

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
им. А. М. ГОРЬКОГО



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФОЛЬКЛОРУ И МИФОЛОГИИ ВОСТОКА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

*И. С. Брагинский,
Е. М. Мелетинский,
С. Ю. Неклюдов (секретарь),
Д. А. Ольдерогге (председатель),
Э. В. Померанцева,
Б. Л. Рифтин,
С. А. Токарев,
С. С. Цельникер*

Е. М. Мелетинский

ПАЛЕОАЗИАТСКИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЭПОС

ЦИКЛ ВОРОНА

Москва 1979

Монография представляет собой обзор и анализ (типологический и исторический) мифов, сказок и эпических циклов о Воине — культурном герое, первопредке и мифологическом плуте, широко известных фольклору народностей Камчатки, Чукотки и Аляски. Исследуется жанровая специфика, история создания и распространения этого архаического мифологического эпоса. Монография представляет интерес как в плане изучения типологии древнейших форм словесного искусства, так и в плане разработки проблемы древнейших культурных связей Азии и Америки.

М 70202-215 192-79. 4604000000
013(02)-79

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1979.

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

Серия была открыта вторым изданием книги В. Я. Проппа «Морфология сказки». В ряду книг серии, имеющих общетеоретическое значение, стоят такие, как сборник статей В. Я. Проппа «Фольклор и действительность» (1976), сборник «Типологические исследования по фольклору» (1975), монография Е. М. Мелетинского «Поэтика мифа» (1976). Предлагаемая ныне читателям книга Е. М. Мелетинского — новая работа ученого, в которой дается полное описание, жанрово-типологический и культурно-исторический анализ цикла мифов, сказок и мифологических анекдотов о Вороне — культурном герое и плуте, персонаже мифологии и фольклора Чукотки, Камчатки и Аляски.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп. Морфология сказки. 1969.

Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б. Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е. А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошияну. Традиционные формулы сказки. 1974.

П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1975.

- Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.
- С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.
- Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.
- В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.
- Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.
- Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.
- Паремиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). 1978.
- О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.
- Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. 1978.
- Б. Л. Рифтин. От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.
- Готовятся к изданию:
- С. Л. Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение.
- Б. Н. Путялов. Миф — обряд — песня Новой Гвинее.

Настоящая работа посвящена обзору и анализу мифологического эпоса палеоазиатов чукотско-камчатской языковой группы, сфокусированного в основном вокруг образа Ворона — культурного героя и трикстера. Поскольку весьма сходные сказания о Вороне широко распространены и по всей Аляске — у эскимосов, атапасков и особенно у индейцев северо-западного побережья Америки, то анализируются и американские версии. Изучение этого чрезвычайно колоритного мифологического эпоса представляет значительный интерес в силу его несомненной архаичности и распространенности по обе стороны Берингова моря. Причем изучение это может вестись как в плане исторической типологии фольклора, так и в плане выявления древнейшего ядра в культурном наследии всей арктической зоны, т. е. с учетом проблемы азиатско-американских фольклорных отношений. Оба плана тесно между собой связаны, так как отсутствие сколько-нибудь интенсивных связей между аборигенами Чукотки — Камчатки и индейцами Аляски позволяет отнести сходные элементы мифологии к древнейшему времени и четко стратифицировать палеоазиатский фольклорный массив как раз по линии исторической типологии.

Основы изучения мифологии и фольклора северо-восточных палеоазиатов, так же как и других сторон их культуры, были заложены В. Г. Богоразом и В. И. Иохельсоном, а систематизация соответствующих американских материалов была произведена в начале века знаменитым американским этнографом Францем Боасом, находившимся с Богоразом и Иохельсоном в тесном контакте. Этими учеными было сделано исключительно много, в частности в области мифологии, и наше исследование в огромной степени опирается как на собранный ими материал, так и на не потерявшие до сих пор своей ценности существенные обобщения материала.

После В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона исследование северо-восточных палеоазиатов производилось в СССР широким фронтом (С. П. Стебницким, И. С. Вдовиным, К. И. Бауэрманом, Л. В. Беликовым, В. В. Антроповой, В. В. Леонтьевым, В. Н. Малюковичем, Г. А. Меновщиковым, К. Ф. Дебецом, М. Г. Левиным, П. Л. Скориком, А. Н. Жуковой, А. П. Володиным, Р. С. Васильевским и др.). Важные научные результаты, имеющие прямое отношение к палеоазиатской проблеме, получены археологами школы А. П. Окладникова. Но во всех этих

работах нашей теме и вообще мифологии уделяется мало внимания. Между тем неразработанность проблем палеоазиатской мифологии приводит к заведомой неполноте данных при решении целого ряда проблем не только филологических, но и сугубо исторических, этногенетических и др.

Само представление о палеоазиатах восходит, как известно, к устаревшей классификации Л. И. Шренка, объединившего под этим именем чукчей, коряков, ительменов, юкагиров, нивхов, кетов, эскимосов, алеутов — народности, которые, как он считал, восходят к древнейшему населению Сибири [см.: Шренк, 1883—1903; Вдовин, 1954]. Из этого списка впоследствии пришлось исключить кетов, как не принадлежащих к первоначальным аборигенам и пришедших на Крайний Север уже вторым эшелонном, так же как угро-самодийцы и тунгусы. Собственно языковое семейство составляют только ительмены, коряки и чукчи, т. е. северо-восточные палеоазиаты или палеоазиаты чукотско-камчатской группы. При этом некоторые лингвисты, в частности П. Я. Скорик [см. Скорик и др., 1968], считали необходимым выделить из числа корякских диалектов и ввести в эту группу в качестве самостоятельных языков олюторский (генетически более близкий чукотскому, но в дальнейшем развивавшийся под влиянием корякского) и керекский (испытывавший прямо противоположную судьбу). Это выделение, однако, не поддерживается этнографическими данными и не встречается поэтому сочувствия у этнографов [см. Вдовин, 1973]: при значительных отличиях не только олюторского и керекского, но и других корякских диалектов (паланского, каменского, итканского, карагинского и чавчувенского) сохраняется известное этнографическое единство коряков, что отражается и в их самосознании.

Генетическое единство чукотского и корякского языка (включая олюторский и керекский) и их носителей ни у кого не вызывает сомнения. Согласно одной из гипотез, чукчи были отделены от коряков вторжением юкагиров [Вдовин, 1972]. Ительменский язык гораздо больше отличается от чукотского, собственно корякского, олюторского и керекского, чем те друг от друга. Если И. С. Вдовин [Вдовин, 1970] и П. Я. Скорик [Скорик, 1973] объясняют это ранним отделением ительменов от общего ствола, то Д. С. Ворт [Ворт, 1962] и после некоторых колебаний А. П. Володин [Володин, 1969; Володин, 1976] склоняются к тому, что ительменский язык генетически не един с чукотско-корякским и вошел в систему чукотско-камчатских языков на каком-то этапе своего развития в силу мощного влияния последних. Точка зрения Ворта и Володина об особом генезисе ительменов подтверждается, между прочим, данными анализа одежды [Прыткова, 1976].

Целый ряд общих элементов обнаруживается в чукотском

и эскимосском языках, но они в основном отражают тесный контакт и взаимовлияние в результате широкого общения и частичного смешения на территории Чукотки [см.: Вдовин, 1961; Меновщиков, 1969]. Вообще включение эскимосов и алеутов в число палеоазиатов вряд ли целесообразно вследствие гипотезы о формировании этой языковой семьи на Аляске. Что касается юкагирского языка (в прошлом, возможно, целой группы языков) и нивхского языка, то они не обнаруживают родства с чукотско-камчатскими. Юкагирский язык сейчас принято считать протоуральским, отдаленно родственным финно-угро-самодийским языкам, или прямо включать его в уральскую группу [см. Крейнович, 1958]. Кстати, существуют некоторые данные об отдаленных соответствиях эскалеутских языков, с одной стороны, с уральскими, а с другой — с некоторыми индейскими. Попытки же сколько-нибудь отчетливого сближения чукотско-камчатских языков с уральскими и с нивхским пока не дали надежных результатов. И даже если бы такие результаты были в конце концов получены, речь могла бы идти о связях крайне древних и относящихся ко времени, намного предшествующему заселению высоких широт их предками. Даже явные связи енисейских (кетского и др.) языков с уральскими, твердо установленные А. П. Дульзоном и его школой, по-видимому, должны быть локализованы где-то в Центральной Азии.

Таким образом, чукотско-камчатская группа языков в настоящее время представляет собой единственную систему языков в рамках предполагавшегося палеоазиатского единства, причем эта система выступает пока как изолированная. Вместе с тем носители чукотско-камчатских языков хорошо сохранили свою самобытную архаическую культуру, в частности мифологию и фольклор (кроме сильно обрусевшей части ительменов), чего нельзя сказать о нивхах и особенно о юкагирах, подвергшихся сильному влиянию и частичной ассимиляции со стороны тунгусских и даже самодийских народностей. Собственно юкагирские фольклорные традиции сохранились очень плохо; следы юкагирской или родственной юкагирам палеоазиатской мифологии иногда легче реконструируются путем анализа фольклора энцев и особенно нганасан, в этногенезе которых удельный вес палеоазиатских элементов очень велик [Долгих, 1960; Симченко, 1976].

Таким образом, именно фольклор народностей чукотско-камчатской группы как наиболее сохранившийся может быть использован для реконструкции мифологии палеоазиатов, но неясно, в какой мере он может представлять палеоазиатов в целом если не как языковое единство, то хотя бы как однородную культурно-хозяйственную общность.

В. Г. Богораз в принципе сближал так называемые палео-

азиатские народности между собой и с американскими индейцами, противопоставляя их в какой-то мере эскимосам (об этом ниже). Например, он готов был непосредственно возвести к палеоазиатским мифам о Вороне сказания манси об Эква-Пырище, видя в нем трансформацию палеоазиатского эпоса о Вороне (см. предисловие Богораза в книге [Чернецов, 1935]).

В преданиях нганасан на Таймыре встречаются рассказы о полуфантастических существах, называемых *сюпся* или *чукча*. Эти рассказы нганасан в известной степени тождественны рассказам энцев о *моррэдэ* и ненцев о *сихиртя* [Долгих, 1961, с. 216—218; Лашук, 1968; Симченко, 1976, с. 60—62]. Б. О. Долгих допускает проникновение какой-то группы чукчей на Таймыр, но больше склоняется к тому, что в образе *чукча* здесь отразились эвенкийские рассказы о *чангитах* и *чулюгды* или североякутские о *чучуна* (между прочим, И. С. Гурвич допускает, что в основе представления о *чучуна* лежит образ чукчи, становящегося изгнанником в своей среде, если его считали погибшим в океане [см. Гурвич, 1975 (II), с. 89—95]. Ю. Б. Симченко убежден в том, что эти *сюпся/чукча* соответствуют этнонимам *чулюгды*, *чангит*, а также *чудь* [ср. Аггеева, 1970, с. 194—209] и являются обозначением не чукчей, а северного автохтонного населения, родственного юкагирам [Симченко, 1976, с. 63].

Ю. Б. Симченко, исходя из современного состояния лингвистического, антропологического, этнографического, отчасти археологического и т. п. изучения Севера и, в частности, опираясь на гипотезу В. Н. Чернецова об этногонии неолитического населения Северной Евразии [Чернецов, 1964], пришел к стройной концепции о том, что тундра Старого Света была освоена в раннем неолите охотниками на диких оленей и что эти охотники антропологически и лингвистически представляли собой весьма однородную среду. Они якобы принадлежали к байкальскому типу монголоидной расы и были уральцами по языку. Это неолитическое население в Восточной Сибири представлено прежде всего юкагирами и отчасти к ним восходящими нганасанами и энцами, а в западной части ареала — северными предками обских угров и саамов. Поскольку заселение Восточной Сибири, как считает Ю. Б. Симченко, началось раньше, то юкагиры отстоят относительно далеко от других уральцев. В дальнейшем проникшие первыми на Север древние уральцы были поглощены пришельцами с Юга, каковыми на Запад от Енисея были уральцы же — финно-угро-самодийцы, а на юкагерской территории (от Таймыра до Чукотки) — тунгусы (пришельцам принадлежит культура оленеводства). Ю. Б. Симченко пытается также реконструировать древнейший родовой строй охотников на оленей и даже некоторые элементы мифологии (особенно

матриархальные образы космических хозяек); специальное внимание он уделяет очень интересному циклу сказаний о мифологическом плуте Дяйку—Дебегее у юкагиров и самодийцев, представляющем известную типологическую параллель Ворону в мифах северо-восточных палеоазиатов.

Конечно, нельзя полностью исключить и возможность пребывания хотя бы небольших групп предков чукчей и эскимосов гораздо западнее от занимаемых ими ныне территорий. В пользу этого имеются некоторые разрозненные данные, такие, как влияние чукотской одежды на самодийскую [Прыткова, 1976], наличие у самодийцев чукотских и особенно эскимосских имен [Хомич, 1973], сходство приобского орнамента и орнамента палеоазиатов Северо-Востока [Иванов С., 1963].

Вопрос о прообразах *сюпся/чукча* также не может считаться решенным окончательно. Антрополог В. П. Алексеев не только абсолютно убежден в неродственности эскимосов и чукчей «палеоазиатам» более западных районов, но и склонен считать население циркумполярной зоны в целом достаточно гетерогенным. По его мнению, самодийско-юкагирские языковые связи наравне со сходством покроя одежды ненцев и чукчей суть следствие культурных контактов, а не генетического единства. Учитывая, однако, все более глубокое понимание современной лингвистикой уральского характера юкагирского языка, мы склоняемся к тому, чтобы признать принципиальную правоту общей схемы Ю. Б. Симченко. Объективная и развернутая характеристика современных научных контrovers в области этногонии Севера дана в работе И. С. Гурвича [Гурвич, 1975 (I)].

Описанная Ю. Б. Симченко протоюкагирская культура и позднее оттеснившая и частично ее ассимилировавшая тунгусская (особенно эвенская оленеводческая) составляют как бы левый фланг для северо-восточных палеоазиатов, тогда как их правый фланг представлен эскимосами и алеутами, за которыми живут уже индейские племена Аляски — северо-западные индейцы и атапаски. Когда-то В. Г. Богораз [Богораз, 1902] считал эскимосов более поздними выходцами из Азии, чем северо-восточные палеоазиаты, и выдвинул теорию так называемого эскимосского клина, отделившего северо-восточных палеоазиатов от индейцев. Однако современная этническая антропология показала, что по физическому облику эскимосы ближе к индейцам, чем северо-восточные палеоазиаты [Дебец, 1951 (I); Левин, 1958]. Эскимосы и алеуты, как известно, высокоспециализированные морские охотники, представители арктической антропологической расы второго порядка, носители эскалеутских языков, давние жители Берингии. В их генезисе, по-видимому, так же как и у индейцев, преобладают южные береговые элементы [Арутюнов и Сергеев, 1975], хотя на каком-то этапе

предки эскимосов включили в свой состав и культурно-этнические элементы с Запада, из Якутии. Ю. А. Мочанов, например, считает, что одним из основных и древнейших компонентов формировавшейся протоэскимосско-алеутской популяции явились «сумнагинцы» — потомки какой-то еще невыявленной «протоенисейской» популяции, культура которой должна была относиться к «мальтийско-афонтовской» традиции, — ее Ю. А. Мочанов этнически противопоставляет «дюктайской» палеолитической культуре к востоку от Лены [Мочанов, 1977, с. 255 и др.]. Л. Н. Хлобыстин [Хлобыстин, 1969, с. 141—142] считает, что имеющая неолитический облик культура Маймече на р. Хете — палеоэскимосская (на что, в частности, указывают находки лабреток).

В настоящее время большинство ученых локализуют формирование эскимосско-алеутской, а затем и эскимосской общности в районе Аляски, исходя из датировки древнейших памятников: стоянки Анангула (на о-ве Анангула) и Чалука (на о-ве Умнак), относящиеся к VI и II тысячелетиям до н. э. и имеющие протоэскалеутский облик, микролитический комплекс Денби (конец IV тысячелетия до н. э. протоэскимосского типа), Качемак (с VIII в. до н. э.), Нортон (V—IV вв. до н. э.) и др. Для палеоэскимосских культур китобойный промысел не характерен, а для неоэскимосских (Оквик, Пунук, Бирнирк), в том числе на Чукотке (раскопки Уэленского и Эквенского могильников), он специфичен. На основании применения глоттохронологической методики М. Суадеша делается вывод о том, что эскалеутская языковая общность существовала не менее трех тысяч лет, а протоэскимосская — от трех до тысячи лет в районе между Южной Аляской и Беринговым проливом, а затем разделилась на две диалектные группы — юпик на юге Аляски и Чукотки и инупик на остальных эскимосских территориях [см.: Руденко, 1947; Суадеш, 1951; Суадеш, 1962; Коллинз, 1955; Хирш, 1954; Чард, 1962; Меновщиков, 1969; Файнберг, 1971; Арутюнов и Сергеев, 1975].

Северо-восточные палеоазиаты по целому ряду показателей как бы занимают промежуточное и даже двойственное положение между указанными выше двумя флангами. Прежде всего они не однородны по своему культурно-хозяйственному типу, т. е. часть чукчей и коряков до недавнего времени были береговыми, оседлыми охотниками на морского зверя, как эскимосы, а часть — кочевыми оленеводами, как тунгусоязычные эвены (само имя «коряк» означает «состоящий при оленях»), а рыболовство имело лишь вспомогательное значение. У ительменов рыболовство и собирательство были первостепенны, в прошлом имел место и морской промысел, но не было оленеводства. Правда, оленеводство чукчей и коряков — не очень давнее, мо-

жет быть, порядка трехсот лет (вопрос о степени его оригинальности, о соотношении с эвенским оленеводством — спорный), а до этого они занимались охотой, однако не только на морских зверей, но также и на диких оленей, как юкагиры. У некоторых групп, особенно у олюторцев, нет строгого разделения на морских охотников и оленеводов (в прошлом — сухопутных охотников), хозяйство имеет комплексный характер, но сама двойственность сохраняется (о культурно-хозяйственном типе северо-восточных палеоазиатов подробнее см.: [Вдовин, 1948; Вдовин, 1965; Вдовин, 1973; Антропова, 1971]). Двойственность эта проявляется и антропологически: если юкагиры и эвены принадлежат к байкальскому типу, а эскимосы — к арктическому в его берингоморском варианте, то северо-восточные палеоазиаты в основном относятся к камчатскому варианту арктической расы; при этом некоторые чукчи являются носителями берингоморского варианта, а у оленных чукчей и особенно коряков иногда замечается легкая девиация к байкальскому типу, причем эта девиация отнюдь не сводится к возможной недавней примеси эвенской крови. Областью формирования камчатского типа и чукотско-камчатского палеоазиатского этноса М. Г. Левин считает северную часть охотского побережья [Левин, 1958, с. 301]. Этой двойственности, культурно-антропологической промежуточности соответствует этногенетическая гетерогенность, сочетание южных элементов из области Амура, Приморья (линия, идущая в основном от тихоокеанских монголоидов) и западных элементов из Прибайкалья и Якутии. Во II—I тысячелетии до н. э. существовала тесная связь Якутии и Чукотки, отразившаяся на этногенезе северо-восточных палеоазиатов. При этом невозможно ответить на вопрос, были ли западные предки палеоазиатов уральцами по языку или они были носителями совершенно иных языковых традиций, но можно предполагать их какие-то родственные связи с предками юкагиров. В Усть-Бельском могильнике на Чукотке ископаемые останки человека указывают на сочетание байкальского и арктического антропологического типа, а останки животных — на сочетание сухопутной и морской охоты [Диков, 1961; Окладников и др., 1968, с. 222—223]. Пегтымельские наскальные изображения на Чукотке [Диков, 1971] указывают прежде всего на северо-восточных палеоазиатов (в этом смысле особенно характерно изображение людей-мухоморов, известных по их мифологии), но также на юкагиров и эскимосов. Окончательное формирование этнической общности северо-восточных палеоазиатов, как уже отмечалось, произошло в западной части нынешней территории северо-восточных палеоазиатов, в районе Приохотья. Собственно чукотско-корякская общность, по-видимому, возникла в области северного побережья Охотского моря и южной Чукотки, а итель-

мены конституировались южнее на Камчатке, в контакте с более южными соседями, в частности айнами (курилами). Относительно недавно Н. Н. Диковым была раскопана на Камчатке многослойная Ушковская стоянка, отражающая смену населения со времен палеолита. Древнейший, собственно палеолитический слой (до 15 тыс. лет тому назад) сопоставляется Н. Н. Диковым с палеоиндейцами — рыболовами и охотниками на крупных травоядных, следующий — мезолитический и ранне-неолитический слой — с эскалеутами, неолитический в форме «тарьинской» культуры (II—I тысячелетия до н. э.) — с прото-ительменами, слой развитого неолита — с предками коряков и чукчей [Диков, 1969; Диков, 1971; Диков, 1974]. Согласно мнению большинства исследователей (Вдовин, Диков, Арутюнов и др.), появление прямых предков коряков и чукчей на Чукотке и Камчатке датируется первой половиной I тысячелетия н. э. Чукчи на протяжении всего своего пребывания на Чукотке взаимодействовали с эскимосами, частично их ассимилируя, а коряки, по крайней мере последние столетия, теснейшим образом контактировали с ительменами и их ассимилировали.

Итак, антропологически и культурно северо-восточные палеоазиаты, во всяком случае коряки и чукчи, действительно занимают промежуточное положение между «байкальцами» (юкагирами — охотниками на диких оленей, а отчасти и пришедшими позднее эвенами-оленоводами) и «берингоморцами» (эскимосами — морскими зверобоями), чему соответствует их двойной этногенез (впрочем, частично разделяемый предками эскимосов). Однако при определении удельного веса составных элементов этнокультурного комплекса возникают колебания и разногласия. И. С. Вдовин видит в предках северо-восточных палеоазиатов охотников за диким оленем в глубинах Чукотки и Камчатки, аналогичных по своему культурно-хозяйственному типу юкагирам [Вдовин, 1944; Вдовин, 1948 и др.], но не морских зверобоев и уж, конечно, не оленеводов. Гипотеза И. С. Вдовина в свое время вызвала возражения М. Г. Левина [Левин, 1958, с. 221] и И. С. Гурвича [Гурвич, 1962 (II)].

С. А. Арутюнов и Д. А. Сергеев, занимаясь изучением эскимосов, со своей стороны резко противопоставляют последних чукчам и корякам как сухопутным охотникам. По их мнению, предки чукчей и коряков могли появиться на Чукотке и Камчатке только в середине I тысячелетия н. э., так как ранее там было мало дикого оленя; морскими зверобоями чукчи могли стать только в XVII—XVIII вв., а если коряки и имеют отношение к ранее возникшей североохотской культуре морских охотников, то сама эта культура сложилась под влиянием эскимосов, которые якобы до прихода северо-восточных палеоазиатов занимали не только северную часть Берингоморья, но все побе-

режье, контактируя с нивхами и айнами. Эти авторы всячески подчеркивают южное происхождение эскимосов в противоположность северо-восточным палеоазиатам; на это, например, указывает преобладание криволинейного орнамента, характерного для тихоокеанских традиций у первых и геометрического — у вторых [Арутюнов и Сергеев, 1975]. Во всем, что касается морской охоты, они настаивают на эскимосском приоритете и влиянии эскимосской и отчасти алеутской культуры и на североохотскую и на южную, созданную предками айнов и нивхов. Некоторые американские параллели, в частности элементы криволинейного орнамента, по их мнению, объясняются тем, что нивхам и эскимосам ранее предшествовали предки индейцев языковой семьи на-дене [Арутюнов, Сергеев и Таксами, 1972, с. 83—98]. Между тем Р. С. Васильевский [Васильевский, 1971; Васильевский, 1973] не только считает чисто корякской глубоко изученную им древнюю североохотскую культуру морских зверобоев, существовавшую от неолита до XVII в. (когда коряки уже столкнулись с русскими), но настаивает на ее оригинальности (охота не на моржей, а на тюленей, своеобразная зверобойная техника) и, более того, на ее единстве с более южными формами зверобойной культуры у айнов, нивхов и даже алеутов в противоположность собственно эскимосскому типу. Никаких эскимосов на Камчатке и никакого эскимосско-нивхско-айнского фронта морских охотников Р. С. Васильевский не признает. Он присоединяется к тем, кто считает местом формирования эскалеутской культуры Аляску, а не Чукотку и Камчатку.

Возможно, что близко к истине подходил М. Г. Левин, считавший, что дооленеводческий хозяйственный быт чукчей, коряков и ительменов «характеризовался сочетанием сухопутной охоты, морского промысла и рыболовства при отсутствии специализации в хозяйстве» [Левин, 1958, с. 301]. Действительно, в вороньем фольклоре оленеводы иногда описываются как «чужие», а охота на диких оленей (ею часто занимаются сыновья Ворона в корякских мифологических сказках) и охота на китов и тюленей (нерп) предстают как коренные виды хозяйственной деятельности. Отметим, между прочим, что различные формы сочетания сухопутной и морской охоты и рыболовства характерны для населения Аляски — индейского и отчасти эскимосского: атапаски — сухопутные охотники и рыболовы, северо-западные индейцы — специализированные рыболовы и отчасти морские охотники, а эскимосы — специализированные морские зверобои, но эскимосы-карибу в основном занимаются охотой. Комплексный тип хозяйства, вероятно, наиболее древен.

До сих пор мы говорили о северо-восточных палеоазиатах как о переходной группе от континентальных сибирских охотников юкагирского типа к морским зверобоям — эскимосам.

Но гораздо правильнее ставить вопрос шире и рассматривать палеоазиатское население Чукотки и Камчатки как некое звено в цепи северных культур Азии и Америки, памятуя о большой близости культур Северо-Восточной Азии (Чукотка — Камчатка) и бывшей «Русской Америки», т. е. Аляски (между Аляской и Канадой ощущается новая этнокультурная граница). Близость эта определяется и географической средой, и общими элементами в этногенезе (какими бы далекими во времени они ни были), и лишь отчасти редкими, но никогда не прекращавшимися контактами между населением западного и восточного берегов Берингии. Именно в этой широкой перспективе культура палеоазиатов чукотско-камчатской группы может рассматриваться как типичная палеокультура евразийско-американского Севера и одновременно культура переходного типа (в синхроническом плане, во всяком случае). Классики палеоазиатоведения В. Г. Богораз и В. И. Йохельсон (отчасти и Л. Я. Штернберг, изучавший нивхов) уделяли много внимания проблеме сибирско-аляскинских (азиатско-американских) отношений, иногда даже невольно упрощая и преувеличивая эти связи, в особенности в плане сопоставления палеоазиатов и индейцев. Через Ф. Боаса подход Богораза и Йохельсона нашел поддержку и у некоторой части американских этнологов, а именно у той, которая стояла за азиатский генезис индейцев.

М. Барбо, например [Барбо, 1934], мыслил исход индейцев из Сибири событием не столь уже древним; он ссылается на сведения А. Маккензи о том, что атапаски еще помнят Азию. Барбо с легкостью упоминает о сходстве песен селишей и других индейцев западного побережья не только с чукотскими, но с китайскими, индийскими и среднеазиатскими. Элементы быта северо-западных индейцев ему кажутся совершенно тождественными быту сибирских аборигенов. Д. Дженнес [Дженнес, 1934] возводил исход индейцев из Азии ко времени до VII—X тысяч лет до н. э., а Г. Хэтт [Хэтт, 1934] писал о близком сходстве физического облика, материальной и духовной культуры палеоазиатов и северо-западных индейцев, и т. д. Однако накопление новых этнографических и особенно археологических материалов весьма осложнило картину и как бы отдалило сибирские народы от индейцев: эскимосы стали предельным объектом сопоставления и с Западом и с Востоком. Ч. С. Чард [Чард, 1960; Чард, 1962] считает сходные элементы культуры палеоазиатов и индейцев весьма неглубокими и, возможно, переданными через эскимосов и алеутов. В последнее время стало очевидным, что исход палеоиндейцев в Америку начался не позже чем 30—40 тыс., а может быть, и 50 тысяч лет назад, еще в палеолит («стадия до окончеников»). Они двигались в основном из районов Восточной Азии через Корею, Японию, Курильские острова

и Камчатку, а также по материку вдоль Тихоокеанского побережья и лишь частично через континентальные области Сибири (о заселении Америки см.: [Дебец, 1951 (II); Окладников, 1955 (II); Мочанов, 1966 (II); Мочанов, 1969 (II); Мочанов, 1977; Береговая, 1967] и особенно: [Ларичева, 1976]). Поэтому многие азиатско-американские сопоставления пришлось отбросить из-за хронологической несовместимости. Однако переселение монголоидов в Америку не сразу прекратилось и с перерывами продолжалось до времени порядка десяти тысяч лет назад, когда на Аляску перешли предки индейцев, принадлежащих к языковой семье на-дене (на Аляске их потомки — северные атапаски, тлинкиты и хайда). Принято считать, что еще позднее в Америку перешли предки или некоторая часть предков эскалеутов. Для изучения позднейшего этапа переселения большое значение имеют новые открытия палеолитических стоянок на Алдане и Лене Ю. А. Мочановым [Мочанов, 1966 (I); Мочанов, 1977] и на Камчатке Н. Н. Диковым [Диков, 1970; Диков, 1973; ср.: Ларичева, 1976, с. 76], указывающие (особенно первая) на дополнительное значение западных истоков в движении населения на Аляску, а также последующих контактов. О непрекращающихся связях Старого и Нового Света и о периодически возобновлявшемся сибирском влиянии свидетельствует, по мнению И. П. Ларичевой, североамериканская культура бритиш маунтин. О сибирском влиянии говорит и комплекс Демали-акмак (синхронный с явно американским новообразованием на юге — Фалсомом), и сменивший его комплекс Денби [Ларичева, 1976]. Какие-то контакты осуществлялись и во всю последующую историю, не исключены и отдельные факты обмена населением, но эти контакты и обмены были достаточно ограниченными. Сами зоны контактов в основном заселены эскалеутскими народностями.

Возвращаясь к вопросу об удельном весе южных и западных элементов в этногенезе чукотско-камчатских палеоазиатов, нужно, по-видимому, в конечном счете признать приоритет южных, исходя прежде всего из их принадлежности к арктическому антропологическому типу, отдаленности чукотско-камчатских языков от уральских и общего облика их духовной культуры, сближающей их с эскимосами и еще больше — с индейцами. В частности, это относится к мифологии. Такие ее черты, как универсальный анимизм или аниматизм, но со слабым развитием религии хозяев (столь типичной для сибирских народов, отчасти включая сюда и эскимосов), примитивные формы шаманизма, исключительное распространение мифов о культурных героях-трикстерах, в особенности о Вороне, — все это характерно также и для индейцев Аляски (в меньшей мере — для эскимосов).

Ф. Боас обратил внимание на сходство мифов в Северо-Восточной Азии и на Аляске, но объяснял его, исходя из мысли о параллельном развитии, считая диффузию недоказуемой [Боас, 1914].

В. Г. Богораз и В. И. Иохельсон, специально исследовавшие эту проблему, были убеждены в первоначальной общности части мифологии индейцев и палеоазиатов (особенно вороньих мифов) или в диффузии из единого центра [Богораз, 1902; Иохельсон, 1904 (I); Иохельсон, 1905, гл. XV; Иохельсон, 1906]. При этом они, с одной стороны, склонны были сближать фольклор чукчей — коряков — ительменов с фольклором юкагиров и нивхов, в вороньих мифах видели общепалеоазиатский цикл, разделяемый с индейцами, а с другой стороны, противопоставляли палеоазиатов и индейцев эскимосам, как позднейшим выходцам из Азии, отделившим «родственные» племена палеоазиатов и аляскинских индейцев. В. И. Иохельсон при этом опирался на свои статистические вычисления. По его расчетам, из 122 мотивов коряцкого фольклора общих с индейцами — 71, с эскимосами — 16, с эскимосами и с индейцами — 13, со Старым Светом — 12, одновременно с индейцами, эскимосами и Старым Светом — 5, с эскимосами и Старым Светом — 0 [Иохельсон, 1904 (I), с. 38; Иохельсон, 1905, гл. XV]. Однако, как мы уже отмечали выше, теория «эскимосского клина» в дальнейшем не нашла подтверждения, поскольку была открыта протоэскимосская берингоморская культура и затем было установлено, что антропологически эскимосы ближе к индейцам, чем палеоазиаты. Еще до этого А. М. Золотарев [Золотарев, 1938] выдвинул гипотезу о том, что вороний цикл как раз отражает центральный миф протоэскимосской культуры, вытесненный затем мифом о Седне и другими аналогичными представлениями и сюжетами. Ч. С. Чард [Чард, 1960, с. 237] ссылается на неопубликованную магистерскую диссертацию Чаунинга [Чаунинг, 1952], в которой аляскинские эскимосы рассматриваются в качестве естественного промежуточного звена между фольклорными традициями палеоазиатов и индейцев, в качестве интегральной части фольклорного континуума. В наших работах [Мелетинский, 1959; 1973; 1974; 1975; 1976 (I)] было высказано мнение, что хотя теория «эскимосского клина» справедливо оставлена, но нельзя игнорировать, во-первых, показанную Боасом, Богоразом и Иохельсоном концентрацию вороньих мифов у северо-восточных палеоазиатов и северо-западных индейцев и, во-вторых, впечатление, что вороньи мифы у азиатских эскимосов зависимы от чукчей, а у американских эскимосов — от северо-западных индейцев. Это впечатление еще больше усилилось у нас после появления статьи Г. И. Денискевич [Денискевич, 1976] о вороньем фольклоре атапасков. Г. И. Денискевич доказы-

вает архаичность и одновременно исконную оригинальность вороньих мифов атапасков, их независимость от прямого влияния северо-западных индейцев (тлинкитов); одновременно она поддерживает наши сомнения в оригинальности эскимосских мифов о Вороне. Между тем Г. А. Меновщиков в вводной статье к собранию фольклора народов Чукотки и Камчатки [Меновщиков, 1974, с. 5—48] полемизирует с нами и доказывает, что вороний эпос, как таковой, является в равной мере достоянием палеоазиатов, эскимосов, алеутов и индейцев, но что на известном этапе на основе этого всеобщего эпоса о безымянном Вороне возник более сложный специфический цикл о Кутхе у ительменов (Кутх, является по своей форме древним ительменским словом, может быть звукоподражательным, а название этого персонажа у чукчей и коряков, по-видимому, производное от него), от которых затем перешел к корякам и частично к чукчам и азиатским эскимосам. Вопросы о соотношении этого специфического ительменско-коряцкого Кутха с Иелем тлинкитов, Чуляном атапасков и т. п. Г. А. Меновщиков не затрагивает. Концепция Г. А. Меновщикова носит в известной мере компромиссный характер и, безусловно, содержит зерна истины. В частности, он, вероятно, прав в том, что эскимосская версия вороньего эпоса не сводится только к заимствованию. Скажем, забегая вперед, что в составе эскимосов, северо-восточных палеоазиатов и, возможно, аляскинских индейцев имеются в числе других и этногенетически близкие элементы; другой вопрос, на каком этапе и каким образом эти элементы приняли участие в формировании того или иного этноса. Особая близость вороньих сюжетов, бытующих у северо-восточных палеоазиатов и аляскинских индейцев, Г. А. Меновщиковым, однако, не объяснена. Трудность вопроса заключается в том, как это должно быть ясно уже из предыдущего изложения, что северо-восточные палеоазиаты и аляскинские индейцы гипотетически по крайней мере разделены веками и веками, связи их языков не обнаружены, а пути фольклорного обмена в последующие времена сомнительны, так как передающей средой предположительно должны быть эскимосы и алеуты, у которых вороньи мифы представлены гораздо слабее.

Прямые контакты, минуя эскимосско-алеутскую среду, маловероятны, хотя и не исключены. Такие контакты в историческое время допускает и Левин [Левин, 1958]. Не абсолютно исключено, что индейцы на-дене (в том числе предки северных атапасков и тлинкитов — хайда, являющихся главными носителями вороньей мифологии на северо-западном побережье) частично перешли на Аляску позднее предков эскалеутов [Хирш, 1954, с. 831]. Согласно глоттохронологическому анализу М. Суадеша [Суадеш, 1951], тлинкиты отделились от северных атапасков

больше двух тысяч лет тому назад, после чего они вышли на северо-западное побережье, где, возможно, вклинились в территорию эскалеутов и способствовали разделению последних на протоалеутов и протоэскимосов (разрыв между алеутами и эскимосами, по Суадешу, 2900 ± 400 лет). Конституируясь затем в составе лингвистически гетерогенной группы индейцев северо-западного побережья — высших рыболовов (основа которой сложилась задолго до того), на-денеязычные тлинкиты и хайда, возможно, стали там главным центром или даже источником распространения вороньих мифов.

Подобные гипотезы, однако, нуждаются в проверке и в общем ничего окончательно не решают.

Лингвистические и археологические исследования, которые создали бы исторический базис для решения проблемы фольклорных отношений Азии и Америки, еще не произведены. Но и чисто фольклористические разыскания путем внутренних реконструкций и сопоставлений могут привести к некоторым, пусть весьма скромным, результатам в своей собственной сфере и, кроме того, дать некоторый материал для этнографов и историков, занимающихся культурой азиатского и американского Севера.

В предлагаемой работе используются главным образом печатные источники, весьма неравноценные. В качестве основного и наиболее достоверного материала мы прежде всего использовали классические записи В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона, а также материалы С. Н. Стебницкого. В меньшей мере мы опираемся на записи последнего времени, в том числе на записи, сделанные И. А. Бродским и мною во время экспедиции летом 1976 г. в поселках Рекинники и Карага Корякского национального округа. Пользуюсь случаем выразить свою признательность И. А. Бродскому, С. Е. Никитиной, познакомившей меня со своими фольклорными записями, И. Муравьевой, которая оказала мне ценную помощь при унифицировании написания чукотских и корякских слов, и проф. И. С. Гурвичу, давшему мне ряд полезных советов.

В методическом плане настоящая монография во многом вдохновлена идеями французского академика Клода Леви-Стросса как автора компендиума «*Mythologiques*» (1964—1971). Я пытался с известной осторожностью применить к своему материалу его исследовательские принципы и хотел бы посвятить ему свою книгу, связав это посвящение с его семидесятилетием.

МИФЫ О ВОРОНЕ У ЧУКЧЕЙ

Ворон и сюжеты о нем составляют безусловно специфический и древнейший пласт мифологии и фольклора палеоазиатов Чукотки и Камчатки. В чукотском фольклоре сказания о Вороне (Куркыле; это имя героя противостоит обозначению ворона как зоологического вида) относительно немногочисленны и отгорожены от основного фольклорного массива, отчасти объединяющего чукчей с эскимосами, но зато они сконцентрированы в области самого архаического жанра мифов творения, так называемых «начала творения вестей» (*таттомгаткэн пынылты*). Главным действующим лицом (субъектом действия, агенсом) в этих мифах выступает Ворон в каком-то соотношении с Творцом, в своеобразном с ним партнерстве. А. М. Золотарев [Золотарев, 1964, с. 258—259] видел в этом партнерстве дуализм и даже фратриальное соперничество, тогда как здесь наличествуют отношения иерархического подчинения (отправитель/исполнитель). В отдельных вариантах те же деяния совершает то Куркыль [Богораз, 1900, № 49, 52; Богораз, 1910, с. 1, 2], то Творец [Богораз, 1900, № 49, 57, 58], иногда Ворон действует по поручению Творца [Богораз, 1900, № 49] или даже Творец по настоянию Ворона [Богораз, 1900, № 53]. В одном варианте [Богораз, 1900, № 57] действует Творец, но, судя по некоторым признакам (кричит по-вороньи, похищает свет, надо думать, в обличье Ворона), Творец здесь тождествен Ворону, и такая тождественность, возможно, и является древнейшей чертой. Любопытно, что в чукотских заклинаниях упоминается «Вороний клюв» (*Вальвыяг*) в качестве помощника Творца, а на одном рисунке, сделанном для Богораза, «Дающее удачу существо» (двойник Творца) изображено в виде Ворона [Богораз, 1934, с. 30]. В сюжете добывания света Ворон обычно действует в паре с другой птицей — куропаткой или зимушкой, в чем В. Г. Богораз хотел видеть проявление массовой зоолатрии, предшествующей тотемизму, а А. М. Золотарев — следы дуальной экзогамии. В выдвижении на первый план Творца отчасти могло сказаться и влияние христианства.

Рядом с моделью иерархического доминирования (большей частью Ворон — исполнитель воли Творца) лишь в одном варианте [Богораз, 1900, № 7] действительно имеются следы дуализма демиургов и даже борьбы и соперничества между ними:

иноплеменник (*таньгин*) делает людей не вполне удачно (немыми) и Творцу приходится учить их говорить (кричать по-вороньи). В другом варианте [Богораз, 1900, № 53] Творец сам сначала делает людей неудачно и по указанию Ворона должен их переделать. Подобный дуализм характерен для тунгусской (эвенкийской) мифологии, и здесь, возможно, отражается прямое влияние последней. О взаимовлиянии чукотского и тунгусского мифов творения свидетельствует и то, что в некоторых вариантах последнего Ворон выступает в роли неудачного помощника Творца [Василевич, 1936, № 30] и отдает человеческие души злему духу.

Кроме совместного творения, при котором один из партнеров проявляет непослушание, неумелость или злую волю, чукотские мифы знают и прямую борьбу антагонистов. В одном тексте [Богораз, 1900, № 51] кэле (злой дух) спрятал небесные светила, после чего Ворону приходится их снова добывать; в другом варианте [Богораз, 1900, № 50] Ворон добыл светила, но после ссоры с волком снова их спрятал, а затем, получив в жены сестер волка, опять выпустил светила (антагонизм Ворона именно с волком, возможно, является реликтом оппозиции фратриальных эмблем; об этом ниже).

Имеется уникальная версия сюжета добывания солнца [Богораз, 1910, с. 155—156], где вместо Ворона героем выступает заяц. Еще в одном рассказе [Богораз, 1910, с. 73—78] заяц побеждает соперников в сватовстве к дочери Ворона, а в другом [Богораз, 1900, № 116] побеждает волка. Здесь, вероятно, следует видеть отражение контактов с юкагирами, в фольклоре которых заяц играет заметную роль.

Ворон в чукотских мифах всегда демиург и культурный герой, а не первопредок, что, как это будет показано ниже, характерно для мифов коряков и ительменов. Исключение составляет рассказ [Богораз, 1910, с. 151—154] о порождении Ворон и его женой близнецов — первых людей. Ворон создает и сам себя [Богораз, 1910, с. 154—155], а впоследствии сам себя превращает в гром.

Согласно одной версии, земля и горы образовались из испражнений Ворона, упавших в океан, а озера и реки — из его мочи [Богораз, 1910, с. 151—154]. По другой версии, земля и утесы образовались из камней, которые уронил Ворон [Богораз, 1910, с. 155]. Ворон создает реки, проводя крылом борозду по земле [Богораз, 1900, № 52]. И в других вариантах говорится о том, что Ворон создал реки, скалы [Богораз, 1900, № 50], но каким образом, не объясняется. Ворон делает собак, тюленей, китов, оленей, птиц [Богораз, 1900, № 52, 53; Богораз, 1910, с. 151—155]. Согласно одному варианту [Богораз, 1910, с. 154], он их делает из щепок различных деревьев; в частности,

оленья Ворон (или Творец) делает из тальника [Богораз, 1900, № 49].

Людей обычно делает Творец, в одном варианте [Богораз, 1900, № 49] — из нерпичьих костей, в другом — из земли, глины, травы [Богораз, 1900, № 49]; иногда говорится, что приморские коряки сами сделались из собачьего помета [Богораз, 1900, № 57], тунгусы — из забытой рукавицы [Богораз, 1900, № 58], русские — из огнива [Богораз, 1900, № 49, 58]. В одном варианте [Богораз, 1910, с. 151] Ворон встречает первых людей, которые произошли из пыли, выделяющейся в результате трения краев земли и неба. Первые люди сначала весьма несовершенны, и их приходится доделывать: Творец создал людей первоначально волосатыми, не знающими огня, не умеющими говорить, все вокруг уничтожающими, а затем, по требованию Ворона, он их переделывает [Богораз, 1900, № 53]. Творец или Ворон встречает человека-оленья и разделяет на оленья и человека, а затем учит последнего пасти стадо [Богораз, 1900, № 56]. Творец и Ворон учат людей говорить, давая им разные языки, учат есть тюленя, моржа и дикого оленья, отправлять естественные надобности, совершать половой акт, делают человеку одежду и деревянный снаряд для добывания огня — важнейший сакральный предмет [Богораз, 1900, № 57, 58; Богораз, 1910, с. 151—155].

Главный подвиг Ворона — добывание света, которое в чукотских мифах состоит из двух версий, выступающих иногда в виде двух этапов — пробивание зари [Богораз, 1900, № 49, 50, ср. № 51 как введение ко второму] и похищение у злого духа (кэле) мячей — солнца, луны и звезд [Богораз, 1900, № 51; Богораз, 1900, с. 155]. Первый вариант — чисто чукотский (имеется явно заимствованный от чукчей юкагирский вариант [Иохельсон, 1900, № 289]), а второй — широко распространен по всей Чукотке и Аляске (см. об этом ниже). Как уже указывалось, Ворон продавливает зарю с помощью других птиц — куропатки или зимушки, для чего ему приходится подточить и тем самым укоротить клюв своим помощникам (этиологический мотив). Проникнув через образовавшееся отверстие в другую вселенную — вселенную кэле (в варианте [Богораз, 1900, № 57] вместо кэле выступает «божественное бытие», т. е. наоборот — небесное благое божество), Ворон выхватывает у маленькой девочки — дочери кэле мячи, которые она, плача, выпросила для игры. Ворон раскалывает ударом или расклеывает клювом эти мячи и освобождает солнце, луну и звезды. В одном варианте [Богораз, 1900, № 51] мать девочки в наказание спускает ее с утеса в море и у нее вырастают моржовые клыки. Этот финальный эпизод несомненно является отголоском эскимосского мифа о Седне — хозяйке морских зверей, хотя в соб-

ственно эскимосском фольклоре эти сюжеты никогда не контактируются.

В другом варианте [Богораз, 1900, № 50] заключительный эпизод содержит уже упомянутую выше стычку с волком-оленоводом, оскорбившим Ворона. Тогда Ворон прячет небесные светила в своем доме и возвращает их только после того, как волк отдает ему в жены своих «черносережных» сестер. В виде наказания за кражу светил Ворону все же завязывают язык (мотив, который сочетается и с другими сюжетами).

Деятельность Ворона как культурного героя подана весьма прозаически, лишена прометеевского пафоса (хотя создание животных, добывание света и т. д. часто мотивируется человеческими потребностями: «Как же люди станут жить, если Вселенная без света?» [Богораз, 1900, с. 161]). В некоторых вариантах этот прозаизм достигает крайней степени, например: «Некогда солнца и звезд не было и рассвета не было. Кэле спрятал и солнце и звезды. Одна ребячья мака висела вверх. Ворон унес ее. Женщина сказала: „Почему этот Ворон не делает Вселенной, а уносит развешанные вещи, негодный?“ Куропатка и зимушка сказали Ворону: „Ну, отправляйся!“» [Богораз, 1900, с. 160]. Обыденности, прозаичности деятельности культурного героя соответствует и стиль чукотских «вестей начала творения». Изложение их отличается краткостью, лапидарностью, бедно сказочными сравнениями и постоянными эпитетами. Как правильно подметил А. И. Никифоров в статье «Структура чукотской сказки как явление примитивного мышления» [Никифоров, 1935, с. 241], изложение почти всех этих мифов начинается неким шаблоном, включающим «глагол становления бытия», типа «Некогда было темно» и т. п. Подчеркнем, однако, что это «некогда» весьма содержательно, поскольку оно указывает на мифическое время «начала творения», когда действовал демиург и культурный герой Ворон.

Ради наглядности чукотские мифы творения могут быть представлены в виде небольшой таблицы, основными графами которой будут: 'агенса' (и его партнер в виде 'отправителя', 'помощника' или 'антагониста'), 'предикат' в виде действия — одного из модусов творения, 'материал' или 'источник' творения и творимый 'объект'.

В этой таблице не учтены только акты антитворения, такие, как упомянутые выше похищение и сокрытие светил кэле, предшествующие их основному добыванию Вороном, временное сокрытие светил самим Вороном из-за ссоры с волком.

Как видно из таблицы, предикат 'творение' в чукотских мифах может выступать как 'добывание', т. е. 'извлечение из другого' (света, небесных светил, оленей), как 'превращение' (меха — в Ворона, выделений Ворона — в горы и реки, огнива —

Таблица 1

Агнец	Отправитель	Антагонист	Предикат (способ творения)	Пациент		Объект (результат творения)	Текст
				Материал	Источник		
—	—	—	превращение	щепки, дерева, пыль	—	различные звери	Богораз, с 151, 1910.
—	—	—	превращение	—	—	люди	Богораз, с. 151, 1910.
—	—	—	превращение	девочка	—	морж	Богораз, № 51, 1900.
—	—	—	превращение	огниво	—	русский	Богораз, № 58, 1900.
—	—	—	превращение	собачий помет	—	прибрежный коряк	Богораз, № 57, 1900.
—	—	—	превращение	рукавица	—	тунгус	Богораз, № 58, 1900.
Ворон	—	—	превращение	меховое украшение	—	Ворон	Богораз, с. 154, 1910.
Ворон	—	—	превращение	кал и моча	—	горы и реки	Богораз, с. 151, 1910.
Ворон	—	—	превращение	камни	—	острова, утесы	Богораз, с. 155, 1910.
Ворон	—	—	—	—	—	реки, птицы, скалы	Богораз, № 50, 1900.
Ворон	—	—	—	—	—	олени, тюлени, лахтаки, моржи, рыба, вода	Богораз, № 52, 1900.
Творец	—	—	изготовление	тальник	—	олени, инструмент для добычи огня	Богораз, № 49, 1900.
Творец	—	—	перемещение (номинация)	—	—	куропатка, сова, лисица, волк	Богораз, № 49, 1900.

Продолжение табл. 1

Агнец	Отправитель	Антагонист	Предикат (способ творения)	Папиенс		Объект (результат творения)	Текст
				Материал	Источник		
Творец	Ворон	—	—	—	—	люди, олени, собаки	Богораз, 1900, 1
Творец (-Ворон) и таньгин	—	—	—	—	—	люди	Богораз, 1900, № 57
Творец	—	—	научение (упорядочение)	—	—	жизнедеятельность людей	Богораз, 1900, № 58
Ворон	—	—	научение	—	—	—	Богораз, 1910, с. 154
Ворон	Творец	—	изготовление	кости	—	жизнедеятельность людей	Богораз, 1900, № 49
Ворон и трясогузка	Творец	—	извлечение (добывание)	—	небо	свет	Богораз, 1900, № 49
Ворон, ку-ропатка, зимушка	—	—	извлечение (добывание)	—	небо	свет	Богораз, 1900, № 50, 51
Творец (-Ворон)	—	божественное бытие	похищение (добывание)	—	небо	свет	Богораз, 1900, № 57
Ворон	—	дочь кэле	добывание (похищение + извлечение)	мячи	—	солнце, луна, звезды	Богораз, 1900, № 50, 51, 52
Первопредки (брат и сестра)	—	—	порождение (инцест)	—	—	люди	Богораз, 1900, № 59
Первопредков (брат)	сестра	—	извлечение (добывание)	—	озеро	олени	Богораз, 1900, № 61

в русского, рукавицы — в тунгуса, собачьего помета — в прибрежного коряка и т. п.), как 'перемещение' (куропатки, собаки, волка, лисицы на землю) и как 'научение' (Вороном или Творцом людей речи, физиологическим отправлениям и т. д.). В некоторых текстах [например, Богораз, 1900, № 50, 52] о сотворении гор и рек, морских зверей и собаки говорится в общей форме, и тогда неясно, идет ли речь об 'изготовлении', 'превращении' или даже 'номинации', т. е. созидании словом. Правда, последнее маловероятно, поскольку в других текстах указывается на создание людей и животных из определенных материалов, поэтому, скорее всего, здесь можно предполагать их 'изготовление'.

'Изготовление' как деяние демиурга противостоит 'добыванию' и 'научению' как деяниям собственно культурного героя. В нашей таблице можно отметить имплицитное противопоставление сознательной установки на сотворение важных объектов путем 'добывания' и 'изготовления' и случайного спонтанного 'превращения' ненужных забытых вещей в объекты сомнительного свойства, отчасти отрицательные (например, иноплеменники). Речь идет именно о спонтанном превращении, в котором отсутствует 'агенс', т. е. деятель, субъект творения. Особый интерес представляет 'добывание', связанное с архаическим мифологическим представлением о существовании объектов в готовом виде, которые надо только найти и перенести из одного места в другое (как это имеет место при собирательстве и, шире, вообще в рамках присваивающего хозяйства). В этом смысле 'добывание' противостоит 'изготовлению' как заведомо творческому культурному процессу. Вместе с тем 'добывание' — это не просто 'извлечение'. Оно обычно имплицитно и 'перемещение', а иногда и 'борьбу', предполагающую дополнительные роли 'антагониста' и 'инструмента', а следовательно, 'добывание' имеет серьезную повествовательную перспективу. В нашем сюжете оно предполагает либо двойное 'извлечение' (похищение у дочки кэле мячей плюс расклеивание их оболочек), либо 'извлечение' плюс 'похищение', за которым следует 'превращение' мячей в светила; в обоих случаях добывание завершается 'перемещением' светил на определенные места на небе. В качестве инструмента извлечения светил из мячей (или света, скрытого небесной твердью, в первом варианте) выступает птичий клюв. Повествовательное развертывание может выразиться в акте сокрытия светил «до» (кэле) и «после» (самим Вороном) их создания посредством добавления эпизодов с инвертированным предикатом ('сокрытие' есть 'антиизвлечение').

В качестве 'материала' в чукотских мифах творения фигурируют древесные щепки, кости нерпы, трава, огниво, рукавицы,

вороний и собачий кал и т. д. Культурные отходы (огниво, рукавицы) упоминаются как случайно забытые вещи, из которых, как уже было сказано, спонтанно возникает ненужное существо (иноплеменник). Такие антиматериалы — природные отходы, как испражнения и моча, также превращаются, но в элементы природного рельефа (ср. ниже об употреблении антиматериалов в корякских мифах). Этим двум категориям отходов противостоят нормальные природные материалы, служащие не для превращения, а для сознательного изготовления из них животных и людей по образцу изготовления в быту хозяйственных предметов из дерева, кости и травы.

‘Объектами’ творения в чукотских мифах оказываются черты рельефа (горы/реки), свет (небесные светила), люди и те животные, которые по большей части имеют хозяйственное значение (олени, киты, моржи, тюлени, лисицы, соболи, волки), священный инструмент добывания огня (но не сам огонь, как в мифах индейцев и многих других народов), а также «чужие» народности.

Ворон Куркыль выступает не только в мифах творения и не только в качестве культурного героя. Несколько особняком стоит мифологическая (приближающаяся к волшебнo-героической) сказка о Вороне в сменном браке с орлом ([Богораз, 1900, № 111]; ср. совершенно тождественные варианты у азиатских эскимосов: [Рубцова, 1954, № 39; Меновщиков, 1939, с. 51—55]).

Жена Ворона становится одновременно и женой орла и живет с орлом и двумя детьми — орленком и вороненком. Орел запрещает детям летать в определенном опасном направлении (характерный мотив героических мифов и сказок), но они нарушают табу и в первый раз добывают дикого оленя (в эскимосском варианте — мамонта), во второй раз — гигантскую рыбу или кита (который проглатывает и выплевывает вороненка), а в третий раз чужой орел похищает орленка, и отец последнего вынужден обратиться за помощью к Ворону, который оказывается мудрее и сильнее своего товарища в сменном браке. В старом Вороне подчеркиваются черты колдуна или шамана, с которым не может тягаться его товарищ. Противопоставление ворона и орла может быть и реликтом фратриальной оппозиции (как ворон и волк, к этому вопросу мы вернемся), и естественным стремлением сопоставления с орлом, который является предметом культа у ряда народов Сибири; однако характер отношения ворона и орла трактован не в рамках дуальной экзогамии, связывающей фратрии, а, скорее, в духе специфически чукотского семейно-брачного института «товарищей по жене» (разновидность полиандрии, ведущая к особой форме тесного побратимства). Охота на диких оленей — специфическая черта

хозяйства древних северо-восточных палеоазиатов, но и образ мамонта — «континентальный», а не «береговой».

Временное пребывание Ворона в чреве кита, — как мы увидим ниже, — широко распространенный мотив в фольклоре народов Чукотки, Камчатки и Аляски. Сюжет о вороненке и орленке дает его наиболее архаическую редакцию, в которой легко вскрывается его ритуальный субстрат. Мы предполагаем, что в основе мотива лежит символика инициации. Это подчеркивается не только символикой проглатывания — выплевывания, специфически выражающей инициацию, но также юным возрастом героев, опекаемых отцами (инициационный комплекс часто включает эпизоды встречи с чудовищами и избавления от них). При этом получается, что вороненок прошел инициацию, а орленок потерпел фиаско, т. е. приоритет ворона перед орлом демонстрируется на примере обоих поколений. Надо учитывать и победу Ворона — могучего колдуна над «чужим» орлом. Само разделение на «своего» орла и «чужого» орла, вероятно, — более поздняя черта.

