P. 139–143.

*Teit J.A.* Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. Boston, New York: American Folklore Society, 1898.

*Teit J.A.* The Thompson Indians of British Columbia. N.Y.: Jesup North Pacific Expedition, 1900. P. 163–392.

*Teit J.A.* The Shuswap // *Memoires of the American Museum of Natural History*. 1909. Vol. 4. P. 443–813.

*Teit J.A.* Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia // *Journal of American Folklore*. 1912. Vol. 25. № 98. P. 287–371.

*Teit J.A.* Kaska tales // *Journal of American Folklore*. 1917a. Vol. 30. P. 427–473.

*Teit J.A.* Thompson tales // *Memoires of the American Folk-Lore Society*. 1917b. Vol. 11. P. 1–63.

*Teit J.A.* Tahltan tales // *Journal of American Folklore*. 1919. Vol. 32. P. 198–250.

*Teit J.A.* Tahltan tales // *Journal of American Folklore*. 1921. Vol. 34. № 133–134. P. 223–253, 335–356.

*Tenenbaum J.M.* Dena'ina Sukdu'a. Tanaina Stories. Vol. 2. Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska, 1976.

*Tenenbaum J.M.* Dena'ina Sukdu'a. Traditional Stories of the Tanaina Athapaskans. Fairbanks: University of Alaska, Alaska Native Language Center, 1984.

*Udall H.J., Shipley W.F.* Nisenan Texts and Dictionary. Berkeley, Los Angeles, 1966.

*Vanstone J.W.* E.W. Nelson's Notes on the Indians of the Yukon and Innoko Rivers, Alaska. Chicago: Field Museum of Natural History, 1978.

*Walker B.N.O.* (Hen-Toh). Tales of the Bark Lodges. Jackson: University Press of Mississippi, 1995.

*Walkus S.* Oowekeeno Oral Traditions as Told by the Late Chief. Ottawa: National Museums of Canada, 1982.

*Wallis W.D., Wallis R.S.* The Micmac Indians of Eastern Canada. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955.

*Whitehead R.H.* Stories from the Six Worlds. Micmac Legends. Halifax, Nova Scotia: Nimbus Publishing Lmted, 1988.

*Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Yaruro Indians. Los Angeles: University of California, 1990.

*Williamson R.W.* Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

*Wilson R.L.* Legends of the Cowlitz Indian Tribe. Longview WA: Cowlitz Indian Tribe, 1998.

*Wissler C., Duvall D.C.* Mythology of the Blackfoot Indians. New York: American Museum of Natural History, 1908.

*Wright J.V.* Prehistory of the Canadian Shield // *Handbook of North American Indians*. Vol. 6. Subarctic. Washington: Smithsonian Institution, 1981. P. 86–96.

*Yamada H.* Tales on the mole that shot the Sun: a comparative perspective // *Mythologie du ciel. Vent — Oiseau — Etoiles*. Nagoya: Librairie Rakuro, 2009. P. 27–42.