Частичной параллелью к этому сюжету является другая мифологическая сказка, в которой сказочные черты окончательно возобладали над мифологическими. Это сказка об усыновленном Вороном тюленчике [Богораз, 1900, № 109], над которым смеются девушки, когда он к ним сватается, пока с помощью приемного отца-Ворона тюленчик не превращается в красавца. Место древнего посвящения вороненка здесь занимают свадебные испытания тюленчика. Подобная симметрия параллельных версий (испытания посвятельные/свадебные) широко распространена в фольклоре; мы еще встретимся с аналогичными примерами ниже, при рассмотрении вороньих мифов индейцев.

К этим двум сюжетам в какой-то мере примыкает рассказ о страданиях дочери Ворона, также имеющий характер волшебной сказки: человек-росомаха женится на дочери Ворона, но дурно с ней обращается и при этом завязывает ей язык, чтоб она не могла проговориться отцу или брату. Когда истина раскрывается, Ворон и его сын-шаман выручают девушку и мстят человеку-росомахе [Богораз, 1910, с. 156—158]. Наконец, можно упомянуть своеобразную быличку о том, как человек отпустил ворона, клевавшего его оленей, за что ворон приютил и спас его во время пурги [Беликов, 1956, с. 48—49].

Во всех этих сюжетах в образе Ворона выделяется шаманский аспект, пусть в достаточно примитивной форме. С этим отчасти согласуется отмеченное В. Г. Богоразом [Богораз, 1934, с. 33] поверье о том, что Ворон живет близ Полярной звезды и прилетает на зов шамана, чтоб съесть злого духа; головы мертвых воронов (само убийство ворона считалось грехом) присоеди-

нялись к связке домашних святынь. Вместе с тем действие этих сюжетов отнесено к неопределенно-сказочному времени и сами повествования рассматриваются как сказки (*лымныло*), а не «вести начала творения» (напомним, что *лымныл/пыныл* — это основная дихотомия в чукотской классификации жанров). Здесь Ворон — мудрый шаман, а там — творец или помощник творца. Свидетельствует ли этот факт о дошаманском происхождении мифов о Вороне? На этот вопрос ответить очень трудно. Чукотский фольклор (заметим, забегаая вперед, в отличие от корякского) мало что сообщает о борьбе Ворона со злыми духами — кэле. В широко распространенных у чукчей шаманских легендах Ворон обычно не фигурирует. Нет его и в чукотских героических сказках. Героизации Ворона, по-видимому, отчасти препятствует связанное и с его зоологическими свойствами представление о нем как о существе вечно голодном, питающемся отбросами, прожорливом. Но это же представление способствовало развитию в образе Ворона черт мифологического плута, хитреца, трюкача (трикстера). Ворон проявляет хитрость уже в мифе о похищении у кэле небесных светил, но там эта хитрость не отдифференцирована от представления об уме культурного героя. Облик Ворона-трикстера (присущий ему, как увидим ниже, в сказаниях о нем на всей территории, где они бытуют) в полном объеме раскрывается в чукотских вороньих сказках (*куркыль лымныл*), которые можно отнести к разряду сказок о животных (типа европейских сказок о хитром Лисе). Главная тема этих сказок — поиски пищи прожорливым Вороном и те трюки, которые Ворон и другие люди-звери проделывают друг с другом в поисках пищи, в борьбе за существование.

В нескольких чукотских сказках Ворон сопоставлен с лисой — широко распространенным в фольклоре (в том числе русском) типом трикстера. Приведенная В. Г. Богоразом воронья сказка [Богораз, 1900, № 29] рассказывает о том, как ворон плевком через дымовое отверстие убил оленя-одногодка: хозяйка выбросила его из яранги и ворон полакомился мясом; лиса таким же образом убивает взрослого быка-оленя, но не в силах справиться с тушей и побита хозяйкой. Во втором туре этого повествования рассказывается о том, что ворон выловил озерного хозяина (образ озерного хозяина больше характерен для юкагирской мифологии), брюхо которого было набито рыбой; ворон взял только ту часть рыбы, которую мог унести, а лиса схватила все остальное и утонула в образовавшейся проруби. Имеется также рассказ [Меновщиков, 1950, с. 129—132] о том, как ворон, которому лиса предлагала морскую капусту, крадет у нее со спины рыбу и в виде компенсации дает ей кусок льда, который якобы должен превратиться в лахтака, при условии что лиса не будет смотреть на поклажу. Лиса

нарушает запрет, и лед остается льдом. Как видим, ворон всякий раз торжествует над лисой, а лиса становится жертвой своей жадности. Сами эти сюжеты широко распространены в мировом фольклоре, но для чукотских «вороньих сказок» характерно сочетание плутовства ворона с шаманским умением (убийство оленя плевком, превращение льда в тюленя), при том, однако, что основной акцент стоит на глупой жадности лисы. Оппозиция ворона и лисы не скрывает за собой особого мифологического контекста; в ней, скорее, можно предположить именно стремление сопоставить «своего» чукотского трикстера и трикстера, известного другим народам. Оппозиция ворона и волка, ворона и зайца может иметь и мифологический подтекст (в конечном счете — тотемический; об этом ниже) вопреки опять же широкой распространенности самих мотивов в сказках о животных. К циклу Ворона прикреплен всемирно известный сюжет о глупом волке [Богораз, 1900, № 102; ср. у эскимосов: Меновщиков, 1939, с. 177]: Ворон и волк соревнуются в скольжении с горы; ворон взлетает, а волк тонет. Менее импозантно выглядит Ворон в сопоставлении с зайцем [Богораз, 1910, с. 73—78]; заяц проявляет шаманские способности, сватаясь к дочери Ворона (делает из веток сани и оленье стадо). Он угощает будущего тестя олениной, а Ворон в ответ предлагает ему свою пищу — падаль. Окончание сказки в данном варианте — попытка Ворона утаить угощение от своей жены Мити — явно корякского происхождения, ибо Мити — персонаж только корякского и ительменского фольклора. Сказки о Вороне и Мити, однако, проникли и к чукчам (см., напр.: [Бабошина, 1958]). По-видимому, корякским по происхождению является и цикл анекдотов о том, как «мышинные девчонки» перехитрили Ворона [Богораз, 1910, с. 75—77].

Имеется единичный рассказ о Вороне и сове [Богораз, 1910, с. 158], в котором сначала сова торжествует над вороном, отобрав у него добычу — зайца, но затем одурачена и посрамлена лисой. Таким образом, вороний, вероятно, древнейший слой чукотского фольклора включает: 1) четко ограниченный цикл сюжетов о Вороне-демиурге, творце или помощнике творца в рамках «вестей начала творения», 2) несколько разнохарактерных рассказов, приближающихся к волшебной сказке, в которых Ворон выступает прежде всего как шаман, помогающий своим детям или даже постороннему человеку, и 3) относительно небольшую группу сказок о животных с главным героем Вороном-трикстером, сочетающим, впрочем, хитрость и с некоторым колдовским (шаманским) умением. В мифах творения кроме Ворона фигурируют, хотя и очень редко, первопредки — брат и сестра, вступающие в инцестуальный брак; сам Ворон первопредком не мыслится. Сказок о животных без Ворона также мало. Зато

в многочисленных мифологических и героических сказках о борьбе со злыми духами, о соревновании шаманов, о богатырях и т. п. Ворон не фигурирует совершенно. В чукотской демонологии преобладает, как выражается В. Г. Богораз, «приморский элемент» [Богораз, 1900, с. V], значительное количество сюжетов фольклора является общим достоянием чукчей и эскимосов. Степень взаимного влияния фольклора чукчей и азиатских эскимосов очень велика. Этот фактор, по-видимому, в значительной степени определяет различие между фольклором чукчей и родственных им коряков, хотя на границах расселения чукчей и коряков также никогда не прекращался фольклорный обмен.

МИФ И ЭПОС О ВОРОНЕ У КОРЯКОВ И ИТЕЛЬМЕНОВ

Своеобразный симбиоз большей части фольклора чукчей и эскимосов находит себе параллель в еще большем симбиозе на протяжении последних столетий фольклора коряков и ительменов. И это — несмотря на абсолютное различие эскимосского и чукотского языков и на гораздо большую дистанцию между корякским и ительменским языками, чем между корякским и чукотским. В эту корякско-ительменскую фольклорную общность входят и олюторцы, язык которых (согласно принятой сейчас многими точке зрения П. Я. Скорики) генетически весьма близок к чукотскому. Что касается фольклора кереков, в прошлом лингвистически близких корякам, а затем испытывавших сильное влияние чукчей, то его принадлежность к одной из этих групп не ясна из-за скудости материалов, в частности и по вороньим мифам кереков (см.: [Меновщиков, 1974, № 112—123]; по-керекски нашего героя называют Кулки). Корякский и ительменский фольклор, особенно в своем вороньем слое, исключительно близки друг другу и по данным Г. В. Стеллера и С. П. Крашенинникова, относящимся к XVIII в., и в фольклорных записях, сделанных Иохельсоном в конце XIX — начале XX в.

В июне 1976 г. во время нашего с И. А. Бродским пребывания в селе Рекинники Корякского национального округа один пожилой коряк (Кака), прочитавший фрагмент переводов ительменских записей В. И. Иохельсона в сборнике Г. А. Меновщикова «Сказки Чукотки и Камчатки», выразил возмущение, что ительменам приписаны настоящие корякские сказки, — свидетельство их действительно исключительного сходства. Все это делает целесообразным совместное рассмотрение корякского и ительменского вороньего фольклора.

Ворон по-ительменски зовется Кутх (Кутху), а по-корякски — Куткыннюку (Куйкыннюку) с использованием огмантативного суффикса. Куйк(ы)ннюку значит «Большой Ворон».

С. П. Крашенинников, суммируя результаты своей и Стеллера экспедиций на Камчатку, характеризует Ворона как творца-прародителя и даже главнейшее божество ительменов и коряков. «Богом Камчадалы почитают некоего Кутху, от которого про-

изошел народ их. Кто сотворил небо и светила небесные, не ведают, токмо сказывают, что оные прежде Земли были, о сотворении которой объявляют двояко: иные говорят, что Кутху сотворил землю из своего сына, называемого Сымскалин, которого родила жена его Илькхум, гуляя с ним по морю, а другие, что Кутху с сестрою Хутлыжиць землю снесли с неба и утвердили на море, а море сотворил Утлейгын, который и поныне в нем пребывает. Однако в том все согласны, что Кутху до сотворения Земли жил на небе» [Крашенинников, 1949, с. 406]. «Как некогда Кутху с женою сошел с неба на море, то жена его не могла стоять поверх вод, но по груди в море погрязла и тогда родила она сына, Сымскалин называемого, который всплыл поверх вод головой на Запад, а ногами — на Восток, а мать его Илькхум стала ему на шею, сам же Кутху на ноги и сказал, чтобы сын его землю претворил» [Крашенинников, 1949, с. 693]. Жену Кутху Крашенинников также называет Савина. Ей приписывается создание утренней и вечерней зари [Крашенинников, 1949, с. 409]. «Кутху по сотворении земли оставил небо и поселился на Камчатке, где родил другого сына по имени Тыжил-Кутху да дочь Сидуку, которые, пришедши в совершенный возраст, сочетались браком. Между тем как сам Кутху, так и жена его и дети носили платье, из листьев шитое, и питались березовою и таловою корой, ибо звери по их объявлению сотворены не были, а рыбы ловить не умели их боги.

Кутху, оставя сына своего и дочь, с Камчатки отбыл, а куда девался, не ведают, токмо то объявляют, что он пошел с Камчатки на лыжах, и что горы и доли сделались от его путешествия, ибо земля под ним гнулась, как тонкий лед, и, таким образом, лишена своей ровности и плоскости» [Крашенинников, 1949, с. 401]. «Как Кутху пошел на лыжах, то земля под ним гнулась, и где он шел, тут пади стали, а по сторонам горы» [Крашенинников, 1949, с. 693].

В другом месте Крашенинников пишет: «Сами камчадалы, по объявлению Стеллера, говорят, что Кут, которого иногда богом, а иногда прародителем называют, на каждой из камчатских рек жил по два года и, детей родив, оставил их на природном их месте, от которых каждая река имеет ныне своих жителей. Таким образом Кут их дошел до озерной реки, которая течет из Курильского озера, и, аки бы совершив течение и труды свои, приставил к горе баты свои и отбыл с Камчатки» [Крашенинников, 1949, с. 378]. Между прочим, Стеллер называет жену Кутху не Илькхум и не Савина, а Хахи, а сына — Деселькут [Крашенинников, 1949, с. 264]. Согласно версии Крашенинникова, Кутху перед уходом с Камчатки якобы сшил платье из листьев и сделал баты для своих детей, а также научил Тыжил-Кутху делать лодки. В дальнейшем Тыжил-Кут-

ху сам изобрел сети из крапивы и положил начало рыболовству; он также создал земных зверей (поставив над ними «па-стухом» Пилячуча) и начал из кож шить кухлянки и парки [Крашенинников, 1949, с. 693 и 407]. Дети Тыжил-Кутху — сын Амлея и дочь Сидукамшичъ — вступают в инцестуальный брак, и от них «народы... расплодились» [Крашенинников, 1949, с. 693]. Хотя С. П. Крашенинников и называет Кутху богом, но подчеркивает, что «не воздают ему никакого почтения, ничего у него не просят и ничем так, как именем его, не забавляются, рассказывая про него такие непристойности, о которых и писать гнусно. Между прочим, и то в порок ему ставят, что он столько гор и стремнин сделал и столько мелких и быстрых рек, что столько дождей и бурь производит и беспокоит их» [Крашенинников, 1949, с. 407—408]. И еще в одном месте Крашенинников указывает, что «ему не празднуют и не молятся... понеже не сам Кутху сотворил зверей, а сын его» и что поэтому осенний праздник (в ноябре) посвящают Тыжил-Кутху [Крашенинников, 1949, с. 693].

Из приведенных цитат следует, что у ительменов в XVIII в. еще имели хождение мифы о Вороне — демиурге и культурном герое, создателе рельефа (так же как у чукчей) и самой земли, изобретателе лодки и одежды из листьев.

Нисхождение с неба, странствование по Камчатке и таинственный уход по завершении своих деяний напоминают самые архаические представления о странствованиях культурных героев и завершении их жизненного цикла в мифическую эпоху у австралийцев, папуасов, американских индейцев и т. д. В роли культурного героя выступает и сын Ворона — Тыжил-Кутху, образ которого, судя по имени, отделился, отщепился от образа отца на каком-то этапе.

Происхождение земли описано таким образом, что здесь можно подозревать переплетение сразу трех модусов творения, трех версий: спускание с неба, выход из воды (универсальная концепция) и физиологическое порождение. Последний способ создания земли (творение как биологическое порождение сына отцом), по-видимому, как-то связан с представлением о Кутху как первопредке. И действительно, роль Кутху и Тыжил-Кутху как первопредков весьма подчеркнута в сообщении Крашенинникова. Заслуживает внимания, что происхождение человечества возводится к повторному инцестуальному браку детей и внуков Кутху. Представление о Кутху как прежде всего первопредке, подтвержденное и позднейшими фольклорными записями, несколько расходится с тем, что дают чукотские мифы творения, рисующие Ворона Куркыля преимущественно демиургом. Инцестуальный брак первопредков, как мы знаем, отнесен в чукотских мифах к безымянным брату и сестре, которые (за

одним исключением) не связываются с Вороном. Упоминание о «неприличных» рассказах, посвященных Ворону, указывает на то, что аспект Ворона-трикстера был хорошо знаком ительменам в XVIII в. Речь, видимо, идет об анекдотических брачно-эротических историях, а не только о животных сказках про прожорливого ворона. Стеллер упоминает о приключениях Кутха с мышами и с женщиной из экскрементов, с женщиной-раковиной, о том, что Ворон принял свою жену за земляной дом. Как правильно указывает Иохельсон, все эти сюжеты известны новейшему фольклору коряков [Иохельсон, 1905, с. 341—342]. Вместе с тем, судя по удельному весу серьезных мифов в изложении С. П. Крашенинникова, можно предположить, что они преобладали в общей массе вороньего фольклора.

Суждение Крашенинникова о Вороне как о «боге», но без всякого «почитания», т. е. без всякого культа, нуждается в проверке в обеих своих частях. Необходимо учитывать специфическое место, которое занимает в мифологии и в религии архаический тип первопредка — культурного героя, завершившего свой жизненный цикл в мифическое «раннее» время и не управляющего миром, в отличие от «хозяев» или высших небесных духов (вопрос о месте Ворона в мифологическом пантеоне будет рассмотрен особо). С. П. Крашенинников всячески сближает ительменов с береговыми коряками, в том числе и в сфере мифологии («сидячие коряки признают богом камчатского Кута» [Крашенинников, 1949, с. 455]), однако описывает коряков гораздо более скупое. В отношении фольклорных записей дело обстоит как раз наоборот — преобладает материал по корякам, поскольку ительмены сильно обрусели.

В фольклорных записях начала XX в. корякский и ительменский материал (в частности, записи В. И. Иохельсона), как сказано, обнаруживают единство вороньего цикла у обеих народностей и в общих чертах близость к тому состоянию традиции, как она отражена в наблюдениях С. П. Крашенинникова. В новых фольклорных записях не сохранились только имена, за исключением имени самого Ворона и соответственно второй части имени его старшего сына: вместо Тыжил-Кут(х) или Деселькут теперь — Эмем-Кут (впрочем, в одном варианте у Иохельсона упоминается Чижил-Кут). Другое, еще более важное отличие — почти полное отсутствие следов представления о Вороне как демиурге, о его творческих деяниях.

Если в чукотских мифах Ворон обычно отделен от Творца, но фактически совершает дело творения, то коряки называют Ворона Творцом в заклинаниях против злых духов и представляют изобретателем бубна [Иохельсон, 1905, с. 54—55, 59—60]. Но практически в корякско-ительменском фольклоре отсутствует самый жанр «вестей» о творении, все повествования покрыва-

ются категорией сказки (*лымныл*). Сказки эти, однако, как увидим, одновременно являются и мифами, как это типично и для других архаических культур. Это проявляется в отнесении действия к мифическим временам, в наличии мифологических персонажей и мифологической семантики, реализуемой в сюжете. Мифическое время (оно же практически и сказочное) воспринималось у коряков как эпоха, когда жил Большой Ворон (Куйкынняку) и его семейство. Некоторые сказки в записи Иохельсона так и начинаются формулой: «Это было время, когда жил творец» [Иохельсон, 1905, с. 22]; «Это было время, когда жил Большой Ворон» [Иохельсон, 1905, № 74]; «Это было в то время, когда жил Большой Ворон и его народ» [Иохельсон, 1905, № 108]; «Это было время, когда сам себя создавший отец творца жил» [Иохельсон, 1905, № 20]; «Это было время, когда жил Эмемкут» [Иохельсон, 1905, № 64]. Соответственно в топонимических преданиях некоторые особенности ландшафта (например, скалы в Тайганосе, вблизи пос. Каменского, в заливе Корфу и т. д.) рассматриваются как следы его пребывания, остаток его дома, лодки и т. п. [см. Иохельсон, 1905, с. 23]. На рубеже XIX—XX вв. представления о странствиях Ворона продолжали традицию, зафиксированную С. П. Крашенинниковым: ительмены рассказывали о том, что после посещения земли ительменов Кутх ушел к корякам и чукчам, а коряки — о том, что он покинул коряков, так как люди не слушали его советов, или после неудачного китового праздника, когда кит отказался вернуться в море [Иохельсон, 1905, гл. V].

Как уже сказано, мифическая (сказочная) эпоха в корякско-ительменском фольклоре рубежа XIX—XX вв. не представлялась ареной творческих деяний Ворона, хотя в некоторых сюжетах (например, о добывании пресной воды, браке с рыбой) можно заподозрить реликты мифов творения, некий плод их трансформации (к этому пункту мы еще вернемся). Замечательно, что в корякском фольклоре Большой Ворон не добывает свет или небесные светила и не похищает их у первоначального хранителя. Однако о другом персонаже, а именно о некоем человеке-вороне Вэлвымтылзын (Вальвамтилан), рассказывается [Иохельсон, 1905, № 82; Богораз, 1917, № 1; Меновщиков, 1974, № 127], что он проглатывает солнце, в результате чего наступает мгла и хозяйственная бездеятельность. Тогда дочь Большого Ворона щекоткой вызывает у него смех и таким способом понуждает его выплюнуть солнце. Временное утаивание Воронем солнца имело место, как мы знаем, и в одном чукотском варианте, где Ворон находился в конфликте с волком, но там это был трюк для приобретения в жены сестер волка, и наши симпатии принадлежали Ворону. Демонически-комический об-

лик Вэлвымтылгына сохраняется и в других эпизодах, где речь идет как раз о сватовстве [Богораз, 1917, № 1; Иохельсон, 1905, № 10]. Он, например, сватается к дочери Большого Ворона, но не может выполнить трудных брачных испытаний (например, усмирить бурю), оказывается никудышным охотником и т. д. в противоположность другому жениху — маленькой птичке. Заметим, кстати, что это соперничество человека-ворона и другой птицы у коряков противоположно сотрудничеству Ворона с другими птицами в чукотском фольклоре — не только в эпизоде продалбливания зари, но и в истории орла и Ворона, находящихся в сменном браке. В одном варианте [Иохельсон, 1905, № 10] Вэлвымтылгыну приписывается безумие, глупость (он съедает свои собственные мозги, приняв их за кашу), при этом без тени плутовской хитрости. Чукотскому Ворону Куркылю — демиургу, таким образом, противостоят у коряков два Ворона — с положительным знаком (Большой Ворон — патриарх вороньего народа) и с отрицательным (человек-ворон, его неудавшийся зять). Прodelка Вэлвымтылгына выглядит как пародийная инверсия главного творческого подвига Куркыля. Ниже мы столкнемся с тем, что некоторые трюки самого Большого Ворона допускают их интерпретацию как пародии на подлинные творческие деяния: он делает себе свойственников из дохлых рыб, невесту из кала, собачек или человечков из срамных частей своего тела. Такое «творческое» использование антиматериалов (ср. выше об антиматериалах в чукотских мифах творения) обычно кончается позорной неудачей. Таким образом, в отличие от чукотских мифов (и даже от некоторых мотивов ительменской мифологии в XVIII в.), корякский и ительменский фольклор в записях В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона, не говоря уже о более поздних материалах, почти не знает Ворона-демиурга, главный подвиг Ворона как культурного героя не включен в цикл деяний Большого Ворона и отнесен к негативно маркированному ничтожному человеку-ворону; другие квазитворческие акты даны только пародийно и приписаны Большому Ворону в его ипостаси трикстера, а те сюжеты, которые могли бы (судя по сравнительным данным) иметь этиологический смысл, его лишены.

Известное исключение представляют только отдельные варианты рассказа о пребывании Ворона в гостях у краба Ави или у нерпы Акибы в морском мире. Краб Ави, которого Куйкыннюку встретил на берегу, взял его к себе в гости, угостил жирной пищей, но не давал напиться до тех пор, пока Куйкыннюку не пообещал крабу своих дочерей в жены. Выпив огромное количество пресной воды, Куйкыннюку, вернувшись на сушу, ее изрыгает, вследствие чего образовались реки [Иохельсон, 1905, № 117]. Однако аналогичная история, записанная у ительменов

[Иохельсон, 1905, № 134], а позднее у коряков ([Стебницкий, 1938, с. 15—18, 94—96], где Акиба или другие морские люди кормят Куйкыннюку жиром и только люди-лещи дают ему воду в обмен на девушку; мы слышали аналогичный вариант в 1976 г. в Рекинниках), уже не имеет никакого этиологического финала. Сходные мотивы встречаются в комически пародийной форме: Куйкыннюку наедается кашей и изрыгает ее на злых духов — нинвиту; Кутх лопается, выпив реку (у коряков есть вариант, где таким образом лопается кала — злой дух).

Итак, Большой Ворон в фольклоре коряков — это прежде всего первопредок, а затем первый шаман. В. И. Иохельсон свидетельствует, что коряки западного берега Пенжинской губы прямо называли Ворона Ачиченяку, т. е. «Большой дед» [Иохельсон, 1905, с. 17]. Такое наименование заставляет вспомнить о культе «дедушек» (*аннапиль*), т. е. прямых предков, первожителее селения, наделенных шаманскими силами и покровительствующих потомкам. Ворон, однако, мыслится не предком семьи или соседской общины, а общеплеменным первопредком, близким к тотемическим героям аборигенов Австралии и Северной Америки (к вопросу о соотношении Ворона с культом предков — *аннапиль* и с тотемизмом мы еще вернемся).

В чукотском фольклоре Ворон — отец и одновременно шаманами был обнаружен только в трех текстах, а в корякско-ительменском фольклоре (как XVIII, так и XX в.) он — отец многочисленного семейства, от которого ведут свое происхождение люди, прежде всего коряки и ительмены. Рядом с Вороном, Куйкыннюку, или Кутхом, обязательно фигурирует его жена. Как мы видели, Стеллер и Крашенинников знают ее под именами Хахи, Илькхум или Савина, но в фольклоре XX в. она всегда зовется (не только у коряков, но и у ительменов) Мити. Под этим именем она упоминается и в заклинаниях, и в мифологических сказках. В корякских записях В. И. Иохельсона Мити предстает то как дочь верховного небесного божества или, возможно, тождественного ему Рассвета (иногда она падает в тундру с облака и Ворон ее считает безродной), то как дочь хозяина моря — морского паука, то как жена хозяина моря, у которого Ворон ее отнимает; однажды она ему является в виде белого кита [см. Иохельсон, 1905, № 20, 21, 25, 116]. Имеется версия о том, что Мити — дочь сороки [Меновщиков, 1974, № 126]. В одном из текстов [Иохельсон, 1905, № 20] рассказывается о том, как во время китового праздника убитый кит не захотел возвращаться домой (что предвещало неудачи в морском промысле и голод) и родители маленького Куйкыннюку покинули праздник, оставив ему кусок мяса, лук и стрелы для того, чтобы он мог научиться добывать себе пропитание. Таким же образом Рассвет покинул свою маленькую дочку Ми-

ти, оставив ей ловушку для мелких животных. Оба считали себя единственными людьми на земле. Куйкыннюку научился убивать из лука оленей и готовить себе еду. Однажды во время охоты он встретил Мити и сделал ее своей женой. У них родились дети — Эмемкут и Иинианавыт. Если оставить в стороне вводный фрагмент, то Куйкыннюку и Мити рисуются именно первыми людьми на земле, тем более что Рассвет относится к небесным существам, а родители Куйкыннюку не уточнены (отец его называется «сам себя создавший»; в чукотском мифе, как мы упоминали, «самим себя создавшим» назван сам Ворон Куркыль). В корякском тексте отец Ворона, по-видимому, является своеобразным двойником, дублетом Куйкыннюку. В других текстах родители Ворона вообще не упоминаются (исключение составляют поздние записи, где отцом Ворона назван Такаютан, живущий на дне моря [см. Меновщиков, 1950, с. 116—122]).

В другой версии [Иохельсон, 1905, № 116] Куйкыннюку встречается в устье реки или в проруби женщину — белого кита по имени Мити и женится на ней. Их сын Эмемкут впоследствии берет в жены женщину — белого кита (т. е. с белыми китами устанавливаются постоянные брачные отношения).

Семейной жизни Ворона корякско-ительменский фольклор, в отличие от чукотского, уделяет много внимания. Как мы помним, во времена Стеллера и Крашенинникова сыновьями Кутха у ительменов считались (по-видимому, альтернативно, т. е. в разных вариантах) Дезелькут, Тыжил-Кут и Сымскалин, дочерью — Сидука. В записях XX в. старшего сына Ворона всегда зовут Эмемкут, а старшую дочь — Иинианавыт (Тинианавыт, ительм. Синаневт). Тинианавыт является названием одной из звезд созвездия Плеяд. Имена других сыновей и дочерей широко варьируются.

По сообщению Иохельсона, в одной сказке говорится о пяти сыновьях и семи дочерях Куйкыннюку, но этим условным сказочным цифрам, как он правильно замечает, не соответствуют реальные имена. В качестве сыновей Куйкыннюку (младше, чем Эмемкут) в записях В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона фигурируют Кескиннюку (Большой свет), Нанкыкале (Тот, кто раскрашивает свой живот), Кайнывилу (Медвежье ухо), Кихихичмаку и Тнанто (Появляющаяся заря), Кутханну, Киттнюку, Мильгытайын; в ительменских сказках, записанных В. И. Иохельсоном, упоминаются сыновья Котхонамтальхан и Чижил-Кутх (вероятно, Тыжил-Кутх). В записях С. Н. Стебницкого в качестве сына Ворона упоминается Чичисэн, который в других текстах обычно фигурирует как его племянник. В некоторых текстах новой записи [Меновщиков, 1974, № 134] в качестве сыновей Куйкыннюку упоминаются Вытктысынюку и Котгану или Валь,

Акатий, Котхано [Меновщиков, 1950, с. 48—51]. Летом 1976 г. мы с И. А. Бродским, слушая корякские сказки в селе Рекинники, уловили имя Кыттыгыняку (Густая шерсть) как еще одного сына Ворона. В качестве дочерей Куйкыннюку кроме Тинианавыт (Йинианавыт) фигурируют Чайнанэвыт, Ичименэвыт. У Стебницкого упоминаются Уала (Вала), Рира (Рэра), Кайсянэру. В ительменских записях Иохельсона — еще Анарокльнавт и Наа. В некоторых редких вариантах Кылю и Сирим упоминаются как сестры Тинианавыт (Синаневт), хотя в большинстве случаев они их двоюродные сестры. Корячка-сказочница В. Я. Ювенав (Рекинники) в ответ на нашу с И. А. Бродским просьбу перечислить дочерей Куйкыннюку назвала в порядке старшинства Тинианавыт, Кичинанэвыт, Чанарунэвыт, Валы.

Крашенинников, как указывалось, называет сестру Кутху по имени Хутлыжичь. Иохельсон упоминает сестру Куйкыннюку по имени Амиллу (Маленький паучок) и его брата Кайтакалюм.

Сестру жены Ворона у ительменов XVIII в. (по Стеллеру) называли Хеллу (ее муж Майнкаичан — «Большой холод»), а у коряков XIX—XX вв. (по Иохельсону) — Хана или Гана (созвучно названию одной из звезд). Брат Мити — Иклемтильын (Маленький человек-амулет), а по другой версии (В. Богораза) — Сисисан, расшифровываемый как человек — белый кит. Однако в большинстве вариантов Сисильхан (Чичикэн и т. п.) и его сестра Сирим как у коряков, так и особенно у ительменов — племянники Ворона, обычно они выступают в роли соперников его родных детей и всегда терпят фиаско в этом соперничестве. Еще чаще в этой роли кузенов-соперников в корякских сказках фигурируют Иля и его сестра Кылю — дети Ханы, сестры Мити.

С. П. Крашенинников называет внуков Кутху; так же как и их родители Тыжил-Кутх и Сидука, они вступают в инцестуальный брак (кстати, мотив инцеста в некоторых вариантах явно или скрыто отнесен к самому Ворону или Эмемкуту и Тинианавыт, ср. чукотский инцест родоначальников).

В корякских сказках иногда упоминаются дети Эмемкута, т. е. внуки Куйкыннюку, но они не связываются с генеалогической схемой. В качестве жен детей Ворона в мифах-сказках упоминаются самые различные и весьма многочисленные существа, но чаще всего в роли главной жены Эмемкута фигурирует женщина-трава (дочь человека-корня) или (у ительменов) женщина — лесная ягода, в качестве мужа Тинианавыт чаще всего упоминается облачный человек.

Ворон в качестве патриарха опекает и защищает свое потомство, в особенности от злых духов (т. е. «людей» от «нелюдей»), сватает своим детям жен и мужей. Он противостоит

своим сыновьям, как старший — младшим, женатый — неженатым и как шаман — охотникам.

Представление о Вороне как первопредке способствовало специфической для корякско-ительменского фольклора (в отличие от чукотского) генеалогической или, вернее, семейной циклизации, в результате которой не только цикл Ворона представляется чрезвычайно обширным, включающим повествование и о нем и о его многочисленных родичах и потомках, но и вообще очень большая часть фольклорного массива оказывается сфокусированной вокруг Ворона, входит в этот цикл как в своеобразный мифологический эпос. В корякско-ительменском фольклоре нет никаких сказаний о родоначальниках, которые не были бы детьми Ворона, все рассказы о борьбе со злыми духами отнесены к Ворону (тогда как у чукчей, как нам известно, подобные рассказы, как правило, с Вороном не связаны), даже некоторые героические сказки привязаны к детям Ворона, прежде всего к Эмемкуту. Сказки о животных, само собой разумеется, почти полностью включены в вороний цикл, и только большинство собственно исторических преданий, представляющих собой реминисценции событий последних веков, в основном остаются вне вороньего эпоса.

Отсутствие «вестей начала творения» и как темы и как жанра, объединение достаточно разнообразных повествований под единой рубрикой *лымныл* является отчасти результатом того, что в корякско-ительменском фольклоре XIX—XX вв. Куйкыннюку — Кутх в принципе воспринимается не только как первопредок и патриарх, но и как трикстер. Оба плана не просто сосуществуют (как в чукотском фольклоре, где они распределены между разными жанрами), а совпадают в большей или меньшей мере почти в каждом сюжете, что дает повод для самых разнообразных контаминаций с жанровой точки зрения. Абсолютно серьезный Ворон, без плутовской окраски, сохранился только за пределами повествовательного фольклора, в заклинаниях, где Ворон фигурирует как Творец (Тенантомвын), создатель бубна и автор заклинания, который лечит своих детей, тем самым санкционируя и придавая силу шаманскому заклинанию [Иохельсон, 1905, с. 18]. К Ворону, по свидетельству Иохельсона, в его время в некоторых местах еще обращали молитвы и приносили жертвы; изображение Ворона и Мити делали на лестнице — центральном столбе в старых корякских полуземлянках (сама лестница считалась сакральным охранителем). Так как лестница, по-видимому, моделировала космический столп, соединяющий землю с верхним и нижним миром, то изображение Ворона, скорее всего, указывало на его шаманскую функцию посредника между различными сферами вселенной. Однако и сами трюки Большого Ворона, которыми запол-

нены повествования, в значительной мере имеют шаманский характер, варьируются в широком диапазоне от почти совсем серьезных шаманских действий Ворона, вызывающих естественное восхищение слушателей, до таких проделок, которые пародируют шаманские приемы (и отчасти акты творения). В сущности, шаманский аспект в корякско-ительменском вороньем эпосе, в отличие от чукотского, является важнейшим, хотя он и подается в общих рамках трикстериады. Шаманское искусство Ворона, как увидим, проявляется в исцелении его сыновей и дочерей, в трюках, посредством которых он борется со злыми духами-людоедами, носителями болезней (здесь — известный параллелизм с заклинаниями). Такими шаманскими действиями Ворона являются подслушивание разговоров злых духов, ловля их причиняющих болезнь и смерть отравленных стрел, использование против них человека-реки и человека-скалы, подмена себя чурбанами-идолами в жилище злых духов, перемена «людоедских желудков» злых духов на тюленьи, увод от них своего народа на небо и т. п. (подробнее об этих сюжетах см. ниже). Ворон проявляет шаманское искусство, когда он изготавливает бубен и, шаманя, делает лодку [Иохельсон, 1905, № 128], когда изготавливает бубен из вши, сидевшей на украшении дочери [Иохельсон, 1905, № 103], создает из тряпки чудовище [Иохельсон, 1905, № 60] или делает человечков-камаку (во многих сказках, слышанных нами в Рекинниках), когда он чудесным образом побеждает богатыря — соперника Эмемкута и воскрешает убитого сына [Меновщиков, 1950, с. 45—51]. Шаманский аспект в образе Ворона акцентируется и когда речь идет о помощи его сыновьям в сватовстве (сюжеты о брачных приключениях детей Ворона подробно рассмотрены ниже, в особом разделе). В одной сказке, слышанной нами в Рекинниках от Е. К. Ивановой, говорится, что его дочь Тинианавыт делает человечков, а из тряпки — солнце; когда солнце подымается на небо, устанавливается хорошая погода.

Шаманскими деяниями по своим целям и средствам являются и создание Большим Вороном ветра ударами по медвежьей шкуре [Иохельсон, 1905, № 4], успокоение непогоды, дождя, бури. С этой целью он подогревает бубен (половые органы) хозяина неба и женщины-дождя [Иохельсон, 1905, № 9] или, опьянив хозяйку погоды мухомором, раздевает ее и срезает ей волосы, добываясь тем самым прекращения дождя [Стебницкий, 1938, с. 9—12, 91—92]. Аналогичным образом его мыши перегрызают упряжь саней человека-ветра [Иохельсон, 1905, № 40]. В других вариантах он достигает тех же целей, женив сына на хозяйке погоды [Иохельсон, 1905, № 80] или (в ительменском мифе-сказке [Иохельсон, 1905, № 133]) выдав дочерей за северный и южный ветры. В последнем случае речь идет не только

об умирении бури, но как бы об урегулировании деятельности ветров: они уравнивают друг друга, а попытка северного ветра покинуть жену снова приводит к непогоде и, для того чтобы он вернулся, приходится послать за ним юного сына.

Кстати, хозяйка погоды (дождя) и человек-ветер могут рассматриваться как женская и мужская ипостась одной и той же природной силы, а перегрызание упряжи саней и срезание волос — безусловно синонимичные мотивы.

Характерно, что Куйкыннюку прибывает и к хозяйке дождя и к хозяину ветра одним и тем же образом — на ладье или нарте, в которую впряжены мыши. Прибыв к человеку-ветру, мыши не только перегрызают упряжь, но увозят тяжелую нарту, нагруженную подарками. В аналогичном варианте Куйкыннюку прибывает на мышах к богатым оленеводам и увозит гору мяса, которое те со смехом нагружают, не веря в силу мышей [Иохельсон, 1905, № 65]. Этот трюк также имеет чисто колдовской характер.

Заслуживает особого внимания, что «мышиним ездом» именуется в чукотско-корякской мифологии Письвусьын — хозяин диких оленей и вообще охоты (иногда Письвусьын впрягает птиц или сам представляется в виде коршуна; ср. Куйкыннюку, прилетающего в виде ворона). За всем этим проглядывает глубокая мифологическая связь между погодой, охотой и магией.

Шаманский характер по своим средствам имеют и некоторые трюки, с помощью которых Ворон добывает или пытается добыть пищу, в том числе у хозяев погоды и злых духов. Только что упоминалась поездка на мышах к человеку-ветру или к оленеводам за мясом; явившись к злым духам-калав, Куйкыннюку сумел подчинить себе их оленье стадо, сам дом и те предметы, которые составляли имущество калав [Иохельсон, 1905, № 22, 29].

Особо надо выделить мотивы, связанные с промысловыми праздниками и соответствующим кругом представлений. Кутх в ительменском мифе-сказке [Иохельсон, 1905, № 139] охотится на морских зверей, но отпускает их одного за другим, пока не является кит, которому он влетает в пасть, чтобы наестся жира. В корякском варианте Куйкыннюку отсылает и кита и останавливается только на сыне морского хозяина, из которого вытягивает костный мозг.

Это «отсылание» обратно морского «гостя» в надежде, что он пришлет других, составляет основную символическую концепцию праздника кита, нерпы и других церемоний, аналогичных по своей идее медвежьему празднику у сибирских народов (кстати, имеется рассказ о медведе — сыне Кутха и Мити, который должен быть убит «чужими» и воскрешен сестрой при

условии, что она не будет прикасаться к его мясу [см. Иохельсон, 1905, № 119; ср. Иохельсон, 1905, № 76]).

Широкоизвестный сюжет о Вороне, проникшем в пасть кита и убившем его изнутри, так же как аналогичная «охота» на волка, восходит, по-видимому, в конечном счете к еще более архаическим ритуалам инициации, но в корякско-ительменской версии он явно выглядит как шаманская уловка Ворона. Охота Ворона на волка происходит под видом охоты волка на Ворона: Ворон принял вид оленя, разбросал по дороге свои члены и был съеден волком. Находясь в его чреве, он убивает волка изнутри или просит его идти к дому, где Мити распарывает волку брюхо. Ворон убивает волков и лисиц [Иохельсон, 1905, № 115, 126; Стебницкий, 1938, с. 18—24, 96—100]. Учитывая распространенное у северо-восточных палеоазиатов представление о том, что зимой зубатые киты (касатки) превращаются в волков, что это зверь-оборотень, может быть, можно связать эти два сюжета.

Отметим, что корякская мифологическая фантастика, в отличие от чукотской «макрокосмической» фантастики (множественность миров, превращения героев по мере перемещения), скорее, «микрокосмична» и имеет «анатомический» уклон: люди и звери проникают в тела друг друга и находятся там как в особых мирах, Ворон оказывается не только в брюхе кита или волка, но и в теле своей жены и даже в своем собственном. В других вариантах Ворон, наоборот, отчуждает от себя отдельные части тела (голову, половые органы и т. д.), превращает их в собачек, работников, которые по его указанию действуют автономно, подобно шаманским духам или духам-идолам и амулетам, употреблявшимся в корякско-ительменском примитивном шаманстве; их также можно уподобить душе шамана, которая странствует, пока сам шаман находится в трансе [Иохельсон, 1905, № 15—17, 22, 23 и др.]. Ворон способен сделать речку и заставить ее течь в доме [Иохельсон, 1905, № 125], хотя бы временно превратить лед или дрова в китовое мясо или рыбу [Иохельсон, 1905, № 68, 119], мертвых рыб — в людей [Иохельсон, 1905, № 57; Богораз, 1917, с. 73—78], нечистоты — в красивую девушку [Иохельсон, 1905, № 120], может сам временно стать женщиной (Мити параллельно превращается в мужчину [Иохельсон, 1905, № 127]). Все эти трюки требуют колдовских способностей, а перемена пола несомненно связана с шаманством превращенного пола, практиковавшимся у северо-восточных палеоазиатов, включая ительменов (о чем имеются сведения С. П. Крашенинникова). Некоторые из этих мотивов, о чем уже упоминалось выше, выглядят как своего рода пародия на творческие деяния, хотя этиологический момент здесь полностью отсутствует. Пародийность подчеркивается использованием низ-

ких антиматериалов (падаль, кал, половые органы) и недолговечностью сотворенных из них существ (т. е. творческая деятельность целиком дана в плане создания трикстером негодных вещей из негодных материалов): «родичи» скоро превращаются обратно в дохлых рыб, девушка тает и издает страшное зловоние, собачки или человечки (т. е. идолы-камаку) не выполняют возложенных на них задач — передавать поручения Куйкыннику и т. д.

Ворон-демиург в корякском и ительменском фольклоре рубежа веков прощупывается только в пародийном свете, в то время как шаманская мощь Ворона подается и позитивно и негативно. В одних случаях шутовское дублирование творческих и шаманских действий совпадает, в других пародирование творческих деяний дополняется пародированием шаманских: место странствующей души шамана или его шаманских духов занимает половой орган, безнадежно путающий поручения. «Временная смерть» шамана оказывается коварным притворством с целью воспользоваться ритуальной пищей, оставленной покойнику; вместо мощного шамана превращенного пола видим Ворона, переменившего пол и безуспешно пытающегося найти себе мужа среди богатых оленеводов. Наконец, шаманство может стать прикрытием для наглой проделки Ворона: он сдирает шкуру с зайца, а затем, будучи приглашен к нему в качестве знахаря, «излечивает» зайца, натянув на него шкуру [Иохельсон, 1905, № 72].

Пародирование, шутовское дублирование творческих и шаманских деяний, обыгрывание мотивов, связанных с пищеварением и анально-половой сферой, с анатомо-физиологическим «низом», — все это типичные для мифологического трикстера «карнавальные» (в том смысле, как этот термин употреблял М. М. Бахтин и другие вслед за ним [см. Бахтин, 1965; Иванов В., 1977 и др.; Мелетинский, 1959; Мелетинский, 1963]) моменты профанирования «святых» и традиций. К этому же разряду относятся такие трюки Ворона, в которых он нарушает биологические и социальные нормы (природное и культурное здесь еще слабо дифференцировано): такова перемена пола сама по себе, многочисленные попытки Ворона изменить жене, попытка нарушить распределение труда (Ворон и его сын собирают ягоды, а Мити с дочерью добывают морских зверей, привлекая их при этом эротически) и распределение добычи (Ворон пытается в одиночку съесть зимний запас пищи, нарушает правила гостеприимства и т. д.). Весь этот набор «карнавальных» трюков, которые обычно кончаются для Ворона неудачей и позорным разоблачением, фигурирует чаще всего в рассказах о семейной жизни Куйкыннику — Кутха.

Наряду с такими трюками, в которых можно обнаружить

так или иначе интерпретированную шаманскую основу, Куйкынню — Кутху приписывается множество трюков, основанных на простом обмане, хитрости и коварстве. Такие трюки применяются им иногда по отношению к злым духам (он их сажает, например, на раскаленные сиденья или душит их дымом), но гораздо чаще в столкновениях с другими «зверями», т. е. людьми-лисами, людьми-волками и т. д.

Ворон и сам бывает порой одурачен своими партнерами (женой Мити, «мышинными девчонками», иногда лисой), что в принципе характерно и для других трикстеров в мировом фольклоре. В распределении удач и неудач трюков Ворона обнаруживаются известные закономерности; эти закономерности выступают в двух планах: в природе трюков и их функциях, а также в их некоторой корреляции с жанром. Удаются трюки Ворона, имеющие характер шаманских действий и направленные на основные шаманские цели (лечение, усмирение непогоды, ритуальное привлечение охотничьей добычи, даже вопреки проявленной в последнем случае жадности). Трюки, которые по своей природе как бы пародируют серьезные шаманские действия, имеют шутовской характер, связанный с использованием материально-низменной и анатомически-низкой сферы (анально-половая область, нечистоты), обычно не удаются, как и трюки, ведущие к нарушению природных и социальных норм. Трюки, построенные на простом обмане, могут удалиться или не удалиться. Но это деление в зависимости от природы трюков еще относительно. Между мотивом и сюжетом есть известный зазор, даже тогда, когда в основе сюжета лежит этот один-единственный мотив. Тот же самый трюк иногда может удалиться или потерпеть фиаско в зависимости от более широкого контекста, в частности от социального фона. Там, где Большой Ворон действует вне семейного фона и пытается удовлетворить свою прожорливость за счет других самостоятельно действующих людей-зверей в обстановке всеобщей трикстериады, трюки удаются с переменным успехом. Там, где Ворон действует на семейном фоне и семья (община, род, народ) Ворона (в принципе — предки людей) противостоит другим общинам, трюки Ворона удаются по отношению к «чужим», какими являются злые духи (нелюди) или в некоторых вариантах — оленеводы («чужие», с точки зрения прибрежных жителей), но обычно проваливаются в случае их эгоистической направленности против своей семейной общины.

Старший сын Куйкынню — Кутха Эмемкут лишен черт трикстера, довольно редко проявляет шаманское искусство и в известной мере героизирован. Он — главный герой в рассказах и о столкновениях со злыми духами, и о матримониальныхключениях (героическое сватовство), а спорадически и в преда-

ниях о межплеменных стычках. В историях с Эмемкутом Ворон часто выступает в роли его чудесного помощника.

Уже из приведенных замечаний ясно, что вороний эпос, выступающий в сознании носителей фольклора под рубрикой «сказок» (*лымныло*), все же может быть дифференцирован, пусть с известной условностью, на ряд разновидностей жанрового порядка. Такая дифференциация необходима для изучения сюжетов корякско-ительменского вороньего эпоса, их глубинной и поверхностной структур.

Переходим к такому рассмотрению.

Начнем с мифов-сказок о борьбе Ворона и его семейства против злых духов (*нинвиту, калав, камаку*; в ед. числе — *нинвит, кала, камак*).

Соответствующие сюжеты, очень многочисленные [Иохельсон, 1905, № 1—3, 8, 13—15, 22, 24, 29, 30, 32, 37, 39, 51, 56, 57, 62, 73—75, 78, 101, 103, 105, 118, 128] и широко бытующие и в наши дни, имеют весьма стереотипную ролевую структуру (злые духи — вредители, члены вороньего семейства — их жертвы, другие члены семейства — спасители, изредка — чудесные помощники). Довольно единообразна и синтагматическая схема. Ее можно свести к пяти или шести повествовательным звеньям.

I. Провоцирующие обстоятельства. Непосредственному контакту со злыми духами иногда предшествуют некоторые провоцирующие обстоятельства, главным образом нарушение запрета, порядка или покоя, которое привлекает внимание злых духов: Ворон предупреждает сына и внука по пути домой из гостей избегать реки [Иохельсон, 1905, № 75]; Кылю просит Эмемкута не уходить на охоту [Иохельсон, 1905, № 14]. В отсутствие Эмемкута [Иохельсон, 1905, № 2] его собаки устроили пир и свалку и этим привлекли внимание калав [ср. сказку, рассказанную нам Нутакаявом в 1976 г. в Рекинниках: Вайвало не слушает предупреждений Ивана Царевича и едет, несмотря на плохие погодные приметы, громко разговаривает во время пурги и, уже попав к нинвиту, слишком много ест). Даже само пребывание вне дома опасно с точки зрения встречи со злыми духами: она часто происходит во время охоты, пребывания в тундре с оленями, езды в тундре на собаках и т. п.

II. Контакт со злыми духами происходит в результате либо прихода злых духов, либо ухода героев из дому и случайного попадания к злым духам, живущим в землянке (связь с нижним миром; сама землянка может быть сравнима с жилищами эскимосов?). Контакт, таким образом, всегда есть результат перемещения: либо злые духи проникают (обычно через очаг — путь из нижнего мира) в мир героев [Иохельсон, 1905, № 8, 13, 14, 39 и др.], либо, наоборот, герои случайно попадают к злым духам. Сам Ворон [Иохельсон, 1905, № 78]

или мальчики [Иохельсон, 1905, № 54], скользя на санках, скачут на крышу землянки злых духов; Ворон попадает к кала, пойдя за лесом для изготовления саней [Иохельсон, 1905, № 37]; Эмемкут и Кескиннюку наталкиваются на кала, пася оленей [Иохельсон, 1905, № 3]; Эмемкут, посланный присмотреть за собаками, вместе с женой попадает к кала [Иохельсон, 1905, № 2] или при других обстоятельствах вступает в дом дочерей камышового человека [Иохельсон, 1905, № 1]; Эмемкут и Ныпайват в тундре случайно забрели в землянку двух сестер-нынвиту (сказочница Ювенав, Рекинники, 1976).

III. Нанесение ущерба злыми духами. Ворон [Иохельсон, 1905, № 74] или его сыновья [Иохельсон, 1905, № 13] болевают; кала убивает Кескиннюку [Иохельсон, 1905, № 3]; кала с острова похищают Кескиннюку [Иохельсон, 1905, № 29]; кала похищает женщину-траву — жену Эмемкута [Иохельсон, 1905, № 8]; калав запирают выход из жилища, угрожая смертью жителям [Иохельсон, 1905, № 14]; дочери камышового человека убивают стрелой, пущенной изо рта (метафорическое представление инфекции?), большую часть вороньего семейства [Иохельсон, 1905, № 1]; калав съедают ремешки от лыж трех сыновей Ворона, а медведи (это — собаки злых духов) разрывают сыновей на части; всем попавшим к злым духам угрожает опасность быть съеденными и т. п.

IV. Получение родными информации о беде, розыски места и средств спасения (иногда с участием помощника). Творец в виде Ворона является к землянке калав и узнает, что они хотят уничтожить все его семейство [Иохельсон, 1905, № 13]; Эмемкут подслушивает разговор камаку [Иохельсон, 1905, № 102]; Эмемкут узнает от Луны, что калав похитили его брата [Иохельсон, 1905, № 29]; Йинианавыт и Чайнанэвыт узнают от паучихи, где находится дом дочерей камышового человека [Иохельсон, 1905, № 1]; Эмемкут по совету паучихи бросает стрелу в огонь и следует за ней через очаг в нижний мир [Иохельсон, 1905, № 8]; Эмемкут по совету шаманки берет браслеты и игольник и отправляется в жилище злого духа [Иохельсон, 1905, № 3], и т. д.

V. Спасение жертв злых духов (иногда также и месть). Во время сражения Ворона и его сыновей с калав Куйкыннюку убивает старого кала, а затем, заглатывая своим железным ртом стрелы калав, отдает их своим сыновьям для охоты [Иохельсон, 1905, № 37]. Куйкыннюку спасся благодаря шаманской неуязвимости, а затем сбросил на камаку тяжелый предмет, который их убил [Богораз, 1917, с. 5]; Куйкыннюку усыпил калав, похитил кожу, оставшуюся от своего сына, и заставил Луну его воскресить (заодно он забирает оленью стадо и все имущество злых духов [Иохельсон, 1905, № 29]). По со-

вету Куйкынняку Эмемкут сбрасывает в глотку людоеда танцующих «Большую реку» и «Большой валун» и убивает его таким образом [Иохельсон, 1905, № 78, 62]. В сказке, рассказанной нам в Рекинниках в 1976 г., Куйкынняку сначала убежал от нинвиту, попросившись на двор (очень распространенный мотив, ср.: [Иохельсон, 1905, № 50, 51]), а затем съел целый котел каши и утопил их, изрыгнув кашу изо всех отверстий. В другом рассказе, наоборот, кала во время преследования убежавшего Эмемкута выпивает всю воду из реки и лопается [Иохельсон, 1905, № 8]. Куйкынняку сажает калав у себя дома на раскаленные сиденья или заставляет их задохнуться в бане [Иохельсон, 1905, № 13, 37]. Дочери Куйкынняку побеждают в шаманском искусстве дочерей камышового человека и убивают их, а родных воскрешают [Иохельсон, 1905, № 1]. Эмемкут с помощью шаманки убивает кала и воскрешает брата [Иохельсон, 1905, № 3]. Кылю усыпляет калав и вместе с другими убегает [Иохельсон, 1905, № 14]. Нанкыкале ломает зубы в зад у кала и убивает его, а женщина-луна воскрешает его братьев [Иохельсон, 1905, № 24, ср. № 30]. Кылю убивает злого духа ветром [Иохельсон, 1905, № 15]. Эмемкут похищает свою жену, оказавшуюся в плену у злых духов [Иохельсон, 1905, № 8]. Эмемкут и Ныпайват произносят заклинание и пролезают в узкую щель, убивают преследующих их медведей и устраивают так, что нинвиту передрались между собой (наши записи в Рекинниках). Жена Эмемкута убедила калав, что она сама — дочь кала и людоедка, и тем спасла себя [Иохельсон, 1905, № 2]. Иля и Кылю выдают себя за родственников калав, потом убивают их и забирают их оленей [Иохельсон, 1905, № 15].

В спасении, таким образом всегда исходящем от оставшихся в живых членов семьи, большую роль играет шаманское искусство Куйкынняку и его дочерей, иногда чудесная помощь или советы посторонних лиц (паучихи, луны, женщины-шаманки, кала-нелюдоедки). Различны и способы бегства — магическое или путем отвлечения внимания и ловкого обмана злых духов (жертвы притворяются родственниками, просят на двор и оставляют вместо себя говорящие деревянные чурки или просто отвязывают веревку). Столь же разнообразны и способы убийства злых духов. Все убитые людоедами жертвы воскрешают. Злых духов всегда побеждают.

Потерпевшие фиаско злые духи могут откупиться, сообщив заклинание или выдав дочерей замуж, иногда Куйкынняку забирает их оленей и другое имущество. Изредка, таким образом, контакт и борьба с духами включают в качестве последнего (VI) синтагматического звена примирение, обмен женщинами и отказ злых духов от людоедства, когда Куйкынняку меняет им желудки. и т. д. [Иохельсон, 1905, № 14, 15, 29, 78].

Однако появление этого последнего, совсем не обязательного звена свидетельствует о включении повествований о борьбе с людоедами в более общую раму повествований о брачных приключениях сыновей и дочерей Куйкынняку. К этой теме в свернутом виде косвенно примыкает и мотив приобретения Эмемкутом чудесного помощника (луны, шаманки и др.) путем установления с ними любовной связи. Рассказы о сватовстве Эмемкута к девушкам — дочерям злых духов [Иохельсон, 1905, № 54, 128 и др.] лишь внешне соприкасаются с сюжетами о борьбе со злыми духами — носителями болезней и смерти. Наконец, добывание Вороном стада и имущества злых духов вводит соответствующие рассказы в круг повествований о трюках Ворона с целью приобретения добычи. Это особенно относится к рассказам о том, как Куйкынняку в голодное время проник в амбар калав и забрал провизию, сначала напугав злых духов вороньим криком, а затем заставив амбар признать в Вороне его строителя, или вынудил оленей и имущество калав следовать за собой [Иохельсон, 1905, № 29]. В этих рассказах, собственно, нет агрессии со стороны злых духов, т. е. основного третьего звена.

Корякские мифы-сказки о злых духах-людоедах имеют общие элементы с чукотскими сказками о кэлет в описании самих людоедов, способов попадания к ним и бегства, но, как уже указано выше, жертвами злых духов в чукотских текстах являются не Ворон и его родичи, а обычно дети или молодые люди, бродящие по тундре в поисках пищи; при спасении от кэлет они иногда проявляют шаманские способности, но собственно шаманские легенды отделены в чукотском фольклоре от этих быличек про контакты со злыми духами.

Мифологические анекдоты о Вороне, приближающиеся к типу сказок о животных, у коряков немногочисленны и часто контаминируются с сюжетами иного рода. Они имеют характер серии трюков, которыми обмениваются Ворон и другие люди-звери в борьбе за добычу, которой могут оказаться и они сами. Обмен трюками в борьбе за добычу иногда принимает характер соревнования в ловкости и хитрости. В общетипологическом плане эти рассказы соответствуют мировому стереотипу фольклора о животных-трикстерах, известного самым различным народам. Так же как у чукчей и по тем же причинам (сопоставление ворона со зверями — героями фольклора соседних народов — тунгусов, эскимосов, русских; в меньшей мере, возможно, — следы ритуального соперничества тотемов) в качестве противников Ворона выступают лиса, волк, медведь, заяц. Вытеснение вороном лисы — этого главного трикстера бродячих сюжетов — можно иллюстрировать таким специфическим сюжетом, как тайное поедание рыбы в мешке. В соревнованиях с лисой

ворон часто одерживает над ней верх (заменял добытую лисой рыбу камнями, украл ее глаза, дал ей кусок мяса якобы из своего тела и уговорил лису сварить собственную мать, уверяя, что та потом оживет, и т. д.), в том числе в результате неудачного подражания лисы, проявившей слишком большую жадность (из-за которой она не сумела выдавить костный мозг из брюха сына морского хозяина, превратить лед в мясо, схватила слишком большую рыбу и упала в воду; ср. приведенные выше чукотские варианты). Реже лиса торжествует над вороном, выпрашивая у него под разными предложениями жир или вынуждая выпустить жир из клюва (как во всемирно известной басне о вороне и лисице), губя ворона отравленными ягодами или заставляя его проглотить крючок с мясом — наживкой. Имеются рассказы, где лиса и ворон задохнулись от жадности (сюжеты о вороне и лисе см.: [Иохельсон, 1905, № 119, 125, 139; Богораз, 1917, № 21; Стебницкий, 1938, с. 29—33; Меновщиков, 1974, № 122 (керекский вариант), 127, 158].

В соревновании с волком ворон обычно торжествует: ворон и волк соревнуются, скользя с горы, ворон при этом взлетает, а волк тонет [Иохельсон, 1905, № 126; ср. чукотский вариант — Богораз, 1900, № 102]. Ворон предлагает волку соревнование в рыгании и уносит отрыгнутую тем оленину [Стебницкий, 1938, с. 24—29, 100—103]; ворон привязал к хвосту волка различные предметы, которые так гремели при беге, что напуганный волк издох, а его мясо и шкура достались ворону [Иохельсон, 1905, № 122]. Волк пытался убить ворона, стряхивая на него снег со шкуры, а ворон действительно убил его таким образом [Стебницкий, 1938, с. 18—24, 106—111]. Ворон, принявший вид оленя, проглочен волком, но загрызает его изнутри и делает своей добычей [Иохельсон, 1905, № 115, 126; Стебницкий, 1938, с. 18—24, 96—100]. Аналогичным образом ворон убил и кита (см. об этом выше). Имеются также рассказы о коварных проделках ворона с медведем (съел его запасы, напугав медведя, а потом убил и его самого [см. Стебницкий, 1938, с. 36—42, 106—111]) и с зайцем (содрал с него шкуру и отобрал ивовые ветви [см. Иохельсон, 1905, № 72 и др.]). Интересный рассказ о медведе записан С. Никитиной на Корфу, в Ивенке.

Особенно популярен сюжет о вороне и мышах ([Богораз, 1917, № 2; Иохельсон, 1905, № 88, 130, 131; ср. Богораз, 1910, с. 75—77], несколько вариантов записано И. А. Бродским и мною в Рекинниках в 1976 г. и С. Никитиной в Корфу в 1973 г., см. вариант кереков: [Меновщиков, 1974, № 119]). Ворон утащил у мышей тушу тюленя, но они вернули ее себе и затем начали над ним потешаться: накормив его теплой кашей и усыпив, сперва пришили ему к ягодицам кожу или пузырь, так что он не видит свой «стул»; затем пришили ему к глазам красные

лоскутки, так что ему мерещится пожар (из страха он приносит в жертву сына), и, наконец, раскрашивают ему лицо, так что он влюбляется в свое отражение и бросается вместе со всем своим имуществом к воображаемой «невесте», чьи ответы на любовные призывы тщетно пытается услышать. Все три эпизода представляют известную упорядоченность. Первый и второй соотносятся по оппозициям: «низ/верх», «не видит существующее/видит несуществующее», первый и третий по оппозициям: «низ/верх», «слышит, но не видит/видит существующее, но не слышит несуществующее». Принесение в жертву сына и следующее затем самоубийство составляют градиацию. Весь сюжет, таким образом, не сводится к нанизыванию эпизодов и отличается внутренним семантическим единством, а также внешней композиционной стройностью.

Теперь перейдем к рассмотрению структуры основной массы сюжетов, в которых трюки прожорливого Ворона с целью добывания пищи разворачиваются на фоне его семейной (и «общинной») жизни, в контактах и конфликтах с Мити и их общими потомками.

Эта группа сюжетов, в которых черты Ворона как трикстера заострены, имеет характер мифологических анекдотов. Здесь трюки Ворона не только нарушают те или иные нормы, но как своей парадоксальностью так и бесплодностью противостоят нормальной хозяйственной деятельности его собственных сыновей.

В корякских мифах Куйкыннюку пытается утолить голод с помощью какого-либо трюка как раз тогда, когда его сыновья отсутствуют, охотясь на диких оленей. Сыновья покидают родителей и идут на охоту (в изолированных вариантах — рыбачить, пасти оленей), а Куйкыннюку покидает Мити и идет на мнимую охоту, представляющую с известной точки зрения шутовское дублирование нормальной хозяйственной деятельности. Конечная неудача Ворона и удача его сыновей имеют следствием воссоединение семьи и смену голода изобилием в результате добычи, принесенной сыновьями.

В ительменских мифах в отсутствие охотящихся сыновей Кутх сначала таскает дрова или просто сидит дома, а потом что-либо предпринимает, правда не обязательно трюки, для поисков пищи. Вообще в ительменском фольклоре, в том виде, как он до нас дошел, черты трикстера в Вороне выступают слабее, соответствующих сюжетов меньше.

Продemonстрируем разворачивание повествовательной структуры мифологических анекдотов о Вороне у коряков (трюки Ворона на семейном фоне). Общая полная схема будет иметь следующий вид (неполная схема может быть ограничена правой стороной):



Следующая схема (табл. 2) разворачивает парадигматический и синтагматический анализ сюжетной структуры мифологических анекдотов о Вороне и его семействе.

В этих схемах весьма существенны дизъюнкция и конъюнкция, т. е. 'отсоединения' и 'присоединения' персонажей, создающие известное разбиение потока повествования. Уход Куйкынняку от Мити — не только подготовка к определенному действию, но и попытка самоизоляции от семьи (общины), с тем чтобы для себя одного раздобыть еду. Поэтому дизъюнкция имеет место и тогда, когда Куйкынняку фактически не удаляется, а только делает вид, например, что пойдет в город за табак, а на самом деле забирается в амбар с семейными запа-

сами на зиму (мнимый уход). Дизъюнкция может принять вид и мнимого прихода: Куйкыннюку меняет пол, делает себе «родителей» из дохлых рыб и «оленей» из песка и выдает себя за пришедшую в гости девушку из оленеводов. Но чаще всего Куйкыннюку действительно уходит, например, к богатым оленеводам или поселяется с ними отдельно от Мити и дочери. Возвращение Куйкыннюку к Мити — результат либо его неудачи, либо ее активности: она вызывает его ревность, превратив себя в юношу (который якобы за ней же, Мити, ухаживает), или превращается в дом, куда заходит ни о чем не ведающий Ворон.

Дизъюнкция может получить своеобразное выражение в потере словесной связи («информации») между Вороном и его женой: сделанные из половых органов (комическая трансформация половой связи в лингвистическую) собачки или человечки невнятно говорят и потому не могут во время мнимой морской охоты поддерживать между ними связь (ср. в ительменских мифах: неожиданному полету Кутха в другой мир предшествует такая сцена: Кутх и Мити собирают шишки и перекликаются; вдруг она замолкает, и тогда Ворон улетает).

Уход от Мити часто сопровождается поисками другой, более «выгодной» жены (в упомянутых ительменских мифах — жены для сына), но Мити эти поиски пресекает, а новую жену убивает. Таким образом, поиски пищи как бы идут параллельно с поисками любовных приключений.

Жадность Ворона может одновременно передаваться пищевым и эротическим кодами. Например, с рассказом о поедании Вороном кала может быть сопоставлен рассказ о невесте, сделанной из кала, с рассказом о нарушении полового разделения труда в поисках пищи — рассказ об изменении пола или обмене полами с Мити. Метафорическое смешение обоих кодов проявляется в мотиве взаимного угощения половыми органами или изготовления из половых органов человечков для собирания ягод, похищения рыбы и т. п. Однако в действительности эти уровни далеко не равноправны. Основной целью Ворона является утоление голода, от которого страдает вся семья, община, а все остальное — лишь средства для его утоления. Поскольку брак влечет за собой взаимность с другим «родом» и отношения обмена, то женитьба оказывается путем к добычанию пищи. В этом, например, заключается смысл брака с женщиной-лососем, которая кормит мужа икрой и которую несколько раз подряд варит мстительная Мити; аналогичный смысл имеет встреча с женщиной-шишкой, открывающей Куйкыннюку дерево с неиссякаемой пищей, в котором Ворон задохнулся от жадности. «Тотемная» жена является хозяйкой соответствующих видов промысловой добычи или пищи. Но она является собственно не персональной «хозяйкой», а представи-

Дизъюнкция (семья расходится)	Пища, ее «податели» или объекты ее добывания из антиматериалов	Обманные трюки, иногда вместе с превращениями
Куйкынняку уходит на берег	Мити делает «братьев» из срамных частей свое- го тела	Куйкынняку ищет жену у оленеводов
Сыновья уходят на охоту на диких оленей	Куйкынняку делает «ро- дителей» из дохлых лососей	Куйкынняку меняет пол и выдает себя за де- вушку из оленеводов
Куйкынняку с сыном поселяются отдельно от жены и дочери	Куйкынняку делает че- ловечков из половых органов, чтобы собирать ягоды. Он и Мити уго- щают друг друга блю- дом из толченых по- ловых органов	Мужчины собирают яго- ды и рыбачат, а жен- щины охотятся на мор- ского зверя (сугубо мужской промысел)
Дети расходятся по тундре, а Куйкынняку идет на берег	Куйкынняку и Мити де- лают из половых орга- нов собачек для пору- чений (поддерживания связи) во время охоты	
Сыновья уходят на охоту на диких оленей		Куйкынняку, его жена и дочь «рыбачат» в соб- ственных внутренно- стях, засунув туда го- ловы
	Куйкынняку (Кутх) де- лает из кала девушку себе в жены	
		Девушка-шишка пригла- шает Куйкынняку в де- рево-дом, полный пищи
		Куйкынняку приводит в качестве новой жены женщину-лосося
		Кутх отдает рыб и голо- вы своей любовнице-лисе
Кутх идет охотиться в отдельный домик		Кутх утаивает охот- ничью добычу от Мити
Кутх делает вид, что идет в город за таба- ком, но остается в ам- баре		Кутх поедает зимний запас пищи семьи
Сыновья рыбачат		Кутх притворяется мертвым и поедает ри- туальную еду

Таблица 2

Разоблачение и фиаско	Конъюнкция (семья собирается вновь)	Источники
Мити в виде «дома» подстерегает его, впускает его в дверь-анус и относит обратно [ср. Иохельсон, 1905, № 31]	Примирение супругов и общее воссоединение семьи	Иохельсон, 1905, № 25
Мити тоже меняет пол, делает вид, что молодой человек ухаживает за ней, вызывая ревность мужа	Примирение и восстановление семьи в нормальном виде. Воссоединение с сыновьями	Иохельсон, 1905, № 45
Рыболовство мужчин не получается; человечку не удастся собрать ягоды (это все равно делает дочь). Мити завлекает моржей эротически. Куйкыннику ест толченые половые органы, а Мити — нет	Воссоединение мужской и женской части семьи	Иохельсон, 1905, № 31
Собачки или человечки невинно передают поручения (плохо говорят); связь не налаживается	Возвращение сыновей и воссоединение семьи. Соревнование приморских жителей и оленеводов; победа первых	Иохельсон, 1905, № 7, ср. № 23
Куйкыннику ест кал	Возвращение сыновей и воссоединение семьи	Иохельсон, 1905, № 42
Девушка из кала тает, издавая зловоние		Иохельсон, 1905, № 121
Он ест и задыхается от жадности		Иохельсон, 1905, № 120
Мити трижды варит соперницу — женщину-лососа	Примирение с женой	Меновщиков, 1974, № 120
Мити убивает лисицу, загнав в нее кол	Примирение с женой	Ворт, 1961, № 11, 37
Мити учит куропаток его поддразнивать и разоблачает его	Примирение с женой и воссоединение	Иохельсон, 1905, № 131
Мити его разоблачает с помощью брата-шамана	Примирение с женой и воссоединение	Ворт, 1961, № 35
Мити его разоблачает, или он сам делает вид, что воскрес	Примирение и воссоединение	Иохельсон, 1905, № 65, ср. Ворт, 1961, № 21

телем соответствующего «рода». Не случайно девушка-шишка ввела Куйкыннюку в ствол дерева, которое было ее бабушкой. Даже в чисто бытовом плане всякого рода благополучие, богатство, взаимопомощь, особенно в полярных условиях, связаны с наличием родственников и свойственников, которые могут выступить непосредственно «подателями пищи» и, во всяком случае, «подателями жены». Поэтому Куйкыннюку ругает Мити «безродной», а она, чтобы его успокоить, делает себе братьев из частей своего тела (услышав аналогичное оскорбление, жена сына Ворона — женщина-раковина приводит своих настоящих родичей — морских животных в «гости», т. е. для еды семейства Ворона). Отчасти поэтому и сам Куйкыннюку делает себе мнимых родителей из дохлых рыб. Эти мотивы выступают в двух вариантах одного и того же сюжета и симметричны друг другу, различаясь по оппозиции: инициатива Куйкыннюку — мужа или Мити — жены, родство по горизонтали (братья) или по вертикали (родители).

Таким образом, поиски пищи заменяются поисками жены как «подателя пищи», а поиски жены — поисками «подателя жены». При этом пищевой код переходит собственно не в эротический, а в семейно-родовой (социальный), и сами переходы представляют собой процесс метонимизации, поскольку жена или родичи дают пищу, а свойственники — жену. Правда, во всем этом с самого начала инвертируется нормальная ситуация в том смысле, что Ворон из «подателя» пищи жене и ее родичам норовит стать «получателем».

Другой, еще более прямой путь метонимической замены — это создание агентов ее добывания (собачки или человечки, которые собирают ягоды, передают приказания от Ворона к Мити и т. п.) вместо простых поисков пищи или изменение форм организации хозяйственной деятельности (например, изменение полового разделения труда). Здесь собственно пищевой код заменяется хозяйственным. Но на всех уровнях происходит инвертирование, нарушение нормы, из-за чего в конечном счете утоления голода не происходит. Либо из несъедобных, негодных материалов берется сама пища (или агенты ее добывания, ее податели или «податели ее подателей»), либо в процессе добывания пищи нарушаются социальные нормы (половое разделение труда), либо в процессе добывания «подателей пищи» нарушаются биологические нормы (переход в другой пол), либо (и это самое главное, всегда предполагаемое тут хотя бы имплицитно) нарушаются социальные нормы не в производстве, а в распределении, так как Ворон утаивает охотничью добычу, поедает общие зимние запасы, ритуальную пищу для покойников и т. п. Инвертирование проявляется также в замене «верха» и «высокого», духовного «низом» и «низким», материальным.

Анализируемые сюжеты наглядно демонстрируют, как одно и то же сообщение о неудачных попытках голодного Ворона добыть себе еду передается с помощью различных кодов и по-разному реализуется в несколько иных сюжетных формах. Анализируемый тематически-сюжетный тип разбивается практически на подтипы: I — попытка Ворона оставить семью и найти жену у оленеводов как более обеспеченных (меняя или неменяя при этом пол, делая себе из отбросов или частей тела богатых родичей); II — попытка добывания пищи с помощью сделанных из частей тела агентов-помощников; III — измена Мити с чудесной «тотемной» или, наоборот, никуда не годной женой; IV — попытка утаить общую пищу.

Из приведенных примеров становится очевидным не только парадигматическое, но и синтагматическое сходство сюжетной структуры (см. табл. 2).

Особый раздел корякского и ительменского фольклора составляют мифологические сказки (в жанровом отношении они стоят посередине между мифом и волшебной сказкой) о любовных и матримониальных приключениях сыновей и дочерей Ворона. Сам Ворон в этих мифах-сказках большей частью лишен шутовских черт и выступает в качестве чудесного помощника своих сыновей и дочерей, составляя важную фигуру фона.

В мифах, непосредственно посвященных Ворону, брачная тема, как мы видели, подчинена поискам средств утоления голода и, кроме того, сводится к неудачным попыткам изменить Мити. В брачных историях детей Ворона нет речи о немедленном утолении голода или даже прямом добывании пищи, но и здесь браки являются не самоцелью, а средством, что, между прочим, подчеркивает мифологичность всех этих текстов, неполное их превращение в сказку. В этом плане любопытна следующая деталь: в тех случаях, когда Ворон (Кутх) сам сватает невесту сыну Эмемкуту, свадебный полет Ворона всегда кончается угощением свата, а Эмемкут, который летит вслед за отцом, отказывается от еды и немедленно женится.

Сюжеты мифологических сказок о брачных связях детей Ворона противостоят мифологическим анекдотам о трюках Ворона, особенно историям, где он пытается изменить Мити: если попытки Ворона социально деструктивны, то брачные связи детей Ворона социально конструктивны.

Укажем основные сюжетные подтипы.

1) Рассказ о двух последовательных браках старшего сына или старшей дочери Ворона в корякском фольклоре [Иохельсон, 1905, № 17, 20, 53, 81, 83, 106, 107].

2) Рассказ о браке одного, а затем другого из детей Ворона в корякском фольклоре [Иохельсон, 1905, № 19, 75, 80].

3) Рассказ об угрозе (обычно мнимой, «театральной») бра-

ка с чудовищем и последующего нормального брака старшей дочери или старшего сына Ворона в корякском фольклоре [Иохельсон, 1905, № 4, 5, 60, 66, 87, 91; Меновщиков, 1974, № 136].

4) Рассказ о предварительном сватовстве сестры или отца героя и о последующей женитьбе Эмемкута в ительменском фольклоре [Ворт, 1961, № 2, 5, 17, 41; Иохельсон, 1905, № 136].

5) Рассказ о браке со зверем (чудовищем, превращающимся в красавца и т. п.) и неумелом подражании завистливых родичей (ср. АТ 425) в ительменском [Ворт, 1961, № 10; Иохельсон, 1905, № 138] и корякском [Иохельсон, 1905, № 18, 21, 33, 48, 101] фольклоре.

6) Рассказ о том, как старшие дочери или племянница Ворона отвергают жениха, «не подающего надежд» (либо пугающего), а младшая дочь принимает и выгадывает [Ворт, 1961, № 16; Иохельсон, 1905, № 55, 58].

7) Рассказ о неумелом прохождении свадебных испытаний одного жениха и умелом другого [Иохельсон, 1905, № 46, 82; Меновщиков, 1950, с. 16—122; Богораз, 1917, № 1; Бабошина, 1958, с. 72, 73].

8) Рассказ о временной потере жены в результате ссоры, обиды и т. п. и ее новом обретении после испытаний (ср. АТ 400) [Ворт, 1961, № 13, 15; Иохельсон, 1905, № 52, 116].

9) Рассказ о неудачной попытке известить героя и отобрать у него жену [Ворт, 1961, № 26; ср. Иохельсон, 1905, № 8].

10) Рассказ о потере дочерью Ворона мужа, насильственно женатого на девушке из «нижней деревни», и о его возвращении [Иохельсон, 1905, № 93, 94].

11) Рассказ о подмене жены и ее новом обретении (ср. АТ 402) [Ворт, 1961, № 1, 14, 32, 38; Иохельсон, 1905, № 64; Бабошина, 1958, с. 32; Стебницкий, 1938, с. 36—42].

Особняком стоит 12) Старшая дочь Ворона, к которой никто не сватается, берет себе в качестве мужа одного за другим различные недостойные существа и предметы [Ворт, 1961, № 28, ср. № 40].

Сюжеты 5—11 более стереотипны, чем 1—4 и 12, и находят близкие параллели в указателе сюжетов.

Между перечисленными сюжетами существует глубокая внутренняя связь, определенные отношения симметрии, прямой или обратной.

В целом сюжеты 3, 4, 7 и сюжеты 8, 9, 10, 11 находятся в отношении дополнительности между собой в том смысле, что вторая группа как бы инвертирует временной порядок, делая завязкой повествования потерю брачного партнера.

Также дополнительны (альтернативны) отказы старших сестер от брака с мнимым чудовищем (6) и неудачные подража-

ния кузенов (5). В крайне редких случаях происходит совмещение этих мотивов в развернутом виде. В европейской волшебной сказке такое совмещение весьма распространено.

Синтагматически тождественную функцию выполняют вступительные мотивы трудных испытаний (7), сватовства родичей (4), угрозы брака с чудовищем (3).

Как уже отмечено, в одном ряду оказывается предварительное сватовство родичей (4) в ительменских мифах и угроза брака с «чудовищем» (3) в корякских, обычно осуществляемая отцом героя (тем же Вороном), который совершает (всегда в виде птицы) и предварительный свадебный полет к невесте Эмемкута. В этих случаях не исключено отражение каких-то свадебных обычаев. Привлечение невесты к жениху и отпугивание ее мнимыми (реже действительными), нежелательными женихами имеет тот же самый результат. Здесь также сказывается некоторое различие в трактовке Ворона в ительменском и корякском фольклоре.

Несомненна и функциональная и внутренняя (семантическая) близость мнимого сватовства чудовищ (3) и мнимого уродства жениха (4). И здесь и там фактически имеется лишь пугающая маска, за которой обычно стоит только один, притом достойный, жених.

Кроме того, в истории с пугающими чудовищами (3) старшая дочь Ворона выступает перед ним в роли невесты, отвергающей женихов. Такой брак с чудовищем и угрожает недотроге. Между прочим, в чукотских мифах строптивая невеста (не дочь Ворона) выходит замуж за небесных людей — светил, а в эскимосских строптивая невеста связывается с образом Седы — хозяйки морской добычи.

В сюжете о браке со зверем и т. п. (сюжет 6) находим и старшую дочь Ворона, отвергающую женихов, и младшую — покладистую, а в сюжете 12 старшая дочь Ворона не отвергает женихов, а отвергается женихами и потому сама берет себе в мужья различные существа и неподходящие, «чудовищные» предметы. Таким образом, оппозиции дочери Ворона (невеста, отвергающая женихов/невеста, отвергаемая ими; невеста строптивая/покладистая) известным образом артикулируют сюжетные варианты. Эти различия в поведении невесты соответствуют гораздо более слабым различиям в поведении жениха (в частности, Эмемкута — старшего сына Ворона), то более пассивного и неудачливого (за него приходится совершать акт сватовства отцу или сестре), то более активного: он, например, несмотря на бабу невесты — людоедку и строптивость самой невесты, проникает к ней сначала в оленьей шкуре, а затем под видом старушки, делает ее беременной и т. д. [Ворт, 1961, № 13].

В группе сюжетов 8—11 о временной потере жены или мужа функционально тождественны между собой (в синтагматическом плане) мотивы похищения жены, попытки отнять ее у героя (9), потери жены из-за обиды, ссоры (8), ее подмены злодейкой (10), временной потери мужа, вынужденного снова жениться в «нижнем селении» (11).

В ительменском фольклоре бросается в глаза внутреннее единство сюжетов о подмене жены Эмемкута злодейкой (ящерицей и др.), о попытках отца или брата извести самого Эмемкута и отнять его жену и, наконец, о странствиях дочерей Кутха, убежавших из дома из-за обиды на отца или брата (табл. 3).

Первый столбец таблицы дает завязку — обида «своих» (в первых двух случаях) или «чужого» (в третьем случае). Второй столбец дает дизъюнкцию и перемещение в трех вариантах — «убегают», «изгнан», «покинута»; при этом дается и противопоставление различных миров. Третий столбец содержит превращение (маскировку) женщины — спасительное или губительное.

Четвертый столбец дает развязку, медиацию, конъюнкцию. Нас, однако, интересует прежде всего самый факт синтагматического единства этих близких друг другу сюжетов.

Таблица 3

1	2	3	4
Кутх обижает Си-наневт или хочет выдать ее за родного брата, или Эмемкут обижает сестру	Девушки бегут к морскому хозяину, где хорошо приняты и накормлены, а затем в лес к волкам и медведям	Они надевают звериные шкуры, чтобы к ним не пристали мужчины	Находят в лесу брачных партнеров
Кутх или Сисильхан пытаются известить Эмемкута, чтобы отнять его жену и заменить его на брачном ложе	Эмемкут изгнан к рыбам, к медведям и волкам, в подземный мир. Всюду хорошо принят, накормлен	Жена Эмемкута одевается в колючки, в шкуру камбалы и т. п., чтобы не приставали брат или отец мужа, пытающиеся заменить ее мужа на брачном ложе	Эмемкут отказывается от брачных партнеров в лесу и возвращается
Ящерица пытается известить жену Эмемкута, чтобы заменить ее на брачном ложе и отнять у нее Эмемкута	Жена Эмемкута покинута или умерщвлена, спасена гусем или своим подросшим сыном, который о ней заботится.	Ящерица напяливает одежду подмененной жены и завязывает голову, чтобы привлечь Эмемкута	Эмемкут отталкивает ее и возвращается к жене

Среди композиционных механизмов анализируемого сюжетного типа большую роль играет нарушение табу самого разнообразного характера: шум и подражание голосу шамана — утки-поганки [Иохельсон, 1905, № 80], убийство брата мужа, пристававшего к свояченице [Иохельсон, 1905, № 81], присвоение ножа, принадлежавшего небесному существу [Иохельсон, 1905, № 83], приближение юношей к реке вопреки запрету старших [Иохельсон, 1905, № 35], нарушение просьбы отца или жены не ходить в этот день на охоту [Ворт, 1961, № 4 и № 14, 38], нарушение просьбы брата не ломать взглядом стрелы [Ворт, 1961, № 10], просьба у девушки из чужого «нижнего» селения напиться воды [Иохельсон, 1905, № 93, 94]. Нарушение табу вызывает беду или другие события, влекущие перемену состояния (потерю или подмену жены и т. п.).

В корякских мифах своеобразным оператором перемены состояния является смерть и воскресение, происходящие по вине любых действующих лиц. Часто героиню убивает и воскрешает тот же самый персонаж, который хочет взять ее в жены, например облачный человек [Иохельсон, 1905, № 83], шаман-поганка (утка-нырок) [Иохельсон, 1905, № 80]. Может быть и так, что один ее убивает, другой воскрешает, третий женится; например, убивает Эмемкут, воскрешает волк, женится облачный человек [Иохельсон, 1905, № 81]. Разумеется, в ряде случаев убивает «враг», а спасает «друг», но это не обязательно, ибо важен сам акт, а не его исполнитель, важна реализация функции перемены состояния через временную смерть. В акте временной смерти увязываются, между прочим, пространственные и временные аспекты, так как перемена состояния — почти всегда перемена судьбы и локуса.

По сравнению с европейской сказкой, синтагматика которой описана В. Я. Проппом [Пропп, 1969] и его современными последователями (среди них и автор настоящей работы), в корякско-ительменской мифологической сказке с брачной темой (столь характерной и обязательной для европейской волшебной сказки) отсутствует предварительное испытание перед получением чудесного помощника (хотя такой помощник иногда встречается, например, в виде маленькой старушки-паучихи), а также дополнительное испытание на идентификацию. Кроме того, брак является не самоцелью и не средством преодоления коллизий на семейном уровне за счет повышения своего семейного статуса, а средством установления социального контакта с природными силами (см. об этом подробно ниже). Последнее различие — уже не синтагматическое (не строго повествовательное), хотя и отражается в композиции мифологической сказки. Наконец, самое отнесение действия к мифическому времени и приращение к мифическим персонажам — детям Ворона сущест-

венно отличают ительменско-корякские мифы-сказки от европейских волшебных сказок и характеризуют их как «мифы».

В композиционном плане в этих мифологических сказках бросается в глаза их композиционная двоичность, например два хода, описывающие первый и второй браки героя (героини) или два брака разных детей Ворона. Если первый брак предпочтительнее, то вслед за вторым (или попыткой второго) следует возвращение к первому брачному партнеру. Если фактически речь идет об одном браке, то все равно сохраняется два композиционных хода: либо за счет угрозы сватовства со стороны весьма нежеланного брачного партнера (иногда это просто шутовская маска чудовища), либо за счет первого появления жениха в уродливом (зверином) виде, либо за счет предварительного сватовства сестры или отца от имени героя, либо за счет временного ухода обиженной жены и ее последующего нового завоевания (ср. тип 400 по указателю сюжетов АТ), либо за счет сопоставления сватовства двух женихов.

Композиционная двоичность соблюдается не абсолютно строго (особенно в ительменских, более «сказочных» по колориту вариантах). Она пробивается сквозь статистически возможные отклонения, но в основном соблюдается отчасти за счет свертывания или развертывания отдельных повествовательных мотивов, их «балансирования». Например, если сватовство связано с преодолением трудностей и, таким образом, развернуто в сюжетный ход, то обычно отсутствуют мотивы подмены жены, неудачного подражания завистников и т. п. Если речь идет о женитьбе, последующей временной потере жены из-за ссоры (тип АТ 400) или о подмене жены (тип АТ 401), то о первоначальном акте женитьбы сообщается весьма кратко, так что потеря жены, в сущности, составляет первый ход, а возвращение — второй. Если развертывается сопоставление старших сестер, отвергающих чудовище, и младшей, готовой выйти за него замуж, то отсутствует неудачное подражание, и наоборот.

Композиционная двоичность, строго говоря, является особенностью синтагматики этих сюжетов, самой организации повествования. Но эта двоичность приводит к определенным противопоставлениям лиц, поступков и элементов космоса, за которым открываются семантические парадигмы корякско-ительменской сказки-мифа, причем сюжеты, более далекие от европейской стереотипии (и в особенности сюжеты вообще наименее стереотипные), семантически богаче.

Что касается персонажей, то, как мы видели, в соответствующих мифах-сказках противопоставляются либо первый и второй брачные партнеры (причем один из них может или только угрожать, или временно похищать жену, или, наконец, временно заменять жену), либо сопоставляются два соперничающих жени-

ха, проходящие свадебные испытания, либо две невесты, совершающие выбор жениха, либо две невесты (два жениха) — уродливая (уродливый) и красивая (красивый).

В рассказе о женихах-соперниках в сватовстве к дочери Ворона (сюжет 7) противостоят обычно Вэлвымтылзын (человек-ворон), о котором говорилось выше (негативная параллель к Большому Ворону) и маленькая птичка. Имеются корякские сказки о сыне Ворона — Сохалылине, побеждающем соперника — Солнце в сватовстве к дочери Мороза или Севера.

В плане удачного и неудачного выбора жениха (сюжет 6) противопоставлены либо также Йинианавыт и ее кузина Кылю [Иохельсон, 1905, № 58], либо младшая дочь — старшим дочерям Ворона [Ворт, 1961, № 16; Иохельсон, 1905, № 55].

Неумелыми подражателями (сюжет 5) являются либо персонаж, прямо называемый «завистником», либо кузены (дети сестры Ворона), называемые в корякском фольклоре Иля и Кылю, в ительменском — Сисильхан и Сирим. Иногда Сисильхан и Сирим просто перечисляются среди детей Ворона, но из дальнейшего их противопоставления Эмемкуту и Синаневт видно, что они не являются для последних родными братом и сестрой (вероятно, в порядке позднейшей путаницы Эмемкут или, наоборот, Синаневт вдруг оказываются не детьми Кутха). Любопытно, что в корякском фольклоре «завистник» и кузены иногда характеризуются как «оленоводы».

Имеется, однако, рассказ, в котором Сисильхан — не просто неудачный подражатель, а активный соперник-вредитель, пытающийся отнять у Эмемкута жену [Ворт, 1961, № 26]; в другом варианте в этой роли выступает сам Ворон Кутх — отец Эмемкута. Полусоперником Эмемкута, полувредителем выступает в единичных вариантах также Чикмычичан — возможно, дядя Эмемкута по матери [Ворт, 1961, № 13] и старшая сестра жены Эмемкута [Ворт, 1961, № 41]. Все эти родичи-вредители действуют в основном в ительменском фольклоре. В близкой к этим рассказам истории о подменной жене (сюжет 10) героиню пытаются подменить в более «сказочных» ительменских вариантах уродливая женщина-ящерица Комманхнавт [Ворт, 1961, №№ 14, 38] или девушки-мухоморы [Ворт, 1961, № 1, 32], причем уродливая ящерица сама убивает жену Эмемкута, а красивые девушки-мухоморы (мухомор употребляется как наркотик) околдовывают и увлекают Челькутха, добровольно оставляющего ради них Синаневт.

В корякских вариантах муж одной из дочерей Ворона — человек-туман или человек-сумерки, сам того не желая, попадает в «нижнюю деревню» и, неосторожно попросив пить у женщины — плавучий лес, должен остаться там в качестве ее мужа [Ворт, 1961, № 93, 94].

В более «анекдотических» ительменских и корякских вариантах жену Эмемкута — женщину-траву подменяет лиса; его жену-кабаргу — мышь; мышь подменяет дочь Ворона — жену человека-холода [Иохельсон, 1905, № 64].

В корякских историях с «пугающей маской», толкающей женщину-траву на брак с Эмемкутом (сюжет 3), угроза исходит от шаманки Кылю, переодетой чудовищем, от сделанного Вороном чудовища из тряпки, от домашнего амулета (Большой камак). Но ухаживания завистника так же способствуют бегству Йинианавыт к облачным людям [Иохельсон, 1905, № 4], как и угроза для Йинианавыт брака с родным братом Эмемкутом, заставляющая ее бежать к человеку-туману [Иохельсон, 1905, № 55]; в аналогичной инцестуальной ситуации дочери Ворона бегут даже к Сисильхану [Ворт, 1961, № 66].

Развратная Синаневт (сюжет 12) берет себе в качестве мужей пса, блоху, горбушу, крючок для извлечения мяса из пузыря, мертвеца.

В браке со зверями или чудовищем, превращающимся в красавца (сюжет 5), герой первоначально выступает в виде пса, волка или медведя, птармигана (белой куропатки) и «чудовища, вызывающего содрогание» (последнее в тексте: [Иохельсон, 1905, № 58]). Волк или медведь в корякско-ительменской мифологии амбивалентны, а пес приближается в восприятии к презируемому животному.

В корякских историях двух последовательных браков детей Куйкынныку (сюжет 1) смена брачных партнеров нередко сводится к переходу от эндогамного брака к экзогамному. Речь большей частью прямо идет об инцесте (предельной форме эндогамии, т. е. браке внутри своей семейно-родовой группы). Существует рассказ о том, что Эмемкут и Йинианавыт еще маленькими детьми были брошены своими родителями в разные стороны (после несчастия — убитый кит не хотел «уходить» обратно в море и, следовательно, селению грозил голод, см. об этом ниже) и выросли, не зная о том, что они брат и сестра. Эмемкут, которому родители оставили лук и стрелы, научился охотиться на диких оленей, а Йинианавыт ставила силки на сурков. Встретившись случайно, они поженились; но их стали дразнить животные, и впоследствии Эмемкут поменялся женой с пришедшим откуда-то Силачом, или Большим камак (здесь, очевидно, под словом «камак» имеется в виду не злой дух, а амулет — родовой охранитель), чью жену также звали Йинианавыт [Иохельсон, 1905, № 17, 20].

Истории об инцестуальном браке брата и сестры — первых людей, осваивающих охоту и т. п., встречаются в фольклоре самых различных народов, в том числе у чукчей, где они, впрочем, не прикреплены к истории о детях Ворона и где герои эти

безымянны (см., напр.: [Богораз, 1900, № 59]). Имеется рассказ об инцестуальном браке детей Ворона и у кереков.

Выше были приведены примеры неосуществленного инцестуального брака, который приравнивался к возможному браку с чудовищем (в рамках сюжета 3). В реликтовом и комически-смягченном виде инцестуальный мотив прикрепляется к Иля: он по ошибке все время попадает в полог к сестре или матери [Иохельсон, 1905, № 48]. В ительменском фольклоре имеется целый ряд текстов, в которых можно усмотреть более или менее завуалированный намек на инцестуальный брак Эмемкута и его сестры Синаневт. В ряде случаев Эмемкут рисуется мужем Синаневт, но он при этом не является сыном Кутха, либо Синаневт фигурирует как дочь не Мити, а паучихи [Ворт, 1961, № 13 и др.]. В истории добывания невесты Эмемкуту сестрой Синаневт невесту тоже зовут Вален-Синаневт [Ворт, 1961, № 2].

Рассказ [Ворт, 1961, № 18] о том, как живущих вместе Эмемкута и Синаневт преследуют черви, от которых им удастся избавиться только с величайшим трудом, создает впечатление, что совместная жизнь брата и сестры была супружеством, чем, возможно, и вызвано появление червей. Скрытый инцестуальный мотив прощупывается и в рассказе [Ворт, 1961, № 20] о Воши — дочери Кутха и Мити. Эмемкут, увидев сестру, теряет сознание от ее красоты. На Воши женится Солнце, а Эмемкут — на женщине-мухоморе.

Имеется также рассказ [Ворт, 1961, № 40] о том, как Синаневт очень хочет выйти замуж и шьет себе одежду взрослой женщины, а затем предлагает брату смотреть друг на друга. Они так и поступают, но от их взглядов у него ломаются стрелы, а у нее рука. В другом варианте Эмемкут после неудачной охоты делает стрелы и просит сестру не смотреть на них, но она нарушает предписание, и стрелы ломаются. Эмемкут взбешен, а сестра бежит от гнева брата в лес, находит приют у волчицы и выходит замуж за ее сына после того, как Эмемкут прострелил его шкуру [Ворт, 1961, № 10; Иохельсон, 1905, № 138]. Не исключено, что и здесь имеется реликт инцестуального сюжета.

Если это предположение верно, то такие же реликты возможны и в истории [Ворт, 1961, № 8, 33; ср. Иохельсон, 1905, № 137] бегства дочерей Кутха в теле кита от самого Кутха к морскому Кутху (ср. Синаневт и Вален-Синаневт). Бегству от гнева брата здесь соответствует бегство от обид отца, но в чем эти обиды состоят, в тексте не разъясняется. Наши подозрения укрепляются наличием варианта, в котором Кутх совершает свой полет в качестве свата в другой мир, хорошо принят и накормлен живущими там девушками, но они оказываются

его дочерью и бегут в теле кита от возможного брака с Эмемкутом к кузену Сисильхану.

Таким образом, гипотетически реконструируется сюжет: дочери Кутха бегут от сексуального преследования или возможного брака с братом (или даже отцом) в ките, а затем находят брачных партнеров у волков и медведей или сами предстают перед брачными партнерами-охотниками в качестве медведицы или оленьей самки, которых надо освободить из звериной шкуры метким выстрелом. Этот сюжет, в свою очередь, сопоставим с сюжетом о том, как брат или отец безуспешно пытались известить Эмемкута и отобрать у него жену [Ворт, 1961, № 26, русский перевод: Меновщиков, 1974, № 194].

Заслуживает внимания, что большинство вариантов с инцестом повествуют, собственно, о его избегании или преодолении, о переходе от эндогамного брака к экзогамному. Всячески подчеркивается, что экзогамный брак с пришельцами «издалека» происходит путем обмена: Эмемкут отдает Силачу, или Большому камак, свою Йинианавыт, а получает их Йинианавыт. Весь сюжет как бы приобретает характер этиологического мифа об отказе от инцеста и о введении экзогамии, а тем самым и начал социальной организации. Подобный обменный брак в виде свернутого мотива присутствует и в других историях о брачных связях детей Ворона, где речь об инцесте не идет. Но при этом часто упоминается, что «с тех пор» породнившиеся группы кочевали или поселялись вместе с семейством Ворона.

Следует отметить, что при необыкновенной четкости этого сюжета практически браки сколько-нибудь далекие (путем похищений или обменов) у коряков и ительменов в исторические времена очень редки, а частые в мифах браки с сестрой жены брата и наоборот — практически запрещены.

Очень любопытно, что инцестуальному браку в корякской версии [Иохельсон, 1905, № 20] предшествует «неуход» кита после китового праздника и, следовательно, угроза голода. В других редакциях, где дети Ворона вступают в нормальный экзогамный брак, за которым следует счастливая китовая охота, социальный код переплетается с экономическим.

Наряду с инцестуальным браком в корякском фольклоре часто упоминается и кузенный брак как более обычный и нормальный. «Творец женил Эмемкута и Иля на двоюродных сестрах и велел им расходиться по тундре» [Иохельсон, 1905, № 7]. Часто упоминается о том, что Эмемкут женат на шаманке Кылю — дочери сестры Куйкыннюку [Иохельсон, 1905, № 7, 14, 53, 83, 106, 107, 109], а Йинианавыт замужем за Иля — родным братом Кылю [Иохельсон, 1905, № 7, 106]. Вообще говоря, брак на дочери брата матери или дочери сестры отца (кросскузенный брак) является основой классических форм брака в архаиче-

ских обществах. Однако у коряков уже в XVIII в., по-видимому, браки двоюродных брата и сестры также не разрешались, что, возможно, и сказалось в рассказах о том, как после первого брака с Кылю (из-за ее бездетности или без указания мотивов) Эмемкут вступает второй раз в брак с женщиной-травой [Иохельсон, 1905, № 53] или облачной женщиной [Иохельсон, 1905, № 83]. Таким образом история двух браков детей Ворона в ряде случаев описывает переход от эндогамного (инцестуального или даже кузенного) брака к более предпочтительному экзогамному, часто сопровождающемуся обменом сестрами или братьями, что должно укрепить возникающие социальные связи.

Сюжеты о двух последовательных браках не сводятся, однако, к отказу от инцеста или кузенного брака. До сих пор мы рассматривали брачные связи детей Ворона, которые даны в основном в негативном плане, и выяснили, какие категории брачных партнеров отвергаются: чудовища, духи и звери, расцениваемые как презренные или демонические (пес, лиса, ящерица, мухомор, камак и представители «нижней деревни», духи болезней), а также близкие родственники, брак с которыми означает кровосмешение (инцест). В рассмотренных нами случаях маркировались прежде всего эти нежелательные браки. Соответствующие сюжеты выявляют, однако, и брачные связи, которые предпочтительны.

В принципе в качестве жен и мужей детей Ворона могут оказаться любые существа, любые природные или даже искусственно созданные предметы. В числе жен Эмемкута и его братьев упоминаются женщины — трава, осока, блеклая трава, раковина, дятел, белый кит, лиса, горностай, волчица, горная овца, облако, луна, заря, буря, река, каменный молот, огонь, девушка-камак, бедная сиротка, хозяйка погоды, красавица, вышедшая из оленьего брюха, кабарга, мышь, ящерица, мухомор, черемша, княженика, Кылю, Йинианавыт. В числе мужей Йинианавыт (Синаневт) и ее сестер фигурируют мужчины — река, водоросль, рассвет, мороз, рыба, краб, солнце, ветер, сорока, гусь, утка-поганка, чайка, собака, дятел, маленькая птичка, рыба, палка, волк, медведь, тюлень, птармиган, камак, людоед-обжора, силач, «чудовище, вызывающее содрогание», сумерки, делатель земли, кузен Иля и брат Эмемкут. Сравнение двух последовательных браков выделяет не только маркируемых негативно, но и маркируемых позитивно партнеров, т. е. браки особо предпочтительные. Эмемкут предпочитает женщину — белого кита другим женам [Иохельсон, 1905, № 116]; он убеждается в достоинствах брака с женщиной-раковиной, которая, будучи названа «безродной», приводит своих родичей — морских зверей как объект охоты для сыновей Ворона, и возвращается к ней после кратковременной связи с женщиной-волком [Иохельсон, 1905, № 52];

Эмемкут рад избавиться от ящерицы и снова обрести свою жену-черемшу [Ворт, 1961, № 14, 38] или победить козни родичей и вернуться к женщине-княженике [Ворт, 1961, № 26]. От брака на сестре или кузине Эмемкут переходит к браку с женщиной-травой, дочерью человека-корня; женщина-трава чаще всего называется женой Эмемкута [Иохельсон, 1905, № 3, 5, 11, 67, 75; Стебницкий, 1938, с. 36—42, 108—111 и т. д.]. В единичном варианте Эмемкут переходит от Кылю к женщине-шмелю — «рыбачке» [Иохельсон, 1905, № 107]. Йинианавыт в конечном счете часто оказывается женой человека-тумана, солнечного человека и главным образом облачного человека [Иохельсон, 1905, № 4, 19, 80, 81, 94, 114].

Негативно оцененные брачные партнеры никак не связаны с хозяйственной деятельностью, источниками пищи, благоприятными климатическими условиями. Наоборот, подчеркивается, что лису надо кормить рыбой, что ящерица изыскивает способы разжиться пищей за счет Эмемкута, что уход Челькутха к мухоморным девушкам приводит к началу голодного существования (так как паучиха уводит на небо всех зверей), камаку приносят болезни, близость с сестрой ведет к поломке стрел и неудачам на охоте и т. д. Предпочтительные браки связаны с морской охотой, отчасти с рыболовством, сбором трав и ягод, с факторами погоды, столь существенными особенно для морского промысла. Женщина—белый кит непосредственно ассоциируется с китовым промыслом. Согласно одной из версий, и мать Эмемкута — Мити — была из белых китов, так что и Ворон и его сын как бы брали жен из рода белых китов (по другой версии, Мити — дочь сороки). О женщине-раковине прямо сказано, что она позвала своих родичей — морских зверей, что море выбросило котлы и блюда, что последовал китовый праздник (а «праздник» может быть только после успешной охоты на гостя-кита); женщина-шмель также связывается с рыболовством, а птармиган, которого приняла в мужа младшая дочь Ворона, — с оленеводством. Дочери Ворона находят в лесу брачных партнеров-охотников, одетых в волчьи и медвежьи шкуры.

В ительменском фольклоре Эмемкут испытывает неудачи в охоте перед встречей с Марокльнавт — девушкой-черемшой (дикий чеснок). Он хочет сварить суп из лесного чеснока, но чеснок превращается в девушку. Если в истории с предварительным сватовством Кутха Ворон ел в лесном доме, а Эмемкут отказывался от пищи и женился, то и здесь Эмемкут вместо еды обретает жену, но зато ему более везет на охоте, и это, возможно, связано с ролью Марокльнавт как лесной хозяйки.

Брак Эмемкута с женщиной-княженикой, женщиной-черемшой и особенно с женщиной-травой указывает на связь с животворными растительными силами и весенним обновлением

природы, знаком, метафорическим выражением которого являются травы и ягоды. Сын Эмемкута и женщины-травы носит имя «Снова рожденный», что соответствует верованиям коряков о возрождении предков в потомках и одновременно увязывает возрождение растительности и круговорот поколений. Туман и облака несомненно имеют отношение к погоде, так же как и упоминаемые реже солнце, мороз, сумерки, ветер и сама хозяйка погоды. Значение облачного человека в палеоазиатской мифологии выходит за чисто метафорические пределы: облачные люди — дети хозяина неба (иногда отождествленного с солнцем). От них зависит и семейная жизнь (влюбленные апеллируют к облачному человеку), и погода, и морской промысел, и рыбная ловля (у североамериканских индейцев облачные люди выступают как специализированные хозяева рыбной ловли). Поэтому не удивительно, что Йинианавыт и от человека-тумана переходит к облачному человеку [Иохельсон, 1905, № 81]. Имеется рассказ о том, как первый брак Кылю с Эмемкутом (кузенный, эндогамный) сменился браком Кылю с облачным человеком и браком Эмемкута с облачной женщиной, за чем непосредственно последовала удачная охота на китов и китовый праздник. Несомненно, счастливая охота на китов была следствием власти над ними облачных людей (ср. «неуход» китов перед incestом брата и сестры). Так история двух последовательных браков сыновей или дочерей Ворона раскрывается и с композиционно-синтагматической, и с семантически-парадигматической сторон. Двум сюжетным ходам соответствует известное противопоставление брачных партнеров и их семантическая характеристика на семейно-родовом, т. е. социальном (экзогамия — эндогамия), или на хозяйственно-природном уровнях. Связь этих уровней очень тесная и глубокая, так как браки детей Ворона «социализируют» природные силы, экзогамность браков и их обменный характер (браки сестры с облачным человеком влечет браки брата с облачной женщиной и т. п.) демонстрируют возможность обмена женщин на известные экономические блага, и тем самым становится ясной социальная арматура соответствующих мифов.

Переход от первого брака ко второму или от временного к основному знаменует определенный прогресс в области социальной организации и установление контактов с важнейшими природными силами и объектами: хозяевами промысловой добычи, климатическими факторами, силами растительного или календарного обновления. Хотя встречаются тексты, где переход от первого брака ко второму не содержит никакого прогресса, но и здесь синтагматической двончности соответствует весьма строгий смысл. В одном варианте [Иохельсон, 1905, № 4] за браком Йинианавыт с облачным человеком следует ее падение с неба

в подземный мир к камаку (Эмемкут создает бурю) и выход замуж за одного из них, т. е. порядок кажется прямо обратным нормальному, сугубо регрессивным. Однако это не так. Дело в том, что после брака дочери Ворона с камак Ворон меняет им «людоедские желудки» на тюленьи и камаку перестают быть людоедами, что практически означает победу над болезнями и смертью, которые злые духи несут вороньему народу. Этот результат эквивалентен успеху семейно-брачных связей детей Ворона с облачными людьми: морские звери становятся пищей людей (позитив) — люди перестают быть пищей людоедов (негатив). Таким образом, никакого регресса нет, но нет и прогресса; смысл двоичности здесь раскрывается как оппозиция верха и низа, неба и подземного мира, как медиация между верхом и низом и как глобальный охват природных сил медиативными брачными связями вороньего народа (рода, семьи).

Выше указывалось, что кроме мифов-сказок о смене одним из сыновей (дочерей) Ворона брачных партнеров (сюжет 1) имеются двухходовые повествования, в которых речь идет о двух браках двух разных представителей семейства Куйкынника (сюжет 2). Здесь как будто ослаблена композиционная стройность, но семантика сюжета раскрывается еще более глубоким образом. И здесь двоичность оказывается достаточно содержательной и те связи, которые на первый взгляд кажутся совершенно случайными, результатом порчи более стройного традиционного сюжета, на самом деле обнаруживают глубокую этнокультурную и логическую мотивированность.

Имеется вариант [Иохельсон, 1905, № 75], очень близкий к только что рассмотренному рассказу (о браке Йинианавыт сначала с обычным человеком, а затем с камак из подземного мира), который отличается от него в двух пунктах. Здесь противопоставляются не небо и подземный мир, а земля и подземный мир: в первом ходе повествования речь идет о браке Эмемкута с женщиной-травой, а во втором — о браке младшего брата Эмемкута Кескинника (Большой свет) с женщиной-камак (он туда попал вместе с сыном Эмемкута, нарушив приказ старших держаться подальше от реки). Движение от женщины-травы к женщине из числа камаку так же регрессивно, как и от облачного человека к камак, но и здесь брачный контакт с камаку влечет за собой их обезвреживание: камаку убивают, бросая им в глотки нормальную для человека, но, видимо, губительную для них китовую пищу, а затем воскрешают их уже нелюдоедами. То, что в первом и втором ходах женятся разные лица, не столь существенно, так как оба они — дети Ворона, а речь идет о коллективных социальных связях вороньего семейства, медиатизации противоположных частей космоса и т. д.

Обратимся теперь к мифу-сказке [Иохельсон, 1905, № 80],

структура которого может быть выявлена только посредством этнокультурного комментария. Первый эпизод рассказывает о том, что Куйкыннюку запросил шамана-поганку о средствах усмирить морское волнение и по его совету женил Эмемкута на «женщине с середины моря». Эпизод кончается сообщением об охоте на кита и китовом празднике. Второй эпизод начинается с того, что Кайнанавет и Кылю собирали осоку для китового праздника и Кайнанавет стала подражать шаманскому пению поганки. Шаман-поганка, услышав ее песню, унес сердце Кайнанавет, но потом сам ее воскресил и женился на ней. Старшая сестра Йинианавет вышла замуж за человека-тумана.

На первый взгляд сюжет этот кажется хаотичным. Непонятна роль китового праздника, упоминание о человеке-тумане, соединение двух эпизодов выглядит случайной контаминацией, возникшей из-за упоминания в обоих эпизодах человека-поганки. На самом деле повествование это строго организовано семантически. Охота на морских животных, определившая основной тип хозяйства коряков до появления оленеводства (под влиянием тунгусоязычных соседей), находится в прямой и сильнейшей зависимости от погоды. Морское волнение, усмирить которое помогает шаман-поганка, препятствует китовому промыслу. «Женщина с середины моря», на которой Куйкыннюку женит Эмемкута,— это хозяйка погоды. Брак Эмемкута с хозяйкой погоды дает вороньим людям власть над погодой и открывает возможность удачной охоты на кита с последующим китовым праздником (так же как брак дочери или племянницы Ворона с облачным человеком); так что китовый праздник здесь вполне уместен. Женитьба на хозяйке той или иной природной силы — основной способ воздействия на природу в хозяйственных целях в корякско-ительменской мифологии.

Выше уже упоминался ительменский миф о браке дочерей Ворона с человеком—северным ветром и человеком—южным ветром и об установлении хорошей погоды [Иохельсон, 1905, № 133]. В фольклоре ительменов и коряков, как мы уже знаем, фигурируют и рассказы, в которых погода устанавливается не посредством брака, а другими способами. Вспомним рассказы о том, как Куйкыннюку усмирил непогоду, опьянив хозяйку погоды, живущую на острове посреди моря и срезав ей волосы [Стебницкий, 1938, с. 9—12], или о том, как мыши перегрызли упряжь саней человека-ветра [Иохельсон, 1905, № 40]. Хозяйка погоды и ветер — женская и мужская ипостаси одной и той же природной силы, что подтверждается, между прочим, и совершенно аналогичным способом прибытия к ним Ворона (на ладье или нарте, в которую впряжены мыши). Перегрызание упряжи или срезание волос — вариации того же мотива, альтернативно-

го (дополнительного) по отношению к усмирению непогоды через брачные связи. Эти сюжеты уже составляют некоторую систему, в которой избыточность преодолевается варьированием пола хозяина погоды (собственно хозяйка морской погоды или человек-ветер), единственного или множественного числа (хозяйка погоды одна, но ветров — два), способа его усмирения (перерезание источника морского волнения или ветра).

В указанной системе одно и то же сообщение (усмирение непогоды) передается, если воспользоваться терминологией Леви-Стросса, с помощью различной «арматуры». Насколько управление погодой занимало мифическую мысль у палеоазиатов, показывают и другие вариации этой темы: прекращение дождя посредством подогревания Вороном бубна (метафора полового акта), в который бьют хозяин неба и хозяйка дождя [см. Иохельсон, 1905, № 9], затыкание отверстия в стране восхода для усмирения бури в качестве свадебного испытания человека — маленькой птички, сватающегося к дочери Куйкыннюку [Иохельсон, 1905, № 11], расталкивание облаков в ительменском рассказе, не связанном с семейством Ворона [Меновщиков, 1974, № 199], и т. п.

Таким образом, рассмотренный нами начальный эпизод повествования [Иохельсон, 1905, № 80] строго входит в определенную семантическую систему и относится к метеорологическому коду, который занимает в палеоазиатской мифологии привилегированную позицию. Собственно, все мотивы и эпизоды анализируемого нами мифологического рассказа объединены и организованы метеорологическим кодом; отсюда сразу становится понятным упоминание о браке Йинианавыт и человека-тумана в финале рассказа, при том что ранее ни о Йинианавыт, ни о человеке-тумане не было речи.

Прямое отношение к погоде, и в частности к весеннему перелому погоды, имеет и утка-поганка, которая прилетает весной и гнездится в осоке. Ее прилет знаменует весну и начало китобойного промысла, и ее крик сигнализирует о перемене погоды. Поэтому она представлена предсказателем и шаманом. Поганка неоднократно фигурирует в палеоазиатском фольклоре, причем, как и некоторые другие птицы — чайка, зимушка, птармиган — в сопоставлении с Вороном. Так, например, в юкагирском этнологическом мифе [Иохельсон, 1924, с. 275] утка-поганка красит ворона древесным углем и он в отместку сбрасывает ее вниз, делая водоплавающей птицей. Противопоставление нырков и гагар ворону характерно и для фольклора индейцев. Противопоставляется их внешность (оперение, цвет), пища (гнилая у ворона, свежая у нырков), связь с сушей (ворон) или влагой (нырок) и соответственно с сухим и влажным сезонами. Большое внимание ныркам и гагарам уделяет Леви-Стросс в «Нагом

человеке» [Леви-Стросс, 1964—1971, IV] в связи с популярным у американских индейцев (калифорнийских и других) сюжетом о женщине — полярной гагаре, которая безуспешно старается соблазнить младшего брата, а затем убивает всех своих родичей и делает себе ожерелье из их сердец (этиология пятен на горле полярной гагары). Случайно ли шаман-поганка, убив дочь Ворона, забирает ее сердце? Леви-Стросс показывает, что семантическая интерпретация нырков и гагар сильно варьируется в мифологии североамериканских индейцев, но что эти птицы неизменно связываются в мифологии с переменами погоды или времен года, с наступлением или прекращением дождя, ветра и т. п. и что большое внимание придается их крику (у племен микмак и наскапи, например, считается, что их смех — знак ветра). Эти данные только подтверждают трактовку коряками нырка как шамана, предсказывающего своим криком погоду и маркирующего приход весны, а тем самым и морского промысла, а также оживления всякой хозяйственной деятельности.

Смерть Кайнанавыт есть наказание за нарушение тишины и передразнивание крика шамана-поганки. Учитывая одновременность криков поганки в осоке, открытия китобойного промысла и празднования китового ритуала (как это описывается в мифах), нарушение тишины имеет здесь двойное значение. Первая половина китового праздника проходит в тишине, а затем сменяется шумным ликованием, но собирание травы девушками есть акт подготовки к празднику, который относится к его началу и тем самым к периоду сакральной тишины. Нарушение тишины провоцирует беду во многих мифах палеоазиатов и американских индейцев, а также и других народов. Например, в чукотском (и эскимосском) фольклоре имеется рассказ о том, что плач новорожденного вызывает злого духа и в конечном счете приводит к превращению мальчика в людоеда [Богораз, 1900, № 76]. Подобные нарушения запретов могут быть закодированы акустически, визуально и т. п.

Убив девушку, шаман-поганка тут же сам ее воскрешает и женится на ней. В мае на Камчатке и Чукотке уже происходит гнездование утки-поганки, так что обновление в природе, хозяйстве, семейной жизни естественным образом совпадает в сюжете. Вероятно, и символика временной смерти кита в китовом празднике оказывается метафорически созвучной временной смерти героини, отмечающей перемену в ее состоянии. Таким образом, история брака Эмемкута с хозяйкой погоды и история брака Кайнанавыт с шаманом-поганкой, маркирующей перемену погоды и весеннее обновление, являются действительно удвоением одной и той же темы, причем в том же самом метеорологическом коде.

Для палеоазиатов, как сказано, характерно выдвижение на

первый план собственно метеорологического аспекта, так что календарный аспект остается здесь несколько затененным, как бы пребывающим в латентном состоянии (в отличие от индейцев, у которых в аналогичных случаях даже в рамках вороньего цикла встречаются мифы не только о победе над погодой, морским волнением и т. п., но и о регулировании прилива-отлива, сезонов, ветров).

Этот латентный календарный аспект чуть ярче просвечивает в другом сюжете [Иохельсон, 1905, № 114], где доминирующим оказывается астрономический код. Сюжет этот весьма своеобразен и в чисто фабульном смысле сильно отличается от корякско-ительменских стереотипов, но и в нем заключена определенная семантическая цельность.

Героиня рассказа — Йинианавыт, именем которой коряки называют одну из звезд Плеяд. Йинианавыт поначалу бежит по тундре на лыжах, вызывая нарушение ночного покоя небесных людей — луны и звезды и привлекая этой ночной «звездной» активностью их внимание. Куйкыннюку в наказание оставляет дочь одну в тундре на лето, отрезав при этом ей ногу. На ряде примеров Леви-Стросс в «Сыром и вареном» [Леви-Стросс, 1964—1971. Т. I] показал, что отрезанные члены часто указывают на использование астрономического кода. Действительно, отрезанная нога Йинианавыт, так же как и она сама, впоследствии оказывается на небе. Йинианавыт взлетает на небо с помощью гусиного крыла, которым она заменяет отрезанную ногу, и, надо думать, превращается там в звезду. На небе на ней женится облачный человек (как и в других историях о браках Йинианавыт). Но реальная власть над промысловой добычей в результате выхода замуж за облачного человека выражается здесь негативно: обиженная отцом, Йинианавыт собирает в шкуру животных и растения и не пускает их на землю, что вызывает на земле голод. Через некоторое время она примиряется с отцом, а Эмемкута также женят на облачной женщине. Астрономический код здесь достаточно отчетлив, но явно присутствует и календарный аспект — в указании на время года (лето) и на временное (на зиму?) изъятие охотничьей добычи.

Наше предположение подтверждается при сопоставлении этого мифа с некоторыми ительменскими текстами на тему о брачных связях вороньего рода.

В одном из вариантов [Ворт, 1961, № 8, 33] упоминавшегося выше рассказа Кутх обижает дочерей, и они бегут к морскому Кутху, проводят там зиму, а весной возвращаются с мясом и шкурами и впоследствии выходят замуж за охотников, простреливших кожу оленя и медведя, в которую они были одеты. С предыдущим мифом здесь совпадает мотив бегства от обид отца-Ворона, указание на времена года и появление мяса и

шкур весной, после временного отсутствия дочерей. При этом чудесное перемещение на небо к облачным людям и звездам с помощью крыла птицы здесь как бы трансформируется в морское путешествие к хозяину моря с помощью морского животного (кита). Временному отсутствию зверей соответствует временное отсутствие самих дочерей, одетых в звериные шкуры, а привоз дочерьми мяса и других продуктов следовал, вероятно, за временным отсутствием морской охотничьей добычи в течение зимы.

Еще важнее оказывается сопоставление этих вариантов с ительменскими рассказами о подменных женах. Синаневт, после того как ее муж Челькутх уходит к мухоморным девушкам, поднимается с помощью паучихи по горе на небо и забирает с собой всех зверей, так что на земле наступает голод и Челькутх голодает [Ворт, 1961, № 1, 32]. После примирения Синаневт помогает и мужу подняться по горе (раньше она обливала гору водой, чтобы та была скользкой, обрезала ремни, за которые хватался Челькутх). Совпадение с предыдущими текстами здесь почти полное, при том что обидчиком выступает не отец, а муж и не звери возвращаются с неба на землю, а муж поднимается с земли на небо (там Эмемкут поднимался к облачной женщине).

В другом рассказе [Ворт, 1961, № 38] Синаневт подменена не мухоморными девушками, а злой ящерицей, отнявшей ее одежду и пытавшейся ее убить. Имеется вариант [Ворт, 1961, № 34] того же самого сюжета, в котором героиня (в известном нам тексте ее зовут Марокльнавт и она жена Эмемкута), будучи оставлена мужем одна (он оказался во временной власти злой женщины-ящерицы), выходит замуж вторично — за гуся, прилетевшего на лето на привычное место. У нее два сына — от Эмемкута и от гуся. Зимой гусь опять улетает, а летом снова возвращается к ней, но его убивает охотник — сын героини и Эмемкута. В конце концов гусь воскрешен, ящерица разоблачена и изгнана, а Марокльнавт раздваивается на двух женщин — жену Эмемкута и жену гуся. В этом варианте очень важен мотив брака с гусем и подчеркнуто календарный характер рассказа о гусе — он улетает на зиму и возвращается весной на лето и даже убит в период сезонной охоты на водоплавающих птиц. Его смерть и воскресение сопоставимы со смертью-воскресением морских промысловых животных в ритуале соответствующих праздников.

Окончательный смысл приведенных сопоставлений и отмеченных трансформаций станет ясным при введении еще одного звена — популярной истории [Ворт, 1961, № 6] о том, как Синаневт стала женой старшего сына гуся после того, как позаботилась о его младшем сыне. У гусенка не выросли крылья, и

Иохельсон, 1905, № 114 как парадигма

1	2	3	4	Источники
Йинианавыт обижена отцом, оставлена зимой одна, без еды, искалечена	Делает себе гусиное крыло и улетает на небо, выходит замуж за облачного человека	Забирает на небо с собой зверей, вызывая голод на земле	Примиряется с отцом, отпускает зверей на землю. Эмемкут женится на облачной женщине	Иохельсон, 1905, № 114
Синаневт и ее сестра обижены отцом	Делают деревянного кита и уплывают в море к морскому Кутху	За морем добывают мясо и шкуры зверей	Примиряются с отцом, привозят домой весной мясо и шкуры. Сами являются в шкурах зверей и выходят замуж за охотников	Ворт, 1961, № 8, 33
Синаневт оставлена мужем одна (действие происходит осенью)	Уходит с паучихой по горе на небо	Забирает на небо с собой зверей, вызывая голод на земле	Примиряется с мужем. Он идет за ней на небо, где есть звери для охоты	Ворт, 1961, № 1, 32
Марокльнавт оставлена мужем, одна без еды. Убита, но воскрешена сыном	Прилетает гусь. Она выходит замуж за гуся	Гусь временно улетает на зиму	Весной гусь возвращается и становится объектом охотничьего промысла. Примирение с мужем	Ворт, 1961, № 14
Гусенок оставлен родителями зимой один, без еды, без крыльев	Синаневт кормит его, делает ему крылья	Родители гусенка отсутствуют до весны	Родители гусенка возвращаются. Их старший сын женится на Синаневт	Ворт, 1961, № 6

он не мог улететь с родителями на зиму в теплые края. Синаневт сделала ему в доме пруд, держала его там зимой и кормила, а весной сделала ему крылья из травяной метелки, чтобы он мог улететь вместе с родителями (ср. ниже изложение мифа атапасков о браке Ворона и гусыни). Для того чтобы от этого сюжета вернуться к корякскому исходному тексту [Иохельсон, 1905, № 114], достаточно простого перевертывания членов структуры. Здесь гусь оставлен родителями на зиму один, без

еды, без крыльев, и Синаневт делает ему крыло и тем самым помогает улететь в небо, а там Йинианавыт (Синаневт) оставлена отцом одна, без еды, без ноги, пользуется гусиным крылом, чтобы взлететь на небо. Один мотив строго инвертирует другой, и круг замыкается. Календарный аспект в рассказе о гусенке без крыльев проявляется с необыкновенной отчетливостью, ибо речь идет именно о сезонных мигрирующих водоплавающих птицах (ср. также прилет уток-поганок). Таким образом, фронтальное рассмотрение этой серии мифологических вариантов, составляющих определенный круг, полностью подтверждает скрытый календарный аспект в истории ухода Йинианавыт на небо и в некоторых ительменских мифах, а заодно разъясняет ряд загадочных деталей в этих мифах. При сопоставлении корякского текста [Иохельсон, 1905, № 114] с рядом ительменских [Ворт, 1961, № 1, 6, 14, 32, 33] создается впечатление, что в корякском тексте как бы собраны существенные элементы, рассеянные по различным ительменским вариантам, что, возможно, говорит об относительной архаичности исходного корякского текста. Наглядно это отражено в таблице основных соответствий (трансформаций) (табл. 4).

Нетрудно заметить, что в первом столбце речь идет о героине [Ворт, 1961, № 6 — о героине], обиженной и оставленной отцом [Иохельсон, 1905, № 114; Ворт, 1961, № 8, 33] или мужем [Ворт, 1961, № 1, 14, 32]. Второй столбец повествует о спасении героя на небе [Иохельсон, 1905, № 114; Ворт, 1961, № 1, 32], если герой земной, или на земле [Ворт, 1961, № 6], если он небесный (в варианте [Ворт, 1961, № 8, 33] небо заменяется морем). Третий столбец выражает зимнюю скудость в пище, ее временное отсутствие — исчезновение зверей для добычи; здесь наиболее отчетливо выражен календарный аспект. Четвертый столбец переворачивает и разрешает ситуацию первого столбца (примирение с отцом или мужем), второго (воссоединение с родичами) и третьего (календарное возвращение охотничьей добычи весной). Действие разворачивается одновременно в двух планах — семейном и календарном, причем разъединение (дизъюнкция) с родителями или мужем приводит к оппозиции полюсов космоса (земля и небо, суша и море) и к календарному исчезновению промысловой добычи, уходящей в другую часть космоса с героиней и без нее. Через медиатизацию полюсов происходит возвращение добычи и воссоединение родичей.

ВОРОН В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПАНТЕОНЕ ПАЛЕОАЗИАТОВ

До сих пор мы рассматривали вороньи мифы и сказки северо-восточных палеоазиатов в синхроническом разрезе. Но даже и при таком рассмотрении, когда мы избегали собственно генетических реконструкций, очевидна близость вороньих мифов чукчей, коряков (включая олюторцев и кереков) и ительменов. Близость эта подчеркивается данными Стеллера и Крашенинникова по ительменам XVIII в., из которых даже при самом беглом знакомстве видно, что образ Ворона в относительно недалеком прошлом если и не объединял еще вокруг себя почти весь фольклор (как это имело место у коряков и ительменов в начале XX в.), то играл важную роль в общих религиозно-мифологических представлениях.

Заслуживает внимания, что С. П. Крашенинников хотя и отрицал религиозное благоговение в отношении к Кутху, но само понятие «бог» передавал словом и именем Кут (Кутх, Кутхай). Известный специалист по ительменскому языку А. П. Володин упрекает [Володин, 1976, с. 23] Крашенинникова в неточности, поскольку в современном ительменском языке слово «бог» (в частности, имея в виду современное христианское понимание термина) передается как «Кустахчах» (соответственно и дьявол обозначается словом «Килгул», а не «Кана», как у Крашенинникова). Неточность Крашенинникова, отождествившего Ворона Кутха с богом, — результат той исключительной роли, которую последний играет в мифологии палеоазиатов чукотско-камчатской группы.

Не отступая пока от синхронического плана анализа, обратимся к уяснению места Ворона в мифологической системе северо-восточных палеоазиатов. Не только в мифологических повествованиях, но и в мифологической системе (пантеоне) северо-восточных палеоазиатов Ворон является наиболее поливалентным образом, от которого тянутся нити к большинству других мифологических существ, с которыми он входит в целый ряд противопоставлений и конфигураций. Здесь мы должны учитывать не только данные повествовательного фольклора, но и скромные сведения о культе Ворона.

По данным В. И. Йохельсона и В. Г. Богораза [Йохельсон,

1905, с. 18, 32, 82 и др.; Богораз, 1949, с. 234—254; Богораз, 1934, с. 33 и др.], коряки апеллировали к Куйкыннюку при зажжении нового огня в священном очаге, обращались к нему как к хранителю стада; у них Куйкыннюку и Мити, как уже отмечалось, фигурировали в заклинаниях против злых духов и иногда изображались на лестнице в старых корякских землянках; в обрядовых играх у коряков употреблялись маски, изображающие детей Ворона. Ворон вообще часто фигурирует в играх и танцах северо-восточных палеоазиатов. У чукчей Ворон (якобы живущий близ Полярной звезды) по зову шамана прилетал, чтобы съесть злых духов. Подражание крику ворона имело место во время китового праздника у ительменов [Крашенинников, 1949, с. 418]. Любопытно, что эвенки подражают крику ворона во время охоты на медведя [Василевич, 1969, с. 217—218].

Структура палеоазиатского мифологического пантеона не отличается большой четкостью, в частности, из-за частичного отождествления мифологических существ, относящихся к разным уровням. Основные категории пантеона: верховное небесное существо с универсальным охватом моделирования, некоторые смутно обрисованные небесные существа («направления», небесные светила, облачные люди и др.), всевозможные «хозяева» (категория эта у северо-восточных палеоазиатов имеет гораздо меньший вес, чем у других сибирских народов), различные виды злых духов и противостоящие им как шаманские духи, так и сделанные руками человека амулеты-охранители (последние входят в пантеон условно, так как их невозможно отделить от их вещественной оболочки и ритуальной функции). Частично входящими в пантеон можно считать и некоторых животных, имеющих особый мифологический образ в фольклоре палеоазиатов и являющихся объектом определенных ритуалов.

Вопрос о высшем небесном существе в мифологии палеоазиатов очень сложен из-за его неполной персонификации, неясных границ между апеллятивами и подчиненными существами и неполной ясности соотношения с Вороном. Подобные высшие существа широко известны мифологиям других сибирских народов (Курш — у нивхов, Пон или Чукур — у юкагиров, Есь — у кетов, Нум, Нга — у самодийцев, Нуми-Торум — у обских угров; менее ясные эвенкийские параллели — Сэвэки, Экшери, Маин, Амака, Буга и т. д.). Ивар Паульсон [Паульсон, Хюльткранц и Гетмар, 1962, с. 49—83; Паульсон, 1962, с. 38—64] считает, что это существо имеет атмосферно-уранический характер, представляет общий космический порядок и часто имеет специальное отношение к оленеводству, в частности у эвенков, энцев, ненцев и коряков. Высшее небесное существо известно и американским индейцам. Оке Хюльткранц [Хюльткранц, 1962, с. 21—32] также связывает его с моделированием

космоса и особенно с мировым деревом, как основой космической структуры, а также с хозяевами зверей, контролирующими источник жизни охотничьих народностей.

У чукчей и коряков основные определения верховного божества совпадают, хотя у коряков степень единства этого образа большая. Частично опираясь на тезис Иохельсона [Иохельсон, 1905, с. 24] о том, что дифференцированные мифологические представления предшествуют более синтетическим, И. С. Вдовин [Вдовин, 1976, с. 217—253] склонен все его апеллятивы рассматривать как совершенно самостоятельные образы.

Перечислим основные апеллятивы и тем самым аспекты верховного существа северо-восточных палеоазиатов (по материалам В. Г. Богораза и В. И. Иохельсона).

1) *Вагыйнын* (коряки)/*Вагыргын* (чукчи) — т. е. «существование — существо — сущность» как сила, ср. этимологию юкагирского Пон — «нечто»; отметим, что термин «существо» имеет у чукчей категориальное значение, к этому классу относятся также некоторые звезды, «направления» и, например, мухоморы.

2) *Найнынен* (коряки)/*Наргынэн* (чукчи), т. е. «вселенная», «наружное», «природа», а у коряков также — «погода» (эквивалентом этого имени является одно из имен верховного божества айнов — Гунту, связанного с мировым столпом). И. С. Вдовин [Вдовин, 1976, с. 236—237] без достаточных оснований не только полностью отделяет апеллятивы 1 и 2, но и противопоставляет их как оппозицию «социальное/материальное».

3) *Гыцголен* (коряки)/*Гырголвагыргын* (чукчи), т. е. «верхнее существо», «некто наверху» (аналогичный термин встречается у северо-западных индейцев, индейцев Калифорнии и Огненной Земли, у палеоафриканских и некоторых австралийских народностей. Синонимическим является обозначение божества словом «небо» (ср. один из апеллятивов у айну, а именно *пасекомуи*, эвенкийский *буга*, кетский *есь*, самодийский *нум*).

4) *Гинагитальын* (коряки), т. е. «надзиратель», «наблюдатель».

5) *Тенантомгын* (чукчи; соответствующее корякское *Тенантомвын* обычно относится к Ворону), т. е. «творец» (термин, часто применяемый к высшему существу также у айнов и у некоторых индейских и австралийских племен).

6) *Этыны* (коряки), т. е. «духи-хозяева» или «место существования» (в толковании С. Н. Стебницкого), возможно, в смысле «верховного хозяина».

7) *Кигигыльын*, *Кигигилан* (коряки), т. е. «гром», «молния», «громовник». Вспомним, что в одной сказке небесный хозяин бьет в бубен, вызывая бурю, которую затем усмиряет Куйкыняку.

Апеллятив 1 *Вагыйнын/Вагыргын* указывает на моделирование мира в целом (в противоположность другим «существам», моделирующим его частично), а апеллятив 2 *Найнынен/Наргынэн* — на макрокосм в отношении микрокосма (не исключено и дополнение «внутреннего» в п. 1 «внешним» в п. 2); апеллятив 3 — на небесную локализацию, включающую и моделирование неба, но не исключаящую моделирование всего космического порядка, подчиненного небу в силу асимметрии верха/низа; апеллятив 4 вытекает из п. 2 и 3 и выражает одновременно дистанцию между божеством и человеком, осведомленность божества о людях и в то же время известную созерцательную пассивность. Апеллятив 5 как раз имеет в виду прошлую творческую активность, которая, как мы могли убедиться, практически реализовалась действиями Ворона (высшему существу в основном принадлежала общая инициатива, повеление). Апеллятив 6, по-видимому, представляет небесное божество высшим «хозяином» по сравнению с другими «хозяевами» (ср. п. 1). Апеллятив 7 (громовник) является естественной «атмосферической» конкретизацией апеллятива 3 (отсюда и представление сказок о небесном хозяине как отце облачных людей), так же как и солярные черты небесного божества, которые могут составить пункт 8: полуотождествление (особенно у чукчей) небесного бога с солнцем и «направлениями» — Зенитом, Полднем, Рассветом. Чукчи приносили жертвы этим «направлениям», а коряки самому «существу» в сторону востока, т. е. в сторону восходящего солнца, обычно оленями белого цвета.

У чукчей с Творцом иногда отождествлялось «оленье существо» (Коравагыргын), следящее за стадом и ассоциирующееся с определенным деревянным идолом. У коряков культ небесного божества непосредственно связан с оленеводческими праздниками. Не исключено, что покровительство оленеводству вытеснило покровительство охоте.

По-видимому, известной параллелью к заботе небесного хозяина о размножении оленей является и его аналогичная роль по отношению к людям: согласно старинным корякским верованиям, после смерти человека его главная душа, разрушив тело, поднимается к высшему существу, а высшее существо посылает души (*уйичит, упырыт*) умерших родственников в чрево будущей матери.

У нас нет сведений о верховном небесном хозяине у ительменов: Стеллер и Крашенинников верховным божеством ительменов считали Кутха. Однако некоторые черты небесного божества у ительменов отнесены к «пастуху зверей земных» Пилячучу, живущему на небе и связанному с облачными духами, носящими название *камули* (в основном ительменскому Пилячучу или Билюкаю соответствует уже однажды упоминавшийся

нами чукотско-корякский Писвусьын). Разрешается ли это противоречие просто недостатком нашей информации или следует сделать заключение о более позднем формировании небесного божества, универсально моделирующего природу? Не предшествовали ли ему, с одной стороны, Пилячуч — Писвусьын, а с другой — Ворон, тем более что у Ворона и Пилячуча также имеются точки соприкосновения? Ответ на этот вопрос, по крайней мере на данном этапе нашего исследования, не входит в нашу задачу. Нас сейчас интересует не генезис, а системные отношения, которые ни при каких обстоятельствах не могут сводиться к генезису. Мы видим, что именно в силу своей универсальности высшее небесное божество по отдельным моделируемым фрагментам природы функционально совпадает с некоторыми другими существами низших уровней (небесными «силами» и «жителями», духами, от которых зависит реинкарнация и циклическое обновление животных и людей).

В качестве высшего небесного властителя верховное божество оказывается главой небесного пантеона «существ», некоторые из которых прямо представляют его на более низком уровне системы. В этой связи прежде всего необходимо упомянуть о двадцати двух существах «направлениях» у чукчей, к числу которых относятся Зенит («вершина», «средняя маковка», «среднее существо»), Полдень, Утренний рассвет (обычно отождествляют с полднем), Солнце, Полярная звезда (часто отождествляемая с зенитом) и НаDIR («земное существо», совпадает с тьмой и полночью). У Рассвета — белые медведи, а у НаDIRа (мрака) — черные. Солнце у чукчей иногда представляется богатым человеком, блуждающим по небу на белых оленях или собаках и спускающимся вечером к своей жене — «ходящей вокруг женщине». Месяц, Луна — это солнце кэлъэт (злых духов), источник злых чар [см. Богораз, 1936, с. 21—23]. Как видим, многие «направления» отождествляются друг с другом и в большинстве своем отождествляются и с небесным божеством. Не отождествляется с ним НаDIR, совпадающий с тьмой и полночью и, что очень существенно, ассоциирующийся с землей, которая, естественно, и сама противостоит небу и его властителю. Луна, как мы видим, считалась у чукчей солнцем кэлъэт. Следовательно, если наложить эти оппозиции и ассоциации на трихотомическую космическую модель, то позитивные «направления» (маркированные белым в цветовом коде и светлым временем в суточном коде) оказываются тесно связаны с солнцем и представляют собой в конечном счете конкретизацию небесного властителя; НаDIR и темная часть суток в каком-то смысле персонифицируют землю как «нижний» по отношению к нему мир, а Луна прямо соотносится со злыми духами, живущими не только на земле, но и в подземном, самом нижнем мире. Все

эти образы и соотношения отличаются, однако, аморфностью и нечеткостью.

Звезды и созвездия у чукчей частично относятся к числу «существ» (Алтаир — Тараред из созвездия Орла — это Пегитген, который был раньше родоначальником племени, Арктур — предводитель звезд, Вега и Полярная звезда — кол или гвоздь, к которой, как олени, привязаны другие звезды); другие звезды не считаются «существами», хотя тоже представляются в антропо- или зооморфном виде (Орион — Рультегнын — горбатый стрелок из лука, созвездие Льва — Ветканавыт — его жена, Большая Медведица — охотники и лисица, Кастор и Поллукс — два охотника на лося и тому подобные образы охотничьей мифологии). Коряки связывали гром с небесным верховным божеством, а чукчи иногда ассоциировали его с шумом крыльев громовой птицы (образ хорошо известный и индейцам) или шумом девушек, играющих на тюленьей шкуре, молнию представляли в виде одноглазого духа, ветер — в виде великана, стряхивающего снег лопатой, и т. п. Эти представления еще менее устойчивы и сильно варьируются в сказках. Старуха — хозяйка ветров у чукчей или хозяйка дождя (погоды), живущая в море на острове (в мифах-сказках коряков, ср. люди-ветры в мифах-сказках ительменов), существовали в народном воображении рядом с представлением о зависимости погоды от небесного божества. В сказочной мифологии коряков (как и северо-западных индейцев) большое место занимают облачные люди, контролирующие погоду и морской промысел (у индейцев — рыболовство). Коряки, ставившие в своей мифологии акцент на родственных связях, иногда видели в облачных людях детей небесного божества. В небе также локализован уже упоминавшийся нами «пастух зверей земных» Пилячуч (по Стеллеру — Билюкай) — громовник, живущий в облаках. Он производит гром и связан с облачными духами *камули* («*камулеч*» — душа), которые, по-видимому, тождественны упоминаемым С. П. Крашенинниковым «камуда». Этих последних — остротелых антропоморфных духов, живущих в облаках, имеющих вид трехлетних младенцев, носящих росомашью и соболью одежду, С. П. Крашенинников одновременно трактует как «бесов», вселяющихся в женщин. Не исключено, что им тождественны или родственны и шаманские духи *гугуй-гудуч*, живущие в горячих сопках; они «ростом в четверть аршина» (ср. «трехлетние дети»), и одного из них зовут Облако (*уерагынч* — см.: [Крашенинников, 1949, с. 409]). Однако по своей основной функции Пилячуч относится к особой категории «хозяев», т. е. духов, моделирующих отдельные виды промысла, классы животных, виды животных, отдельные местности с их флорой и фауной. Категория хозяев очень развита у сибирских народов (*инуа* эскимосов,

агнаках алеутов, погиль и кыййе юкагиров, мусун, иногда эден эвенков, монх обских угров, иччи якутов, ишин бурят и т. д.), существует, но в менее отчетливом виде и у американских индейцев, к которым в этом смысле примыкают северо-восточные палеоазиаты («хозяин» по-ительменски *уневипилан*, а по-корякски и по-чукотски — *этын*, у чукчей также *авынралын*, т. е. «домохозяин»). У ительменов категория хозяев трудно отделима от прочих духов и богов, а отчасти и от шаманских духов. Это как раз явствует из характеристики Пилячуча, данной выше. Он, по-видимому, не полностью отдифференцирован от облачных духов. Пилячуч — антропоморфное существо маленького роста, носит парку из шкуры росомахи, ездит на птицах, главным образом на куропатках. Его жену зовут Тирануч [см. Крашенинников, 1949, с. 407]. Как хозяин земных животных и по целому ряду других признаков Пилячуч (Билюкай) тождествен корякско-чукотскому Писвусьynu, хозяину диких оленей и других животных, своеобразному божеству охоты [см. Иохельсон, 1905, с. 1181; Богораз, 1939, с. 99]. Наиболее подробно Писвусьын описан по чукотским материалам В. Г. Богоразом: он маленького роста, с палец (ср. маленький рост Пилячуча), питается запахом, оставляет следы, как у мыши, его «медведем» является лемминг. Прибрежные чукчи считали, что власть его распространяется и на морских зверей. Когда Писвусьын приближается к селению в виде черного щенка, то последнего нужно принести в жертву, чтобы на следующий год к берегу приплыл кит в качестве объекта охоты. Писвусьын разъезжает на травяных санках, в которые впряжены коршуны (ср. куропатки Пилячуча), а иногда сам представляется в виде коршуна. Связь с птицами указывает на его отношение к небесной сфере. Но еще отчетливее он связан с мышами: его ездовыми животными чаще, чем коршуны, выступают мыши, да и сам он наделяется некоторыми признаками мыши. Как сообщает В. Г. Богораз, «мышиный ездок» — любимая фигура, вывязываемая на пальцах из шнурков чукотскими детьми.

Хозяином подземного мира у ительменов Крашенинников [Крашенинников, 1949, с. 406] называет Гаеча, а Творцом и тем самым хозяином моря у ительменов — Утлейгона; морским богом, посылающим рыб в реки (и тем самым хозяином рыб), выступает Митг. Более смутное представление о хозяине моря имеется у коряков (Анкакен — Этынвылан). В сказках персонаж, который можно счесть за хозяина моря или хозяина воды (поскольку он ведает и пресной водой), выступает, как мы видели, в виде краба и нерпы. Хозяйка моря у коряков в мифах часто смешивается с хозяйкой погоды. Что касается чукчей, то чукотский хозяин морских зверей (моржей и других) Кереткун очень близок образу эскимосского Касака. Кереткун и его

жена Чечейнев имеют черные лица и особые головные повязки, носят одежду из кишок морских зверей. Кереткун питается трупами утопленников, но помогает против злых духов, которых съедает и выбрасывает в виде экскрементов. Осенние праздники приморских чукчей и эскимосов посвящены Кереткуну — Касаку [см. Богораз, 1934, с. 30—31]. Уровень собственно «хозяев» в пантеоне северо-восточных палеоазиатов включает немногочисленные фигуры. Для палеоазиатов гораздо характернее представление о бесконечном количестве людей — зверей или растений, как своего рода антропоморфизированных «народов» (см. выше — брачные партнеры сыновей и дочерей Ворона в виде любых очеловеченных объектов). К числу таких «народов» (чукчи их даже относят к ограниченному кругу «существ» [см. Богораз, 1934, с. 5] относится, например, племя мухоморов (грибов, используемых в качестве наркотического галлюциногенного средства).

В недавно открытых на Чукотке в районе реки Пегтымель наскальных изображениях много антропоморфных изображений с грибными шляпками, которые Н. Н. Диков справедливо сравнивает с каменными людьми-грибами в скульптуре майя в Центральной Америке [Диков, 1971, с. 24 и др.]. Некоторые петроглифы Н. Н. Диков прямо сопоставляет с сообщениями В. Г. Богораза о видениях людей, вкусивших мухоморы.

В ительменских мифах-сказках фигурируют девушки-мухоморы, увлекающие в лес героя. Некоторые интересные данные о культе мухоморов — ритуальном источнике наркотического возбуждения у народов Севера (информацию о наркотическом употреблении мухоморов см., напр.: [Крашенинников, 1949, с. 427—429]) и о «мухоморных людях» удалось получить нам с И. А. Бродским во время экспедиции к корякам летом 1976 г. Поедание мухоморов (обязательно меньше или больше одного!) было важным ритуальным актом во время осеннего промыслового праздника (*хололо*), оно также предшествовало сочинению обязательной для каждого личной песни (И. А. Бродским собрано во время его многочисленных экспедиций большое число таких личных песен у коряков, чукчей и других народов Севера); в видениях людей, совершающих ритуальное поедание мухоморов, появляются разнообразные представители мифического племени мухоморов. В сущности, и морские промысловые животные (киты, тюлени), и породы рыб, и т. п. воспринимаются как некие «племена», с которыми у людей складываются сложные отношения обмена, гостеприимства и т. д.

Некоторые животные, фантастически преобразованные, входят в своеобразную демонологию, которая у чукчей весьма близка к эскимосской. В эту демонологию включены, например, касатки, превращающиеся летом в волков (ср. представление нивхов

о касатке как помощнике морского бога), чудовищный белый медведь Кочатко с костяным телом, гигантский горноста́й, ходящий под землей мамонт, гигантские тритон, червь, рыба и т. д.

Особую категорию мифологических существ составляют собственно злые духи, несущие болезни и смерть. У ительменов в представлении о духах вообще проявляется известный синкретизм; кроме того, в информации Крашенинникова много неясностей. В какой мере к числу злых духов можно относить хозяина подземного мира Гаеча? Что собою представляют лесные духи *ушахчу*, которые сводят путников с ума (ср. сказочных мухоморных девушек, завлекающих в лесу героев)? Крашенинников упоминает [Крашенинников, 1949, с. 1409] «хитрого и обманчивого беса» Кана, живущего в старой высокой ольхе. Относим ли он к числу ухахчу? Имеет ли высокая ольха отношение к мировому дереву?

У коряков и чукчей имеется общее наименование злых духов: *кала* (мн. *калав*) у коряков и *кэ́ле* (мн. *кэ́лэ́эт*) у чукчей; но чисто корякское — *нинвит*; кроме того, в некоторых местах (Иохельсон слышал у коряков-паренцев) коряки и чукчи называют злого духа — духа болезни словом *камак* (мн. *камаку*), хотя чаще этот термин относится к идолам, играющим роль магических охранителей. Чукчи называют злых духов также «убийцами» (*тейнгычит*) или «досаждающими существами» (особую категорию составляют духи-чудовища под названием *реккен*).

Возможно, что ительменский термин *кана* этимологически родствен *кала*. Указанные злые духи типа нинвиту и кэ́лэ́эт мыслятся живущими под землей, в пустынных местностях на Западе (но никогда не на Востоке, не на море), откуда они приходят, проникают в дом через дымовое отверстие и очаг, принося болезни (мечут стрелы — метафора отравленного дыхания; ср. приведенные выше примеры из корякских мифов-сказок), кусают, похищают людей, т. е. их души. Их жизнь под землей мыслится в известной обратной симметрии по отношению к жизни людей на земле: например, по поверьям у некоторых коряков, они спят, когда люди бодрствуют, выступают в виде животных или людей с острыми головами или множеством голов, с длинными ногтями, большими зубами, иногда одноглазых и т. п. Чукчи хорошо различали духов болезней — кашля, сифилиса, нервных болезней и т. д. У злых духов есть черные псы; в роли собак у них выступают также медведи либо горные бараны. Они приближаются с левой стороны, так что «черный» и «левый» маркируют демоническое начало, так же как «закат», отождествляемый с подземным миром. Злым духам приносят иногда жертвы (собак или сажу) в сторону заката [см. Богораз, 1934, с. 13—40; Иохельсон, 1905, с. 27—30]. В. Г. Богораз сообщает интересный материал о злых духах — чудовищах *реккен*,

которые охотятся на людей, живут в подземных землянках, делают котелки из травы; огонь их очагов днем белый, а вечером — кроваво-красный [Богораз, 1934, с. 15—16]. Выше уже упоминались другие чудовища-людоеды, представления о которых чукчи отчасти разделяют с эскимосами (известную аналогию им представляют и мифические старики-людоеды в юкагирском фольклоре). Злые духи играли большую роль в мифологии северо-восточных палеоазиатов. У одного из путешественников, Дж. Кеннэна, посетившего Камчатку в XIX в., даже состоялось впечатление, что у коряков существует «культ злых духов» [Кеннэн, 1871, с. 143]. В заклинаниях и сказках коряков главным победителем злых духов выступает Большой Ворон, в фольклоре чукчей — знаменитые шаманы и герои, наделенные шаманской мощью. В религиозной практике шаманы выступали интерпретаторами воли злых духов и противостояли им благодаря помощи шаманских духов и духов-охранителей.

У северо-восточных палеоазиатов нет мифологического дуализма на высшем уровне, как у тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов, отчасти у кетов и т. п., но есть известный дуализм на более низких уровнях в виде противостояния шаманских духов и духов-охранителей злым духам типа нинви-ту и кэлъэт (с учетом известной амбивалентности шаманских духов). О шаманских духах у ительменов [Крашенинников, 1949, с. 717] мы уже выше упоминали: они якобы называются *кугуйгудуч*, но отдельные духи имеют особые имена, например *кугулугай*, *техчюч* (товарищ), *церагынч* (облако) и т. д., живут они в горелых сопках, учат шамана лечить больных и борются с «лесными дьяволами», т. е. с лесными злыми духами.

Коряки и чукчи (по Богоразу и Иохельсону) называют шаманских духов *энэн* (так же называют православные иконы и кресты; в современном языке оленных коряков бог переводится словом *анан*). Чукчи их также называли *янра кэлъэт* (отдельные духи). Изображаются они большей частью в виде животных (волк, медведь, ворон, орел, чайка, морж, кит и т. д.), а также, особенно у чукчей, в виде различных предметов (котелки, молотки, игольники, ложки и т. д. [см. Богораз, 1934, с. 19].

У юкагиров [см. Иохельсон, 1905, с. 135] шаманские духи (*эйе*, мн. число *эйипе*) также в основном духи зверей, включая мамонта, но, кроме того, духи мертвых, особенно умерших шаманов (шаманские духи включают наряду с природными духами и духов умерших шаманов также у эвенков). У американских тлинкитов духи (*йек*) присутствуют в каждом объекте, и шаманы их собирают, а затем оперируют с их помощью.

Особую категорию составляют «охранители» в виде фетишей, амулетов и т. п., которые лишь частично, лишь косвенно можно включить в мифологию. Об идолах-охранителях у итель-

менов XVIII в. имеются сведения у Крашенинникова [Крашенинников, 1949, с. 376, 717 и др.]. Он, например, говорит о «болванчиках» в юртах по названию *ажулинач*. В другом месте Крашенинников сообщает о двух идолах, стоящих вокруг очага, по имени *хантай* (антропоморфное существо с рыбьим низом) и *ажушак*. А. М. Золотарев [Золотарев, 1964] истолковывает это место у Крашенинникова как свидетельство о пережитках мифологического дуализма (дух земли/дух воды). У южных ительменов вместо хантая ставится ряд кольев с обтесанными головами. Крашенинников называет их *урыльдач* [Крашенинников, 1949, с. 376].

Охранители у чукчей и коряков часто называются *оккамак* — деревянный камак или *отыкамак*, т. е. «каменный камак». Главным духом-охранителем у коряков и чукчей является деревянный прибор для добывания огня (коряк. *гычгыч*, чук. *гыргыр*), имеющий в своем облике некоторые антропоморфные элементы. Он мыслится как хранитель очага, а у оленных коряков и чукчей — также стада. У чукчей считалось, что он даже помогает рожать важенкам; главный чукотский олений праздник включал встречу огня и стада.

У чукчей, кроме того, имелись целые связки семейных фетишей, называемых «охранителями от несчастья», «помощниками», «защитниками». Один из деревянных охранителей — «деревянный мужчина», другой — «деревянная женщина», остальные считались их детьми. Имеются также специальные охранители лодки [см. Богораз, 1936, с. 58—68].

В. И. Иохельсон называет [Иохельсон, 1905, с. 32—41] целый ряд корякских охранителей кроме прибора для добывания огня. Это так называемые «малые камаку», затем охранители жилища как места обитания (в виде украшенного осокой кола с сучком-рукой, стоящего на скале), специализированные охранители дома, маленькие камаку, которых ставят вокруг очага во время праздника кита (или нерпы), охранитель сетей, охранитель лодки (как у чукчей), сама лодка как охранитель дома, специальный камак — защитник детей, удерживающий в теле ребенка его душу, игрушка-охранитель в виде солнечного червя. Наконец, лестница в землянке, называемая «старухой», также мыслилась духом-охранителем.

Особое место в мифологических представлениях коряков занимают аппапиль («аппапиль» буквально означает «дед»), т. е. прямые предки данного семейства или патриархальной общины, обитающей в том или ином селении. Они считаются наделенными шаманскими силами и покровительствующими своим потомкам [см. Диттмар, 1856, с. 50; Иохельсон, 1905, с. 14; Бауэрман, 1934, с. 74; Вдовин, 1976, с. 275—299]. Гипотеза К. Бауэрмана о том, что в основе культа аппапиль лежит

тотемизм (так как аппапиль иногда связывались с названием птиц), трудно доказуема. Отдаленную аналогию культу аппапиль, возможно, представляет культ предков-шаманов (*койль*, *кейль*) у юкагиров [см. Иохельсон, 1924].

Обычные мертвецы помещаются у коряков и чукчей в нижнем мире. Они проникают туда через огонь погребального костра, причем после их ухода (т. е. после сожжения трупа) проход якобы мгновенно закрывается. В непосредственном преддверии царства мертвецов находится мир собак, с которыми нужно быть ласковыми, чтоб они спокойно пропустили покойника в селение «людей ранних времен». Вместе с тем, согласно чукотским представлениям, в некоторых местах на небе (северное сияние, околосолнечное пространство, владения Рассвета) также обитают определенные категории мертвых. Этому, в сущности, соответствует известная на корякском материале концепция двойственной судьбы человека после смерти: одна душа (тень) отправляется в нижний мир, а другая — подымается на небо к верховному существу [см. Иохельсон, 1905, с. 100—102].

Закончив краткий очерк мифологических представлений палеоазиатов чукотско-камчатской группы (в основном, исходя из фактических данных, содержащихся в фундаментальных трудах Богораза и Иохельсона), мы обращаемся снова к образу Большого Ворона для уяснения его места в мифологической системе. Имеется старая работа Х. Кунике [Кунике, 1927], в которой сделана попытка представить корякского Ворона и его детей лунарными божествами. Следует, однако, учесть, что Луна у северо-восточных палеоазиатов скорее ассоциируется со злыми духами, а Ворон ведет с ними постоянную борьбу, о чем свидетельствуют и корякские заклинания, в которых он и Мити фигурируют, а также многочисленные сказки-мифы, как мы имели возможность убедиться. Борьба Ворона со злыми духами — одна из основных «валентностей» этого образа.

Но Ворона трудно связать и с какой-либо благодетельной природной силой. Мы уже отметили в свое время, что Ворон пользуется мышьиной упряжкой, так же как и Писвусьын — хозяин зверей, особенно дикого оленя, на которого охотились предки северо-восточных палеоазиатов. Но это сходство может быть и чисто внешним, так как касается использования одной и той же мифической мышьиной упряжки. Правда, сам Писвусьын имеет нечто общее с мышами, но зато Ворон в мифах-сказках коряков, ительменов и чукчей находится с мышами скорее в отношениях соперничества и веселой борьбы за добычу, в ходе которой мыши неоднократно одурачивают Ворона, так что отождествление его с мышами, по-видимому, исключается. Писвусьын — Пилячуч ассоциируется и с птицами (куропатка, коршун), но не с вороном.

Ворон противопоставлен и хозяевам погоды, ветрам и контролирующим погоду облачным людям, а также морским промысловым животным (кит, нерпа).

Со всеми существами Ворон соотносится прежде всего как патриарх своей «общины» с другими «общинами», с другими «родами», с которыми могут устанавливаться взаимобрачные отношения на основе экзогамии.

Имеется, однако, известная асимметрия между вороньими людьми и всякими иными (людьми — китами, травами, облаками, волками, лисами и т. д. и т. п.). Вороньи люди выступают в роли «настоящих людей», предков и человечества вообще, и коряков и ительменов в частности, как «свой» в отличие от «чужих» для носителей вороньего фольклора. Напрашивается предположение, что Ворон известным образом моделирует именно «человеческую» общину, «свое» человеческое племя. С этим полностью согласуется его шаманская позиция и шаманская деятельность по отношению к злым духам (источнику болезней людей), хозяевам погоды (от которых зависит промысел) и самим промысловым животным. Как шаман Ворон пользуется идолами-камаку или сам делает их из частей своего тела.

Не удивительно, что к Ворону апеллируют при зажжении нового очага — сакрального символа и охранителя семейной общины. Вороний крик во время промыслового праздника даже у эвенков воспринимается как отождествление с воронами самого коллектива охотников; кроме того, здесь несомненно, ворон фигурирует и в качестве «козла отпущения», выступая как знак «чужого» (неэвенкийского, палеоазиатского) коллектива. Как патриарх и прародитель Ворон оказывается в чем-то отдаленно родственным аппапиль, о культе которых мы упоминали, или, может быть, юкагирскому культу покойных шаманов. Однако в действительности Ворон не является объектом культа предков, и это не случайно, ибо Ворон воспринимается не в качестве прямого предка данной семейной или соседской общины, а в качестве общеплеменного или даже общечеловеческого предка. Он оказывается на более высоком (обобщенном) уровне мифологической системы, олицетворяя не данную местную общину, а племя «настоящих людей», которых Ворон и защищает от нелюдей. Наиболее сложной является проблема соотношения Ворона с верховным небесным божеством, которое он в чем-то дублирует (вспомним о предположении С. П. Крашенинникова, что само слово «Кутх» означало «бог» у ительменов).

Ворон действительно в чем-то дублирует небесное божество или по крайней мере выступает его партнером, но он и противостоит ему в ряде моментов.

Прежде всего, Ворон и небесный бог совпадают в функции творца (п. 5) у части коряков номинально, а у чукчей XIV—XX

и ительменов XVIII в. практически. По крайней мере у чукчей избыточность преодолена тем, что небесный творец выступает инициатором (синтагматически — «отправителем» Ворона на дела творения), а Ворон — исполнителем. Иными словами, здесь выявляется оппозиция «пассивность/активность», которая и в других мифологиях часто отделяет небесного бога от культурного героя-демиурга.

Небесное божество и Ворон, несомненно, отличаются своей локализацией, так как первый жестко связан с небом (верхним миром), а второй (по данным Крашенинникова) хотя когда-то и «живал» на небе (ср. чукотское представление о Вороне, живущем у Полярной звезды), но спустился оттуда, стал создателем земли и странником на земле. Получается, что различию небесного божества и Ворона соответствует также оппозиция «небо/земля» и «неподвижность/подвижность» (ср. выше о «пассивности/активности»). На земле Ворон выполняет определенную функцию — первопредка и учителя, защитника своих детей — первых людей от нелюдей (злых духов или ассоциированных с ними иноплеменников). Отсюда можно сделать вывод, что небесное божество моделирует внешний мир, природу, макрокосм (ср. апеллятив 2 *найнынен* — *наргынэн*), а Ворон — социум, микрокосм — т. е. человеческую общину, о чем мы уже говорили. Оппозиция «социальное/природное» располагается не между двумя ипостасями небесного бога (п. 1 и 2), как считает И. С. Вдовин, а между Вороном и небесным божеством. Заслуживает внимания также сопоставление обоих мифологических существ в связи с их пребыванием на небе, для Ворона временным. Если небесное божество локализовано на небе, прежде всего на его светлой стороне (ср. полуотождествление с солнцем, зенитом, полднем, рассветом, западом), то Ворон связывается с Полярной звездой. Полярная же звезда мыслится дырой (колом; мировым столпом?), проходящим через все миры и, следовательно, путем перемещения из мира в мир; с этим представлением, как нам кажется, сопоставима сакральная лестница в корякской полуземлянке, которая, по-видимому, представляет собой микрокосмическое отражение мирового столпа, нечто близкое тому, что на макрокосмическом уровне соответствует Полярной звезде. Изображение Ворона на этой сакральной лестнице у коряков и его прикрепление к Полярной звезде у чукчей можно поэтому связать в один ряд. Из этого, однако, вытекает, что локализация Ворона у Полярной звезды есть не столько его небесная локализация, сколько указание на его способность перемещаться из одного мира в другой. А это, в свою очередь, указывает на функцию медиатора между мирами. Напомним, что Ворон, живущий у Полярной звезды, является шаманским духом. Сама медиация между мирами есть

специфическая и важнейшая функция шамана и его духов-помощников. Следовательно, Ворон противостоит небесному божеству не только как активный творец пассивному и как олицетворение социума олицетворенному космосу, но также как вечно движущийся медиатор-шаман неподвижному верховному духу. Наконец, Ворон мыслится как древнейший, но однократный родоначальник людей и практический творец нужных людям животных, а небесный бог,— скорее, как вечный обновитель душ людей и животных (в частности, оленей), обеспечивающий продолжение их родовой жизни. С этим связано еще одно очень важное отличие: небесный дух, хотя и пассивно, продолжает управлять миром, поддерживать космический порядок, тогда как Ворон закончил свой жизненный цикл в «ранние времена», а затем может фигурировать только как живущий в ином мире шаманский дух.

Суммируем различия между Вороном и небесным хозяином:

Небесный хозяин	Ворон
космос	социум
небо	земля
божественная власть	шаманская медиация
творец-инициатор (пассивность)	творец-исполнитель (активность)
обновитель душ людей и животных (циклическая реинкарнация)	первосоздатель людей и зверей, человеческий первопредок
связь с циклическим представлением о времени	связь с концепцией ранних времен

В последнем пункте (отличие культурного героя, действовавшего в ранние времена, от духов, вечно контролирующих природные силы) Ворон противостоит не только верховному небесному хозяину, но и всем другим духам, располагающимся на разных уровнях мифологической системы. За этим последним отличием скрывается и некий стадийный аспект, к которому мы обратимся впоследствии при диахроническом анализе нашего материала. Но уже сейчас напрашивается вывод о том, что Ворон моделирует племенной социум в «ранние времена», и в качестве племенного первопредка, культурного героя и первого шамана он специфически связан с мифическим временем первотворения, в отличие от различных духов и иных мифических существ, функционирующих во все времена, управляющих разными участками космоса, и т. д.

ВОРОНЫИ МОТИВЫ В ФОЛЬКЛОРЕ ЭВЕНКОВ, ЮКАГИРОВ, ЭСКИМОСОВ, АЛЕУТОВ

Граница мифологического эпоса о Вороне с запада определяется линией размежевания палеоазиатов чукотско-камчатской группы с тунгусскими народностями и юкагирами. В животной сказке эвенков господствует лиса и медведь; образ ворона мелькает в шаманских легендах и мифах творения, однако, с одной стороны, не без влияния чукчей, а с другой — заведомо отрицательно. В собранных Т. И. Петровой сказках эвенков Приангарья, вошедших в составленные Г. М. Василевич «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору» [Василевич, 1936], под № 1 фигурирует сюжет шаманского соперничества героя, имеющего гусиную ипостась, с демоническим существом по имени Карендос (от *кара* — Ворон, в обычной речи чаще Ворона называют *оли*), которое в конце концов превращается в Ворона. В сказках тунгиро-олекминских эвенков [Василевич, 1936, с. 229—230] имеется повествование о Вороне — муже эвенкийки, который покинул жену и грозит загородить солнце; жена предлагает ему новую одежду (обувь, шапку, нагрудник), но он отвергает все это и соглашается вернуться, только когда она обещает собрать блюдо помета. Наконец, Г. М. Василевич приводит миф [Василевич, 1936, № 30] о творении зверей и людей младшим и старшим братьями-антагонистами (Ховоки и Сатана). Ховоки поставил Ворона сторожить созданных им людей, но тот, подкупленный Сатаной, разрешил последнему взглянуть на людей и испортить их. В награду Сатана дал Ворону содержимое желудка, а Ховоки наказал Ворона тем, что сделал его пищей гнилье и помет (этиологический финал). В другом варианте [Василевич, 1936, № 31] неудачным сторожем созданных людей выступает собака: из-за того что она польстилась на предложенный Сатаной кафтан, люди стали смертны. Проникновение Ворона в этот сюжет, хотя и в чисто негативном плане, по-видимому, связано с ролью Ворона как помощника творца в фольклоре чукчей. Мотив нечистоплотности Ворона характерен для периферии вороньих мифов. Рассматривая указанные сюжеты, следует считаться и с возможностью влияния русских апокрифов.

В фольклоре юкагиrow имеются более отчетливые следы вороньей мифологии также, по-видимому, в основном за счет взаимодействия с фольклором северо-восточных палеоазиатов.

У юкагиrow есть несколько рассказов о вороне. В одном из них [Иохельсон, 1924, с. 289] описывается, как ворон и белая куропатка сватаются к дочерям солнца, луны, различных звезд; их отовсюду прогоняют, так как ворон клюет собачий кал. Только когда он отказывается от своей привычки, им удается получить в жены дочерей речного берега и ивы. Этот рассказ напоминает корякский сюжет (известный в вариантах и северо-западным индейцам) о соперничестве в сватовстве к дочери Большого Ворона двух людей-птиц — ворона и зимушки или другой мелкой птички. В этом рассказе также подчеркивается неловкость и нечистоплотность ворона. В другом тексте, записанном у юкагиrow [Иохельсон, 1924, с. 244—248], рассказывается о споре ворона с белой куропаткой по поводу способа добывания пищи. Ворон хвалится тем, что без труда находит свою любимую еду (олений помет) и вытаскивает из западней зайцев. Белая куропатка говорит, что ее пища растет вокруг, и осуждает ворона за его «вкусы». Обиженный ворон является в дом к белой куропатке, убивает ее детей, похищает ее убранство и скрывается. Птицы разоблачают его и клюют так сильно, что он приобретает черный цвет. Этиологический финал этого рассказа напоминает аналогичные сказания индейцев. Этиологический характер имеет и рассказ о том, как ворон и чомга (утка-поганка) решили красить друг друга, чомга натерла ворона древесным углем, и поэтому он стал черным, а ворон сбросил чомгу в воду и с тех пор она стала водоплавающей птицей [Иохельсон, 1924, с. 274—275]. Мотив раскрашивания птицами друг друга неизвестен северо-восточным палеоазиатам, но известен индейцам (см. об этом ниже). У юкагиrow записано сказание [Иохельсон, 1924, с. 288—289] о происхождении чукчей: двое сирот, брат и сестра, жили в темноте и голодали. Однажды они поймали куропатку и отпустили ее. Куропатка продолбила зарю, и они смогли добывать пищу. Затем сироты поженились, и от них произошли чукчи.

В приведенном рассказе нет ворона, но есть мотив продажи зари, столь типичный для чукотских мифов. В чукотских мифах Ворон и куропатка делают это вместе; можно предположить, что первоначально и юкагирский рассказ имел в виду ворона наряду с куропаткой (тем более что ворон выступает в паре с куропаткой в другом юкагирском рассказе).

Мотив кровосмесительного брака брата и сестры — первых людей — также типичен для чукотских «вестей начала творения» и одновременно хорошо известен юкагирской традиции [Иохельсон, 1924, с. 241—244]. Тот факт, что юкагирское сказание пре-

тендует на объяснение происхождения не вообще людей, а чукчей, является доказательством заимствования от чукчей всего сказания в целом. А это наводит на мысль о заимствовании от северо-восточных палеоазиатов и других преданий, приведенных выше, тем более что в юкагирском фольклоре они занимают изолированное положение. Как мы видим, своеобразие немногочисленных сказаний о вороне у юкагиров заключается в том, что ворон обязательно выступает в паре с куропаткой или другой птицей. Между ними имеет место соперничество (может быть, в конечном счете фратриальное?), но иногда они действуют сообща, причем создается впечатление, что симпатии рассказчика на стороне куропатки (или другой птицы, соперничающей с вороном).

Наряду с осколками вороньего мифа у юкагиров имеются осколки мифа о зайце [см. Иохельсон, 1924, с. 252—254; Иохельсон, 1900, № 1 и 6]. Сохранились следующие мотивы сказаний о зайце.

1) Старушка имела сына-зайца. Однажды к ним явился волк, и между ними произошло единоборство. Заяц убил волка и вместе со старушкой они съели волчье мясо. К ним пришла с целью мести волчица и привела с собой медведя, лося, оленя. Заяц загнал всех этих зверей в травяной дом и сжег их [Иохельсон, 1900, № 6]. Этот сюжет имеется и у коряков, но там он связан с Вороном [Стебницкий, 1938, с. 13—24, 96—100].

2) Сказочный старик (излюбленный персонаж юкагирского фольклора) попросил у зайца мяса. Заяц сделал вид, что привязал ремень к мясу, и выбросил конец ремня сказочному старику, а затем дернул ремень. Сказочный старик упал и разбился. Перед нами характерный для юкагирской традиции эпизод. Аналогичные рассказы о борьбе с кэле—калав встречаются и у чукчей и коряков.

3) Заяц обвинил девушек в том, что они убили его мать, и в виде выкупа потребовал, чтоб они стали его женами,—здесь нельзя исключить и влияние русского фольклора.

4) Заяц заманил лисиц в амбар, обещая хорошее угощение, убил их и подарил тестю; подобный мотив известен в фольклоре индейцев.

5) Старик подстерегал зайцев у ивовых веток. Зайцы собрались все вместе и утащили старика к нему домой. Там старик их перебил, кроме одного (в которого целилась, но промахнулась старуха). От этого зайца произошли современные зайцы [Иохельсон, 1924, с. 257—300]. Финал рассказа указывает на то, что перед нами миф, действие которого отнесено к периоду творения.

6) Старик и старуха держали зайца, хотели его убить и съесть. В отсутствие старика заяц выпросил у старухи обувь

старика и убежал в ней. Старик в гневе убил старуху, заподозрив, что она съела зайца, разрезал ее и убедился, что она перед ним ни в чем не виновата. Затем они поймали зайца и съели [Иохельсон, 1924, № 6].

К этому можно добавить и (7) рассказ о зайце, добывшем солнце, известный нам по эскимосским вариантам и отражающий, видимо, также цикл сказаний о зайце у юкагиров. Неясно, имеет ли этот цикл отдаленное отношение к «заячьим» мифам у американских индейцев.

Из сказанного, по-видимому, следует вывод о том, что Ворон-демиург не исконен для юкагирской мифологии.

Обращаясь к распространению вороньих мифов на восток от северо-восточных палеоазиатов, необходимо остановиться на их ближайших соседях — близкородственных друг другу по языку алеутам и особенно эскимосам.

Отклики вороньего цикла имеются у алеутов. Для них характерны рассказы о сватовстве Ворона с потешными и грязными подробностями. В «Образцах материалов по алеутской живой старине», собранных на Алеутских островах в экспедиции Ф. П. Рябушинского [Иохельсон, 1915, с. 293—308], В. И. Иохельсон привел одну такую сказку: «Жил был Ворон, оказывается, двух матерей имел. Тут живши, он ходил по берегу моря собирать выкидное. Ворон встретил красивую девушку, молодую, краснощекую, с длинной косой, сошелся с ней, затем посватался, но родители отказали. Встретил другую девушку, сошелся с ней, добился согласия от родителей. Ворон ел нечистоты и часто их имел с собой в сумке, заставляя жену страдать от вони. Затем он однажды убил кита и позвал его резать родителей жены. Родителям первой девушки он отказал в мясе, а саму девушку, пришедшую с ребенком, убил нечистотами. Эту сказку, много рассказываемую, я узнал от моего дедушки, моего дорогого дедушки. Так сделал настоящий Ворон, аттовский настоящий Ворон. Это я вам передаю, слушайте» [Иохельсон, 1915, с. 299].

Подобные мотивы, казалось бы, говорят о том, что алеутский фольклор также представляет периферию вороньих сказаний, их далекие отголоски. Поэтому трудно представить алеутов в роли посредников между вороньим фольклором палеоазиатов и индейцев. В этом плане особое значение имеет рассмотрение фольклора эскимосов, живущих по обе стороны Берингова пролива, так как по вопросу об оригинальности эскимосских сказаний о Вороне конкурируют две противоположные точки зрения (Богораз и Иохельсон считали их полностью заимствованными, а Золотарев — центральным мифом древнеэскимосской культуры).

Сказания о Вороне у эскимосов [Богораз, 1913, № 5, 12;

Богораз, 1949, № 2, 8; Меновщиков, 1939, с. 62—65, 67—70, 78—80; Меновщиков, 1950, с. 11—12, 31—36, 51—55, 67—70; Меновщиков, 1974, № 23, 35, 36, 43—45, 47; Рубцова, 1954, № 9, 26, 37, 39; Боас, 1888; Боас, 1894, с. 205; Нельсон, 1889, с. 464, 465, 483; Химмельсхебер, 1951, с. 31—35; Хольтвед, 1951, № 60, 61, 74—77; Чепмен, 1907, с. 8; Чепмен, 1914, с. 22, 109; Гольдер, 1903, с. 85] занимают относительно скромное положение в общей массе их фольклора и не отличаются отчетливым единством: соответствующие сказания азиатских эскимосов (что вполне естественно) близки фольклору чукчей, а американских — фольклору северных атапасков и северо-западных индейцев. Заслуживают внимания следы существования в прошлом фратрий ворона и волка по крайней мере у некоторых групп американских эскимосов [Золотарев, 1964, с. 253].

Наиболее интересную группу эскимосских сюжетов о Вороне, именуемом у азиатских эскимосов Кошкили, у американских — Тологак или Тулуак, составляют мифические предания о творении суши, но не земли вообще, а материка и отдельных островов. Согласно одной версии азиатских эскимосов, острова Аяк, Имакинк, Укияк, Сивукак (Лаврентия) образовались из тел боровшихся между собой и поверженных в воду орлов [Меновщиков, 1950, с. 31—36]; согласно другому рассказу [Богораз, 1913, № 14], творец (неизвестно, совпадающий ли с Вороном) создал русскую и американскую землю и под конец «трудового дня», сильно утомившись, слепил остров Лаврентия из щепотки песка, поднятой им со дна моря. В других вариантах творцом выступает Ворон. Согласно одной из версий мифа творения у азиатских эскимосов, мир создали Ворон и его жена, Аляску они сотворили из длинного поясного ножа, одни острова — из наконечника ножен, другой — из носа гаги. Из своих волос они сделали оленей, из ногтей — собак, а из мочи — морскую воду. Эта версия очень близка чукотским мифам и тесно связана с ними. Архаической чертой является здесь то, что Ворон творит мир самостоятельно, а не в качестве помощника творца, как в некоторых чукотских сказаниях.

Большой интерес представляет сказание американских эскимосов о создании Вороном острова Нунивак, записанное от жителей острова Химмельсхебером в 30-х годах XX в. [Химмельсхебер, 1951, с. 31—35]: Ворон подобрал ком земли и сначала укрепил его на столбах над водой, а потом подпорки сломал и ком поплыл по воде. Зимой ком земли соединился с куском льда, и образовался остров Нунивак. Ворон воздвиг на острове гору, с помощью южного ветра создал изрезанный рельеф берега. Затем Ворон явился на остров вместе с Норкой. Норка построил гору, чтобы, катясь с нее, старики молодели, но Ворон выразил опасение, что тогда не хватит пищи, так как людей

станет слишком много. Норка предложил для обеспечения людей пищей превратить в сало снежные сугробы, но Ворон возразил против этого, считая, что тогда будут богатеть не только хорошие, но и плохие охотники. Впоследствии Ворон разбил гигантскую Норку на тысячи маленьких норок, чтобы люди могли охотиться на них и шить себе одежду из норковых шкур.

Ворон сделал себе брови из кустарника и бороду из травы. Затем он полетел по Юкону и просил людей отдать ему в пищу своих первенцев, но люди ему отказали. У истоков Юкона он слепил из снега двух птиц, самца и самку, сделал им клювы из кончика своего клюва, оперение из своих четырех перьев и велел им приносить на Нунивак рыб, лисиц и норок. Люди не знали, кто послал им зверей. Ворон также послал на Нунивак ветры и болезни. Кроме Ворона и Норки в устройстве острова принимала участие также гигантская мышь. Она однажды легла отдохнуть на гору, придавив ее; до сих пор видны следы от ее хвоста. Она построила около острова стену из скал и поставила там рыбные верши; проплывающих китов она съедала прямо в воде, поэтому до сих пор на берегу видны китовые кости. Встретив гигантское насекомое из полужесткокрылых типа водяного клопа, гигантская мышь рассыпалась на множество обычных мышей, то же случилось и с «клопом» (Wanze). Сказание это включает также эпизоды женитьбы Ворона сначала на корморане, а потом на крабе. Краб умирает без воды, и Ворон устраивает могилу вдали от селения; на этом месте вырастает кладбище.

Это интересное сказание — не единственное объяснение происхождения острова Нунивак. Согласно другой версии, приведенной у Химмельсхебера [Химмельсхебер, 1951, с. 35—37], остров создается не Вороном, а небесной женщиной. Эпизод с крабом, умершим без воды, отдаленно напоминает корякский сюжет о добывании Вороном у краба пресной воды. Но сказание в целом перекликается, скажем, забегая вперед, и со сказаниями атапасков о создании Аляски и со сказаниями северо-западных индейцев о Вороне и Норке, как двух основных культурных героях. Рассказы о Норке в эскимосском фольклоре почти совершенно не встречаются.

Чисто эскимосская черта — посылка Вороном промысловых зверей для людей (этим он напоминает Седну — хозяйку зверей).

Вместе с тем нунивакский миф поражает своим архаизмом, описывая странствия предков — культурных героев, определяющие особенности рельефа местности, флоры, фауны и хозяйства в пределах данной локально ограниченной области. Участие нескольких животных или птиц в делах творения В. Г. Богораз, как уже упоминалось, считал специально-архаи-

ческой чертой, указывающей на следы массовой зоолатрии, предшествующей выделению определенного почитаемого зверя-родственника в тотемизме [Богораз, 1926, с. 67—76].

Эскимосский фольклор знает несколько вариантов одного из самых популярных как у чукчей, так и у индейцев мифов о добывании Вороном света [Нельсон, 1889, с. 461 и 483; Боас, 1894, с. 205; ср.: Чепмен, 1907, с. 8; Чепмен, 1914, с. 22, 109; Гольдер, 1903, с. 85; Рут, 1966, с. 11—12, 18—22].

1) Ворон спрятал солнце, а брат Ворона его освобождает. Он притворяется мертвым и похоронен, затем превращается в листок и проскальзывает в источник. В таком виде его проглатывает пришедшая напиться воды жена Ворона. Он «рождается» у нее в виде ребенка. Ребенок кричит, чтобы ему дали солнце, хватает его, надевает воронью маску и улетает. Разрывая оболочку солнечного мяча, он выпускает солнце на его обычное место [Нельсон, 1889, с. 461].

2) Солнце исчезает, когда люди заняты танцами. Они отправляются на поиски солнца и узнают, что в задних углах жилища его хранительницы помещаются два мяча — солнце и луна. Один из людей является туда в качестве гостя и, несмотря на сопротивление родителей хозяйки дома, получает большой мяч. Люди разрывают его оболочку, и появляется свет [Боас, 1894, с. 205].

3) Шаман не может найти похищенное солнце. Всеми презираемый сиротка узнает от бабки о том, что солнце хранится на юге, и отправляется на его поиски в виде ворона. По лучу света он узнает жилище его хранителя, выкрадывает шар, разбивает его и таким образом возвращает людям дневной свет.

Имеются варианты, в которых улетающий в дымовое отверстие Ворон покрывается сажей и становится черным [Рут, 1966, с. 21].

В другом варианте этого сюжета солнце у его хранителя похищает не Ворон (творец отверг его как не внушающего доверия: он забудет обо всем в поисках нечистот и падали), а заяц [Богораз, 1913, № 11].

Первый вариант, как мы скоро убедимся, совпадает с версией индейцев, а другие обнаруживают близость к чукотским. Их объединяет, в частности, то, что герой не рождается снова в виде сына хранителя света, а просто является отнять светила. Вариант с зайцем буквально совпадает с чукотским текстом [Богораз, 1910, с. 155—156]. Сохранив в различных видах сюжет похищения солнца у его хранителя, эскимосский фольклор только в одном случае приписывает этот подвиг Ворону, которого в других вариантах заменяет заяц, неизвестный человек и, наконец, бедный сиротка — излюбленный персонаж эскимосского и отчасти чукотского фольклора. Правда, сиротка поль-

зуется вороньим оперением, что указывает на вороний характер этого мифа.

Из других популярных мифических сюжетов о Вороне эскимосы знают рассказ о том, как Ворон просил кита проглотить его; во время пребывания в брюхе кита его кормил дух (*инуа*) кита, а после того как кит был вытащен на берег и ему распороли брюхо, Ворон вылетел и затем напугал людей дурным предзнаменованием, чтобы самому поживиться китовой тушей [Нельсон, 1889, с. 464—465]. Форма этого рассказа очень однородна у индейцев и палеоазиатов, и, как известно, этот сюжет имеет многочисленные параллели в мировом фольклоре, вплоть до библейского Ионы.

Переходный характер от мифа к волшебнo-героической сказке представляют собой следующие рассказы. 1) Рассказ о вороне в сменном браке с орлом [Меновщиков, 1950, с. 51—55; Рубцова, 1954, № 39], абсолютно тождественный чукотскому [Богораз, 1900, № 111] и явно зависимый от него. Об этом говорят и характерные для чукчей формы семьи, отраженные в рассказе, и то, что рассказ этот известен только азиатским эскимосам, живущим в тесной близости к чукчам. 2) То же самое относится к рассказу о тюленчике — сыне ворона [Богораз, 1949, № 2]. 3) Рассказ об одином вороне, над которым смеялись за его неопытность в добывании пищи; тренируясь, он развил свою силу, победил в борьбе сову и орла, отобрал у орла пять жен [Меновщиков, 1939, с. 62—65]. В таком виде этот рассказ известен в единичном варианте, но по своему общему характеру он специфически чукотский. 4) Рассказ о вороне, который клевал человека в глаза, считая, что тот умер, был схвачен и за свободу подарил человеку чудесное блюдо [Меновщиков, 1950, с. 11—12], во-первых, имеет близкую параллель в чукотском фольклоре (в мотиве Ворона — чудесного помощника), а во-вторых, сложился, вероятно, не без влияния русских сказок о чудесных предметах.

Фольклор азиатских эскимосов знает и целый ряд комических животных сказок о вороне (раздел, весьма популярный у чукчей).

Ворон заглатывает жир [Богораз, 1913, № 12]: у ворона была жена из оленных людей. Его тесть пожелал полакомиться жиром кита, убитого на берегу. Ворон прилетает, набирает в клюв китовый жир, а дома выплевывает его, создавая огромный запас. Ворон здесь связывается прямо с оленными чукчами; погоня их за лакомым «морским» куском часто изображается в чукотских сказках. Сюжет о вороне, набирающем и выплевывающем китовый жир, напоминает нам и рассказ о похищении вороном китового мяса.

Ворон и волк [Меновщиков, 1939, с. 67—70; Меновщиков,

1950, с. 86]: ворон и волк катаются с горы, ворон взлетает, а волк падает в воду. За спасение волк обещает ворону сестру, но так как сестры у него нет, то он делает девушку из вороньего помета. Девушка тает в объятиях ворона. Чтоб отомстить, ворон превращается в оленя, съеден волком и, находясь в его брюхе, клюет того в сердце и убивает.

Ряд мотивов этой сказки, как видим, перекликается с фольклором коряков. В приведенных сказках ворон выступает удачливым хитрецом, трюкачом. В других сказках ворону не удаются трюки, он сам становится жертвой чужой хитрости. Такая двойственность является общей чертой сказаний о вороне.

Ворон и евражка [Рубцова, 1954, № 26]: ворон встретил евражку и загородил ей дорогу. Евражка просит ворона на минуту закрыть глаза и раздвинуть ноги и, распевая песню о том, какая она жирная и вкусная, проскальзывает между ног ворона, обдирая его оперение. В виде выкупа ворон требует ее глаза, но взамен получает камни, о которые обламывает зубы.

Рыбка, лиса и ворон [Меновщиков, 1939, с. 78—80]: лиса и рыбка по очереди являлись в некую землянку, хватают за красоту девушку-хозяйку, дают хозяину примерить свои шкуры, восхищаются его красотой в этом одеянии; их угощают мясом. Ворон не выражает восхищения и ничего не получает.

Прямым отражением знакомства эскимосов с корякскими сказками о вороньем семействе является запись сказки об Эмемкуте [Меновщиков, 1974, № 23]. У гренландских эскимосов записаны два рассказа, весьма популярных у атапасков (см. ниже). Это — история о том, как ворон женился на гусыне, но во время перелета на юг упал в воду и разбился на несколько мелких воронов [Хольтвед, 1951, № 60], и история о том, как ворон и сокол красили друг друга [Хольтвед, 1951, № 61]. В нескольких небольших рассказах, представляющих собой нечто среднее между сказкой о животных и быличкой, ворон вступает в контакт с людьми и характеризуется как вестник гибели родичей [Хольтвед, 1951, № 76], лжец (хвастается, что привел оленей [Хольтвед, 1951, № 77]), жадная трупная птица [Хольтвед, 1951, № 74, 77], птица, которая возится в навозе и потому может найти там даже иголку [Хольтвед, 1951, № 75].

Приведенный материал в сопоставлении с чукотским и американо-индейским фольклором подтверждает наши наблюдения [см. Мелетинский, 1959] о том, что азиатско-эскимосские варианты близки чукотским, а американо-эскимосские — фольклору северо-западных индейцев (теперь можем добавить — и атапасков). Бросается в глаза, что мифы о Вороне не являются основной частью эскимосского фольклора, и нет данных считать, что они занимали центральное место в эскимосских традициях

в прошлом. Напрашивается вывод о том, что многое в эскимосских вороньих мифах заимствовано от чукчей и индейцев. Однако, как мы уже отмечали во Введении, не исключено, что часть вороньих мифов восходит к каким-то общим предкам, вошедшим в качестве компонента в различные этнические образования на северо-востоке Азии и северо-западе Америки.

МИФЫ О ВОРОНЕ У СЕВЕРНЫХ АТАПАСКОВ И ЭЙАКОВ

Обратимся в порядке сопоставления к вороньим мифам североамериканских индейцев, обладающих своей, оригинальной версией вороньего эпоса. Хранителями вороньих мифов на американской стороне являются северные атапаски, охотники и рыболовы, живущие на Аляске в глубине континента, и индейцы северо-западного побережья Америки, основу хозяйства которых составляет продуктивное рыболовство. Вороньи мифы в составе фольклора атапасков изолированы и как бы законсервированы, подобно тому как это имеет место у чукчей, а в фольклоре северо-западных индейцев, т. е. тлинкитов, хайда, цимшиан, квакиютлей и других, являются центром широкой активной циклизации, так что состояние этой традиции у них сравнимо с положением вороньих сюжетов у коряков и ительменов. Наиболее органичен и полнее всего развит вороний фольклор у тлинкитов и хайда, входящих вместе с атапасками в языковую семью на-дене. Считается, что на-дене составляли последнюю переселенческую волну из Азии (конец ледниковой эпохи, около 10 тыс. лет тому назад [см. Суадеш, 1964, с. 529]. Отрыв предков тлинкитов и хайда от северных атапасков (следствием чего, возможно, было и начало отделения алеутов от эскимосов) Суадеш, как уже упоминалось во Введении, относит по данным глоттохронологии ко времени не позднее двух тысяч лет тому назад [Суадеш, 1951].

В группу на-дене входит также язык небольшого индейского племени эйаков, живущего на р. Медной. Их фольклор занимает промежуточное положение между атапасками и тлинкитами, и мы его рассматриваем вместе с атапасским.

Мифы северных атапасков лишь в незначительной степени (главным образом [Петито, 1886; Кэмселл, 1915; Рассел, 1900]) были использованы Францем Боасом в его обзоре и анализе вороньих мифов индейцев [Боас, 1916], основные записи фольклора атапасков и эйаков сделаны гораздо позже [Осгуд, 1937, с. 184; Осгуд, 1959; Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, с. 246—268; Маккеннан, 1959, с. 189—195; Маккеннан, 1965, с. 90—98; Рут, 1966; Водрин, 1969, с. 28—44]. Недавно Г. И. Денискевич опубликовала содержательную статью «Сказания о Вороне у ата-

пасков Аляски» [Денискевич, 1976]. В то время как Р. Маккеннан [Маккеннан, 1965, с. 89] предполагает, что вороний цикл кучинов и других атапасских племен восходит к фольклору северо-западных индейцев, Г. И. Денискевич настаивает на его древности и оригинальности.

Ворон у северных атапасков обычно называется Чулян. У атапасков он имеет свой особый цикл, в котором выступает в ролях как культурного героя-демиурга, так и трикстера. Этот цикл сосуществует у атапасков с циклами других культурных героев (Цаоша у танана, Кигийо у танайна, Ятеаквойнт у кучинов и т. д.) и трикстеров (например, Сагитхук у танана). Сюжетных совпадений между циклом Ворона и этими циклами почти нет, хотя сюжетные совпадения между циклом культурного героя (например, Ятеаквойнт у кучинов) и циклом трикстера (Сагитхук) имеются, несмотря на характерное разделение культурного героя и трикстера. Например, миф о потопе у кучинов связывается иногда с Ятеаквойнт, иногда с Сагитхук, но не с Вороном. Вместе с тем и Ворон фигурирует в этом мифе, но в совершенно особой подчиненной роли: его посылают искать землю и он возвращается, ничего не увидев [Маккеннан, 1965, с. 104]. А. Б. Рут, специально изучившая роль Ворона в мифах о потопе [Рут, 1962], считает, что этот мотив Ворона-вестника у индейцев восходит к влиянию христианских миссионеров и не имеет ничего общего с вороньим эпосом. Для фольклора атапасков характерны типологически новые культурные герои-преобразователи, которые побеждают чудовищ и укрощают различных зверей, враждебных людям. Эти герои очень близки к соответствующим персонажам у алгонкинов, с одной стороны, и у южных племен северо-западных индейцев — с другой. Если вороний цикл бытует у всех атапасков и северо-западных индейцев, то другие культурные герои различны у разных племен.

Г. И. Денискевич [Денискевич, 1976, с. 77] делает отсюда, как нам кажется, правильный вывод о большей древности вороньего цикла, который, будучи оттеснен мифологическим эпосом о новых героях, законсервировался и перестал развиваться. Этому соответствует и более серьезное отношение рассказчиков к культурным героям-преобразователям по сравнению с Вороном (ср. мнение рассказчика-танана: «Ворон очень умный, почти как Цаоша, но он не всегда добрый... ужасный лгун» [см. Маккеннан, 1959, с. 189]. Что касается самого Ворона, то в отношении к нему у атапасков сохраняется известная двойственность и слабые следы религиозного почитания. Ф. П. Врангель [Врангель, 1839, с. 54] свидетельствует о том, что у кенайцев (танайна) взрослые не почитают воронов и даже бьют их, но детям запрещают мучить птенцов, чтобы не было бури [см. Денискевич, 1976, с. 76]. Но по гораздо более поздним данным

[Рут, 1966, с. 30] известно, что танана сохраняли веру в то, что не только крик ворона предвещает шторм, но что сам ворон может оказать влияние на погоду и помочь при хорошем к нему отношении в охоте. По сведениям Р. А. Маккеннана, верхние танана, ингалики и хань никогда не убивают и не едят воронов и относятся к ним с уважением, базируясь, как полагает Маккеннан, в своем отношении к воронам на мифах [Маккеннан, 1959, с. 162].

Не следует забывать и о том, что у атапасков, например у танана, сохранилось представление о разделении племени на две фратрии — *тцион* и *нэльцин* — и об их соотношенности соответственно с волком и вороном [Маккеннан, 1959, с. 124; ср.: Авериева, 1974, с. 112]. Ф. Врангель [Врангель, 1839] упоминает «воронье поколение» (т. е. фратрию) у танайна.

Атапаски сохранили представление о Вороне как демиурге и культурном герое. Ф. П. Врангель сообщает о кенайцах (танайна) и атнахтянах (атена), что они считают Ворона создателем неба, земли и человека, в частности двух женщин — прародительниц родов или фратрий («поколений» [см. Врангель, 1839, с. 54, 57, 133]).

В фольклоре атапасков, записанном в XX в., имеются рассказы о сотворении Вороном земли [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 1; Маккеннан, 1959, с. 190; Маккеннан, 1965, с. 90; Рут, 1966, с. 31, 234, 295], земного рельефа и водоемов [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 2; Рут, 1966, с. 343], о создании людей из кустарника, зверей [Рут, 1966, с. 343], о создании женщины [Маккеннан, 1959, с. 1; Маккеннан, 1965, с. 92], о добывании небесных светил [Кэмселл, 1915, с. 253; Осгуд, 1937, с. 184; Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 3; Маккеннан, 1959, с. 190—191; Маккеннан, 1965, с. 90—91; Рут, 1966, с. 82, 92, 101, 123, 184, 204, 231, 236, 240, 275, 289, 290, 306, 342; Водрин, 1969, с. 44], об освобождении рыб и начале регулярного рыболовства [Осгуд, 1937, с. 184; Маккеннан, 1965, с. 94; Рут, 1966, с. 176, 191]. У атапасков достаточно широко распространен этиологический миф о том, как Ворон стал черным [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 8; Рут, 1966, с. 175, 217, 235, 310; Маккеннан, 1965, с. 93—94]. Только на границе Канады, т. е. в самой южной части области расселения северных атапасков, по свидетельству А. Б. Рут, бытует сюжет похищения огня; его бытование на севере у ингаликов [Осгуд, 1959, с. 147] она считает исключением [Рут, 1966, с. 362]. Также в порядке исключения у индейцев-эйаков с р. Медной имеется рассказ о регулировании Вороном отлива [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 10], характерный для северо-западных индейцев. У этой этнической группы в силу их территориальной близости к тлинкитам чувствуется большее, чем у их восточных соседей, влияние тлин-

китских традиций. Вместе с тем у этой группы сохранилось яркое представление о Вороне — культурном герое, которое не является специально тлинкитским.

В записях фольклора индейцев-эйаков р. Медной [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 21—24] рассказывается о том, как Ворон научил людей варить и жарить мясо и рыбу, делать лук и стрелы с костяным наконечником, охотиться и рыбачить, разделывать тушу каменным ножом, делать одеяла и мокасины. Научив одно племя, Ворон перешел учить другое (ср. странствия Ворона от племени к племени в мифологии ительменов и коряков); наконец, он упал в дыру на конце земли. Правда, в другом фрагменте говорится о том, что он спасся от белых людей, пытавшихся усыпить его с помощью наркотиков, что он еще жив и тесть с тещей его периодически омолаживают (как и он их).

К числу наиболее оригинальных сюжетов творения у атапасков относится создание Вороном земли. Тема эта, как мы знаем, относительно популярна у эскимосов, но развитие сюжета у атапасков большей частью иное. Сам способ создания земли сводится к тому, что Ворон гарпунит маленький клочок земли в океане и вытаскивает большую сушу или что он собирает палки или деревья, вытаскивает из воды плавник, траву и т. д. (иногда с помощью кита или бобра). А. Б. Рут сближает этот тип творения земли с тихоокеанским (вылавливание рыб-островов), а не с панамериканским мотивом «ныряльщика» [см. Рут, 1966, с. 361]. Иногда речь идет просто о создании земли [Маккеннан, 1965, с. 90; Рут, 1966, с. 31], но большей частью — и это крайне специфично для атапасков — рассказывается о создании Аляски, причем в качестве введения выступает история женитьбы Ворона на перелетной птице — гусыне, утке, казарке, журавле и т. п. Ворон женится и собирается лететь зимой на юг вместе с гусями, хотя его предупреждают о трудностях для него длительного перелета. Во время перелета он быстро устает, некоторое время его несут на себе гуси, но наконец, когда все уже изнемогли, Ворон создает Аляску и высаживается на ней. В изолированных вариантах Ворон не делает землю, а садится на кита (контаминация с сюжетом «Ворон в брюхе кита» на основании представления о рыбах-островах, ките, как основе земли и т. п.). Очень редко этот сюжет контаминируется с другим — о неудачном браке Ворона с красавицей; иногда вводится мотив «лебединого озера» (ср. АТ 400) или вообще сюжет женитьбы Ворона на перелетной птице [см. Рут, 1966, с. 46, 87, 146, 170, 176, 188, 205, 224, 228, 229, 234, 250, 270, 294, 305, 342; Маккеннан, 1959, с. 190].

Брак Ворона с перелетной птицей, не соответствующей его природе, и последующее создание им земли подчеркивают его

относительную «оседлость» и связь с землей. Вспомним анализированный нами выше корякский рассказ о дочери Ворона, которая воспитывала зимой гусенка с короткими крыльями, а потом вышла за его благородного старшего брата. Эти сюжеты, имеющие общее семантическое ядро, дополнительные по отношению друг к другу (ворон улетает с гусями, или гусь остается с дочерью Ворона; угроза жизни Ворона от этого альянса, или спасение жизни гусенка, и т. п.). Г. И. Денискевич [Денискевич, 1976, с. 82] высказывает остроумное предположение, что этот миф об участии Ворона в перелете птиц и создании Аляски отражает «воспоминания» атапасков об их эмиграции из Азии в Америку и дальнейшем движении на юг.

У индейцев р. Медной рассказывается, как Ворон сделал два острова из брошенных камней, а из плевка — озеро, которое затем превратилось в океан. Он же украл воду (тлинкитский мотив), скалы и пещеры являются памятником его деятельности. Он делает людей (из кустарника), птиц, медведя, оленя [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 2; Рут, 1966, с. 343]. Создание женщины описывается в фольклоре кучинов и танана таким образом, что Ворон добывает женские половые органы, где-то плавающие в виде уток, и прикрепляет их юношам.

Что касается мифа о добывании небесных светил, то этот сюжет у атапасков совпадает с общеаляскинской версией, которую атапаски разделяют с северо-западными индейцами и американскими эскимосами: Ворон превращается в хвоянку и падает в ручей или в сосуд, которым дочка хранителей небесных светил набирает воду; испытывая жажду, она выпивает глоток воды с хвоянкой и от этого рождает ребенка, того же самого Ворона. Ребенок очень быстро растет, плачет и кричит, пока дед не дает ему поиграть мячами, содержащими небесные светила, которые Ворон затем выпускает на небо (иногда прикрепляет их на место).

В рассмотренной ранее азиатской версии отсутствует мотив превращения Ворона в хвоянку и его нового рождения в качестве внука хранителя света. Хранителем небесных светил (солнца; солнца и луны; солнца, луны и звезд) у атапасков являются — медведь (у кучинов, в фольклоре которых он вообще играет существенную роль, с ним борются и другие герои), старик (танана), вождь чужого племени (танайна), богач, использующий светила как лампу в своем жилище, и т. д. Исключение составляет контаминация с сюжетом об обманной женитьбе Ворона, где рассказывается, что Ворон сумел пригласиться хранителю света и жениться на его дочери, а родившийся ребенок — сын Ворона — плачет и требует мячи со светилами [Рут, 1966, с. 278, 342].

Имеется своеобразный уникальный вариант [Маккеннан,

1965, с. 91—92] о происхождении лунного света и этнологии смены лунных и безлунных ночей. Ворон и лиса (причем лисе принадлежит инициатива) похищают свет у медведя; поскольку медведь заклинает луну не давать свет, а лиса заклинает ее светить, то лунные ночи сменяются безлунными, и наоборот.

Сюжет об освобождении рыбы и начале рыболовства объединяет, как увидим, фольклор атапасков с фольклором северо-западных индейцев, но имеет у атапасков своеобразные черты: в версии кучинов лосось стал доступен рыбакам после того, как Ворон обманул и уничтожил медведя, задерживающего рыбу в своих ловушках. Обманным путем Ворон выменял у медведя его прекрасный нож на большой нож, сделанный из смолы, а затем, поссорившись, убил его. В версии танайна Ворон сумел приманить рыбу, и она стала подниматься по рекам.

Этиология черного цвета ворона часто связывается с широко распространенными на Аляске (ср. также приведенный выше изолированный юкагирский вариант) рассказом о том, как птицы красили друг друга. В кучинском варианте ворон по желанию лебеда, вождя птиц, взялся их красить (они до этого были все серые). Когда ворон в насмешку покрасил гагару в черный цвет, да еще с пятнами от брошенной им грязи, гагара тоже погрузила ворона в сажу. В других местах птицы обмазывают ворона сажей в виде мести за его ложь и трюки. Индейцы-эйаки с р. Медной рассказывают, что ворон почернел, летя на восток (надо думать, что от солнечного жара?). Этиология черного цвета уже соотносится не столько с Вороном — культурным героем, сколько с Вороном-трикстером. Трюки Ворона часто влекут за собой этиологические последствия (он пугает птиц, и они обрывают свои длинные волосы; он вырывает лапы лисы, и с тех пор у нее слабые лопатки).

В некоторых трюках атапасского Ворона Чуляна сказывается (как и в фольклоре коряков) его шаманская природа. Ворон создает лодку магически, рисуя ее на песке [Рут, 1966, с. 577]; у коряков он таким образом создал реку. Лодка Ворона сама движется [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 22]; шишки Ворон превращает в мужчин-воинов [Рут, 1966, с. 57, 94, 147, 201], спускает с неба армию [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 19] или, наоборот, превращает военный отряд в скалу [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 24]. Ворон неоднократно воскресаёт [Маккеннан, 1965, с. 95—96 и др.] и умеет омолаживаться и омолаживать родителей жены [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938]; он так заморочил человека, который пытался его убить, что тот долго не мог найти свое стойбище [Маккеннан, 1965, с. 95—96]. Шаманский элемент есть и в трюке с большой рыбой (китом?), в брюхе которой Ворон пребывает. Этот сюжет известен на всей территории распространения вороньих мифов.

Большинство трюков Ворона заключают прямой обман. Он лжет птицам, что их родичи убиты, и они рвут себе волосы [Маккеннан, 1965, с. 94]; говорит, что видит приближающийся отряд врагов, и, воспользовавшись смятением, похищает глаза детей или собственный клюв [Маккеннан, 1959, с. 193, 195; Маккеннан, 1965, с. 95]; лжет, что рядом есть большое озеро, и уговаривает большую рыбу выйти на сушу, где она погибает, а людей уверяет, что мясо ее ядовито [Маккеннан, 1959, с. 192; Маккеннан, 1965, с. 96—97 и др.], заставляет птиц имитировать нападение, чтобы отвлечь внимание сороки от туши тюленя [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 10—11]. Отослав партнеров за сухим деревом для костра, Ворон съедает рыбу [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 9]; выманивает лосося на берег и убивает [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 6]; выдает себя за родственника и просит большую рыбу открыть рот; притворяется богатым и красивым (рисует украшения на одежде) и сватается к красавице [Маккеннан, 1965, с. 92; Рут, 1966, с. 130, 147 и др.]; усыпляет лису и медведя и вырывает их лапы [Маккеннан, 1965, с. 96; Кэмселл, 1915, с. 253]; толкает животных на мнимый мост, и они разбиваются [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 16]; коварно убивает тюленя, когда тот утоляет жажду [Рут, 1966, с. 106]; делает вид, что ловит рыбу с помощью наживки из своего тела, другие ему подражают и умирают [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 17]; убивает медведя, подсунув ему нож из смолы [Маккеннан, 1965, с. 95]; съедает наживку, подсовывая рыбакам удочки из скрученных волос, или крадет наживку у рыбаков [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 16]; попав в ловушку, притворяется мертвым [Рут, 1966, с. 44, 58, 64], и т. д. и т. п. Особенно характерны трюки, в которых Ворон становится в позу «мнимой добычи» (на крючке, в ловушке, в брюхе большой рыбы).

Целью большинства трюков, так же как и в азиатской версии, является добыча и утоление голода. При этом достаточно отчетливо проявляется его «эгоизм», которому сказочники не сочувствуют и который в какой-то мере противоречит культурным деяниям Ворона, особенно если культурные деяния и трюки контаминируются в одном рассказе. Так, например, только что создав землю, Ворон забирает имущество людей, ушедших на охоту на морских зверей [Маккеннан, 1965, с. 90]. «Эгоизм» Ворона всячески подчеркнут в рассказе о том, как он отпугивает людей, чтоб в одиночку съесть мясо большой рыбы или тюленей, отнимает сало у старухи [Маккеннан, 1965, с. 95].

«Эгоизм» подчеркивается именно тогда, когда речь идет о людях, а не о зверях, которые в фольклоре атапасков отделены друг от друга более отчетливо. В этом плане заслуживает

внимания, что Ворон иногда притворяется человеком и бывает разоблачен, так как открываются отталкивающие стороны его вороньей природы: поедание нечистот [Маккеннан, 1959, с. 93] и в особенности выклевание глаз у собак и людей: у человека, притворившегося мертвым, у детей, в отсутствие их родителей, у собаки после обманной женитьбы на красавице и т. д. [Рут, 1966, с. 129, 146, 201, 241, 259; Маккеннан, 1965, с. 92, 98].

В фольклоре атапасков Ворон сам довольно часто бывает одурачен или терпит ущерб: отнятая им доля старухи оказывается только кожей и костями карибу [Маккеннан, 1965, с. 95]; старик притворяется мертвым, а затем бросает Ворона в огонь [Маккеннан, 1965, с. 98]; жена-красавица, распознав Ворона, убегает от него [Маккеннан, 1965, с. 95 и многие другие]; рыбаки ловят его на крючок [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, № 6; Маккеннан, 1959, с. 193; Рассел, 1900, с. 15]; ему отламывают клюв, который он себе возвращает только с большими трудностями [Рут, 1966, с. 56, 98, 147, 201, 260, 276; Маккеннан, 1965, с. 95].

Для фольклора атапасков наряду с разнообразными мифологическими анекдотами об удачных или неудачных трюках Ворона с целью утоления голода очень характерно несколько сюжетов, которые мы практически уже описывали, на тему о неудачном браке Ворона (они иногда контаминируются с основными сюжетами). Это рассказ о женитьбе на перелетной птице и неспособности Ворона долететь в теплые страны вместе с женой (финал — создание Аляски) и рассказ об обманной женитьбе принарядившегося Ворона на красивой и богатой девушке; после брака Ворон выедает глаза у собаки, разоблачен, и жена покидает его. Иногда в виде мести у него отбирают клюв, который он себе потом возвращает хитростью. С этими основными сюжетами иногда переплетаются мотивы «лебединого озера» и добывания света путем женитьбы на дочери его первоначального хранителя.

Эти сюжеты, возможно, являются самой оригинальной частью мифов-сказок атапасков о Вороне. Семья Ворона атапаскам неизвестна. В одном тексте прямо говорится, что «у него нет детей» [Биркет-Смит и де Лагуна, 1938, с. 257], но нет и рассказов о происхождении и детстве Ворона, как у северо-западных индейцев (см. ниже). Рассказы о пребывании Ворона в теле кита и о добывании света, как уже подчеркивалось, объединяют фольклор атапасков со всеми носителями вороньего эпоса.

Некоторые сюжеты у атапасков общие с тлинкитами и другими северо-западными индейцами (например, освобождение лосося, глотание Вороном крючка, сталкивание оленя в пропасть, этиология цвета Ворона и других птиц), а отчасти и с

американскими эскимосами и входят в американскую версию вороньего эпоса, отличную во многом от азиатской.

На основании приведенных выше данных мы склоняемся к выводу (в основном совпадающему с заключением Денискевич) об исконности в традициях атапасков вороньего цикла как древнейших сказаний о демиурге и культурном герое, впоследствии законсервированных и несколько оттесненных более поздними наслоениями.

МИФ И ЭПОС О ВОРОНЕ У ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПОБЕРЕЖЬЯ АМЕРИКИ

Переходим к вороньему эпосу северо-западных индейцев, который занимает в их фольклоре центральное место. Особенно это относится к тлинкитам и хайда, родственным по языку атапаскам. Тлинкиты и хайда (вышедшие на побережье и влившиеся в состав северо-западных индейцев, вероятно, в I тысячелетии н. э., тогда как развитая рыболовная оседлая культура на побережье существовала много тысяч лет), особенно первые, являются главными носителями, а возможно, и главным источником распространения вороньих мифов на американском побережье. Поэтому прежде всего обратимся к тлинкитам. Так как Аляска в первой половине XIX в. составляла «Русскую Америку», то наиболее ранние сведения о тлинкитах, так же как и о северных атапасках, принадлежат русским авторам, в частности И. Вениаминову и арх. Анатолию [Вениаминов, 1840; Арх. Анатолий, 1906], которые называют их «колошами». Исследования духовной культуры тлинкитов и публикация их фольклора в XX в. сделаны, естественно, американскими учеными, прежде всего Дж. Р. Суантоном [Суантон, 1908; Суантон, 1909] и Ф. де Лагуна [де Лагуна, 1972]. Для сопоставления с фольклором других северо-западных индейцев фольклор тлинкитов широко привлекал Ф. Боас в своей знаменитой «Мифологии цимшиян», содержащей полную для его времени систематическую сводку и вороньих мифов [Боас, 1916].

Значение Ворона в тлинкитских мифах исключительно. Это поддерживается социальным делением тлинкитов на две фратрии — Иеля (Эля) и Канука (Куча) [см. Вениаминов, 1840, с. 31]. Иеля связывают с Вороном, а Канука (арх. Анатолий расшифровывает это имя как «вечносидающий» [Арх. Анатолий, 1906, с. 66]) — с волком, а на севере — с орлом. Один из родов, входящих во фратрию Канука, имеет эмблемой касатку (ср. палеоазиатское представление о превращении касаток в волков). Имеется рассказ о встрече Иеля и Канука (который в некоторых вариантах представляется вилохвостой качуркой, буревестником или орлом) на лодках и споре об их древности: Канук уверяет, что он живет с тех пор, как существует «боль-

шая печенка» (земля), а Ворон говорит, что жил еще раньше, до того как этот мир стал известен. Канук якобы из уважения снимает шляпу, отчего возникают туман и дождь (этиология тумана), и тогда Иель признает старшинство Канука [Вениаминов, 1840, с. 53; Краузе, 1885, с. 260; Арх. Анатолий, 1906, с. 67; Суантон, 1909, с. 10; см. Боас, 1916, № 11]. Возможно, этот рассказ создан представителями фратрии Канука. Имеются многочисленные рассказы, где Ворон противопоставляется орлу, волку или касатке.

Члены фратрии Иеля считают своим родоначальником Ворона, но представляют его себе не как птицу, а как человека, умеющего превращаться в ворона, реже — и в другие существа [Вениаминов, 1840, с. 3; де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 873]. «Что и как делал и жил Эль, так точно живем и мы», — говорили тлинкиты И. Вениаминову [Вениаминов, 1840, с. 38]. Ф. де Лагуна приводит слова информанта: «Ворон — глава нашего племени, вы знаете» [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 873]. Этим информант мотивирует подражание Ворону во время обрядового патлача и исполнение песен, которые Ворон якобы сочинил, например песни, посвященной добыванию дневного света [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 867]. «Вот почему мы такие лгуны, — говорит он, — потому что мы вороны» [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 868]. Образ Ворона широко используется для декорации ритуальных домов и тотемных столбов. Его изображения встречаются на рыболовных крючках [Суантон, 1908, с. 458]. У северо-западных индейцев имеется представление о пассивном небесном божестве, но у тлинкитов это божество крайне сближено или отождествлено с Вороном [Дрюккер, 1955, с. 138]. Арх. Анатолий упоминает живущего где-то на вершине горы Теки-Анкау — «верховного начальника», «повелителя неба», но ничего не говорит о его функциях [Арх. Анатолий, 1906, с. 65]. Суантон тоже ничего не сообщает об этом существе, но приводит мнение о том, что божеством и объектом культа у тлинкитов является Насшакиель, т. е. «Ворон с истоков реки Насс» [Суантон, 1908, с. 459]. Его никто не видел, но ему молятся, называя его «мой творец» или «невидимый богач». Согласно одному информанту, Насшакиель сначала создал цаплю, а потом Иеля [Суантон, 1909, с. 81], но в большей части мифов этот персонаж фигурирует в роли брата матери Иеля и генетически, вероятно, восходит к одному и тому же персонажу. И. Вениаминов «Вороном с истоков реки Насс» называет основного Ворона — Иеля, а не его дядю и, наоборот, приписывает Иелю сына. Это явная модификация того же расщепленного представления о старом и молодом Вороне (ср. Кутх и Тыжил-Кутх, Куйкынняку и Эмем-кут у ительменов и коряков).

«Эль по вере колош может все сделать, он сотворил все в

мире: и землю и человека, и растения; он достал Солнце, Луну и Звезды. Он любит людей, но часто, в гнев своем, насыляет на них поветрие и несчастья. Эль существовал прежде своего рождения; он не стареет и никогда не умрет: о существовании его колоши ежегодно получают известия с восточным ветром. Настоящее его пребывание есть там, откуда дует восточный ветер (санахет), которое колоши полагают у вершины реки Наса. Эль имеет у себя сына. Сын его людей любит больше, чем Эль, и часто своим ходатайством избавляет людей от гнева его. Он же дает людям пищу и рыбу» [Вениаминов, 1840, с. 37]. Эта характеристика Иеля во многом напоминает характеристику, данную С. П. Крашенинниковым Кутху и Ф. Врангелем Чулянгу. Правда, Ворон у Вениаминова характеризуется не как персонаж, завершивший свой жизненный цикл, а как продолжающий существовать и как-то действовать. Не исключено, что здесь сказывается восприятие тлинкитской мифологии сквозь призму христианства. О последнем, безусловно, свидетельствует противопоставление Ворона-отца и более кроткого и человеколюбивого сына по аналогии с христианским богом-отцом и богом-сыном. За страницу до того [Вениаминов, 1940, с. 36] Вениаминов прямо отождествляет тлинкитского Эля с библейским Элем. Некоторые информанты Ф. де Лагуны сами сравнивают, конечно уже под влиянием миссионеров, рассказ о событиях до потопа в мифах тлинкитов с Ветхим заветом, а о событиях после потопа — с Новым заветом [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 210]. По свидетельству Ф. де Лагуны, у тлинкитов якутат функция творца приписана Ворону-деду, Ворону-дяде или молодому Ворону — племяннику, внуку [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 844].

Ворон включен в космическую систему: когда он борется с Агишануку (нижняя старуха), возникают землетрясения. Агишануку (Хайшанак) — сестра громовой птицы по имени Хетл («гул», «эх»). Ворон улетел на юг, а она через гору ушла под землю, где держится за столб, на котором стоит земля [Вениаминов, 1840, с. 82—84; Арх. Анатолий, 1906, с. 89—90; Суантон, 1908, с. 454]. Имеется вариант, согласно которому Иель заставил ее поддерживать землю и устраивать наводнения [Суантон, 1909, с. 16].

Ворон спасается от потопа, устроенного старым Вороном-дядей, и находит освободившуюся от воды землю [Вениаминов, 1840, с. 38—44; Эрман, 1870, с. 304; Краузе, 1885, с. 254; Лютке, 1835, с. 189; Суантон, 1909, с. 3, 8, 19; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 1, с. 844, 848, 856—885; см. Боас, 1916, с. 621—625]. Информант де Лагуны сообщает в несколько «библейском» стиле, что Ворон не отдыхал, пока не создал землю, воду, семена ели и кустарника и все виды рыб [де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 7, с. 863]. Ворон делает космический столп из кости бобра

[Суантон, 1909, с. 20], создает западный ветер [Суантон, 1909, с. 19]. Людей Ворон творит сначала из камня (а также кости, дерева, земли), а затем — из листьев или травы (этиология короткой жизни [см.: Боас, 1895, с. 319; Суантон, 1909, с. 18, 81]); сделав мужчин, он добывает с острова женщин [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 863], после потопа создает различные племена индейцев [Суантон, 1909, с. 19]. Он также делает собаку [Суантон, 1909, с. 20], раскрашивает птиц, определяет их нынешние цвета [Суантон, 1909, с. 6].

Ворону как демиургу и культурному герою фольклор тлинкитов приписывает добывание света и небесных светил [Вениаминов, 1840, с. 44—46; Краузе, 1885, с. 263; Боас, 1895, с. 311, 313; Эммонс, 1903, с. 117; Суантон, 1909, с. 3, 81—82; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 6, с. 853, 856, 862; см. Боас, 1916, № 1—3], огня [Вениаминов, 1840, с. 50; Краузе, 1885, с. 263; Боас, 1895, с. 314; Суантон, 1909, с. 11, 83; де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 865; см. Боас, 1916, № 8], пресной воды [Вениаминов, 1840, с. 51; Краузе, 1885, с. 259—260; Боас, 1895, с. 313; Суантон, 1909, с. 4, 83; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 10, с. 652—653, 865; см. Боас, 1916, № 4], регулирование приливов и отливов [Вениаминов, 1840, с. 53; Боас, 1895, с. 313; Суантон, 1909, с. 9, 120; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 3, с. 845, 850, 856, 858; см. Боас, 1916, № 6], «освобождение» лосося и начало рыболовства [Краузе, 1885, с. 263; Суантон, 1909, с. 11, 13, 93, 103; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 12, с. 865, 867; Боас, 1916, № 4] или получение лосося от хозяйки лососей [Суантон, 1909, с. 14, 108; см. Боас, 1916, № 14]. Ворон учит людей устраивать праздники, выполнять похоронные и шаманские ритуалы, делать ловушки для рыб, крючки, гарпуны, лодки и т. д. [Суантон, 1909, с. 82]. Ворону приписывается деление на роды после потопа [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 453].

В единичных вариантах рассказывается и о том, что Ворон добывает у морских выдр (шаманские звери-духи) корни растений [де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 8, с. 863], что Иель создает ветры [Суантон, 1909, с. 19, 65], уничтожает опасных зверей, живших на берегу, и дает людям морскую и лесную пищу [Суантон, 1909, с. 18], изготавливает инструмент для добывания огня, делает дикобразам иглы из коры желтого кедра [Суантон, 1909, с. 19], делает москитов из пепла сгоревшей ро-сомахи [Суантон, 1909, с. 90], создает мужские органы, а женские похищает с острова ([Суантон, 1909, с. 20 и 16]; ср. последний мотив у северных атапасков), создает человеческие расы [Суантон, 1909, с. 19], учит людей употреблению табака [Суантон, 1909, с. 89], устанавливает табу [Суантон, 1909, с. 89], предназначает морским выдрам спасти утопленников, а последним — становиться шаманами [Суантон, 1909, с. 86]. Во-

рон устраивает патлач. Существует специальный рассказ о посещении им патлача, организованного противной фратрией (орлы, касатки, выдры), где Иель показывает чудеса [де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 16, с. 869, 870], сочиняет соответствующую песню, заставляет птиц танцевать.

Общее представление о Вороне как демиурге (сюжеты о добывании света, отчасти освобождении лососей, раскрашивании птиц, происхождении женщин и некоторые другие) совпадает с ролью Ворона в фольклоре атапасков, но тексты, записанные от тлинкитов, подробнее, живописнее, а само представление о Вороне как предке и могущественном мифологическом герое гораздо отчетливее и серьезнее. У тлинкитов в соответствии с их типом развитого рыболовного хозяйства (таким же, как у других северо-западных индейцев) гораздо подробнее разработана специфическая рыболовная тема. Наконец, в фольклоре тлинкитов имеется биографическая циклизация культурных деяний Ворона: в специальном, очень интересном мифе говорится о его происхождении и героическом детстве, отнесенном ко времени всемирного потопа; этот миф служит как бы введением к истории странствий Ворона.

Более отдаленные черты сходства (скорее на уровне тем и мотивов, чем собственно сюжетов) тлинкитские мифы обнаруживают с эскимосскими и чукотскими; это касается прежде всего темы добывания небесных светил. С корякско-ительменским фольклором совпадают некоторые темы (например, добывание пресной воды), целый ряд отдельных мотивов и особенно сам факт широкой циклизации мифов и сказок вокруг Ворона, но «семейной» циклизации сюжетов у коряков и ительменов противостоит «биографическая» циклизация у тлинкитов и других северо-западных индейцев.

Остановимся немного подробнее на тлинкитских мифах о Вороне — культурном герое.

Природные и культурные объекты большей частью добываются, т. е. извлекаются, похищаются, отнимаются у первоначального хранителя, который их держит в отдалении, часто на острове в океане. Хранителем является хозяин (реже — хозяйка) света, огня, воды, прибоа, рыбы и т. д. Причем имеется тенденция связывать с водной стихией не только хозяина воды, но и другие персонажи (рыбы и огонь — на острове, окруженном водой; старый Ворон с истоков реки Насс — это муж хозяйки морского прибоа и умеет порождать потоп, Канук не только владеет колодцем с пресной водой, но умеет делать туман и дождь). Попутно стоит отметить, что приливы — отливы имеют отношение к луне, а старый вождь — хранитель света иногда отождествляется с месяцем (луной). Впрочем, отсюда не следует обязательная «лунарность» Ворона, как предполагал Ку-

нике [см. Кунике, 1927], так как Ворон враждебен этим хранителям. Хозяином воды (реже — рыбы) иногда оказывается Канук или старый богатый вождь — Ворон с истоков Насс (он — хранитель света, изредка воды). В первом случае — это представитель противоположной фратрии, а во втором — старший представитель собственного рода: старый вождь обычно является братом матери Ворона и, следовательно, при принятом у тлинкитов материнском счете родства принадлежит к одному с Вороном роду. За этим стоит идея межфратриального обмена или передачи родового наследства. Такой план меж-/внутри-родовых социальных отношений в сюжете добывания природных или культурных благ, по-видимому, отсутствует у чукчей, эскимосов и атапасков (там свет похищается у злого духа, чудовищного медведя и т. п.), но у коряков и ительменов, у которых хотя и нет или почти нет этиологических мифов, регулярное добывание добычи связывается с брачным обменом. В порядке исключения в вороньих мифах этих народностей можно найти антагонизм двух Воронов (вспомним эскимосский вариант, в котором брат Ворона похищает у него свет в вороньем оперении, или корякский мифологический анекдот о человеке-вороне, спрятавшем солнце), а также наличие Ворона — отца и сына (Кутх и Эмемкут), сухопутного Кутха и морского Кутха.

Сюжет происхождения света, похищения его Иелем у Насшакиеля в основных чертах тот же, что у атапасков, т. е. в отличие от азиатской версии Ворон не просто похищает мячи, в которые заключены солнце, луна и звезды, но предварительно превращается в хвоянку, проглочен дочерью старого вождя и вторично рождается в качестве ее ребенка, горячо любимого дедом; он добивается получения мячей благодаря непрекращающемуся истошному плачу. Характерная деталь тлинкитской версии — наличие подозрений и предосторожностей: двое слуг старого вождя (имена их свидетельствуют о способности к пророчеству) следят, чтобы в воде не было хвои и листьев; глаза ребенка очень напоминают вороньи, но подозрение преодолевается дедовским пристрастием к внуку. Другая деталь: девушка рождает ребенка-ворона на постели из мха, как более подходящей для Ворона, чем дорогие меха, которые приходится убирать. Сюжет добывания света у тлинкитов часто завершается следующим эпизодом: Иель в темноте приносит мячи (мешки) со светильниками к рыбакам, которых безуспешно просит накормить его рыбой или переправить по воде; он открывает мешки, и напуганные светом рыболовы разбегаются, превращаясь в животных, из чьих шкур была сделана их одежда (в выдр, тюленей и т. п.). Текст мифа у тлинкитов включает магическую песню Ворона о дневном свете, которая известна всем вороньим родам [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 855].

О происхождении огня рассказывается, что огонь находился на острове в море во владении снежной совы или другого хранителя. Ворон его замечает и либо сам его похищает, а затем прячет в ствол кедра, сжигая при этом клюв (который становится после этого черным или коротким), либо посылает различных животных; захватить огонь удастся или ястребу, также обжигающему клюв, или оленю, у которого сгорает часть хвоста (имеется вариант, в котором огонь похищает Ворон, но приняв для этого вид оленя). Следует подчеркнуть, что сюжет добывания огня почти неизвестен северным атапаскам и совершенно неизвестен палеоазиатам.

Вода, как уже указывалось, обычно добывается Вороном у Канука, который ее хранит в особом каменном сосуде или в колоде. Иногда говорится, что жилище Канука находится на острове. Ворон жалуется на жажду и получает возможность пить из колодца. Он старается усыпить Канука, рассказывая ему истории, а затем, когда тот засыпает, пачкает свою собственную постель и обвиняет в том Канука; последний пристыжен и должен дать Ворону пресной воды. В некоторых вариантах, улетаая через дымовое отверстие жилища Канука, Ворон от дыма приобретает черный цвет. Вернувшись домой, Ворон выплевывает воду, образуя реки и озера. Эта тема добывания пресной воды Вороном, как мы помним, известна корякам, но оформлена там по-другому, в соответствии с корякской модальностью (получение благ через брак): Ворон отдает за воду крабу или нерпе Акибе своих сестер.

История установления регулярного прилива — отлива неизвестна палеоазиатам, эскимосам и северным атапаскам, но зафиксирована у живущих по соседству с последними индейцев-эйаков. У тлинкитов хозяином морского прибоя в одном варианте также является Канук, но обычно это неизвестный старик, а еще чаще — старуха, которая сторожит прилив и чье жилище находится на торфяном болоте или в скале на море. Редкие отливы не дают возможности собирать на берегу морских животных. Ворон, с трудом собравший яйца морских ежей или делавший вид, что собрал их, проникает в жилище хозяйки прибоя. Здесь он жметя к огню, якобы чтобы согреться после того, как наелся «морской пищи», а затем колет хозяйку прибоя морскими ежами или хвойными иголками и таким образом добывается увеличения числа отливов и регулярной смены приливов отливами. Магическая песня Ворона «на отлив», так же как и песня о свете, известна тлинкитам вороньей фратрии.

История освобождения рыбы, становящейся доступной для рыболовства, — один из важнейших мифов тлинкитов и других народностей северо-западного побережья. В самой простой форме этот миф, как мы видели, известен и северным атапаскам.

Одна из версий [см. Боас, 1916, № 5-а] отчасти напоминает предыдущий сюжет тем, что Ворон обманывает хозяина сельди или лосося, делая вид, что он все равно может добыть эту рыбу. А чтобы показать хозяину хотя бы одну рыбу, он хитростью отбирает ее у чайки, для чего ему иногда приходится поссорить ее с другой птицей (цаплей или кормораном). Возможно, что чайка первоначально сама мыслилась хозяйкой сельди. Однако основная версия [см. Боас, 1916, № 5-в] представляет иной сюжет: рыбы (речь идет большей частью о лососях) дрейфуют далеко в океане в особом коррале, в сети, заключены в помещении, в «ковчеге». В одном варианте их хранитель — старый вождь Ворон, но большей частью — это специальный хозяин лососей. Ворон делает сначала магический прут (камыш со щупальцами осьминога); для этого в одном из вариантов он женится на дочери чудовища, имеющего подобный гарпун. Этим-то прутом, или гарпуном, иногда сопровождая свои действия заклинаниями, Ворон притягивает корраль с лососями и другой морской добычей и кладет начало рыболовству (иногда — и морской охоте). Наконец, существует версия добывания лосося посредством женитьбы Ворона на дочери человека-тумана — хозяина лососей (когда она моет руки, то в миске оказывается масса лососей). Однажды он обижает жену, и она его покидает. Сюжет этот относится к хорошо известной категории женитьбы на чудесной (тотемной) жене и ее потери вследствие нарушения брачных табу (№ 400 АТ). Сходный сюжет мы ранее обнаружили в мифах-сказках коряков, где человек-облако и человек-туман являются желанными зятями для Ворона и где он сам заводит любовную связь с женщиной-лососем, которую затем сваривает Мити. Анекдотический колорит корякского мифа, однако, чужд тлинкитам.

Над серией подобных мифов, имеющих варианты или хотя бы типологические параллели у других народностей приполярной зоны, возвышается центральный тлинкитский героический миф о происхождении и первых подвигах Иеля (библиография источников указана выше). В противоположность вороньим циклам других народов, где о происхождении Ворона ничего не сообщается и где он именуется «сам себя создавшим» или неведомо откуда пришедшим мифологическим персонажем ранних времен, у тлинкитов имеется отчетливый рассказ о его чудесном рождении и героическом детстве, предшествующих его дальнейшим странствиям. Усмирение всемирного потопа, устроенного дядей, оказывается венцом его героического детства и началом культурных деяний.

Изложим подробно сюжет тлинкитского центрального мифа. У истоков реки Насс живет старый вождь — Ворон Насшакиель, в одном варианте [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 844] отождествлен-

ный с месяцем — хозяином воды и прилива [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 844—848]. Иногда его также называют «тот, кто может делать потоп» [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 857]. Здесь связываются воедино разные аспекты воды и водяного хаоса (а луна привлечена в связи с приливами). У него имеются сестра, жена и двое мудрых слуг, которые всячески оберегают его жену. Когда старый вождь находится в отлучке, он помещает жену в ящик, а ящик вешает под потолок; если она взглянет на мужчину, то пестрые птицы, находящиеся у нее под мышками, покинут ее и тем самым дадут нужный знак мужу. Ревнивый старый вождь из страха возможной любовной связи жены с его племянниками убивает всех сыновей, которых рождает его сестра. После гибели последнего сына сестра старого вождя встречается на берегу духа или незнакомца, который большей частью отождествляется с касаткой, реже с цаплей. По его совету она проглатывает камешек и рождает неуязвимого (как камень, ср. миф о творении людей сначала из камней, а потом из листьев!) сына Иеля. Из этого эпизода иногда самими информантами делается вывод о том, что Ворон Иель — сын касатки, сын вождя касаток [например, де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 848, 856]. Это вполне соответствует принятой у тлинкитов межфратриальной экзогамии, поскольку род касатки обычно включается во фратрию Канука (любопытно, что когда в другом рассказе Ворон меняет пол, то он выходит замуж за сына касатки, т. е. опять же подтверждается межфратриальная экзогамия).

Мать делает сыну лук и стрелы, и он становится искусным охотником. Однажды он убивает двух птиц — «небесную» (остроклювую — может быть, шилоклювку или вальдшнепа, бекаса) и водоплавающую (утку). Надевая шкуру первой, он может летать, надевая шкуру второй, его мать может плавать. Решив отомстить дяде, старому Ворону, Иель в отсутствие дяди проникает к его жене и вступает с нею в любовную связь. Увидев улетевших от жены пестрых птиц, старый вождь узнает истину и пытается известить племянника. Он дает ему губительные трудные задачи: свалить дерево, в котором заключен острый обсидиан, взлезть в расщепленный ствол, из которого старый вождь делает лодку (ствол закрывается над юношей), принять участие в рыбной ловле, во время которой дядя сталкивает его за борт. Проявляя ловкость и магическую силу, юноша остается невредим. Тогда старый вождь устраивает потоп в своем жилище, которое является одновременно и вселенной. Иель спасается в шкурке небесной птицы и висит некоторое время, воткнув клюв в небесную твердь, а мать его плавает в шкурке водоплавающей птицы. Когда вода начинает спадать, Иель садится на водоросли или холмик, находящийся посреди воды (начало земли). Сюжет в некоторых вариантах завершается упоминанием

о начале культурных подвигов Иеля, уничтожении чудовищ и т. п. [например, де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 858].

Имеется вариант мифа о происхождении Иеля [Суантон, 1909, с. 80—82], где отсутствуют мотивы инцеста и потопа и фактически излагается история добывания света, т. е. все происходит как бы с тайного благословения старого вождя («Насшакиель хотел света через внука» [Суантон, 1909, с. 82]). В одном из вариантов у якутат [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 857] также упоминается о том, что Иель — сын дочери старого вождя, хотя это утверждение противоречит дальнейшему изложению. Такое сближение и взаимодействие этих двух сюжетов неудивительно, если учесть их параллелизм (см. табл. 5), за которым, вероятно, стоит исконная связь, а не только взаимовлияние.

Таблица 5

Сюжет добывания света	Сюжет всемирного потопа
Старый вождь Ворон не выпускает свет (хаос выражен имплицитно тьмой; хаос как недостаток)	Старый вождь Ворон напускает потоп (хаос выражен эксплицитно водяной стихией; хаос как избыток)
Старый вождь и его слуги всячески оберегают дочь старого вождя	Старый вождь и его слуги всячески оберегают жену старого вождя. Старый вождь препятствует сестре иметь сыновей
По приказу старого вождя его слуги уничтожают хвоянки и листья в воде, которую пьет дочь Ворон проникает к дочери вождя	По приказу старого вождя слуги убивают сыновей его сестры Ворон проникает к жене вождя
Дочь вождя рождает ребенка, проглотив хвоянку или лист из реки (из листьев — смертные)	Сестра вождя рождает ребенка, проглотив камешек из моря (из камней — бессмертные)
Ворон рождается (вторично) как сын дочери старого вождя (Ворон — внук старого вождя)	Ворон рождается как сын сестры старого вождя (Ворон — племянник старого вождя)

Проникновение Ворона к дочери Насшакиеля или к его жене представляет собой аналогию не чисто формальную — эротический оттенок проявляется в ряде вариантов и в первом случае. Поэтому и возможны были отмеченные нами выше у атапасков контаминированные варианты, в которых Ворон женился на дочери хранителя света, а уже его сын криком требовал светоносных мячей, а также варианты южных соседей тлинкитов

(см. ниже), в которых чудесное рождение Ворона или его отца было плодом кровосмесительной связи племянника и тетки (жены брата матери). Кроме того, проникновение Ворона к дочери старого вождя ведет к новому рождению Ворона, а проникновение к тетке — к инцесту, выражающему достигнутую им зрелость и ту метафору нового рождения, которая заключена в инициации; последняя ярко проявляется в быстром росте Ворона, в его охотничьих успехах и в испытаниях, которым его подвергает дядя. Сюжет добывания света в целом кажется органичнее, все вращается вокруг дочери старого вождя, которой в центральном тлинкитском мифе соответствуют одновременно две женщины — сестра и жена старого вождя.

Как мы уже не раз отмечали, старый вождь с истоков Насс в некоторых вариантах сближается с хозяином пресной воды или морского прибоя, что вполне естественно, хотя бы потому, что морской прибой, пресная вода и потоп относятся к той же водяной стихии. Заслуживает упоминания, что и в истории добывания света фигурирует пресная вода, чистота которой оберегается старым вождем, следящим, чтобы туда не попали листья или хвоинки, так что в старом вожде уже тут можно угадать неявного хранителя пресной, речной воды (не забудем, что он и живет у истоков реки) и явного хранителя света (разновидности огня?).

На поверхностном уровне повествования само рождение новых синтагм-мотивов имеет более формальный характер. Собственно, такой формальный характер имеет уже импликация «преследование → спасение». Это — правосторонняя инверсия («улучшение» после «ухудшения» в терминологии Бремона [см. Бремон, 1973], «ликвидация недостачи» после «недостачи», по Проппу [см. Пропп, 1969]), т. е. некое восстановление ситуации. «Воздаяние» (наказание или месть/награда) — это следующая более сильная фаза. «Чудесное рождение» имплицировано «истреблением рода», которое вытекает из стремления старого вождя уничтожить всех своих племянников. Это — левосторонняя инверсия, т. е. «ухудшение» («недостача») предшествует «улучшению» (и «ликвидации недостачи»), и т. д.

Проанализируем центральный тлинкитский миф, двигаясь постепенно от поверхностного уровня к глубинной семантике (так же мы поступали при анализе корякско-ительменских мифов).

Основные синтагматические звенья сюжета.

1. Истребление племянников старым вождем.
2. Совет касатки их страдающей матери.
3. Чудесное рождение Иеля от проглоченного камня.
4. Обучение Иеля охоте с помощью матери.
5. Обучение пользоваться оперением небесной и водоплавающей птиц.
6. Инцест с женой дяди.
7. Сигнализация о случившемся благодаря вылетающим птицам.
- 8, 10, 12 — три попытки дяди

известии племянника посредством «трудных задач». 9, 11, 13 — выполнение задач и спасение Иеля от смерти. 14. Потоп. 15. Спасение Иеля и его матери от потопа с помощью птичьих шкур. 16. Прекращение потопа. 17. Спускание Иеля на кочку-землю и перспектива его будущих странствий и творческих деяний.

На поверхностном уровне весь сюжет представляет собой историю вражды дяди и племянника как серии взаимонаправленных действий и следующих за ними противодействий. Система «действие — противодействие» есть простейшая повествовательная структура, состоящая из двух мотивов-эпизодов.

Противодействия имеют характер «ликвидации недостачи» ('восстановление ущерба'), 'спасения от гибели' и 'мести'; перечислим в порядке градации, т. е. нарастания, эти противодействия. В плане 'восстановления ущерба' на эпизод 1 (истребление племянников) ответом является эпизод 3 (чудесное рождение неуязвимого Иеля), а на эпизод 14 (потоп) — эпизод 16 (прекращение потопа). В плане 'спасения от смерти' за каждой попыткой изведения племянника, включая потоп (т. е. эпизоды 8, 10, 12, 14), следует спасение Иеля благодаря магическим силам и умению (эпизоды 9, 11, 13, 15). В плане 'мести' уничтожение племянников в прошлом (эпизод 1) влечет инцест Иеля (эпизод 6), а инцест, в свою очередь, вызывает потоп (эпизод 14), а иногда еще раньше — трудные задачи (эпизоды 9, 11, 13).

Практически одно действие большей частью влечет две фазы противодействия, так как истребление племянников (1) влечет за собой сначала рождение неуязвимого Иеля (3), а впоследствии и его месть через инцест (6); инцест (6), в свою очередь, порождает противодействие в виде двух фаз мести — трудные задачи (8, 10, 12) и потоп (14); и наконец, потоп (14) опять-таки влечет спасение героя (15) и восстановление ущерба (16). Трудным задачам (8, 10, 12), в сущности, также отвечают две фазы, но слитые воедино: выполнение задач и спасение героя (9, 11, 13).

За пределами упоминаемых до сих пор эпизодов остаются некоторые вспомогательные звенья, подготавливающие или облегчающие противодействие. Это, во-первых, совет касатки (2), являющийся информацией и одновременно чудесной помощью для ликвидации ущерба, т. е. эпизод 2 связывает повествоательно эпизоды 1 и 3. Это, во-вторых, отлет пестрых птиц от жены вождя (7) в качестве информации (знака) об инцесте, так что эпизод 7 связывает эпизод 6 и последующую месть за инцест (8, 10, 12, 14). Это, в-третьих, обучение охоте и летанию в птичьем оперении (4 и 5), как приобретение чудесного средства спасения (15) от потопа (14). Но в синтагматической цепи

эпизоды 4, 5 большей частью предшествуют звеньям 14, 15, а не соединяют их.

Такое отступление не случайно, ибо перманентному истреблению племянников в качестве противодействия нужно противопоставить не просто появление нового племянника, но появление чудесного героя. Правда, родившись от проглоченного камня, Иель с самого начала обещает быть неуязвимым, но к этому добавляется быстрый рост героя, его необыкновенные способности к охоте и получение чудесных средств или свойств, с помощью которых его неуязвимость реализуется. Таким образом повествование можно разделить не только на короткие звенья по типу «действие — подготовка к противодействию — противодействие», но на две большие части: 1) рождение и формирование чудесного мстителя и 2) его победоносная борьба с дядей — убийцей его ранее рождавшихся братьев. Действия матери в первой части (воспитание, обучение и помощь герою) противостоят действиям дяди во второй части (вместо заботы о племяннике — серия попыток его извести). Границей между двумя частями является эпизод инцеста, который отделяет эпизоды обучения Иеля матерью от эпизодов преследования его дядей и знаменует переход инициативы в борьбе к племяннику. Инцест и потоп — это кульминации в истории борьбы дяди и племянника, где и инцест и потоп выступают прежде всего как орудия мести.

Бросается в глаза несоответствие задаче личной мести такой меры, как всемирный потоп, который должен уничтожить не только племянника, но и весь мир; поэтому очевидно, что на глубинном мифологическом уровне роль потопы не может сводиться к мести. Симпатии рассказчиков и слушателей оказываются на стороне молодого племянника в его борьбе с дядей, на поверхностном уровне это мотивируется главным образом тем, что дядя первый содеял зло. Однако анализируемый сюжет организован мотивом мести и ограничен семейными границами только на поверхностном уровне и только в чисто синтагматических рамках.

Прежде чем перейти к поискам глубинной семантики сюжета, отметим, что рассказ о борьбе старого вождя с сыном своей сестры определенным образом опосредствован тлинкитским социально-историческим контекстом. У тлинкитов, которые придерживаются традиций материнского рода (с учетом того, что при этом родовой строй в целом уже находится у них в стадии разложения), отношения с братом матери очень тесные и вместе с тем сложные. Дядя, особенно дядя — племенной вождь, представляет для племянника авторитет племенной власти и родовых установлений, дает ему защиту, а также материальное и магическое наследство, но одновременно он является для него

и источником авторитарного насилия, патроном в трудных инициационных испытаниях (во всяком случае, в прошлом). Для дяди сын его сестры есть «надежда» рода, но также ближайший наследник, который в конечном счете сменит дядю в роли вождя и получит его имущество в ущерб его родным сыновьям. Все это не может не порождать, особенно на фоне известной деградации родового строя, амбивалентности отношений с авункулюсом — дядей по матери. Традиционное сознание мыслит естественной властью дяди над племянником и его роль патрона в обрядах посвящения, но это сознание принимает и необходимость смены поколений, власти, авторитета и т. п. по линии «дядя → племянник» и осуждает попытки помешать этому процессу. Наш миф в какой-то мере отражает эти социальные отношения (конечно, с большой долей фантастики), но к ним не сводится. Заметим, что у других племен североамериканских индейцев, у которых господствует отцовский счет родства и патриархальные традиции, в аналогичных сюжетах вместо дяди и племянника выступают отец и сын. Оба варианта коллизии между старшими и младшими членами рода встречаются в мифологии и фольклоре и далеко за пределами Северной Америки.

Старый вождь в нашем сюжете как раз пытается остановить процесс смены поколений и самой жизни рода, за что он осуждается, но в его упорном преследовании племянников угадывается некая ритуальная основа — посвятельные испытания (как бы он ими ни злоупотреблял). Не случайно серия попыток изведения племянника принимает характер трудных задач, от выполнения которых он не может отказаться. Повествовательный мотив трудных задач в принципе представляет символику инициационных испытаний. Это подтверждается огромной массой примеров.

Заметим, кстати, что другие испытания, которым Насшакиель подвергает Иеля в большинстве версий, легко расшифровываются как обучение строительству лодки и рыболовству.

На поверхностном уровне отрицательный аспект испытаний как формы воспитания и обучения Иеля приписан его дяде, а положительный (обучение охоте и шаманским навыкам — полету в шкуре птиц) — его матери. Собственно обучение Иеля под эгидой матери здесь формально происходит до начала ритуальных испытаний под эгидой дяди, т. е. мужской части рода. В реальной жизни обычно переход во власть мужчин перед инициацией является началом и обучения и самих испытаний. Охота на специальных птиц и приобретение шаманских способностей (не говоря уже о проявлении сексуальной силы) теоретически должны быть венцом испытаний. Благодаря противостоянию матери и дяди старшее поколение материнского рода

не осуждается в целом. Однако обучение охоте и шаманским превращениям (ибо такие полеты в оперении птиц и есть шаманское превращение, восходящее в конечном счете к двойной антропоморфно-птичьей природе Ворона) и трудные задачи дяди имеют в своей основе один и тот же ритуально-мифологический символ инициационных испытаний как мучительного, но необходимого способа формирования личности героя.

За ритуальным испытанием инициационного типа часто стоит мифологическое представление о контакте с демоническими силами и победе над ними, причем иногда эти демонические силы как бы сливаются с образом небесного вождя — патрона этих обрядов. Насшакиель как раз является не только племенным вождем, но и высшим властителем, т. е. существом чисто мифологическим.

На поверхностном уровне старшие братья Иеля, с одной стороны, объединяются с ним в едином образе младшего поколения рода, а с другой — противостоят ему как параллельные образы неудачников, как негерои герою (такое противопоставление широко распространено в повествовательном фольклоре). На глубинном уровне они еще больше сливаются, причем настолько, что Иеля можно трактовать как их прямое продолжение, но и здесь они могут быть противопоставлены Иелю как не выдержавшие испытаний и не прошедшие инициацию.

Так за историей семейной вражды, борьбы и мести, идущей с переменным успехом, открывается на глубинном уровне социальная тема принципиально амбивалентных отношений старшего и младшего поколения в роде, а через них — и тема формирования героической личности, с успехом претерпевающей испытания и превратности. В этой последней теме важное место занимает мотив инцеста, который на поверхностном уровне был только орудием мести.

В плане формирования личности через инициацию инцест символизирует созревание юного героя после завершения цикла испытаний, его эротическую и отчасти магическую силу, сигнализирующую о его готовности сменить дряхлеющего племенного вождя. Само нарушение табу в известной мере свидетельствует об исключительности героя, предвещает его будущие подвиги. Связь с женами брата матери не нарушает радикальным образом фратриальную экзогамию (жены дяди и племянника должны принадлежать к тому же роду), не говоря уже о том, что истребление племянников есть еще худшее нарушение родовых норм. Однако исторически возникшие дополнительные ограничения приравнивают эту связь к инцесту (в параллельных сюжетах в той же роли встречается и полный инцест), а инцест есть типичное выражение социального хаоса, поскольку запрещение инцеста и установление дуальной экзогамии положило начало

социуму (что четко отражено в корякских мифах, см. выше). Поэтому инцест тоже оказывается мотивом амбивалентным. В нашем сюжете этот мотив на всех уровнях служит своеобразным шарниром. На поверхностном уровне и синтагматически он объединяет различные эпизоды (конец обучения, главное орудие мести и главный повод для мести), а на глубинном уровне и парадигматически — различные семантические планы. В наиболее глубинном плане мотив инцеста (символа не только зрелости, но и нарушения табу), а также мотив истребления дядей своего рода объединяются с потопом в единой теме борьбы хаоса и космоса. И здесь инцест провоцирует потоп непосредственно, а не через мотив мести, ибо в мифах нарушение табу провоцирует обычно настоящий хаос (или хаос меньшего, социального масштаба имплицитно хаос вселенского масштаба, каким является потоп). Потоп представляет водяную стихию, и поэтому история всемирного потопа в центральном тлинкитском мифе внутренне связана с историей регулирования приливов — отливов и с историей добывания пресной воды и творения рек Иелем.

Водяная стихия в мифологиях народов мира универсально воплощает хаос, который может быть представлен и в виде тьмы, бездны, аморфной консистенции яйца, хтонических зверей и т. п. Кстати, не случайно в ряде вариантов анализируемый нами миф начинается с того, что в мире царила тьма. Как мы знаем, старый Насшакиель повинен и в тьме и в потопах, а в некоторых вариантах он владеет водой и является хозяином прибоя, т. е. моделирует водяную стихию и водяной хаос.

Как мы знаем, истинный смысл всякого мифа и всякой мифологии заключен в переходе от хаоса к космосу, но в архаических мифологиях хаос часто выступает только имплицитно и лишь в более развитых он эксплицируется, т. е. появляется специальный образ хаоса как активной деструктивной силы, описывается борьба хаоса и космоса как форма становления, творения мира. В нашем материале тема космизации хаоса дана наиболее слабо, латентно, имплицитно в истории добывания Вороном пресной воды (воды не было, она появилась), несколько более отчетливо — в рассказе об обуздании прибоя и регулировании прилива — отлива (творение как упорядочение) и наиболее отчетливо, ярко, эксплицитно — в истории возникновения потопа как всемирно разрушительной силы и его обуздания.

Хаос количественно может быть выражен как 'недостаток' или 'избыток', а качественно как 'аморфность' или 'извращение'. В истории с пресной водой хаос был выражен как 'недостаток', а в истории с прибоем — как 'аморфность' (прилив — отлив не отдифференцированы и не отрегулированы).

Инцест и внутриродовая вражда относятся оба к 'извращению'; можно сказать, что здесь предикаты, выражающие отношения, не соответствуют ролям. Воспользовавшись выражением Леви-Стросса, скажем, что в первом случае имеет место «переоценка», а во втором — «недооценка» родственных отношений (см. анализ мифа об Эдипе в статье: [Леви-Стросс, 1955]). Обе они служат проявлением хаоса социального, который обязательно ведет к хаосу космическому. В принципе все проявления хаоса негативны в мифологическом плане (в отличие от героико-биографического), хотя между ними и возможна известная иерархия, при которой потоп окажется на самом абстрактном уровне, поскольку он грозит уничтожением всего мира. Переход от социального проявления хаоса к космическому есть его постепенное разрастание, а усмирение потопа и появление земной кочки знаменуют движение от хаоса к космосу: появление суши из мирового океана есть универсально распространенный мотив важнейшего акта космизации хаоса. Космическим деянием является сам подъем Иея на небо, а затем его спускание на плавающую водоросль или кочку. Он осуществляет медиацию между небом и землей, предшествующую его дальнейшей деятельности на земле. Поскольку борьба старшего и младшего поколений опосредствует и мифолого-космический план, то старый Ворон полностью отождествляется с хаосом, а молодой — с космосом (хотя он и виновен в инцесте). Это он спустится на земляной холмик на воде, чтобы потом странствовать по земле и осуществлять свои деяния демиурга и культурного героя. Представление борьбы хаоса и космоса как смены поколений хорошо известно по материалам классических мифологий (борьба Мардука с Тиамат в вавилонском мифе, борьба Зевса с Кроном и титанами; ср. глотание Кроном камня вместо Зевса с мотивом рождения Ворона от проглоченного камня?). Подчеркнем, что хаос в мифе и ритуале маркирует «начало».

Итак, анализируемый миф предстает на глубинном уровне как миф о начале мироздания (космический план) и одновременно о происхождении и формировании личности (героическое детство) культурного героя (социальный план). При этом борьба хаоса и космоса совпадает с испытаниями, претерпеваемыми героем, с одной стороны, и с борьбой старшего и младшего поколений материнского рода — с другой.

Между различными планами глубинной семантики имеется и известная гомология, и некоторые противоречия. Последние наиболее ярко проявляются в трактовке важнейшего мотива инцеста, который в плане космического мифа оценивается как социальный хаос, имплицитный потоп, а в плане героического мифа — как символ зрелости, заключающий героическое детство и серию посвятельных испытаний. Потоп в космическом плане

является крайним выражением хаоса, а в героическом — испытанием юного героя. И инцест и потоп являются звеньями борьбы младшего и старшего поколений, а на самом поверхностном повествовательном уровне — средством и поводом мести. Ритуальные испытания, превращающие ребенка в героя (мужа, охотника, шамана), разделяются на обучение матерью и преследование дядей (под видом трудных задач), таким образом теряя свою амбивалентность и (во втором случае) маскируя основной их смысл; синтагматически их разделяет теперь эпизод инцеста. Персонализация глубинной структуры, которая сама начинается с расщепления Ворона на старого и молодого, приводит к общей простой организации действующих лиц, поскольку Ворон-вождь моделирует и водяную стихию, и хаос (ведущий к прекращению жизни), и верховную власть, и старшее поколение (и, следовательно, является патроном инициации), а сам Иель — и космос (и жизнь биологическую/космическую), и творческое созидание, и младшее поколение (следовательно, является субъектом ритуальных испытаний). Антагонистическое противостояние этих двух фигур и приводит к частой смене «действия — противодействия» в поверхностной синтагматике.

Центральный тлинкитский вороний миф, осмысливший процесс творения как борьбу хаоса и космоса, смену поколений и формирование личности культурного героя, не просто стоит в ряду других ранее рассмотренных мифов, но дает им некую раму и общий смысл.

Мы могли заметить, что в большинстве сюжетов о происхождении природных и культурных объектов Ворон их добывает с помощью трюков, в которых шаманское магическое искусство (превращение в хвоянку, притягивание рыб палкой-осьминогом) сочетается с обыкновенной хитростью и обманом Канука, чайки, хозяина или хозяйки прибора. Однако все эти сюжеты остаются серьезными мифами творения, и именно такими их считают сами носители фольклора. Трюки в подобных мифах являются только средством для достижения высоких мифологических целей. Их наличие отчасти отражает недифференцированное представление о магической силе, уме и хитрости.

Однако во множестве других сюжетов трюки гармонируют с низкой целью — удовлетворением обжорства, с этой типичной чертой почти всякого трикстера и специфическим свойством Ворона во всех локальных версиях вороньего фольклора. Различие между мифом о Вороне-творце и мифологическими анекдотами о Вороне-трикстере идет по разным линиям: высокое/низкое, серьезное/комическое, коллективное/индивидуальное, (т. е. для людей/для себя лично), а также через первичное творение объектов природы, служащих для пропитания человека (у тлинкитов это прежде всего рыба), и перераспределение до-

бычи, гораздо менее отчетливо связанное с мифическим временем, вернее, связанное только через фигуру самого Ворона как мифического персонажа. Иными словами, рассказы о Воронетрикстере остаются мифами именно благодаря личности Ворона, поэтому и в этих рассказах встречаются этиологические мотивы, объясняющие, почему Ворон черный и почему у него нет второго желудка, почему корморан немой, почему у некоторых птиц тонкий хвост и т. п.

Некоторые тлинкитские информанты подчеркивают принципиальное различие между двумя сериями сюжетов. Ф. Боас [Боас, 1916, с. 582] приводит, например, мнение образованного тлинкита Шотриджа о том, что культурные деяния Ворона по традиции пересказываются в строгом порядке, а другие рассказы, предназначенные для развлечения, не подчиняются строгому порядку. Существующие записи, однако, не подтверждают этого принципа. Не только порядок изложения мифов сильно различается по местностям, но различные сказочники (например, у якутат) группируют эпизоды как «высокого», так и «низкого» плана по-своему. Как бы то ни было, у тлинкитов сюжеты о Вороне в большой мере циклизированы в своеобразный вороний эпос. Эта циклизированность поддерживается подробно рассмотренным нами мифом о происхождении и первых подвигах Иеля. Этот миф вводит слушателя в мир рассказов о Вороне, причем не только о деяниях Ворона — культурного героя, но и о проделках мифологического плута-трикстера. По крайней мере в одном из вариантов [Суантон, 1909, с. 17] прожорливость Иеля объясняется тем, что он съел белые пятна со своих пальцев. Этот мотив (в фольклоре других северо-западных индейцев он занимает гораздо большее место) известным образом объясняет превращение Ворона в обжору и мотивирует анекдоты о Воронетрикстере.

Среди рассказов о Воронетрикстере заслуживают внимания следующие.

Иель выманивает на сушу (посредством разрисованного или говорящего камня и еще как-нибудь) лосося, убивает его и съедает [Краузе, 1885, с. 264; Суантон, 1909, с. 5, 18; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 13—14, с. 847, 867; Боас, 1916, № 19].

Иель убивает оленя, подстрекая его пройти через мнимый мост, который неизбежно должен провалиться, и съедает свою жертву [Суантон, 1909, с. 9, 107; Боас, 1916, № 35].

Иель проникает в тело кита и убивает его изнутри, предварительно добившись, чтобы кит выбросился на берег; он отпускает людей и сам ест сало кита [Боас, 1895, с. 315—316; Суантон, 1909, с. 12—13, 91; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 5, с. 845, 850, 859; Боас, 1916, № 27—28].

Иель приглашает тюленя, обмазывает его смолой и ослепля-

ет, а затем убивает и съедает [Суантон, 1909, с. 107; Боас, 1916, № 39].

Иель убивает и съедает медведя, вынудив его проглотить горячие камни или уговорив его отрезать свои половые органы в качестве рыболовной наживки. Он вырывает язык кormорана (также для наживки), чтоб кormоран не мог рассказать об убийстве медведя [Краузе, 1885, с. 265—266; Боас, 1895, с. 317; Суантон, 1909, с. 7; ср.: де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 15, с. 868, 869; Боас, 1916, № 21—22].

Иель убивает медведя, понудив птицу-крапивника проникнуть к нему в задний проход [Суантон, 1909, с. 17; Боас, 1916, № 46]. У других северо-западных индейцев этот мотив не связан с Вороном.

Иель убивает маленькую птичку, заставив ее показаться при дневном свете, которого она не переносит [Краузе, 1885, с. 265; Боас, 1916, № 23]. Таким же способом он убивает рыб или превращает рыбаков в морских животных.

Иель хитростью отнимает тюленьё сало у мальчишек, которые им играют [Суантон, 1909, с. 5, 92; Боас, 1916, № 26].

Ворон и орел ловят рыбу на берегу, ворону достается мелкая, а орлу крупная, но ворон ее похищает [Суантон, 1909, с. 17, 121; Боас, 1916, № 30].

Ворон отсылает своего партнера (племянника) за топливом, а сам съедает добычу; в отместку тот бросает Ворона в сажу (этиология черного цвета) [Краузе, 1885, с. 265].

Иель меняет свой пол и в виде женщины выходит замуж за вождя касаток или тюленей, затем крадет его запасы пищи, убивает «мужа» острой палкой, требует, чтобы его похоронили далеко за селением, и наконец, съедает его [Боас, 1895, с. 319; Суантон, 1909, с. 14; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 18, с. 673; ср. Боас, 1916, № 31].

Иель попадает в селение духов (теней, эхо) и пытается похитить запасы провизии, которые там обнаруживает; его бьют [де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 2, с. 849; ср. Боас, 1916, № 34].

Иель пытается съесть наживу на удочке рыбака, но тот выдергивает удочку вместе с носом (клювом) Ворона. Ворону приходится сделать себе из смолы искусственный нос и затем хитростью (пугая индейцев приходом врагов или просто отвлекая их внимание) вернуть себе свой настоящий клюв [Боас, 1895, с. 314; Суантон, 1909, с. 8, 84; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 17, с. 871, 872; ср. Боас, 1916, № 24].

Иель ворует рыбу, за что индейцы отбирают у него второй желудок и используют его как мяч; поэтому у ворона отсутствует второй желудок [Суантон, 1909, с. 14; ср. Боас, 1916, № 38].

Иель ворует сало и за это брошен в море в ящике, но уго-

варивает связать его перед этим не веревкой, а соломой и таким образом освобождается, вылезая в дырку [Суантон, 1909, с. 12, 17, 121; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 4, с. 846, 851; ср. Боас, 1916, № 48].

Иель делает себе из ягод раба и отправляется с ним в гости к вождю. Но раб устраивает так, что съедает угощение вместо Иеля. Иель притворяется мертвым, чтобы тайно съесть запасы пищи, но раб похищает эти запасы. Иель убивает раба [Боас, 1895, с. 314—315; де Лагуна, 1972, ч. 1, эпизод 16; ср. Боас, 1916, № 29].

Иель женится на гусыне, летит с гусями, но ему не нравится их пища, и он убивает одного гуся, за что остальные его избивают [Суантон, 1909, с. 117].

Во всех этих рассказах Ворон либо отнимает пищу у других существ (в царстве теней или у касаток, у орла или маленькой птички, у мальчиков), либо утаивает провизию для себя, хитростью обделяя других (отсылает племянника, отпугивает людей от туши кита), либо убивает и съедает свою жертву (иногда вчерашнего партнера), для чего прибегает к хитрости и обману: заманивает на берег лосося или кита, заставляет прыгнуть в пропасть оленя, уговаривает медведя отрезать часть своего тела и т. д.

Как и в анекдотах о Вороне у других племен, Иель иногда попадает впросак: попадает на крючок и теряет клюв, обманут рабом — еще более ловким трикстером, побит гусями и т. п.

Целый ряд мотивов (потеря и возвращение клюва, история с китом, попытка полакомиться приманкой для рыб, притворная смерть, отсылка партнера подальше от добычи, отпугивание от добычи вестью о приходе врагов, выманивание лосося, убийство оленя) — общие с атапасками, но эти мотивы у тлинкитов иначе аранжированы, входят в другие комбинации при их объединении в сюжеты.

Перемена пола и выход замуж как средство добывания пищи, притворная смерть, изготовление слуги, глотание крючка и некоторые другие мотивы являются общими с фольклором палеоазиатов, особенно коряков, где, правда, отделение и возвращение частей тела Ворона было добровольным, а не вынужденным.

В тлинкитском фольклоре в вороний эпос втянуты некоторые мотивы, которые у других племен не входят в вороний цикл. В этом смысле ситуация в тлинкитском фольклоре заставляет вспомнить коряков и ительменов. Однако у тлинкитов, в отличие от последних, за бортом вороньего цикла остается большее количество сюжетов, что, вероятно, отчасти объясняется различием типа циклизации: биографическая — у тлинкитов, генеалогическая, семейная — у коряков и ительменов. При семей-

ной циклизации включение в цикл совершается легче, так как сводится к установлению родственных отношений других героев с Вороном; в противном случае возникала бы необходимость приписывать Ворону чужие подвиги.

Вне вороньего эпоса в фольклоре тлинкитов господствует тема разнообразных контактов и взаимоотношений людей с животными и в какой-то мере с растениями (трава, деревья), а также с такими природными объектами, как ветры и небесные светила — солнце и луна. Что касается животных, то часть их выступает в роли родовых тотемических эмблем у тлинкитов. В тлинкитских мифах-сказках речь идет о контактах, обидах, усыновлениях, браках, взаимной помощи и т. д. с медведем, волком, росомахой, выдрой, горным бараном, бобром, касаткой, змеем, лягушкой, орлом, цаплей, гусем, уткой, лососем, треской, акулой, улиткой и др.

Молодые люди обоего пола, нарушающие табу и обижающие животных, в наказание похищаются этими последними, например выдрами, бобрами, рыбами, причем иногда отношения затем налаживаются. И наоборот, забота о животных, в особенности когда их берут на воспитание, адаптируют (например, змеею или лягушку), вступают с ними в дружеский контакт (с волком, росомахой) или оказывают им услуги (человек красит треску и акулу, помогает уткам в войне с цаплями и т. п.), влечет за собой помощь с их стороны людям. Например, росомаха или волк помогают человеку в охоте, утка одалживает свою «одежду» заблудившемуся юноше, бобер делает человеку копья, и т. д.

Еще более распространены рассказы о людях, адаптированных зверями и особенно вступивших с ними в брачные отношения. Юноша, побывавший у горных баранов, становится большим шаманом; девушка, похищенная выдрами, помогает своим родичам (тоже шаманский мотив); мальчик, спасенный лососевым народом, помогает родичам в рыбной ловле. Убийца неверной жены находит приют у орлов, женится там и охотится теперь в орлиной «одежде», но не забывает о родичах, к селению которых подгоняет кита. Известный тлинкитский герой Катс попадает к медведям, где женится на медведице, с которой имеет потомство, и становится замечательным охотником; однако когда он нарушает запрет медведицы приближаться к прежней жене, то она его убивает. Имеется версия, согласно которой Катс не муж медведицы, а сын женщины, вышедшей замуж за медведя. Некоторые другие герои тлинкитских мифов являются плодом брака человека (мужчины или женщины) с цаплей, псом, деревом, а также с деревянным инструментом для добычи огня, с солнцем. Большой популярностью пользуется история героических четырех братьев и сестры, победителей чу-

довищ и опасных зверей. Главный из них — младший Лкайтак. Все они являются детьми индианки от человека-пса и рождены тайно от ее мужа, который убивал детей (подобно старому вождю — Насшакиелю в цикле Ворона). Кстати, мотив вражды племянника и дяди также проник в эти невороньи мифы. Отметим, что все эти герои, в отличие от Ворона, и не демиурги, и не трикстеры, но зато борцы с чудовищами, мстители за свой род и т. п. Изредка в этих рассказах встречаются этиологические мотивы, но в принципе это для них не характерно.

Очень существенно, что многие из подобных героических мифов непосредственно связываются с происхождением родов и тотемических эмблем. Поэтому рассказывание этих повествований обставляется большей строгостью в отношении времени, места и обстоятельств, чем рассказывание мифов о Вороне, соотнесенных главным образом с более общим и древним фратриальным делением племени. Де Лагуна [де Лагуна, 1972, ч. 1, с. 453] утверждает, что эти, несомненно более поздние, мифы объясняют только те родовые эмблемы, которые возникли уже после выхода предков тлинкитов на побережье. Кроме таких героических мифов у тлинкитов имеются и собственно исторические предания (по-видимому, в основном еще более поздние) о миграциях, межплеменных стычках и т. п. Героические мифы тлинкитов отдаленно напоминают корякские рассказы о приключениях Эмемкута и других детей Ворона, вступающих в браки с различными животными, растениями, ветрами, солнцем и другими существами, чтобы обеспечить хорошую погоду и охоту. Существенная разница, однако, заключается в том, что у тлинкитов, в отличие от коряков, в героических мифах проведена определенная грань между людьми и иными существами. Отсюда возникает особый колорит рассказов о браке людей с животными и о рождении от этих браков героев — родовых (тотемических) родоначальников. Подобный колорит встречается и в некоторых чукотских рассказах, но гораздо больше — в фольклоре нивхов.

Хайда, так же как и тлинкиты (и северные атапаски), относятся к на-денеязычным индейцам, возможно, коренным носителям вороньего эпоса. Вороний эпос хайда почти не отличается от тлинкитского; некоторые весьма второстепенные отличия приближают его к вороньему циклу цимшиян, квакиютлей и других более южных племен побережья, которые, впрочем, также достаточно сходны с тлинкитскими. Боас, отправляясь от фольклора цимшиян, дал, как известно, подробную сравнительную сводку этих сюжетов [Боас, 1916], и мы не будем поэтому останавливаться на локальных вариантах, ограничившись несколькими общими замечаниями (библиографию источников см. в работе: [Боас, 1916]).

В то время как Ворон у тлинкитов выступает под именем Иеля, хайда его большей частью называют Наикилслас (тот, чьему голосу послушны), цимшиян — Тхамсем, беллабела — Хемасхас (настоящий вождь), на реке Инлет и у южных квакиютлей — Вакаве (великий выдумщик), на севере Ванкуверовых островов — Месква (прожорливый) и Омеаль. У южных квакиютлей он рассматривается как старший брат зверей или как вождь селения «четвероногих». У всех этих племен Ворон выступает в качестве родового имени.

Прежде всего обратимся к основным версиям центрального мифа о происхождении и первых подвигах Ворона. В версии хайда Ворон — сын хозяйки прибора. Еще ребенком он тянется к жене дяди по матери или даже соблазняет ее. Магически усыпив народ, он вступает в связь с теткой и другими женщинами, что, безусловно, свидетельствует о его чудесно ранней зрелости и исключительности. Одновременно и мать Ворона изменяет мужу со своим племянником и потому отправлена мужем к своему брату.

Здесь юный Ворон охотится на птиц (пока они клюют добытого им кита) и добывает шкурки двух видов птиц, из которых одна — водоплавающая. Затем с помощью любовной магии (жевание смолы) он соблазняет жену дяди, причем не вполне ясно, идет ли речь о той же самой женщине или уже о другой. Отсутствующий в это время муж узнает о случившемся по грому, после чего вызывает всемирный потоп. Ворон спасается последовательно в шкурках обеих птиц и в конце концов оказывается на небе в виде ворона. Затем он прекращает потоп, возвращается на землю и признан вождем. Спустившись с неба, он сначала ничего не ест, а затем во время праздника съедает коросту с кости и становится прожорливым, его преследует неутолимый голод, который мотивирует его плутовские трюки по добыванию пищи. Основные отличия от тлинкитской версии сводятся к: 1) навязчивому повторению мотива инцеста племянников с женами брата матери, 2) изменению знака, по которому муж узнает об инцесте (не отлет пестрых птиц, а гром), 3) использованию шкурок не параллельно Вороном и его матерью, а последовательно одним Вороном, 4) более активной роли Ворона как в прекращении потопа, так и в поисках или создании земли, 5) более отчетливому признанию дядей и людьми его нового статуса вождя, 6) несколько меньшей роли его матери. При этом, как видим, рассмотренная нами на тлинкитском материале основная структура мифа остается совершенно неизменной, а некоторые моменты даже эксплицируются, в частности активность Ворона в космизации хаоса и мотив смены поколения вождей.

Гораздо радикальнее отличия южной версии (главным обра-

зом у цимшиян), но и они, как увидим, в принципе сохраняют ту же глубинную семантическую структуру.

Согласно этой версии, жена вождя изменяет мужу с его молодым племянником и для безопасного продолжения этой связи даже притворяется мертвой и завещает похоронить себя на дереве в большом ящике, где ее затем и посещает любовник. Однако она разоблачена и убита, будучи беременной. Рождается ребенок, который сначала питается молоком мертвой матери, а затем жует смолу из дерева, на котором теперь похоронена мать (этой магической жвачкой Ворон впоследствии привлекает дочь небесного вождя). Мальчик учится охотиться и затем вместе с другим мальчиком, своим приятелем, улетает в шкурках убитых им птиц на небо, где женится на дочери небесного вождя. Их сын падает с неба на землю и адаптирован здесь вождем. Как и в версии хайда, он сначала отказывается от земной пищи, а затем съедает коросту с кости и становится прожорливым. Его за это изгоняют, и он начинает свои странствия [см. Боас, 1916, с. 634—641]. В этой версии с тлинкитским героическим мифом совпадает только мотив инцеста племянника с теткой (но он отнесен к деду Ворона), обучение охоте, полет на небо и частично этиология прожорливости Ворона (последний мотив буквально совпадает с версией хайда). Центральный эпизод женитьбы отца Ворона на небесной деве тлинкитам и хайда неизвестен.

Указанный мотив, чуждый тлинкитам, находит, однако, многочисленные параллели и в фольклоре самих цимшиян, и в фольклоре их более южных соседей. У цимшиян бытует героический миф об Асдивале (этому мифу посвящена специальная работа Леви-Стросса [Леви-Стросс, 1958], но мы касаемся Асдиваля в совершенно ином аспекте). В этом мифе тема небесного брака разработана более подробно: Асдиваль женится на Вечерней звезде (ею оказывается преследуемая им медведица) — дочери солнца и подвергается целому ряду испытаний со стороны тестя, пытающегося его извести, но затем все же примиряющегося с Асдивалем. Браку с дочерью солнца далее противопоставлены другие браки Асдиваля с земными женщинами, влекущие за собой соперничество с братьями жен и попытки последних извести героя. Сам Асдиваль рождается, так же как и другие герои, чудесным образом (он сын земной вдовы и чудесного человека-птицы) и затем становится замечательным охотником (с помощью не матери, как в случаях с Вороном, а отца, дарующего ему чудесное охотничье снаряжение), но не подлинным культурным героем. Еще более полно картина испытания солнцем своего зятя развернута в героическом мифе племени беллакула, где герой является человеком-лососем или юношей, найденным в чреве лосося (кстати, по трактовке Леви-

Стресса, и Асдиваль уподоблен лососю, когда его поднимает на небо тесть-солнце).

Мы привели историю Асдиваля только в качестве комментария, чтобы показать, как разворачивается у цимшиян тема брака с небесной девой, дочерью солярного божества. У цимшиян чудесное рождение Ворона от небесной девы («чудесного» в силу высокого мифологического статута матери) варьирует чудесное рождение отца Ворона от инцеста племянника и жены дяди («чудесное» прежде всего как совершившееся после смерти матери и «необыкновенное» в силу нарушения табу). Оба эти варианта необыкновенного рождения героя функционально эквивалентны чудесному рождению тлинкитского Ворона от поглощенного его матерью камня.

Вместе с тем инцест деда Ворона с женой дяди эквивалентен трем вариациям инцеста в версии хайда и инцесту того же рода, совершенному тлинкитским Вороном. Во всех трех версиях за инцестом следует знак, по которому пострадавший муж получает информацию о содеянном (гром, сообщение свидетелей, отлет пестрых птиц). И у тлинкитов и у цимшиян инцест совершается в специальном изолированном помещении (ящике). В тлинкитской версии этот ящик, хотя речь идет о замужней женщине, восходит, вероятно, к широко распространенному представлению (и обычаю) об изолированном жилище девушки, достигшей зрелости (фольклорный герой часто проникает в такое помещение, несмотря на его недоступность). В версии цимшиян этот ящик, какие бы иные ассоциации он ни вызывал в генезисе, отождествлен с гробом, т. е. две версии отражают оппозицию двух переходных обрядов — инициация (для женщин)/похороны.

Глубинная семантика временной смерти в версии цимшиян преобразована на поверхностном уровне как заведомая хитрость.

Выше мы отметили известный семантический и функциональный параллелизм необычайного рождения от инцеста и от брака с небесной девой в рамках самой версии цимшиян. Женитьба на небесной деве у цимшиян представляет семантическую и, как увидим далее, функциональную параллель к инцесту также и у их более южных соседей.

В браке с небесной девой нет нарушения табу, но «превышение нормы» выражено через социальную дистанцию. Следует учитывать, что в обществе цимшиян имеется социальная иерархия в виде трех каст. Кроме того, и в чисто пространственном плане цимшиян рисуют здесь «удаленный», сверхэкзогамный брак в противоположность инцестуальным связям. В обоих случаях указанная супернормальность выражает одновременно зрелость и исключительность героя. С инцестом у тлинкитов и хай-

да связаны испытания, имеющие характер преследования со стороны дяди, а у цимшиян и других более южных племен — со стороны отца невесты (хотя этот мотив встречается вне рамок данного сюжетного цикла, но гипотетическая реконструкция его напрашивается и в цикле Ворона). Учитывая, однако, что классической и почти обязательной в семьях вождей, где речь идет о передаче власти и значительного имущества, формой брака является кросскузенный брак с дочерью брата матери, мы можем считать, что «дядя» и «тесть» практически совпадают в одном лице. Четкой грани между посвятельными и свадебными испытаниями нет, инициация прямо открывает путь к женитьбе.

Во всех трех версиях развернута тема героического детства, обучения охоте (в близком сюжете Асдиваля мотив охоты доминирует в повествовании) и приобретения «шаманского» умения летать и плавать в шкурках птиц, одна из которых является водоплавающей (оппозиция воздух/вода). Различие состоит только в том, что шкурками пользуются либо Ворон и его мать (тлинкиты), либо дважды сам Ворон (хайда), либо отец Ворона и его приятель (цимшиян). Но это распределение ролей — чисто поверхностное.

Мотив потопа имеется у тлинкитов и хайда, а его реликты (вводная картина с землей, покрытой водой) — и у цимшиян.

Во всех версиях совпадает перемещение героя сначала «вверх», а затем «вниз», с земли на небо и с неба на землю, только в версии цимшиян это движение разделено между отцом Ворона и самим Вороном. Спускание с неба тесно связано с началом земных странствий и соответствующих деяний культурного героя. В версиях хайда и цимшиян небесное происхождение (или временное пребывание на небе) Ворона влечет его отказ от земной пищи, а затем как выражение его «приземления», наоборот, жадность и всеядность. Таково отражение этих вертикальных перемещений в пищевом коде.

Итак, во всех версиях Ворон предстает в виде героя, чья исключительность непосредственно проявляется в мотивах чудесного рождения (в качестве героя, рожденного от проглоченного камня, Ворон противостоит своим братьям негероям) и инцеста/женитьбы на небесной деве. Сближение чудесного рождения и эротически-брачных достижений проявляется в том, что в версии хайда новорожденный Ворон готов к инцесту с теткой, а также в том, что инцестуальная связь его родителей входит в комплекс его чудесного рождения. Однако если парадигматически (метафорически) инцест выражает саму природу героя, то синтагматически (метонимически) он выражает его зрелость. Совмещение исключительности по природе и зрелости дает мотив ранней зрелости. На этом пересечении и находится инцес-

туальная склонность Ворона-ребенка. Поэтому инцест в версиях хайда и цимшиян повторяется и варьируется (инцест деда Ворона, предшествующий рождению героя, и инцест отца Ворона-героя у цимшиян; инцест новорожденного Ворона и инцест Ворона-подростка на фоне инцеста другого племянника с женой дяди у хайда). Зрелость, как таковая, мыслится результатом инициации, включающей элементы обучения и мучительного испытания со стороны старших. Поэтому ритуальные испытания выступают как последовательность: обучение (матерью или самостоятельное) и преследование (дядей или будущим тестем). Борьба старших и младших как проблема смены поколений предстает в плане «родственном» и «свойственном», причем оба плана практически совпадают благодаря тому, что брат матери выступает тестем. В версии тлинкитов эта борьба описана в усиленной форме и организована на поверхностном уровне мотивом мести. У цимшиян, наоборот, она ослаблена в истории Ворона, хотя полно представлена в аналогичной истории Асдиваля. Сходная картина, по-видимому, имеет место и в мотиве потопа, наиболее эксплицитно развернутом в версии тлинкитов. В истории потопа и его прекращения семейно-родовые отношения экранируются в космический план, инцест имплицитно потоп. Оппозиция старшего/младшего предстает не только как смена вождей, но и как смена эпох (допотопной и послепотопной).

Наконец, круг известным образом замыкается на мифе квакиутлей о Норке (культурном герое того же типа, что и Ворон) — сыне небесного вождя и земной женщины, родившемся от солнечного луча. Родившись на небе, он навещает отца, а самое солнце стаскивает вниз, из-за чего загорается земля. Отец вырывает у Норки солнце, а его самого сбрасывает вниз; он падает на водоросли и начинает свои миграции (подобно Ворону в мифах тлинкитов и цимшиян). В этом мифе герой оказывается не зятем, а сыном солярного небесного божества. Миф как бы занимает промежуточное положение между мифом о происхождении Ворона и мифом о добывании Вороном небесных светил. Кроме того, мотив мирового пожара по вине Норки и вопреки разрешению небесного отца как бы дополнителен по отношению к мотиву потопа, созданного старым вождем и угрожающего герою; иными словами, здесь герой (и младший) является инициатором космического хаоса, но не «водяного», а «огневого».

Если мы выйдем за рамки фольклора северо-западных индейцев, оставаясь, однако в пределах Северной Америки, например в прериях и в центральной лесной полосе, то обнаружим множество героических мифов, в которых тесть испытывает и преследует своего зятя-героя. Но здесь же встречаются и повествования об отце, ревнующем к сыну младшую из своих жен

и пытающемся его извести. У ирокезов имеются героические сказки, в которых инициатором преследования героя является мать жены.

Конфликтные отношения между родственниками составляют важный материал для артикулирования смысла. На этом фоне отчетливее выступает структура анализируемого нами мифа о происхождении Ворона.

Упомянем о деталях, отличающих некоторые южные варианты (главным образом у квакиютлей). Например, в мифах о добывании света, хозяином которого является чайка, Ворон становится его «сыном»; в мифах о происхождении пресной воды вода сначала исчезает по вине хозяйки прибора, а затем добывается Вороном из корней старых деревьев. В мифах о добывании лосося рассказывается, что Ворон сначала пытался вырезать его из дерева, а после неудачи женился на мертвых близнецах, имеющих власть над лососем. Имеется рассказ о том, что Ворон возглавил войну животных против южного ветра (и добился установления хорошей погоды) или войну против громовой птицы. Цимшиян и квакиютли знают рассказ о посещении Вороном животных, которые его угощают едой, магически приготовленной из частей собственного тела, и т. п. Незначительное количество рассказов имеет эротический характер (что совершенно нехарактерно для тлинкитов и хайда): Ворон преследует жену рыбака, девушку, собственную дочь или сестру, сжигает пах своей сестре и т. д. Не исключено, что здесь сказывается влияние мифологического цикла сказаний о Норке, чья похотливость таким же образом вдохновляет его на трюки, как прожорливость — Ворона. Норке приписываются многие культурные деяния и трюки, которые известны и в цикле Ворона, что отчасти объясняется общим фондом мотивов, отчасти — их взаимодействием. Таковы, например, регулирование приливов, добывание огня, женитьба на женщине-лососе, пребывание в чреве кита, притворная смерть, потеря носового украшения, приключения с рабом, война с южным ветром, посещение животного, которое делает пищу магическим путем [Боас, 1916, с. 585—586]. Наряду с Вороном и Норкой северо-западные индейцы района о-ва Ванкувер, берега о-ва Вашингтон и дельты р. Фрезер знают еще тип культурных героев-преобразователей, странствующих по земле по определенному маршруту и изменяющих ее облик. Наиболее важные рассказы посвящены описанию их встреч с предками соседской общины и племенных подразделений. Эти предки либо доказывают равенство своих магических сил с героями-преобразователями, либо превращены ими в горы, скалы, реки и острова. Герои-преобразователи изображаются иногда близнецами, детьми собаки или медведя. Иногда их сопровождают Ворон или Норка, что, разумеется, отра-

жает влияние соответствующих мифов, но сами эти герои-преобразователи — не демиурги и не трикстеры.

Г. И. Денискевич [Денискевич, 1976, с. 81] проследила за процессом затухания вороньих мотивов в фольклоре южных атапаскоязычных племен: у индейцев лиллуэт в Британской Колумбии сохранилась модификация мифа о добывании Вороном солнца [Тейт, 1912, с. 300—301], а в самой южной группе индейцев на-дене (навахи и апачи) — лишь весьма слабые отголоски (например, упоминание «черного вихря» как демиурга и его помощника или вестника собственно Ворона [см. Годдард, 1918, с. 726]). По наблюдению К. Леви-Стросса, навахи сохранили представление о созвездии Ворона и его связи с сухим сезоном и сюжеты об участии Ворона в добывании воды [Леви-Стросс, 1964—1971, т. IV, с. 201].

Вообще следует признать, что вороний эпос держится строго в границах Камчатка — Чукотка — Аляска. За этими границами можно говорить только о типологических параллелях.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА
МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЭПОСА О ВОРОНЕ

В настоящей главе, рискуя некоторыми повторениями, мы намереваемся охарактеризовать сюжетную структуру вороньего фольклора как типическую структуру мифов творения, мифологических анекдотов, героических мифов и т. п. Творение в качестве некоего архимотива в принципе может реализоваться посредством целого ряда конкретных мотивов, число которых весьма ограничено. Мифы творения как сюжеты состоят из одного или нескольких мотивов творения в том или ином сочетании между собой и с другими вспомогательными мотивами. Творение обычно реализуется посредством 'изготовления' демиургом, 'номинации' (создание объектов путем называния их по имени), 'порождения' (имеется в виду физиологическое порождение детей родителями), 'испускания' или 'извлечения' (например, моря и горы из выделений божества, огня из космической рыбы, небесных светил из скалы или ящика и т. п.; 'извлечение из другого' есть 'добывание'), 'превращения' (спонтанно или в силу магического воздействия одни объекты превращаются в другие), 'перемещения' (человек и животные выходят из земли, культурный герой приносит огонь, злаки и т. п., находя их в ином мире).

Кроме того, важным аспектом творения является 'упорядочение', которое осуществляется путем доделывания, переделывания, научения, регулирования. Последнее, в свою очередь, осуществляется либо как простое увеличение/уменьшение, либо как обуздание сил хаоса. Мифическая мысль чрезвычайно сближает эти предикаты между собой, так что они часто выступают в виде непрерывной серии с размытыми внутренними границами. Мифическая мысль, как бы стихийно исходя из закона сохранения вещества, склонна трактовать творение преимущественно как превращение, преобразование, перемещение, а не как создание из ничего. Поэтому даже 'номинация' осознается мифом большей частью как своеобразная духовная эманация божества, т. е. разновидность 'испускания' ('извлечения'). Физиологическое порождение богами различных мифологических существ и предметов большей частью также оптимально приближено к 'извлечению'. Это проявляется в обилии «ненормальных» родов (когда, например, бог-отец «вынимает» своих потомков из головы, бед-

ра, из-под мышек, когда дети происходят из различных выделений бога]. Само же 'извлечение', заметим, может быть истолковано как 'перемещение изнутри наружу', а 'изготовление' — как 'превращение' материала в предмет. Во многих случаях 'извлечение' как бы совпадает с 'перемещением' (с неба, из-под земли, из мира демонов). 'Изготовление' по сравнению с 'превращением' как бы асимметрично и однонаправленно, имплицитно содержит идею упорядочения, структурирования аморфного начала, космизации хаоса. Есть целый ряд промежуточных случаев между 'изготовлением' и 'превращением'.

'Перемещение' и 'превращение', казалось бы, выступают как конечные атомы, из которых могут быть образованы другие предикаты 'творения', тем более что мифическая мысль склонна представлять и 'перемещение/превращение' в некоем единстве, поскольку в мифической модели мира каждый фрагмент пространства имеет качественную характеристику и поэтому перемена локуса ('перемещение') одновременно является и 'превращением'.

Однако та же мифическая мысль стремится преодолеть свою континуальность. Тем более это необходимо для научного метаописания. Следует оговорить, что те же предикаты встречаются в нарративе и за пределами мифов творения.

При сравнении между собой отдельных указанных выше предикатов творения можно заметить, что в оппозиции 'извлечение из себя'/'извлечение из другого' второй член большей частью оказывается одним из центральных мотивов творения, а именно мотивом 'добывания' культурными героями, поскольку 'добывание' и 'извлечение' в известном смысле можно трактовать как синонимы, ибо 'добывание' есть 'извлечение' в широком смысле слова (например, извлечение искомого, недостающего или не существующего для людей объекта из иного мира, где он где-то скрыт, запрятан, иногда оберегается демоническим хранителем). Практически 'добывание' имплицитно и 'перемещение', если иметь в виду не столько перемещение героя туда и обратно, сколько перемещение объекта в «наш» мир, — именно такое 'перемещение' тождественно 'творению'. Кроме того, хотя 'добывание' практически часто имеет характер 'отчуждения', но при наличии хранителя-антагониста такое 'отчуждение' обязательно присутствует и само осуществляется посредством 'выманивания', 'дарения', 'похищения' и даже 'борьбы' героя с антагонистом. Как уже отмечалось, именно 'добывание' с преодолением сопротивления хранителя открывает широкие перспективы нарративного развертывания, в ходе которого, заметим, миф становится неотличим от сказки с точки зрения сюжетной структуры. Это происходит по той причине, что 'добывание' реализует не только 'творение', но может иметь и другие

модальности — быть, например, 'добыванием' пищи голодным трикстером или 'добыванием' невесты сказочным героем.

Мотивы творения, как и всякие мотивы, целесообразно представлять как некий микросюжет, имеющий определенную актантную (ролевою) структуру, наподобие суждения в логике и предложения в языкознании (ср., в частности, два варианта схем семантических падежей у Филмора). Ядром такой актантной структуры мыслится предикат — действие, от которого зависят аргументы — семантические «роли»; предикат определяет их количественно (число мест, валентность) и качественно (их универсальный «падеж», т. е. позиция, функция). Акт творения в качестве минимальной актантной структуры кроме действия-предиката включает такие аргументы-роли, как агенс — субъект (тот или иной бог, демиург, культурный герой), объект — результат творения и пациенс — в виде материала (из которого затем изготавливается объект или который сам превращается в объект), источника (место, материальная оболочка) и/или хозяина, хранителя, который практически выступает большей частью как антагонист, контрагент. Последняя роль почти всегда влечет за собой нарративное развертывание с борьбой, соревнованиями, испытаниями и т. д. Предикат определенным образом соотносится с аргументом. Например, творение как 'изготовление' или 'превращение' предполагает в качестве пациенса материал, а творение как 'извлечение' — источник, 'извлечение из себя' ('испускание') обычно предполагает агенса-бога, а 'извлечение из другого' ('добывание') подразумевает в качестве агенса культурного героя (культурный герой и есть прежде всего добытчик). Само собой разумеется, что 'изготовление' требует в качестве агенса демиурга. В актантной структуре, ядром которой служат предикаты, 'порождение' и 'испускание', агенс и материал (источник) совпадают, так как агенс творит, извлекает объект 'из себя'.

Нарративное развертывание мотивов творения в сюжеты посредством порождения новых элементарных мотивов в рамках определенной структуры включает: 1) суммирование однородных мотивов через сложение предикатов, субъектов, объектов; иногда при этом происходит перемена кодов (пищевой, социальный, эротический, метеорологический); 2) введение «обращенных» мотивов, находящихся в дополнительном распределении с первоначальными мотивами ('добывание' у хранителя становится 'возвращением' ранее присвоенного и т. п.); например, прежде чем культурный герой добывает пресную воду из брюха лягушки, та сама выпивает всю воду космоса, т. е. мотив «потери» вводится перед мотивом «приобретения»; 3) дополнение первоначального мотива творения его отрицательным дублетом (первая неудачная попытка героя или его соперни-

ков — негероев), т. е. своего рода отрицательный параллелизм; 4) драматизацию в виде мотивов либо 'борьбы' с хранителем (или иной персонификацией хаоса), либо испытаний, которым тот подвергает героя; 5) идентификацию, т. е. введение нового действия с целью проверки предыдущего (узнавание агенса как виновника, подлежащего награде/наказанию, разоблачение мнимого героя); 6) ступенчатость, т. е. введение мотива добывания объекта, который фигурирует в качестве средства в основном эпизоде, и т. д. и т. п.

При этом нарративном развертывании повествование начинает постепенно выходить за пределы чистых мифов творения, двигаясь по пути к героическому мифу (формирование не только космоса, но самого героя), волшебного-героической сказке, мифам-сказкам о животных-трикстерах. Собственно мотивы творения при сюжетном развертывании составляют глубинную семантику, а дополнительные мотивы занимают место на более поверхностных уровнях. Вне мифов творения положение может оказаться иным, даже обратным.

Наши предварительные замечания относятся не только к вороньим мифам, но к мифам творения, как таковым. Соответственно и немногочисленные примеры, приведенные нами для разъяснения, взяты не обязательно из вороньего фольклора. Но теперь мы переходим к нашему основному материалу.

В обзоре чукотских «вестей творения» мы описали соответствующие мотивы творения в виде их актантной структуры. Теперь распространим это описание на вороньи мотивы творения в целом. Прежде всего, в ряде мифов творения народов Чукотки — Камчатки — Аляски конкретный предикат, реализующий творения, остается не вполне ясным. Это происходит, когда в некоторых сообщениях обобщенно говорится, что Ворон создал воду, реки, скалы, птиц, оленей, тюленей, моржей (чукчи), небо и небесные светила (ительмены), небо, землю, человека (северные атапаски), землю, воду, семена растений, виды рыб, собаку, различные человеческие расы и племена (тлинкиты) и т. п. В этих сообщениях Ворон предстает настоящим всемогущим творцом, но это вовсе не означает, что речь идет о творении 'номинацией', простым названием предмета, ибо из других сообщений мы знаем, что земля спущена Вороном с неба (ительмены), или сложена из песка и плавника, или выловлена из моря (эскимосы и атапаски), что небесные светила извлечены из мешков, спрятанных их хранителем, что рыба освобождена из корраля, речная вода добыта из колодца (тлинкиты) или образовалась из выделений Ворона, так же как и скалы (чукчи), что человек сделан Вороном из камней, кости, травы и т. д., собаки — из ногтей и т. п. Нет ни одного объекта, о котором можно было бы с уверенностью сказать, что он сотворен «из

ничего» или в порядке духовной эманции, путем номинации,— такое творение и не соответствует Ворону как типичному культурному герою-добытчику. В этой связи подчеркнем, что мы знаем только один случай 'порождения': Ворон рождает сына — землю (ительмены), но и этот мотив в том же сообщении С. П. Крашенинникова переплетен с другими вариантами — 'перемещение' (или 'извлечение') земли с неба или из моря.

Весьма немногочисленны примеры 'изготовления' элементов космоса Вороном какдемиургом, причем буквально все эти случаи (создание оленей и инструмента для добывания огня из тальника, а людей — из нерпичьих костей у чукчей; создание земли из плавника у атапасков или из песка и льда у эскимосов; создание космического столпа из кости бобра и людей из камня, земли, травы, изготовление игл дикобраза из кедровой коры, москитов из пепла сгоревшей росомахи и т. д. у тлинкитов), пожалуй, ближе к 'превращению', чем к собственно 'изготовлению', что, между прочим, лишний раз подчеркивает зыбкость границ между этими двумя предикатами в мифологических текстах.

Другие случаи 'превращения' у чукчей (люди из пыли, морж из девочки, русский из огнива, коряк из собачьего помета, тунгус из рукавицы, Ворон из мехового украшения, реки и горы из выделений Ворона) носят спонтанный характер, а у эскимосов (Аляска из поясного ножа, олени из волос, собаки из когтей, морская вода из мочи, норки, мыши и «клопы» из одной гигантской норки, мыши, «клопа») более целеустремленный, т. е. Ворон явственно выступает как агент, за исключением побочного 'превращения' снега в птиц у северных атапасков и тлинкитов. Кроме указанных выше примеров, стоящих посередине между 'изготовлением' и 'превращением', можно указать на превращение кита в материк (атапаски).

Приведенные выше мотивы превращения испражнений и мочи Ворона в горы и реки (или море), в сущности, можно и не выделять специально, а рассматривать как необходимый элемент творения 'испусканием' (впрочем, этот предикат мало характерен для вороньих мифов).

'Перемещение' как способ реализации творения редко встречается в вороньих мифах в чистом виде (посылка с неба на землю куропатки, совы, лисицы, волка у чукчей или опускание земли с неба у ительменов, посылка ветров и болезней на Нунивак у эскимосов); 'перемещение' большей частью только завершает 'извлечение' в рамках сюжета добывания.

Популярный предикат в вороньих мифах творения, как и вообще в мифах о культурных героях, — это 'извлечение из другого', т. е. 'добывание'. Свет и небесные светила 'извлекаются' из небесной тверди (у чукчей) или из жилища злого хозяина

света, у которого светила помещены в мячи или мешки, из которых их иногда также 'извлекают' (у всех народов Чукотки и Аляски, в прошлом, вероятно, и Камчатки). Сестра первого человека 'извлекает' оленей из озера (чукчи). Пресная вода извлекается из жилища морских хозяев (коряки, тлинкиты и другие индейцы северо-западного побережья) или из колодца, которым владеет тотем противной фратрии (индейцы). Огонь 'извлекается' с острова (северо-западные индейцы), рыба — из медвежьей запруды (атапаски) или специального корраля на воде (тлинкиты и др.), женские органы или сами женщины — с острова (атапаски, тлинкиты); из владений морских выдр в одном тлинкитском мифе 'извлекаются' корни растений, и т. д. Небо, жилище духа, озера, колодец, остров, запруда или корраль, жилище морских выдр реализуют роль «источника».

'Добывание' в вороньих мифах становится ядром некоего архесюжета — семантико-нарративного комплекса, чрезвычайно характерного для мифов о культурных героях (добытчиках по преимуществу), и шире — для различных жанровых разновидностей фольклорного нарратива. 'Добывание' как реализация 'творения', как уже указывалось, имплицитно подразумевает 'перемещение' (иногда и 'испускание'), допускает также предварительное 'поглощение', если культурный герой приносит объект в «себе».

'Добывание', в отличие от собственно 'творения', предполагает дополнительную роль владельца объекта. 'Отчуждение' относится к лицу, как 'извлечение' к месту (источник). Предикат 'отчуждение' осуществляется либо 'похищением', что особенно типично для мифов о культурных героях, либо 'выманиванием' дара, иногда их комбинацией. 'Дарение' в ряде случаев предполагает вступление в родственные отношения, порой мнимые, с хозяином-дарителем. 'Выманивание' часто осуществляется посредством обманных трюков, которые, вообще говоря, характерны не для мифов творения, а для мифологических анекдотов и сказок о добывании животными-трикстерами пищи. В принципе возможны и 'борьба' героя с антагонистом ('угроза' может рассматриваться как смягченная форма 'борьбы') и 'решение трудных задач' как действия, предшествующие 'отчуждению' и им обусловленные. Правда, подобные мотивы совершенно не характерны для вороньих мифов и вообще для мифов о культурных героях и специфичны для волшебных сказок и героических мифов.

Выделим и сравним основные мотивы мифов о культурных деяниях Ворона-добытчика. Чисто синтагматически в терминах «Морфологии сказки» В. Я. Проппа (что, кстати, тут же обнаруживает различие с волшебной сказкой) сюжетный тип добывания начинается с «недостачи» (гораздо реже — «вредительства») как исходной ситуации и завершается «ликвидацией не-

Творение как

	Добывание света (1)	Добывание света (2)	Добывание огня	Добывание воды рек (1)	Добывание воды рек (2)
	Нет света	Нет света	Нет огня	Ворону от- казывают в утолении жажды (в гостях)	Ворону от- казывают в утолении жажды (в гостях)
А	Ворон и другие птицы ле- тят на небо	Ворон приходит (прилетает) к хозяину света	Ворон и другие жи- вотные яв- ляются к хозяину огня	Краб или нерпа уно- сят Ворона в морское царство	Ворон при- ходит в гости к хо- зяину ко- лодца
Б		Ворон превра- щается в хвоин- ку. Дочь храни- теля света гло- тает ее с водой из ручья, утоляя жажду, и рож- дает ребенка — превращенного Ворона. Ребенок плачет, пока ему не дадут играть мячами — небес- ными светилами (иногда вынимая их из мешков, ящичков и т. п.)	Ворон превра- щается в оленя	Ворон готов отдать в жены морским людям своих сестер за воду для утоления жажды	Ворон пачкает постель, приписы- вая это Кануку, и грозит ему позором, если не получит воды

Таблица 6

'добывание'

Добывание рыбы (1)	Добывание рыбы (2)	Добывание рыбы (3)	Добывание рыбы (4)	Регулирование прибоя	Война с южным ветром
Недоступ- на рыба	Недоступ- на рыба	Недоступ- на рыба (из-за за- пруды)	Недоступ- на рыба	Недоступна морская пи- ща (из-за короткого отлива)	Сильный южный ве- тер мешает рыболов- ству
Ворон по- падает в страну ло- сосей		Ворон яв- ляется к медведю, закрывшему вход рыбе	Ворон является к хранителю сельди	Ворон находит жилище хозяйки прибоя и открыв- ает его	Ворон и другие животные идут походом к южному ветру
Ворон женится на хозяйке лососей (облачной женщине и т. п.)	Ворон добывает чудесный гарпун (иногда путем брака с чудови- щем)	Ворон, меняясь с медведем ножами, подсовы- вает ему нож из смолы, убивает его	Ворон вырывает одну рыбу у чайки, иногда поссорив чайку с другой птицей, которая вспарыв- ает чайке брюхо. Ворон делает вид, что может достать сколько угодно рыбы и запира- ние ее бессмыс- ленно	Ворон берет морских ежей или хвойные шишки и иглы и колет ими хозяйку прибоя, делая при этом вид, что может уже сам собирать морские яйца	Они борются с южным ветром

	Добывание света (1)	Добывание света (2)	Добывание огня	Добывание воды рек (1)	Добывание воды рек (2)
В	Продавливают клювами небесную твердь	Ворон похищает небесные светила, уносит из дома хранителя и помещает на небе (иногда предварительно расклевав оболочки мячей)	Ворон-олень, танцуя, захватывает огонь хвостом, а затем, снова став Вороном, несет его в клюве	Пьет воду, а затем выпускает ее, создавая реки и озера	Выпивает воду из колодца, возвращается и создает реки и озера
Г	Начало света	Начало света и небесных светил	Начало огня	Начало пресных водоемов	Начало пресных водоемов

достачи» (звено В), т. е. окончательным основным актом 'добывания'. В звене Г есть этиологический результат, выражающий глубинную тему. Предпосылку для «ликвидации недостачи» составляет, вообще говоря, не обязательное, но чрезвычайно характерное для американских версий звено Б, которое в пропповских терминах может быть названо «подвох — пособничество». Как известно, «подвох» в волшебной сказке связывается большей частью с вредителем, а в наших мифах (так же как в европейских и африканских сказках о животных-трикстерах) — с героем. В наших сюжетах «подвох» и его успех эквивалентны «испытаниям» героя в сказке. Имеющее вводное значение звено А соответствует «отправке» и последующему «перемещению» героя.

Соотношение этих звеньев отражено в табл. 6.

Чисто семантически основное звено В как собственно 'добывание' есть 'извлечение' из «источника», которое затем имплицитно 'перемещение' в «человеческий» мир. Но само это 'извлечение' ('добывание') осуществляется в виде 'отчуждения', т. е. изъятия у хранителя, хозяина (антагониста, контрагента). 'Перемещение' имеет второстепенное значение, оно не всегда описывается и может просто подразумеваться. Обычно 'пе-

Продолжение табл. 6

Добывание рыбы (1)	Добывание рыбы (2)	Добывание рыбы (3)	Добывание рыбы (4)	Регулирование прибоя	Война с южным ветром
Когда она опускает руки в воду, там появ- ляются лососи	Ворон притяги- вает чудесными гарпунами корраль с рыбами и выпускает их в реки	Ворон выпускает рыбу в реки для рыбо- ловства	Хранитель сельди выпускает рыбу	Хозяйка прибоя удлиняет отлив и сокра- щает прилив, делает смену приливов и отливов более частой и регулярной	Южный ветер становится тише и дует только с регуляр- ными промежут- ками
Начало рыболов- ства	Начало рыболов- ства	Начало рыболов- ства	Начало рыболов- ства	Начало регулярной смены прилива и отлива	Начало регулярной смены ветров

ремещение' следует за 'извлечением': Ворон сначала вытаскивает световые мячи из дома хранителя, затем запускает их (или они сами летят) на свои места на небе; сначала олень выхватывает огонь из очага хранителя, а затем Ворон уносит его в клюве; сначала Ворон пьет, 'извлекая' воду из колодца, а затем улетает домой, и т. п. Однако в порядке исключения встречается и иная последовательность: Ворон сначала притягивает корраль к берегу, а затем уже 'извлекает' из него рыб и выпускает их в реки.

'Перемещение объекта' в общей синтагматической цепи составляет пару с 'перемещением субъекта' (звено А). Теоретически можно было бы сравнить 'перемещение' с 'отчуждением' как 'отсоединение' в сфере пространства и в сфере отношений принадлежности, но такое сравнение малопродуктивно. 'Отчуждение' чаще всего принимает характер 'похищения'. Таково похищение света, огня, пресной воды и т. д. Рядом с 'похищением' в рамках нестрогой дизъюнкции (и/или) выступает добровольное или вынужденное 'дарение' или (в ослабленной форме) 'временная передача' (получение Вороном мячей для игры или воды для питья), которая является ступенькой к 'похищению'. 'Извлечение' Вороном может принимать вид вынужденного 'ис-

пускания' (освобождения) объекта его хранителем. 'Извлечение' рыбы Вороном реализуется как 'испускание' рыбы его женой — хозяйкой лососей, как 'освобождение' (вариант 'испускания') рыб их хозяйкой из корраля. 'Извлечение' Вороном пресной воды из колодца реализуется как ее 'поглощение' с последующим 'испусканием' из брюха Ворона. 'Извлечение' иногда делится на две операции: в некоторых вариантах азиатской версии добывания света Ворон-ребенок сначала 'извлекает' световые мячи из жилища хранителя, а затем Ворон 'извлекает' светила из мячей, расклеывая оболочки.

Звено В является фундаментом повествования, хотя оно стоит в конце синтагматической цепи, за исключением тех немногочисленных вариантов, которые содержат еще дополнительный эпизод с побочным этиологическим мотивом (превращение Ворона из белого в черного при пролетании через дымовые отверстия с добытыми светом, водой и т. п. или его клюва из длинного в короткий от продалбливания небесной тверди).

В качестве «ликвидации недостачи» звено В имеет дополнением саму «недостачу», но последняя является, как уже сказано, нулевым предикатом и не отождествляется с конкретным действием. В исключительных случаях, а именно в истории добывания пресной воды, «недостача» актуализуется: Акиба кормит Ворона жирной пищей и отказывает ему в питье (чукчи). Канук не дает Ворону пить из колодца (тлинкиты). В этих случаях «недостача» обнаруживается уже после 'перемещения', а не предшествует 'перемещению'. В уникальных вариантах вместо «недостачи» встречается «вредительство»: злой дух, медведь и т. д. предварительно спрятали огонь, свет, рыбу. В этих случаях происходит порождение обращенных мотивов.

Звено А, как сказано, в основном сводится к 'перемещению' в иной мир, где находятся добываемые блага. Это 'перемещение' субъекта может иметь дополнительный семантический оттенок 'проникновения'; например, Ворон находит способ открыть жилище хозяйки прибоа. Семантика 'проникновения' подразумевается буквально и в превращении Ворона в хвоянку, а метафорически — в его превращении во внука старого Ворона в звене Б истории добывания света (2).

В принципе (не специально в мифах о Вороне) 'перемещение' в звене А может иметь и значение поисков: 'перемещение туда' в звене А есть обращение 'перемещения обратно' в звене В. Если звено А подразумевает только внешнее приближение к объекту, пространственное присоединение героя (агенса, субъекта) к миру, в котором помещается объект, то необязательное, но характерное для мифов о культурном герое-трикстере звено Б («подвох») изменяет ситуацию, открывая возможность овладения объектом.

По своей основной семантике «подвох» есть обычно плутовской трюк, подготавливающий 'отчуждение', а тем самым и возможность 'извлечения' недостающего объекта («ликвидация недостачи»). 'Отчуждение — похищение' облегчается 'превращением' в иное существо, которому искомый объект более доступен (Ворон, добывая свет, превращается в ребенка, а добывая огонь — в оленя). Добывание огня тоже достигается подменой цели: Ворон-ребенок просит световые мячи для игры, Ворон просит пресную воду для питья, Ворон является к хозяину огня для танцев. В этих случаях собственно 'похищение' представляет собой 'выманивание' и имплицитруемое им вынужденное дарение.

'Выманивание' облегчается вступлением в родственные отношения: Ворон, добывая свет, превращается во внука его хранителя, а добывая рыбу, женится на хозяйке лососей; добывая пресную воду, он обещает в жены хозяину воды своих дочерей, а женитьбой на чудовище облегчает себе овладение гарпуном-осьминогом.

Средством последующего 'отчуждения — извлечения' рыбы оказывается предварительное добывание гарпуна как инструмента для 'извлечения' или 'добывания' одной рыбы из брюха чайки, чтобы убедить хранителя в том, что ограждение рыбы бесполезно (ступенчатость!). 'Добывание' здесь удваивается путем введения синтаксически подчиненной синтагмы.

Самым радикальным средством 'отчуждения' является 'уничтожение' хранителя, например убийство медведя, запершего рыбу в реке. Само убийство становится возможным в результате 'обманного обмена' ножа из смолы на настоящий нож (в отличие от 'честного обмена' дочерей на пресную воду). Убийство является предельным случаем «борьбы» и «победы» (проповские термины), влекущих подчинение антагониста: Ворон и его друзья побеждают южный ветер, Ворон причиняет боль хозяйке прибоя и вынуждает ее увеличить отлив. Средством добиться добровольного отчуждения является также шантаж: Ворон создает у хранителя рыбы и у хозяйки прибоя впечатление, что он уже может добывать рыбу или морских животных, яйца птиц и т. д. и потому их охрана или сопротивление бесполезны; Ворон угрожает опозорить хозяина пресной воды, который якобы испачкал постель. Шантаж во второй версии истории с пресной водой эквивалентен 'обмену' сестер Ворона на воду в первой версии. Отметим, что и семантически шантаж можно сблизить с обменом, представив его как отказ от зла в обмен на получаемое благо.

Из приведенных примеров видно, что в рамках звена Б существуют разные семантические множители и что они тоже соотносятся между собой в рамках синтагматической микро-

структуры, делятся на микрозвенья, но эти микроструктуры довольно резко различаются между собой.

В сюжете «добывания света (2)» 'превращение' влечет 'маскировку' цели и вступление в родство, дающее дополнительные возможности и права добытчику. В «добывании огня» 'превращение' (т. е. 'маскировка') тоже влечет маскировку цели. В «добывании пресной воды (1)» сочетаются семантические множители эвентуальной женитьбы и 'обмена', что точно соответствует глубинной семантике брачного обмена, включающего обмен женщин на материальные блага (известной инверсией этих обменных отношений является женитьба на хозяйке рыб или на дочери чудовища — владельца гарпуна). В истории регулирования прибоа причинение боли хозяйке ('борьба') сочетается синхронно с обманым трюком, создающим впечатление бесполезности сопротивления.

Звено Б иногда сводится к одному мотиву, например к превращению Ворона в оленя в истории добывания огня, обмену сестер за воду, женитьбе на хозяйке лососей, борьбе с южным ветром. В других случаях это звено разворачивается в целый сюжет, имеющий свою синтагматику и внутреннюю иерархию. Например, превращение Ворона в ребенка — внука хранителя света, разыгрывается как история чудесного рождения (перерождения). 'Превращение' делится на два поэтапных превращения (ср. в азиатской версии — деление 'извлечения' на два поэтапных извлечения) — сначала магическим путем в хвоянку, а затем в ребенка; при этом чудесное рождение, в свою очередь, разыгрывается как пара: 'поглощение' (глотание хвоянки девишкой) и 'порождение' (ср. 'испускание'). В некоторых записях «добывания рыбы (2)» Ворон женится, чтобы добыть гарпун как средство будущего 'извлечения', т. е. перед нами такая же комбинация, как в «добывании рыбы (1)», но сосредоточенная в одном звене Б, а не распределенная на А и Б. В первой версии Ворон женится, чтобы получить рыбу, а в отдельных вариантах второй версии, чтобы получить гарпун, и таким образом создается лишний шаг повествования и лишний переход от предварительного объекта к основному. Если нет женитьбы на чудовище, то эквивалентами остаются 'добывание жены' и 'добывание инструмента' (ср. в волшебных сказках — чудесная жена-помощница и чудесный предмет, необходимые для ликвидации основной недостачи!). Добывание инструмента (ножа) имеется и в третьей версии той же темы; нож добывается еще не как средство 'извлечения — отчуждения', а как средство 'убийства' хранителя, составляющего предпосылку 'отчуждения'. Добывание ножа требует, однако, еще и 'обманного обмена' в качестве предварительной ступени (так же как добывание гарпуна иногда происходит посредством женитьбы). Когда мы сравниваем

эти версии звена Б в истории о начале рыболовства, то видим, что основной предикат выступает здесь как некое малое предварительное добывание в качестве предпосылки к большому (принцип, ставший обязательным в классической волшебной сказке). В четвертой версии (происхождение сельди) оба звена, Б и В, дают 'добывание — извлечение', причем одного и того же объекта — рыбы, с той лишь разницей, что сначала добывается одна рыба, а потом — много. В сущности, история извлечения рыбы из брюшка чайки есть такая же история происхождения рыбы и рыбного промысла, как и история освобождения рыб из корраля, но избыточность версий преодолевается их контаминацией и распределением по ступеням Б и В, как бы образующим теперь «сложноподчиненное» соединение мотивов (получение средства предшествует достижению цели) по образцу вышерассмотренных версий. Добывание одной рыбы может стать средством для добывания многих только за счет присутствия еще одного мотива, того же, собственно, что в истории «добывания воды (2)»: мнимое добывание (Ворон делает вид, что добыл не одну, а много рыб) обезоруживает хранителя, который убеждается, что принятые им меры все равно недостаточны, и потому решает освободить всю рыбу.

Таким образом, звено Б, часто имеющее характер достаточно самостоятельного мифологического анекдота, вводится обычно по принципу ступенчатости и главным образом конкретизирует мотив 'отчуждения' объекта, отнятие его у хранителя-антагониста. При этом «вредительство» в исходной ситуации вводится операцией обращения (предикат заменяется обратным), а неудачные попытки «ликвидации недостачи» — операцией отрицательного параллелизма (результат действия предстает с обратным знаком, т. е. обращение здесь не семантическое, а синтаксическое); звено Б вводится «ступенькой» (инструмент в звене В выступает как объект в звене Б). В звене Б встречается деление предиката-мотива на две части (первое и второе 'извлечения', первое и второе 'превращения' в истории добывания света, 'извлечение из колодца' и 'извлечение из брюха Ворона' пресной воды), а в основном звене В — сложение предикатов (например, 'извлечение' плюс 'перемещение').

Введение звена Б перед звеном В, т. е. введение предварительной ступени (добывание средства перед добыванием цели) представляет собой в известном смысле метонимическую замену (вместо самой добычи — родственники и свойственники как ее податели, инструмент и прочее), а в частном случае («добывание рыбы (4)») даже синекдоху: часть (одна рыба) вместо целого (рыба как промысловая добыча).

Звено Б специфично для мифов творения северо-западных индейцев, что можно считать следствием максимального сбли-

жения циклов культурного героя и трикстера; значение его убывает у северных атапасков, эскимосов и чукчей.

В чисто плутовском цикле главный семантический акцент сделан на звене Б, т. е. на самом трюке, а не на его результате, который в отдельных случаях может быть даже негативным или за которым может следовать контрдействие другого трикстера. Звено Г по своему смыслу в рассказах о Вороне-трикстере прямо противоположно соответствующему звену в мифах творения, так как завершает историю добывания не созданием для других, а уничтожением для себя — простым пожиранием добычи. Во многих случаях объект добывания и антагонист — хранитель добычи практически совпадают и предстают в виде самой охотничьей добычи, ибо Ворон оказывается хитрее и пожирает своего противника (медведя, оленя, птичку, кита и т. д.). Когда объект и антагонист не совпадают, последний большей частью является не хранителем добычи, а просто соперником, на нее также претендующим. Принципиальной разницы в звене Б между мифами о Вороне — культурном герое и Вороне — трикстере нет: плутовское начало здесь составляет основной пафос. В цикле трикстера звенья Б и В сильно сближены, порой сливаются. 'Отчуждение' также совершается путем похищения или выманиванием. Похищение облегчается устранением антагониста посредством его удаления (отсылка) или уничтожения (убийство), а последнее облегчается советами, подаваемыми Вороном своей жертве и ведущими к неосознанному самоубийству жертвы на радость Ворона. Жертва понуждается к желанном для Ворона действиям (отдача добычи, удаление, глупое поведение жертвы, ведущее к ее гибели) обманными действиями самого Ворона, применяющего мнимые приманки и угрозы (шантаж), предлагающего иллюзорные цели, пугающего мнимыми препятствиями, демонстрирующего мнимую бессмысленность отказа или сопротивления.

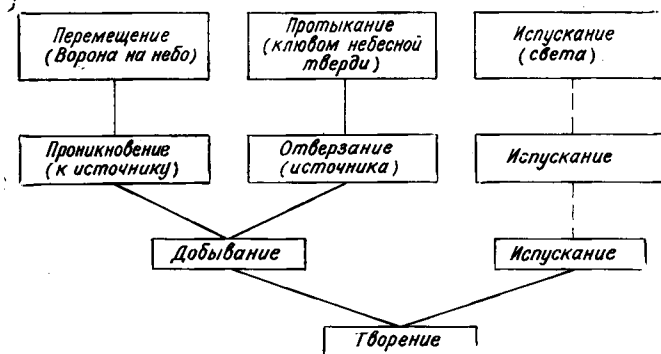
Когда Ворон пугает людей мнимым приближением воинов-врагов или дурными приметами, чтобы остаться наедине с тушей кита, то перед нами 'мнимая угроза' (ср. 'мнимая угроза' в истории добывания пресной воды из колодца). Когда Ворон зазывает в гости тюленя и привлекает лосося обильной пищей на берегу, а маленькую птичку — якобы благоприятным временем охоты под утро (птичка не выносит света) или отсылает своего племянника за морской капустой для подготовки хорошей трапезы, а медведя уговаривает сделать наживку из собственного мяса для хорошего улова и т. д., то мы имеем дело с 'мнимой приманкой' и одновременно с 'маскировкой' его собственных целей. Иногда тех же целей Ворон достигает, не улещивая, а дразня антагониста (раздражая мальчишек, он добывается того, что они бросают в него яйцами и жиром), т. е.

опять происходит подмена цели (ср. выманивание плачем мячей не для игры, а для похищения в истории добывания света). Притворяясь больным, мертвым или заняв место рыбы, которую ловят крючком, Ворон симулирует свою «безвредность», чтобы получить возможность украсть яйца или рыболовную наживку (ср. увоз мяса на «слабых» мышах, ср. обратный ход в некоторых мифах, рассмотренных выше). Ворон, намазавшись рыбьей чешуей или набрав морских ежей, демонстрирует бессмысленность сопротивления его желаниям хозяев прибоа и рыбьего промысла. Здесь функция угрозы парадоксально инвертирована. Наряду с симулированием пассивности Ворон, как мы видели в мифах творения приближается к объекту своих поисков, притворяясь «своим», вступая в родство с хранителем или имитируя такое родство, свойство.

Попытаемся для большей наглядности проиллюстрировать вышеизложенное схематическими изображениями сюжетных структур: горизонталь, естественно, будет служить изображению синтагматического разворачивания, а вертикаль — парадигматических переходов от поверхностного к более глубинному уровню, но только в пределах «мотив — сюжет».

Схема 2

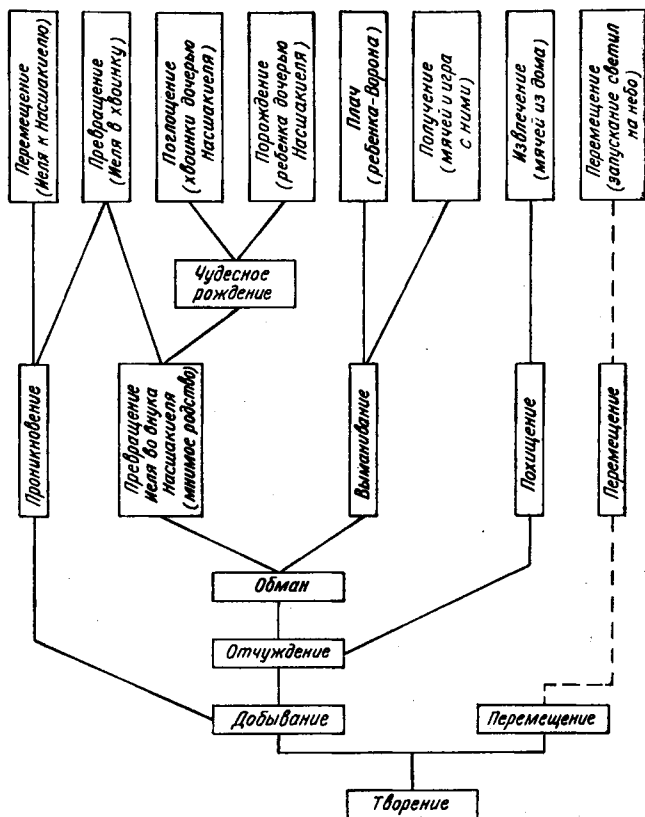
Добывание света (1)



Схемы 2—4 иллюстрируют структуру мифов о добывании света и огня.

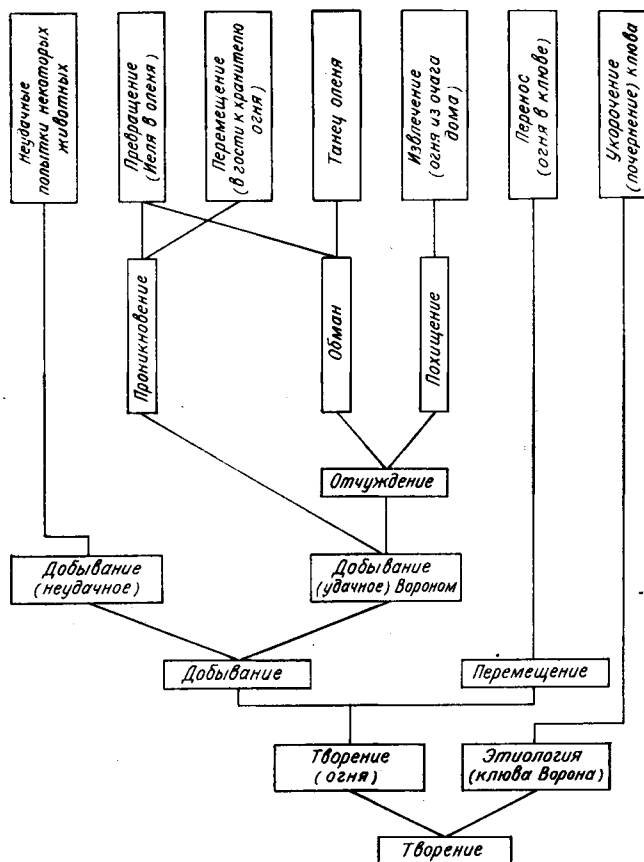
Различие двух версий (азиатской и американской) сюжета добывания пресной воды (схемы 5—6) сводится к тому, что 'выманивание' в первом случае совпадает с предложением брачного обмена (и вытекающей отсюда перспективы родственного сближения), а во втором — с угрозами в порядке 'шантажа'.

Добывание света (2)



С семантикой творения пресных водоемов и началом рыболовства (схемы 7—10) связана семантика регулирования морского прилива у индейцев северо-западного побережья (схемы 11, 12). Регулирование прилива, собственно, осуществляется его козьяйкой, но вместе с тем оно как бы 'добывается' Вороном, который ее к тому понуждает почти тем же способом, что в «добывании рыбы (4)», т. е. создавая впечатление того, что морская добыча уже стала для него доступной. Объект добывания здесь не самый предмет, а действие, т. е. регулирование прилива. 'Регулирование' есть форма космического упорядочения и может реализоваться посредством 'увеличения/уменьшения' действующих природных сил или предметов, путем 'перестановки' или 'пре-

Добывание огня

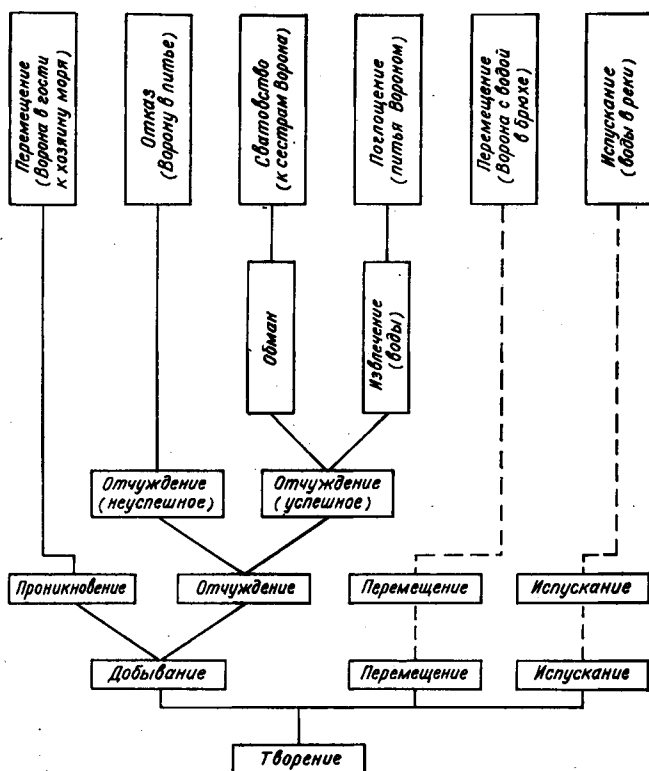


образования' частей, а также путем подавления ('борьба') сил и существ, персонифицирующих хаос.

Схема 12 мифа о космическом урегулировании — обуздании южного ветра — совсем проста, так как лишена элементов трюкового обмана и сводится к борьбе с демоническим ветром.

На схемах 13—22 приведены некоторые анекдоты о добывании Вороном пищи. Здесь отсутствуют всякие следы 'творения' (кроме некоторых этиологических финалов, выступающих побочным результатом добывания пищи) и очень редки такие предикаты, как 'извлечение' и особенно 'перемещение', которые реализуют 'добывание' в качестве средства 'творения'; все в

Добывание пресной воды и происхождение рек (1)



основном сводится к 'отчуждению' добычи от ее хранителя, добытчика, собственника (как указывалось выше, последний часто доводится хитростью до смерти, до самоуничтожения и превращается в пищу и добычу Ворона).

Неудачные финалы трюков по добыванию добычи не меняют основной схемы, но приводят к новым ходам, содержащим «потери» (недостачи) и их «ликвидацию», например потерю клюва и его возвращение с помощью новых хитростей (притворства, превращения с тем, чтобы не быть узнанным).

Как мы знаем, неудачи часто оказываются результатом шутовского инвертирования семантических полюсов (перемена пола или полового разделения труда, превращение охотника в дичь, нарушение обычаев гостеприимства или коллективного распределения добычи и т. п.), включая сюда замену нормаль-

Схема 6

Добывание пресной воды и происхождение рек (2)

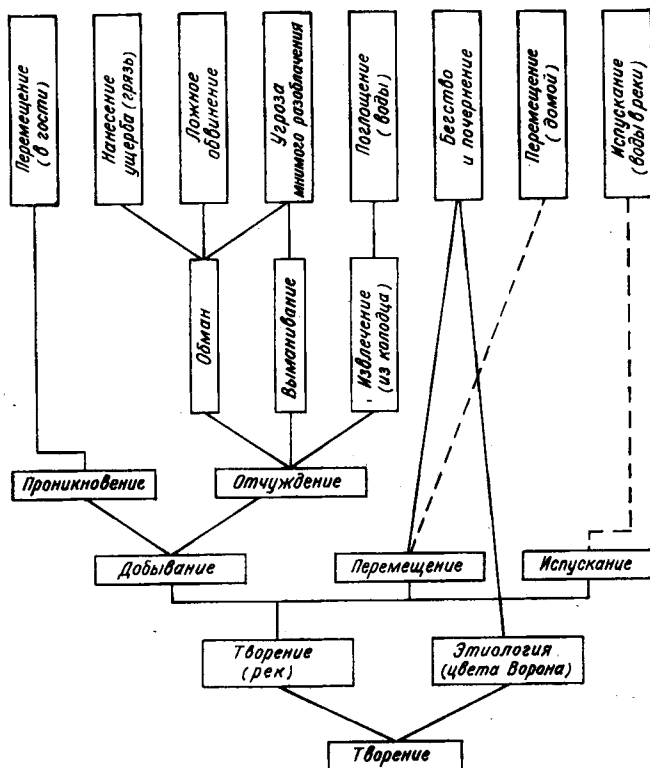
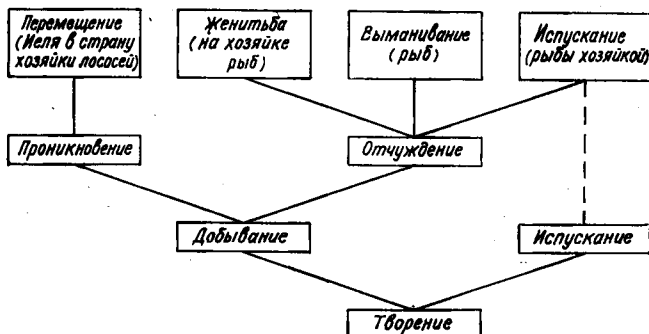
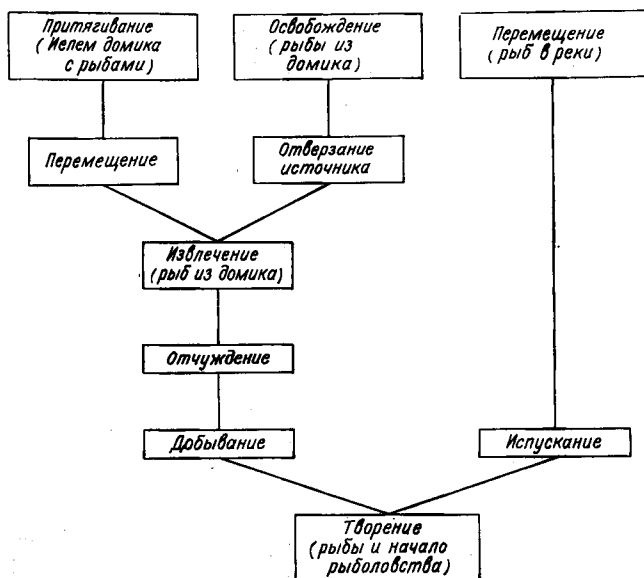


Схема 7

Добывание рыбы и начало рыболовства (1)



Добывание рыбы и начало рыболовства (2)



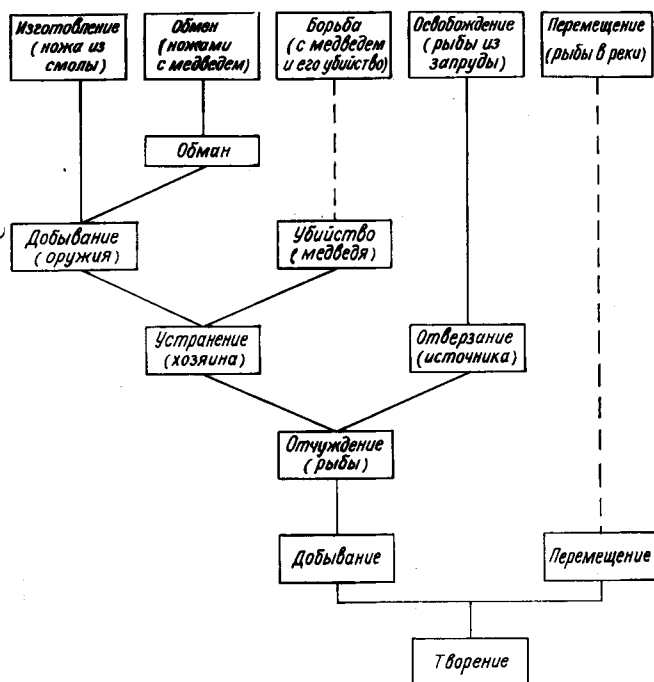
ной пищи или нормальных материалов низкими антиматериалами (создание невесты из кала, родичей из падали — пародии на творение, поедание падали и кала и т. д.). Однако на наших схемах это инвертирование трудно продемонстрировать, разве что представить создание ложных или мнимых средств как 'самообман' и сопоставить его с 'достижением мнимой добычи' (схема 23).

Напомним, что в корякских мифах-сказках о брачных приключениях сыновей и дочерей Ворона также имплицитно представлено 'добывание', но не пищи, а ее источников путем брака с хозяевами или квазитотемическими существами.

Подводя итоги вышесказанному о структуре сюжетов добывания в вороньем фольклоре, напомним, что 'похищению' обычно предшествует устранение хранителя (собственника, соперника) или ослабление его активности целым рядом действий, от прямого уничтожения (после провоцирующего убийственного совета), удаления (путем мнимых поручений, приманок или угроз) до отвлечения внимания или демонстрации собственной мнимой слабости, беспомощности или пассивности (имитация мертвого, больного, ребенка, дружеского добродушия; см. схему 24).

Схема 9

Добывание рыбы и начало рыболовства (3)



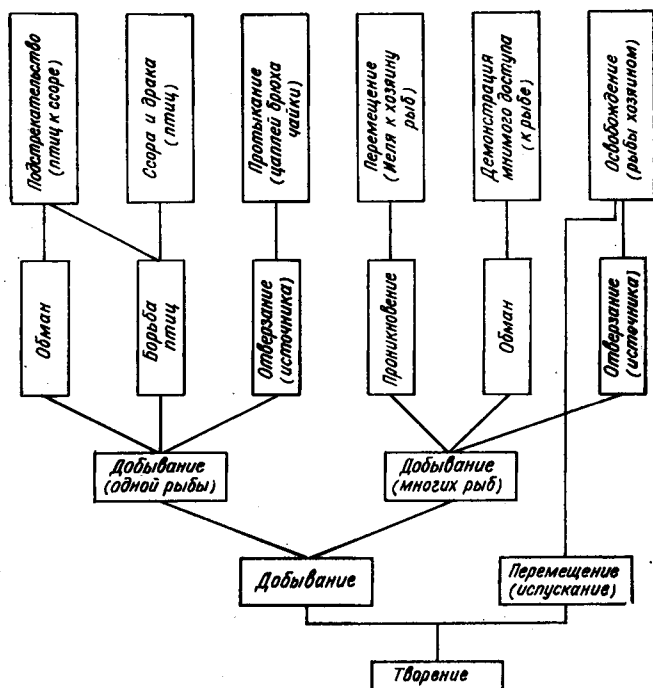
Аналогичные обманные трюки, состоящие главным образом из мнимых приманок, угроз или маскировки истинных целей, сопровождают и 'выманивание', но большей частью это не отдельные предваряющие мотивы-действия, а само 'выманивание' (схема 25).

Это различие не семантическое, а синтаксическое. 'Выманивание' и 'похищение' реализуют 'отчуждение'. Им редко предшествует эпическая 'борьба', которая встречается только как исключение (например, война с южным ветром), поскольку в нашем материале преобладают шаманская и плутовская стихии.

Мотив отчуждения несомненно является главным каналом нарративного разбухания сюжетов добывания, о чем уже говорилось выше.

Мифологические плутовские анекдоты обычно обходятся без конкретного 'извлечения' и без 'перемещения'. Как уже неоднократно указывалось, архаические мифы творения, особенно на азиатской стороне, могут обходиться и без темы отчуждения,

Добывание рыбы и начало рыболовства (4)



но большей частью ее включают, в значительной степени под влиянием анекдотов о Вороне-трикстере.

‘Добывание’, однако, может реализовать не только однократные акты космического первотворения и не только каждодневные поиски пищи эгоистическим трикстером. Объектом ‘добывания’ в героических мифах или волшебных сказках могут быть женщины-невесты, чудесные предметы, шаманские способности и т. д.

Как мы знаем, вороний фольклор включает только несколько поздних образцов героического мифа-сказки, которые, впрочем, успели стать центром циклизации у коряков и тлинкитов (героический миф о Вороне в борьбе с его дядей — старым вождем, спровоцировавшим всемирный потоп, справедливо рассмотрен нами выше как основной миф тлинкитского фольклора).

Корякские рассказы, приближающиеся к типу волшебного-героического сказок, также рассмотрены нами достаточно подробно.

Схема 11

Регулирование приюба

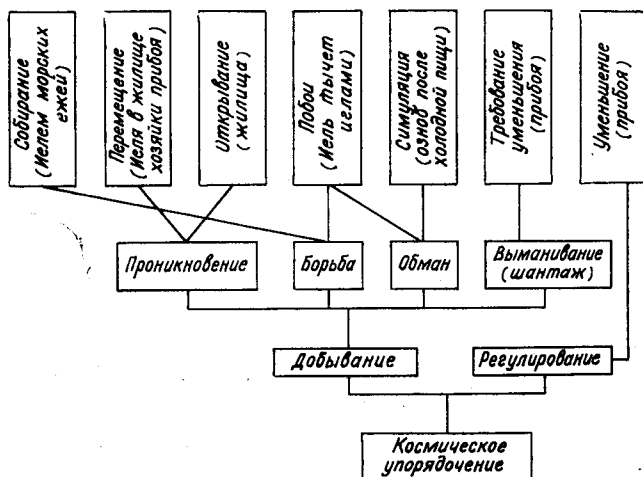
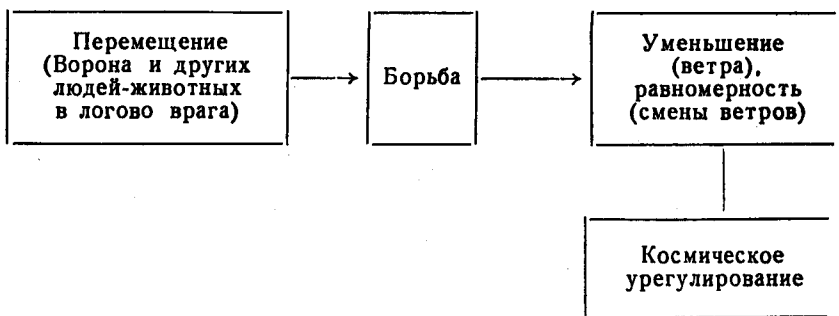
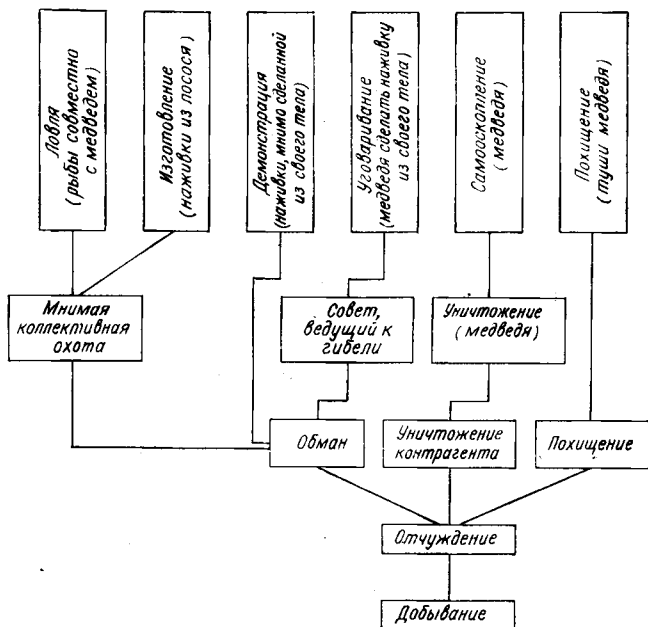


Схема 12



но. Но в этом рассмотрении наше внимание было направлено на выявление глубинной темы, на представление ее в виде семантических оппозиций (элементов космоса, семейных отношений и т. п.) и на отражение этой глубинной семантики на поверхностном уровне повествования. Не повторяя сказанного выше, мы теперь весьма кратко остановимся на структуре героической или волшебной-героической сказки в плане комбинирования мотивов в рамках сюжета, т. е. в плане более абстрактном, формальном, менее зависимом от конкретного этнокультурного контекста.

Ворон добывает медведя



Как уже указывалось, в сюжетах о сыновьях и дочерях Ворона преобладает брачная тема, которая также имеет вид 'добывания'. В корякских сказках 'добывание жены' имеет отдаленное сходство с 'добыванием пищи' в мифологических анекдотах в том смысле, что в них добывание жен имплицитно ведет в конечном счете к получению новых источников пищи, которая либо прямо дается ее хозяевами, либо получение ее облегчается благодаря хорошей погоде, благоприятным условиям охоты, и т. п. Отличие заключается здесь в том, что речь идет уже не об одноразовом добывании пищи, а о принципиальном доступе к ее истокам, причем в самой сюжетной схеме это обычно не отражается, а остается за бортом, т. е. глубинная семантика не получает отчетливого выражения на поверхностном уровне и проявляется лишь в том, что дети Ворона выбирают жену или мужа, которые принадлежат к определенной сфере природы и промысла.

Более формальное сходство проистекает из сопоставления самого 'добывания жены' и 'добывания пищи', которое можно продолжить сравнением с 'добыванием — творением'. Эти три

Схема 14

Ворон добывает рыбу, убивая маленькую птичку-рыболова

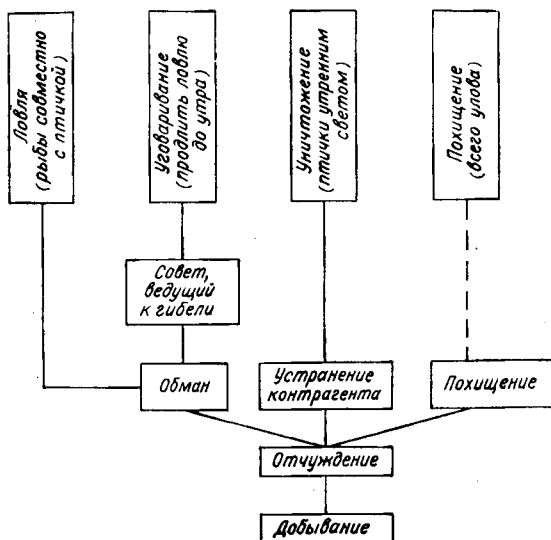
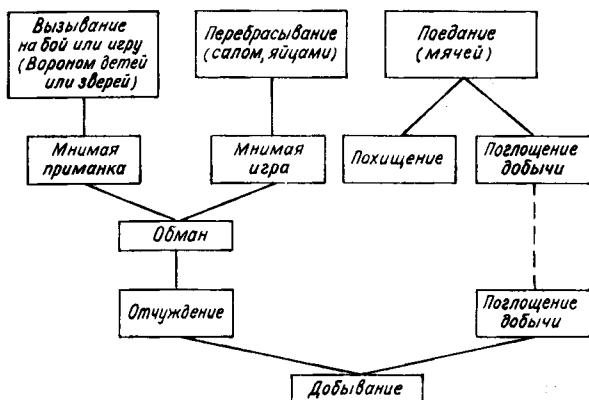
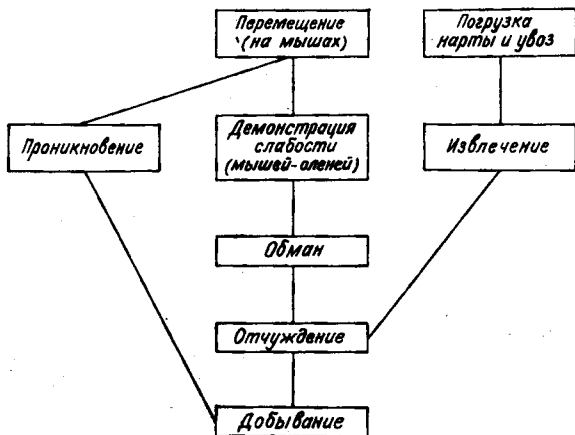


Схема 15

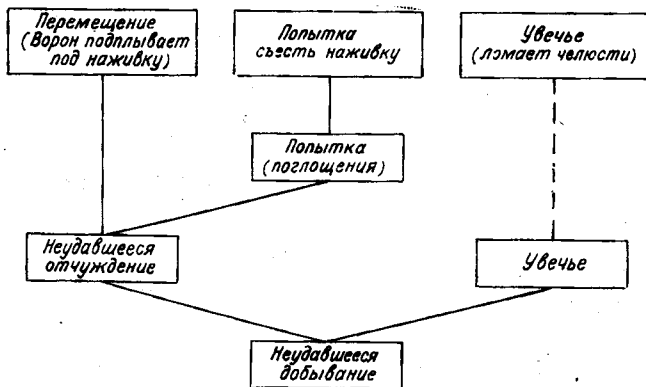
Ворон добывает сало или яйца, имитируя игру



Ворон добывает мясо у оленеводов



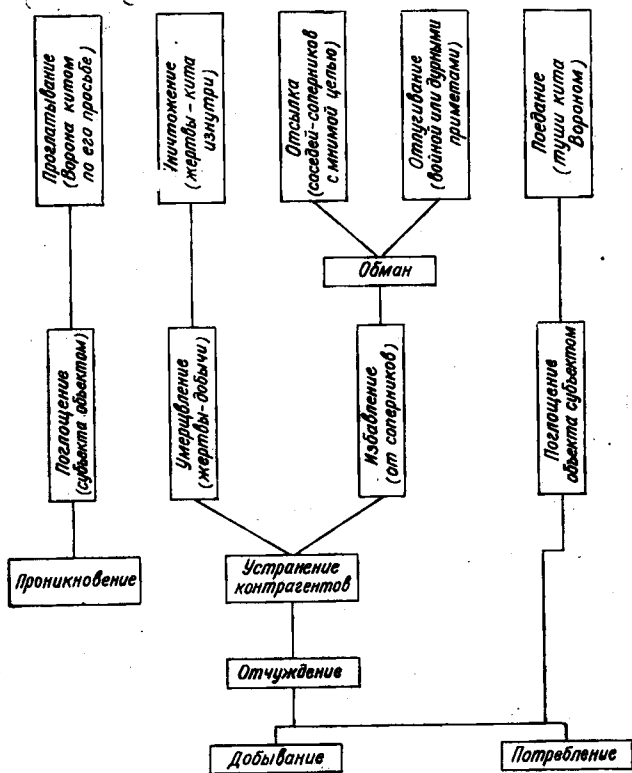
Ворон пытается съесть наживку с удочки



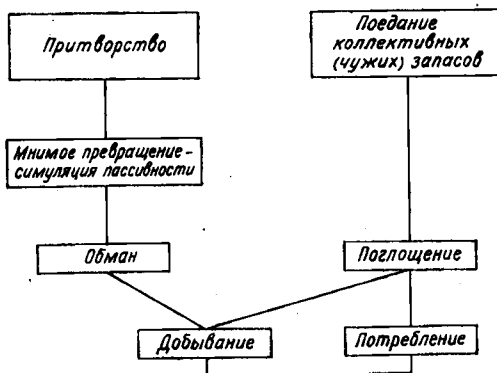
вида 'добывания' можно соотнести с тремя жанровыми разновидностями. Анекдотическим обманным трюкам в рассказах о Вороне-обжоре в сказке обычно соответствуют испытания. Очень редко в корякских сказках фигурируют настоящие свадебные испытания в виде трудных задач тестя (схема 26).

Иногда вместо свадебных испытаний находим просто сватовство родителей, составляющее первый ход сюжета (схема 27).

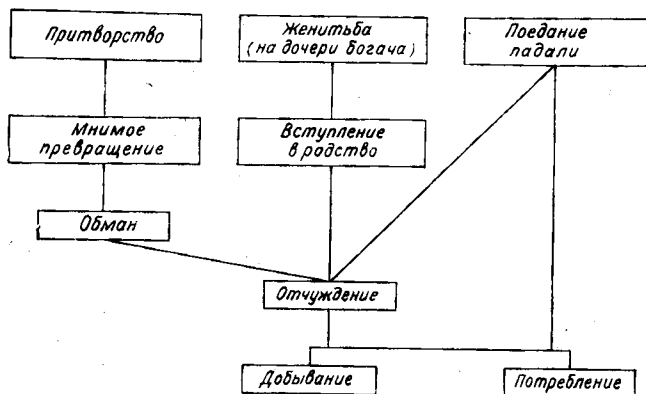
Ворон охотится на кита, забираясь в него



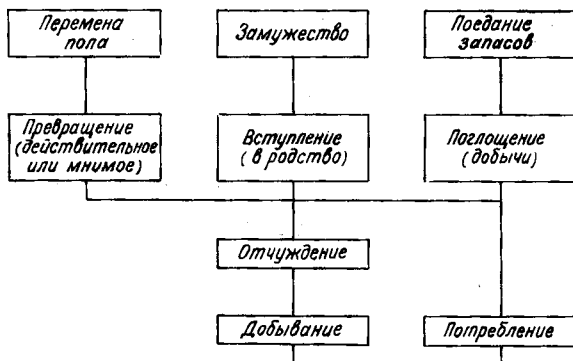
Ворон притворяется мертвым (больным)



Ворон наряжается и женится на красивой дочери богача



Ворон меняет пол и выходит замуж за богача



Большей же частью получение жены не требует предварительных усилий; усилия эти направляются на ее возвращение после того, как жену (мужа) похищают, убивают, подменяют (часто вследствие нарушения табу; схема 28). В этом случае мы наблюдаем порождение обращенных мотивов ('потеря' перед 'приобретением').

Иногда первый ход сказки составляет первый неудачный брак (или угроза неудачного брака), а во втором ходе следует удачный брак с существом, причастным к полезным силам при-

Схема 22

Примерная общая схема плутовских трюков Ворона

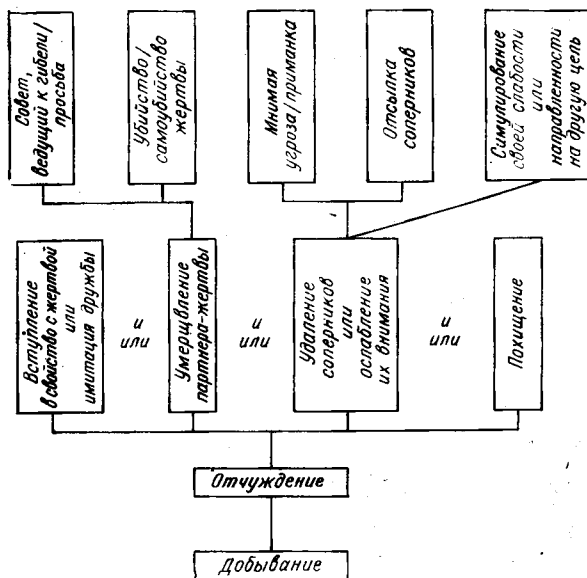
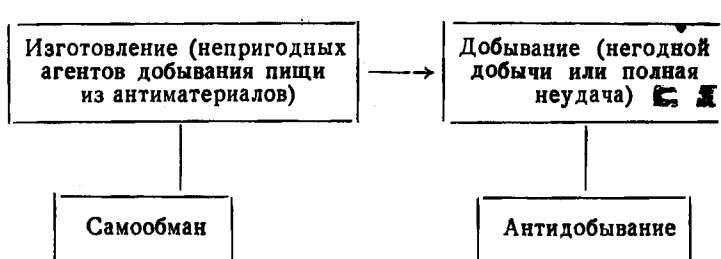


Схема 23



роды, источникам промысла и т. п., или в первом ходе речь идет об удачном браке старшей дочери Ворона, а во втором — о неумелом подражании ее кузины. Это случай порождения новых мотивов посредством отрицательного параллелизма.

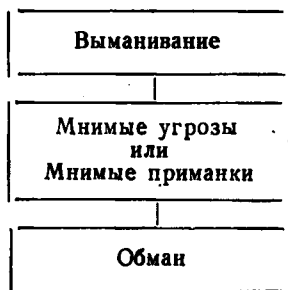
В рассказах о борьбе Ворона и его детей со злыми духами господствует сюжетная структура, отраженная в схеме 29.

Спасение посредством обмана, естественно, большей частью происходит по инициативе Ворона и соответствует его харак-

Обманный трюк



Схема 25



теру. Крайне редко спасение обходится без хитрости, т. е. вместо 'обмана' имеет место 'борьба'; последнее, вообще говоря, как раз и характерно для героической сказки. Как видим, схемы коряжских сказок крайне просты и почти ничего не добавляют к их анализу.

Обратимся теперь к рассмотрению комбинирования мотивов в героическом сюжете основного тлинкитского мифа, не повторяя того, что говорилось выше о глубинных семантических оп-

Схема 26

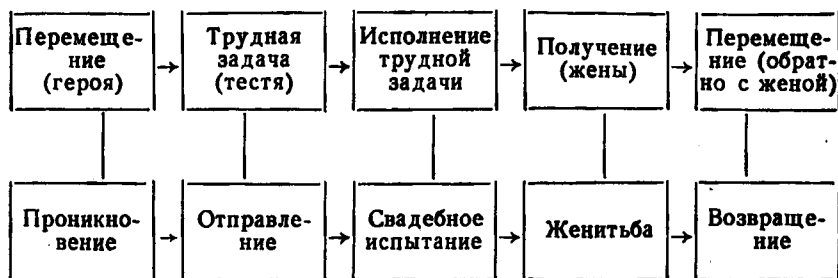


Схема 27

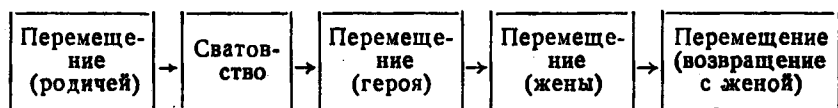
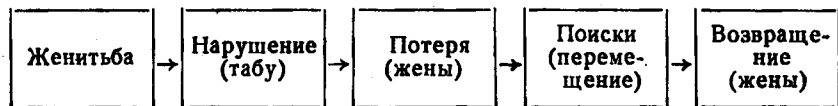


Схема 28



позициях (хаос/космос, старший/младший и др.), лежащих в основе сюжета. Напомним только, что в этом героическом мифе начало мира, его формирование, творение и упорядочение ассоциируются с началом героя, формированием его личности, ориентированным на ритуальную модель инициации, и что поэтому целый ряд мотивов получает здесь двойную глубинную семантическую интерпретацию — и в плане социально-биографическом и в плане космическом. Оговорим, что, как и в корякских мифах, не все варианты тлинкитского мифа достаточно эксплицитно отражают на поверхностном уровне обе глубинные темы, отчасти как раз из-за указанной двуплановости. Так, в космическом плане мотив потопа и его прекращения наиболее отчетливо выражает борьбу космоса с хаосом, процесс космического упорядочения, являющийся близким аналогом процесса творения. Однако активное участие Ворона в прекращении потопа встречается лишь в изолированных вариантах, так же как и указание на последующее 'добывание — творение' им земли, которое открывает цикл его культурных деяний.

Схема 29

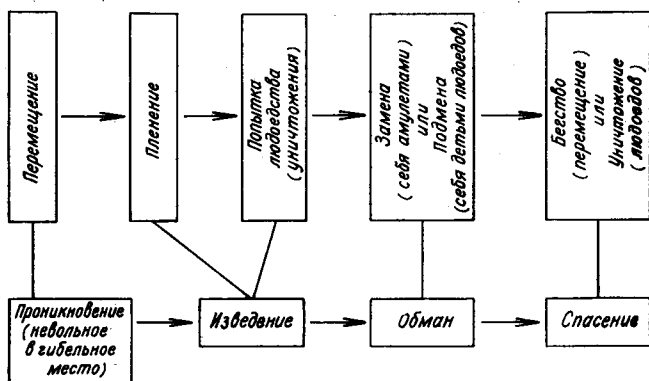
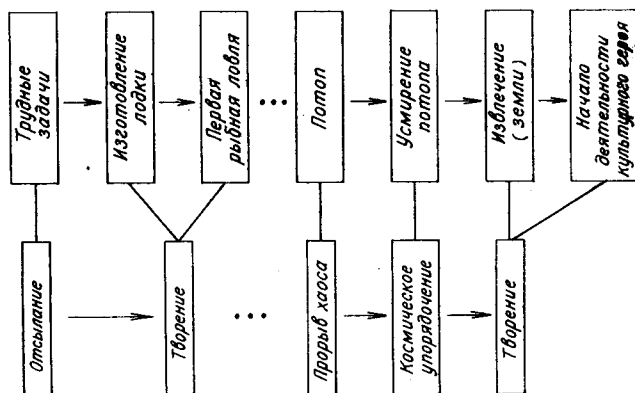


Схема 30



Едва угадывается пафос космического творения в 'трудных задачах', которые старый вождь ставит молодому Ворону, хотя там явно речь идет о строительстве первой лодки и начале рыболовства. План личной борьбы старого и молодого Ворона (трудные задачи как средство известить молодого героя) оттесняет и затемняет здесь творческую функцию Ворона. Однако если мы восстановим эти несколько завуалированные моменты, то получим серию творческих деяний Ворона (схема 30).

'Отсылание' посредством трудных задач вполне аналогично 'отсыланию' Ворона небесным верховным божеством, поручаю-

Схема 31

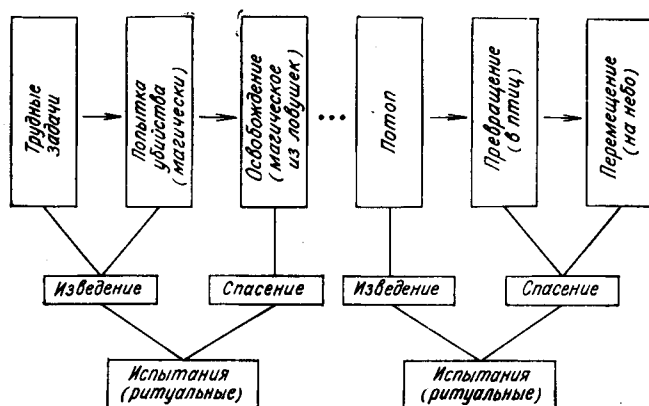
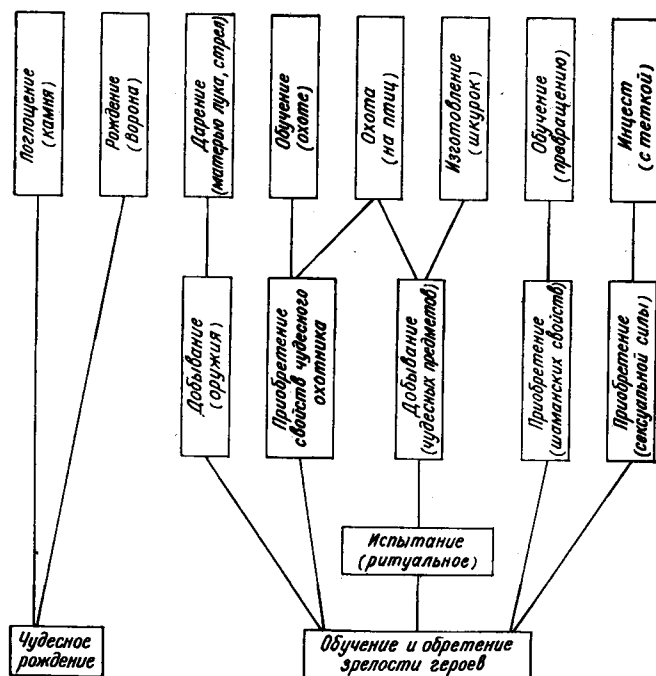


Схема 32



щим ему творческие деяния (добывание света, изготовление людей и животных и т. п.).

Если бы серия космических деяний Ворона в рамках этого мифа была бы совершенно независима от других планов, то, возможно, порядок следования мотивов-эпизодов был бы иным, скорее всего, речь сначала бы шла о прекращении потопа и создании земли, а затем уже о начале рыбной ловли. Однако те же мотивы-эпизоды имеют, как сказано, и совершенно иное осмысление в социально-биографическом плане, причем тоже, в сущности, двойственное: интрига мести на более глубинном уровне выступает как ритуальные испытания (схема 31).

Фрагмент 'изведение → спасение' по структуре напоминает корякские рассказы о борьбе Ворона со злыми духами, но там глубинная семантика, скорее, отвечала представлению о постоянной борьбе человечества с хтоническими силами.

Формирование героя имеет, однако, начало в виде истории его чудесного рождения, обучения матерью, приобретения навыков и искусства шаманских превращений, сексуальной зрелости, выразившейся в инцесте (в южных вариантах — в женитьбе на небесной деве) (схема 32).

Как видим, охота на птиц и изготовление чудесных шкур могут быть включены также в цикл ритуальных испытаний, а собственно 'обучение' есть другой вариант формирования личности героя; практически оба варианта объединены в реально практикующихся обрядах инициации. Кроме того, инцест, как мы знаем, есть нарушение табу (а всякое нарушение табу имеет космический отклик, в данном сюжете в виде потопа), и инцест здесь функционально фигурирует и как форма мести за истребление старших братьев Ворона и как повод для мести старого вождя (см. выше, в разделе о тлинкитских мифах).

Из сказанного вытекает, что мы можем представить структуру центрального тлинкитского мифа в виде взаимосвязанных и взаимопересекающихся семантических звеньев (см. схему 33 на вкладке). На самом поверхностном уровне весь миф предстает как история борьбы героя и антигероя, каковыми в данном случае являются дядя и племянник, а на глубинном уровне — как две семантемы, одной из которых служит 'формирование героя' (биографический план), а второй — 'формирование мира', включающее борьбу хаоса и космоса (космический план). Обе эти глубинные темы в рамках мифа в целом дают основание для двух сюжетных изотопий.

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Тип трикстера, представленный Вороном и Норкой, характерен для фольклора североамериканских индейцев в целом. Во многом аналогичны Ворону заяц или кролик Манабозо (Вискодьяк) у алгонкинов центральной лесной полосы, койот на значительной части плато и степей и в Калифорнии, старик (черноногие, вороны), Нихансан (арапахо), паук Иктоми (сиу), Иштинике (понка), Ситконски (ассинибойны), Вакдьюнкага (виннебаго) и др. Койот, старик и Манабозо выступают в полной мере и как культурные герои, и как трикстеры — шуты и безумцы. Такое соединение черт культурного героя и трикстера в одном персонаже характерно для фольклора западной части Северной Америки; на востоке, наоборот, наблюдается их дифференциация [Юнг, Кереньи и Радин, 1954].

Некоторые мотивы творения, характерные для вороньих мифов, распространены далеко за пределами мифов о Вороне и Норке. Близкие друг другу и, возможно, тождественные генетически мотивы похищения света и огня в весьма сходных вариантах распространены по всей Северной Америке, причем в южных и восточных областях преобладает мотив происхождения огня. Довольно часто встречаются различные модификации темы добывания воды у чудовища, например гигантской лягушки, которая выпила всю воду и не дает другим, или дичи, растений, которые спрятаны где-то в пещере и т. п. и недоступны людям (как рыба в мифах северо-западных индейцев и северных атапасков), установления хорошей погоды и регулирования ветров путем брака с ветрами или войны с одним из них, «освобождения» спрятанного ветра и т. п. В мифологии североамериканских индейцев широко распространен мотив потопа и последующего добывания земли ныряльщиком (только в этом сюжете вне зоны вороньего эпоса фигурирует ворон в качестве неудачного вестника, см. об этом в книге [Рут, 1962]); параллельно бытуют мифы мирового пожара из-за неотрегулированности солнечного жара. После прекращения водяного или огневого хаоса иногда создается новая раса людей от сохранившейся пары. Регулирование прилива — отлива — мотив, специфический для северо-западных индейцев, но в других местах популярны мотивы регулирования зимы — лета и дня — ночи, связанные с деятель-

ностью солнца. Мотивы укрощения чудовищ культурными героями, не столь характерные для собственно вороньих мифов, но известные народам Аляски, широко распространены по всей Северной Америке, так же как и мотивы брака с животными. Что касается мотивов, специфических для деятельности трикстера, то они весьма разнообразны и сильно варьируются от племени к племени. Некоторые из них, однако, тождественны мотивам вороньего эпоса, например притворная смерть как средство добывания пищи, перемена пола (оба мотива, по-видимому, косвенно соотносятся с шаманизмом), сталкивание жертвы в пропасть при переходе по мнимому мосту, выдавание себя за богатого жениха, понуждение птиц нести трикстера по воздуху, неблагодарность за гостеприимство и др. (подробнее см.: [Томпсон, 1946]).

Типологические параллели к вороньему мифологическому эпосу в Сибири являются более редким явлением, чем в Северной Америке, но тем больший интерес они представляют.

В качестве таких параллелей мы считаем возможным называть цикл Дяйку—Дебегея у юкагиров, самодийских народностей, отчасти и у эвенков и цикл Эква-Пырища у обских угров, главным образом у манси.

Когда В. Н. Чернецов издал мансийские сказки [Чернецов, 1935], то В. Г. Богораз, как мы уже упоминали, пытался непосредственно связать сказания об Эква-Пырище с палеоазиатским циклом Ворона (см. также Введение, с. 10). Когда после открытия устьеполуйской культуры начала нашей эры выяснилось, что группы коренного палеоазиатского населения участвовали в этногенезе обских угров, то гипотеза В. Г. Богораза, казалось бы, получила подкрепление. Но как мы теперь знаем, мало вероятно, что эти палеоазиаты имели общих предков с палеоазиатами камчатско-чукотской группы. В конце концов финно-угорский фольклор дает нам и другие примеры культурных героев (пусть не трикстеров), вплоть до Вяйнямейнена и Ильмаринена в знаменитых карело-финских рунах, из которых была составлена «Калевала» Лённрота [см. Мелетинский, 1963, с. 59—155]. Эква-Пырищ буквально означает «сын женщины» и рисуется сыном Калдаш, имеющей и зооморфную ипостась (гусыня или зайчиха), родоначальницы фратрии «мос». Родоначальница противоположной фратрии «пор» представляется иногда в образе медведицы. Сам Эква-Пырищ иногда также мыслится фратриальным предком и имеет зооморфную (то-темную) ипостась гуся или зайца. По-видимому, прозвища «за народом смотрящий человек» у манси и «многостранствующий муж» или «богатырь-старик» у хантов также относятся к Эква-Пырищу [см. Чернецов, 1935, с. 15—16; Патканов, 1897, с. 97—98].

Эква-Пырищ предстает перед нами «то как культурный герой, то как общеплеменное верховное существо, то как ловкий и хитрый человек, дурачащий окружающих» [Чернецов, 1935, с. 21], т. е., как и Ворон, относится к типу культурного героя-трикстера. В обско-угорской мифологии существует обширный пантеон находящихся в родственных отношениях друг с другом хозяев различных миров, расположенных над и под землей. Верхний, т. е. небесный дух — это Нуми-Торум, а нижний дух — Хуль-Отыр, он — хозяин подземного мира, который ассоциируется с низовьями реки Обь, где локализовано царство мертвых. В мансийской мифологии Нуми-Торум и Хуль-Отыр иногда выступают в качестве пары братьев-демиургов, так же как Верхний и Нижний хозяин в тунгусо-маньчжурской мифологии (в частности, и те и другие совместно создают людей). Фратриальная прародительница Калдащ осмысливается при этом как хозяйка земли. Эква-Пырищ в некоторых вариантах мыслится как сын Нуми-Торума (может быть, в основе — дитя неба и земли), зависящий от него и посылаемый на землю с тем, чтобы стать посредником между высшими духами и людьми (т. е. исполнять шаманскую функцию медиатора): «Ты сынок в нижнем мире жить будешь, на верхний мир мы (т. е. Нуми-Торум и Эква-Пырищ. — Е. М.) пойдем... в Нижнем мире ты людей наблюдающим человеком Мир-Сусне-Хум будешь» [Чернецов, 1935, с. 14]. В мифе о самовольном неукротимом сыне «солнечного мужа», который послан отцом на «кожистую», «волосатую» землю, вероятно, речь также идет об Эква-Пырище [Каннисто, 1951, с. 36]. Но, возможно, гораздо архаичнее представление об Эква-Пырище не как о сыне верховных богов, посланном на землю, а как о первосуществе, не имеющем родителей и живущем с сестрой в доме на неизвестно откуда появившейся кочке (сюжет о брате и сестре — первых людях известен и чукотскому фольклору, и архаическим мифам многих народов). Впрочем, в большинстве вариантов Эква-Пырищ живет не с сестрой, а с бабкой или теткой, руководящими его действиями (связь с материнским родом). В некоторых вариантах его ребенком находят старуха и старик на большой кочке. Эква-Пырищ совершает определенные культурные деяния. Он похищает солнце и месяц у Хуль-Отыра, бросив ему в глаза табак, а затем уносит светила, приняв вид гуся (ср. добывание небесных светил Вороном). Эква-Пырищ делает зверей из древесных палочек, выдалбливает из срубленного кедра первую лодку и ловит осетра (ср. подвиги Ваянямейнена). Как строитель лодки он фигурирует в хантыйском мифе о потопе. Имеются рассказы о женитьбе Эква-Пырища на дочери морского хозяина, принявшего вид окуня, а также о его женитьбе на гусыне и посещении в образе гуся птичьей страны. Иногда Эква-Пырищ выполняет трудные

задачи будущего тестя Усынг-Отыр-Ойка. В рассказах о борьбе его с лесными духами менквами он проявляет хитрость и смекалку, ярко обнаруживая черты мифологического плута-трикстера. Вероятно, на более позднем этапе к Эква-Пырищу прикрепились анекдотические, а также некоторые героические (богатырские) мотивы (см., например: [Баландин, 1939]).

Другая очень интересная и географически более близкая параллель к вороньему эпосу — это цикл сказок о герое, который у ненцев называется Йомпа (Ембу) или Тиё, у селькупов — Ича (Ите), у энцев — Дна, у нганасанов — Дяйку (он же, по-видимому, Дёйба-нгуо), у юкагиров — Дебегей, у долган и северных эвенков — Оёлоко (Одёлоко). Сказки о Дебегее записывал еще В. И. Иохельсон [Иохельсон, 1900, с. 33], но по-настоящему его изучили и оценили Б. О. Долгих [Долгих, 1938] и Ю. Б. Симченко [Симченко, 1972; Симченко, 1976]. На первый взгляд это персонаж преимущественно анекдотического толка, но Б. О. Долгих показал, что нганасанский Дяйку является трансформацией нганасанского божества Дёйба-нгуо и что юкагирский Дебегей этимологически восходит также к Дёйба-нгуо; Ю. Б. Симченко в Дяйку-трикстере увидел не опровержение, а подтверждение его функционирования как культурного героя (учитывая общее сходство с Вороном и нашу интерпретацию последнего [см. Симченко, 1976, с. 272—275]). Наибольшей мифологической глубиной этот цикл отличается у нганасан, энцев и юкагиров, откуда можно вывести заключение, что, по всей вероятности, он восходит к палеоазиатскому субстрату. Нганасанский Дёйба-нгуо — это «сирота-бог». Образ сироты (например, в мифе и эпосе тунгусо-маньчжурских или тюрко-монгольских народов) часто есть рационализация «одинокого» первого человека. Его также называют снежный, белый человек, льда человек, ледяной бог — *сырута нгуо*. Рождаясь в ледяном чуме, он жалуется на свое одиночество, на отсутствие жены, других людей, собаки [Долгих, 1976, № 2]; любопытно, что такого одинокого Белого юношу можно встретить и в якутском олонхо. Имеются варианты, где он прямо представлен первым человеком [Долгих, 1976, № 10]. Параллельно он представляется мужем или братом богини земли Моу-нямы; с ней он порождает первых людей и оленей, делает рельеф [Долгих, 1976, № 1]; в позднем христианизированном варианте его заменяет Миколка-бог, создающий с Моу-нямы людей после потопы [Долгих, 1976, № 3]. В другом мифе [Долгих, 1976, № 2] Дёйба-нгуо творит не 'порождением', а 'добыванием' — у той же хозяйки земли Моу-нямы он получает «травинку» и «лесинку», из которых возникают люди и лес (топливо); у хозяйки Нилулемы моу-нямы получает оленей, а у Солнца — солнечные лучи. Культурный герой Дёйба-нгуо первый использует с лечебными

(знахарскими) целями клюв гагары [Долгих, 1976, № 5]. Дяйку — Дёйба-нгуо добывает для людей оленей, делает для них доступной рыбную ловлю. Он отвоевывает оленей из-под власти «имеющих горло» сверхъестественных существ женского пола (дямада), порожденных той же матерью-землей, побеждает их и укрощает на пользу людям, после чего они превращаются в каменные фетиши. В конце своих деяний он случайно оскоряет себя и отправляется на небо [Симченко, 1976, с. 272—273]. Такая деятельность «преобразователя», укрощающего хтонические силы, напоминает некоторых позднейших индейских героев (не Ворона). В нганасанских шаманских сказаниях часто фигурируют орлы [Симченко, 1976, с. 276].

Имеются и такие представления, согласно которым Дёйба-нгуо и сейчас совершает акты 'добывания' уже не как культурный герой, а как настоящий действующий бог-шаман: он дает «шайтанов» (духов) и «талан» (судьбу), ворует их у «волосатых» (хтонических) богов, дает души людей и удачу в промысле [Долгих, 1976, № 20].

В нганасанских рассказах о Дяйку-трикстере он изображается маленьким человечком, который охотится на мышей вместо оленя и т. п., но хитростью побеждает демонические сказочные существа — Сяйба-нерому, старуху Дяйгору и т. п. Интересно, что он умеет притворяться новорожденным старухи Сигиз, подобно Ворону [Симченко, 1976, с. 273]. Дяйку также умеет хитростью погубить волков и их мать-шаманку, уговорив их приморозить хвосты в проруби [Долгих, 1938, с. 118—119]. В явно поздних рассказах эти демонические противники заменены купцами, которых Дяйку одурачивает: он делает вид, что убил и воскресил свою жену, что добыл еду из нижней земли и т. п., провоцируя купцов на то, чтобы они убили своих жен, отдали ему свою «сладкую еду» и добровольно утопились [Долгих, 1938, с. 110—118].

В юкагирских мифологических сказках, близких нганасанским, Дебегей побеждает демонических сказочных стариков, с помощью хитрости убивает их [Иохельсон, 1900, № 16, с. 33].

В фольклоре энцев Диа хитростью побеждает неповоротливых злых великанов сихио [Долгих, 1961, с. 27—36]. Имеется энецкий миф [Долгих, 1961, с. 21—26], в котором Диа выступает в функции своего рода самодийского Гермеса — небесного вестника, медиатора между небом и землей (в принципе — шаманская функция); Млечный Путь — это след его лыж. Но в том же самом мифе фигурирует другой персонаж, совершенно тождественный нганасанскому Дёйба-нгуо (т. е. имеет место раздвоение исходного образа); этот последний сначала предстает в качестве чудесного «найденыша в морозке», которого растит бедная старушка, но потом выясняется, что он — сын «зем-

ли дочери» (Дя-каты) и Верхнего бога — «неба сына» (Нга-нью) и что старушка, его воспитавшая, — «земли родительница» (Дя-сой). Дня также участвует в воспитании героя, который в конце концов становится «богом настоящих людей» по имени Нга-нью. Как видим, конкретные совпадения мотивов в вороньем эпосе и в циклах Эква-Пырища и Дяйку-Дебегея незначительны, но общая типология тождественна.

Первопредок, демиург и культурный герой — это три аспекта одного и того же мифологического персонажа, который является центральной фигурой в повествовательном фольклоре родо-племенных обществ [см. Мелетинский, 1958; Мелетинский, 1963; Мелетинский, 1976 (II)]. В этом комплексе базисным началом является первопредок — родовой, фратриальный, племенной. Последний иногда может мыслиться и как общечеловеческий, поскольку племенные границы в сознании члена первобытной общины совпадают с общечеловеческими. Первопредок — демиург — культурный герой как бы моделирует первобытную общину в целом, отождествляемую с «настоящими людьми».

Первопредок часто имеет двойную антропоморфно-зооморфную природу и осмысливается как тотем. Мы имеем в виду не только тотемические культы, но и тотемические классификации, при которых отношения между природными объектами, такими, как животные, растения, небесные светила и т. д., служат меркой, метафорической сеткой для отношений социально-родовых [Леви-Стросс, 1962 (I); Леви-Стросс, 1962 (II)]. Тотемические классификации сохраняются и там, где тотемизм в качестве социального или религиозного института имеется лишь в виде пережитков; тотемная ипостась мифологического героя, в частности, манифестирует его в качестве медиатора, что поддерживает его символическую роль в разрешении фундаментальных антиномий посредством самой логики повествования.

В качестве демиургов эти персонажи создают различные природные объекты, людей и животных из дерева, глины, металла и т. д., т. е. действуют как древние охотники, гончары, кузнецы. Реже эти объекты являются их биологическим 'порождением' (ср. выше некоторые варианты с Дёйба-нгуо).

Грань между ипостасью демиурга и ипостасью культурного героя очень зыбкая, так как природные и культурные объекты слабо дифференцированы между собой (например, небесный огонь солнца и домашний огонь очага). Культурные герои большей частью добывают огонь, свет, пресную воду, орудия труда и т. д. и т. п., похищая или отнимая их у первоначального хранителя.

Представление о возникновении вещей путем их простой находки или перемещения из одного участка космоса в другой можно соотнести со спецификой присваивающего хозяйства

и, конечно, со спецификой мифологического мышления, сближающего 'перемещение', 'превращение', 'извлечение', 'порождение', 'называние' и другие модусы 'творения'. Похищение у первоначального хранителя требует силы (большей частью магической, шаманской) и хитрости (ум и хитрость слабо дифференцированы в этом персонаже).

Рядом с архаическим добытчиком фольклор знает и другой вариант культурного героя — нечто вроде богатыря, побеждающего различных злых духов и чудовищ, которые мешают мирной жизни людей. Такой богатырь действует и магической (шаманской), и (в меньшей мере) физической силой, иногда он применяет и хитрость. Поскольку борьба со злыми духами входит и в компетенцию шамана, то культурный герой, как правило, имеет черты первого шамана (колдуна, знахаря). Это связано с его очень важной функцией медиатора между людьми и духами и между различными стихиями, полюсами космоса. Как медиатор культурный герой является посредствующим звеном в мифологических квазилогических медиациях при попытках преодоления фундаментальных антиномий (ср. известную мысль Леви-Стросса о том, что ворон и койот служат медиаторами между жизнью и смертью, так как питаются падалью [Леви-Стросс, 1955]). Культурные герои-добытчики и борцы с чудовищами редко совпадают в одном лице. Зато культурный герой, особенно тип «добытчика», часто выступает одновременно и как мифологический плут-трикстер, одурачивающий не только хранителей культурных благ, но и самые различные другие существа, часто для получения добычи.

Как уже отмечено, мифические герои часто действуют хитростью и коварством в силу того, что ум в первобытном сознании недостаточно отдифференцирован от хитрости и колдовства. Только по мере того как в самом мифологическом сознании возникает представление о различии хитрости и ума, обмана и благородной прямооты, социальной организации и хаоса, развивается фигура мифологического плута как двойника или «второго лица» культурного героя. Ворон и сходные с ним персонажи фольклора не просто прибегают к хитрости, а совершают трюки, которые иногда имеют характер пародии на соответствующие деяния культурных героев или шаманов, на священные ритуалы, являются шутовской сниженной версией последних [Юнг, Кереньи и Радин, 1954; Мелетинский, 1959; Мелетинский, 1963; Бахтин, 1965]. В трикстере акцентируются низменные инстинкты (обжорство, похотливость), ведущие его к асоциальным поступкам, например к кровосмешению, присвоению семейных запасов пищи и т. п. Кроме того, с образом трикстера связано «карнавальное» переворачивание, шутовское извращение биологических и социальных норм (перемена пола,

нарушение половозрастного разделения труда, естественного функционирования различных предметов и т. д.).

Такой двойственный персонаж, как культурный герой (демиург) — трикстер, сочетает в одном лице пафос упорядочения формирующегося социума и космоса и выражение его дезорганизации и еще неупорядоченного состояния. Это противоречивое сочетание возможно в силу того, что действие в соответствующих сказочно-мифологических циклах отнесено ко времени до установления строгого миропорядка.

Здесь уместно подчеркнуть, что поскольку архаически-синкретический персонаж первопредка — демиурга — культурного героя (часто трикстера), как правило, соотнесен с архаическими мифами творения — добывания и отнесен к мифическому времени первотворения до начала эмпирического, исторического отсчета времени, то не случайно мифы о нем обычно противопоставлены историческим преданиям (как, например, чукотские «вести начала творения» и «вести времен раздора»). Жизненный цикл этих персонажей большей частью завершен в мифические времена, и этим они отличаются от духов и богов, как бы и ныне управляющих различными стихиями, участками природы и человеческой жизни. Противопоставление это, однако, большей частью не носит абсолютного характера. Если существование такого персонажа как-то продолжается, то большей частью в плане его шаманской функции медиатора.

Мифы о первопредках — культурных героях — это не только одна из важнейших разновидностей мифов, но наиболее архаическая мифологическая формация, оттесняемая обычно на задний план при развитии богатого небесного мифологического пантеона.

Неудивительно, что эта архаическая мифологическая формация доминирует в фольклоре палеоазиатской и полярно-американской культурной периферии, где она слабо оттеснена и мало преобразована последующими наслоениями.

Итак, в регионе Чукотка — Камчатка — Аляска широко распространены мифы о Вороне — культурном герое и трикстере, а в континентальных районах Северной Азии имеются реликтовые циклы об Эква-Пырище, Дебеге и т. п., типологически сходные с вороньими мифами; еще более близкие типологические параллели (при большем сходстве отдельных мотивов) находим на Американском континенте южнее Аляски.

Наконец, необходимо указать, что ворон играет известную роль в мифологии и фольклоре самых различных народов и что мифологизация ворона в значительной мере опирается на некоторые его зоологические свойства. Специальных исследований на эту тему нет, но кое-какой материал содержится в различных источниках, больше всего в интересной книге А. Б. Рут [Рут,

1962] о распространении мифа о потопе в Старом и Новом Свете и о роли в нем ворона.

Само название птицы ворона в большинстве языков этимологизируется как указание либо на его черный цвет (в том числе в балто-славянских языках, арабском, китайском), либо на его хриплый крик (иногда звукоподражательно; такова этимология романогерманских, кельтских, венгерского, ацтекского и палеоазиатских наименований). Черный цвет, который часто изображается как благоприобретенный от соприкосновения с огнем или дымом либо в силу наказания богом и т. п., маркируется непосредственно как черта демоническая, хтоническая, а хриплый голос осмысляется либо тоже демонически, как вещь пророчество и зловещая примета, либо в плане хрипоты от сухости, вызванной недостатком влаги (созвездие Ворона ассоциируется с сухим сезоном). Поедание вороном падали и копание в нечистотах также мифологизируется по линии демонического (трупная птица) или «низкого». В качестве трупной птицы черного цвета с зловещим криком ворон связывается со смертью, кровавой битвой (специальное развитие получает мотив выклевывания вороном глаз у своей жертвы), зловещими предсказаниями; он выступает вестником зла. Впрочем, некоторое умение подражать человеческой речи, а возможно, и долготеление способствовали представлению о вороне как вообще мудрой вещей птице.

Древнейшее сюжетное упоминание ворона — в вавилонском эпосе о Гильгамеше, где он связывается с мифом о всемирном потопе: Ут-напишти посылает из ладьи, на которой он спасся от потопа, ласточку, голубя и ворона, чтобы узнать, обнажилась ли суша. Первые две птицы, не найдя сухого места, возвращаются, а ворон ест и не возвращается, так как, по-видимому, нашел сухое место и поедает трупы утонувших, что должно свидетельствовать об окончании потопа.

В библейском описании потопа (восходящем в основном к вавилонскому) ворон не возвращается, а посланный затем голубь возвращается с листом оливы, т. е. ворон и голубь, в полном отличии от вавилонской версии, выступают как дурной и хороший вестники. А. Б. Рут, специально изучившая судьбу этого мотива, считает, что сама посылка птиц восходит к обычаям моряков, а библейская версия отражает иудаистское деление животных на чистых и нечистых. Это противопоставление ворона голубю как нечистого чистому еще усиливается в позднейшей еврейской и арабской традициях (Ной проклинает ворона, делает его черным и благословляет голубя). В средневековой христианской традиции (уже у Амвросия и Августина) ворон становится олицетворением сил ада и дьявола, а голубь — рая, святого духа, христианской веры (крещения). Эта интер-

претация опирается, по-видимому, и на еврейскую традицию, и на дохристианские мифологические представления народов Европы.

В античных источниках имеется много упоминаний о мудрости ворона. Ворон или ворона сопровождают Крона (Р. Грейвз даже этимологизирует его собственное имя как «Ворона»), Аполлона, Афины, Асклепия, римского Сатурна. Шлем Афины имеет вид ворона. Согласно рассказу Овидия, Аполлон узнает от ворона об измене любимой им нимфы и в горе делает ворона черным. По преданию, ворон предсказывает смерть Цицерона и т. д. Но отчетливой хтонической характеристики античный ворон не имеет.

Зато в поверьях европейских народов ворон фигурирует именно как птица, приносящая несчастье. Появление ворона слева на доме является дурной приметой, его прилет во время посева предвещает неурожай, встреча двух воронов в воздухе — войну. Взгляд на ворона как на вестника несчастья поэтически суммирован в известном стихотворении Эдгара По.

В древнеирландской и особенно древнескандинавской литературе, восходящих к фольклору и отражающих дохристианскую мифологию, вороны (иногда вороны с железными клювами и когтями, есть и образ одноглазого ворона) фигурируют прежде всего в описании битв, предвещают гибель героев; упоминается «воронье знамя». Имя верховного кельтского бога Луга, возможно, связано с названием этой птицы. Скандинавский верховный бог Один, имеющий близкое отношение к царству мертвых и воинам, имеет двух воронов — Хугина и Мумина в качестве мудрых вещих птиц. В русских сказках Ворон Воронович является демоническим персонажем, адекватным Змею или Вихрю.

В других русских сказках ворон связывается с живой и мертвой водой. Поверье о том, что ворон приносит несчастье, распространено во многих странах Северной Африки и Азии.

В китайской мифологии ворон является солярной птицей, воплощением солнца. В мифе о том, что раньше было несколько солнц и они несли страшный жар, так что стрелку И пришлось уничтожить лишние, все эти солнца представлены воронами.

В монгольском эпосе о Гэсэре, восходящем к тибетским источникам, демон-ворон выклеывает глаза новорожденным детям, ворон также является вестником, посланным злыми шарайгольскими ханами на поиски красавицы; получив нужную весть, они похищают жену Гэсэра.

В якутской мифологии с воронами связан глава верхних злых духов, называемый Улу Тойон; он является одновременно отцом воронов и покровителем наиболее могущественных черных шаманов, что подчеркивает связь воронов с шаманством.

Улу Тойон часто фигурирует под именем Улуу Суорун Тойон, т. е. «грозный воронов господин». Тот же персонаж считался предком части якутов и тотемом Тыгына — легендарного главы кангаласских якутов. Ему противостоял Хомпоруун Хотой айы Тойон, т. е. «горбоносый орел айы господин», светлое божество — прародитель людей и орлов. Есть много данных о том, что у предков якутов был распространен тотемизм и главными тотемами были орел, лебедь и ворон [см. Алексеев Н., 1975, с. 38—39, 112—113 и др.]. Те же тотемы встречаются и у других сибирских народов.

Известный интерес представляет австралийский материал. В Юго-Восточной Австралии распространена оппозиция фратрий: орел/ворон. У племени кулин Бунджиль (буквально «клинохвостый орел») являлся не только эмблемой фратрии, но общеплеменным культурным героем. Вторая фратрия называлась Ваанг, т. е. «ворон». У племени юалайи, чей фольклор был собран В. Лангло-Паркер [см. Лангло-Паркер, 1965], ворон Ван и клинохвостый орел Муллиан (в конце концов превращающийся в утреннюю звезду) противопоставлены друг другу как соперники и враги. Собственно культурным героем и мифическим патриархом у юалайи является Байаме, но и тотемный персонаж Ван совершает некоторые космогонические деяния. Он, например, недовольный тем, что месяц Балу — его друг не хочет попытаться оживлять умерших, заставляет месяц взлезть на дерево за гусеницами, магически вызывает рост дерева и таким образом отправляет месяц на небо. Этот сюжет, конечно весьма отдаленно, напоминает о забрасывании луны на небо северным Вороном. Ван помогает Балу делать души девочек и превращать их в молодых женщин, т. е. выступает как покровитель женских посвятительных обрядов. Ван также побеждает ветер и загоняет его в полый ствол, а затем выпускает его лишь немного, управляя его движением (подвиг, также напоминающий борьбу Ворона с ветром у индейцев северо-западного побережья — квакиютлей и цимшиян). Ван в борьбе за добычу прибегает и к хитрости. О нем говорится: «Ван — ворон был такой хитрый, как будто в нем собралось пятьдесят хитрых воронов» [Лангло-Паркер, 1965, с. 75]. Любопытен рассказ о том, как Диневан-эму заставляет своих жен-воронов мокнуть под дождем, а они в отместку обжигают его углями. Здесь вороны оказываются хозяевами стихии огня в противоположность стихии воды, что также отчасти заставляет вспомнить о северном Вороне.

Если исключить не вполне ясную фигуру ворона в кельтской мифологии, то можно сказать, что в роли подлинного культурного героя он выступает только в мифах народов Чукотки — Камчатки — Аляски, однако некоторые общие черты в обрисов-

ке ворона (в конечном счете восходящие к тотемизму и его зоологической характеристике) обнаруживаются в самых различных местах. Особенно любопытны австралийские примеры, наводящие мысль на какие-то сверхотдаленные генетические связи, которые, конечно, могут оказаться и совпадением.

Кстати, вóрона в собственном смысле слова как *Corvus* Согах в Австралии нет, и вороном в сказках условно называется один из видов «вороньих», внешне похожий на ворона. В некоторых индейских языках нет вообще различия в обозначениях вóрона и ворóны, например у северных атапасков, и в записях А. Б. Рут и других, сделанных по-английски, те же самые деяния приписываются то вóрону, то ворóне. Такое отождествление или смешение возможно потому, что в Северной Америке, а также в Сибири (к востоку от Енисея!) наряду с собственно вóроном распространена черная ворóна, которая отличается в основном несколько меньшими размерами (в отличие от серой вороны, распространенной к западу от Енисея).

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ВОРОНЬЕГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЭПОСА

После завершения синхронического обзора и анализа вороньего фольклора мы можем, опираясь на приведенные материалы и их определенную интерпретацию, попытаться выдвинуть некоторые гипотезы относительно его исторического развития и дифференциации этнических версий. Разумеется, любые суждения по этому поводу могут быть лишь весьма приближительны и схематичны, ибо при нынешнем уровне знаний нет возможности точно указать, когда, где, в какой этнической среде зародился вороний эпос. Твердо мы, собственно, знаем только то, что в XVIII—XX вв. вороний эпос бытует в географических пределах Камчатки — Чукотки — Аляски у всех народностей этих областей.

В соответствующих этнических фольклорных традициях мифы и сказки о Вороне составляют древнейший слой, по крайней мере в стадияльно-типологическом смысле, но, скорее всего, также и в хронологическом. Вороний цикл представлен прежде всего мифами о культурном герое, а затем уже мифологическими анекдотами о трикстере, которые, как мы знаем, в жанровом отношении составляют самый архаический слой мирового фольклора. В героических сказках, шаманских легендах, исторических преданиях и т. д. удельный вес вороньего элемента гораздо меньший. Даже культурные деяния богатырско-героического типа (борьба с чудовищами, укрощение опасных зверей и духов) у индейцев приписываются обычно не Ворону, а другим, явно позднейшим культурным героям, причем эти герои у разных племен имеют разные имена, что как раз и свидетельствует об их более позднем происхождении. У коряков и ительменов богатырские черты приписываются сыну Ворона, а у чукчей — различным квазиисторическим богатырям и шаманам. Что касается собственно исторических преданий и шаманских легенд, сказок-быличек и т. д., то Ворон проникает в эти жанры в редчайших случаях. К этому надо добавить, что сходство сюжетов и мотивов в рамках вороньего фольклора во всех этих этнических традициях несравненно большее, чем вне этих рамок, что заставляет нас склониться к предположению о вороньем фольклоре как общем древнем наследии народностей данных областей или

по крайней мере части этих народностей. Тот факт, что сходство мифов о Вороне — культурном герое гораздо большее, чем сходство мифологических анекдотов о Вороне-трикстере, является дополнительным и очень существенным подтверждением этого предположения, ибо, во-первых, мифы о культурных героях несомненно древнее мифологических анекдотов, а во-вторых, будучи существенно связаны с традиционной системой мифологических и религиозных представлений, распространяются большей частью не путем простого заимствования, а вместе с диффузией самих этнических единиц.

Объяснение сходства вороньих циклов у разных народностей заимствованием в исторически обозримый период маловероятно еще и потому, что зона возможных (и крайне трудно осуществимых через Берингово море) контактов занята алеутами и эскимосами, у которых вороний фольклор представлен гораздо слабее, чем у палеоазиатов и индейцев. Выше отмечалось, что вороньи мифы азиатских эскимосов близки чукотским, а американских — индейским, так что напрашивается вывод о заимствованном характере эскимосских мифов о Вороне. Однако наряду с элементами прямого заимствования очень возможно, что некоторые этнические компоненты эскалеутов сами были непосредственными носителями вороньих мифов; ведь и у эскимосов зафиксированы смутные воспоминания о фратриальном делении на «воронов» и «волков». Далее, на азиатской стороне вороньи мифы наиболее популярны у коряков (в недалеком прошлом также и у ительменов), а на американской — у тлинкитов и хайда, т. е. на-денеязычных членов ныне однородной группы индейцев северо-западного побережья. И у тех и у других вороний цикл включил героические мифы и втянул в себя большую часть племенного фольклора. Это, однако, свидетельствует лишь об активной творческой жизни вороньего эпоса у указанных народов, а не обязательно о его первоначальных истоках. Сам масштаб циклизации может считаться явлением относительно поздним, о чем свидетельствуют и различия в характере циклизации: на азиатской стороне — «семейный», а на американской — «биографический». Что же касается архаических элементов, то они на американской стороне отчетливо выступают в фольклоре северных атапасков, а на азиатской — прежде всего у чукчей, хотя вороньи мифы у атапасков и чукчей оттеснены на периферию новыми пластами (у чукчей — общими с эскимосами, у северных атапасков — отчасти сходными с мифами о героях-преобразователях северо-западных индейцев и алгонкинов) и как бы законсервированы. Не сравнение вороньего эпоса у коряков и тлинкитов, а общее сопоставление вороньих мифов палеоазиатов и индейцев с учетом исторической реконструкции их первоначального облика приводит к убеждению в их единстве. Таким

образом, говоря об истоках вороньего эпоса как некоего единого феномена, необходимо иметь в виду не современные этнические подразделения, а более общие и древние. На западе — это общие предки палеоазиатов чукотско-камчатской группы. В свете гипотез об этнолингвистической гетерогенности ительменов, о более раннем проникновении протоительменов на Камчатку и об ительменском характере имени «Кутх» можно было бы допустить особую роль протоительменского начала в формировании вороньих сказаний; однако и это допущение, и гипотезы, на которых оно может быть основано, требуют самой серьезной проверки и могут оказаться совершенно неточными. Что касается представления о прямом заимствовании в историческое время вороньих мифов о Кутхе сначала коряками, а затем чукчами у ительменов, то о нем, конечно, не может быть и речи, так как чукотский фольклор содержит наиболее архаические мифы творения, которые вряд ли распространяются путем простого заимствования. С помощью именно чукотских мифов мы как раз и можем реконструировать древнейшее состояние фольклора предков северо-восточных палеоазиатов.

Характер дистрибуции вороньего эпоса у индейцев (а именно — сохранение архаических мотивов у северных атапасков и убывание вороньего эпоса на юг от на-денеязычных тлинкитов и хайда к иноязычным индейским группам) свидетельствует в пользу предположения о том, что именно предки на-денеязычных народностей (северных атапасков, эйаков, тлинкитов, хайда) первоначально принесли из Азии в Америку вороньи мифы и впоследствии внедрились в прибрежную этническую среду, в которой, по-видимому, задолго до прихода на-дене существовала сложившаяся приморская рыболовно-охотничья культура; само внедрение вороньих мифов, вероятно, также не сводилось только к заимствованию, а было следствием этнического смешения, о чем косвенно говорит наличие фратриального деления «вороны/волки (орлы)» также у цимшиян и других не на-денеязычных индейцев. Заслуживает внимания, что некоторые, конечно немногочисленные, мотивы, известные палеоазиатам, сохранились у цимшиян и квакиютлей. Таким образом, хотя позднейшие исторические связи (включая, пусть минимальный, обмен населением), вероятно, как-то осуществлялись (через эскалеутскую среду или минуя ее), но единство вороньих мифов в основном следует возвести к более тесным связям, контактам и в конечном счете к некоторым общим этническим элементам северо-восточных палеоазиатов (может быть, прежде всего протоительменам) и предкам на-денеязычных племен. Принятые даты ухода в Америку последних (около 10 тысяч лет назад) и появление протоительменов (или, скажем, части древнейших предков северо-восточных палеоазиатов) на крайнем северо-во-

стоке Азии (Амгуэмский и четвертый слой Ушковского комплексов; по Н. Н. Дикову, до 8 тысяч лет назад) не столь сильно расходятся. Было бы очень заманчиво обнаружить какое-либо сходство в языках палеоазиатов чукотско-камчатской группы и индейцев на-дене, но такое сходство до сих пор не было выявлено и было очевидно только их общее негативное свойство — изолированность обеих языковых семей (в отличие от большинства других индейских и сибирских). Лишь в самое последнее время американские лингвисты начинают устанавливать некоторые элементы глубинного структурного тождества в языках северо-восточных палеоазиатов и индейцев на-дене, в частности, в отношении семантической основы инкорпорирования (зависимость объектного показателя от ранга субъекта (см., например: [Комри, 1977]).

Скорее всего, зарождение вороньей мифологии связано не с этими двумя языковыми семьями, как таковыми, а с этническими элементами, которые явились важнейшими компонентами соответствующих этнических групп — носителей этих двух языковых семей, но которые вошли на том или ином этапе и в состав других этнических конгломератов, в том числе эскалеутских (в пользу южных истоков говорят изображения Ворона на петроглифах Нижнего Амура и сохранение Ворона в фольклорных традициях на Нижнем Амуре).

Эти этнические элементы, вероятно, восходят к фратрии ворона, которая сохранилась у северо-западных индейцев (в первую очередь у тлинкитов и хайда); явные реликты такой фратрии имеются и у северных атапасков и более смутные — у эскимосов. Как мы указывали выше, с этим связано противопоставление Ворона Кануку, представляющему фратрию волка (орла) в истории добывания Вороном воды и в рассказе о том, как Ворон и Канук спорили о том, кто старше и мудрее. Очень вероятно, что фратриальная система «ворон/волк (орел)» имела место и у северо-восточных палеоазиатов, но ее трудно обнаружить из-за раннего разрушения у них родового строя.

В настоящее время накоплены материалы о реликтах материнского и отцовского рода у северо-восточных палеоазиатов [Вдовин, 1948], о следах тотемизма [Бауэрман, 1934] и т. д. Описание С. П. Крашенинниковым [Крашенинников, 1949] основного ительменского календарного праздника свидетельствует о следах культа волка, а его же описание мифологии — о пережитках культа Ворона. Противопоставление «ворон/волк» не встречалось нам в фольклоре северо-восточных палеоазиатов, в частности у чукчей. То же самое следует сказать об оппозиции «ворон/орел»; наиболее ярко она отражена в чукотской мифологической сказке о вороне и орле в сменном браке.

Ворон часто действует в паре с другим человеком-животным,

еще чаще вступает с ним в соперничество или борьбу. Нельзя исключить, что здесь отражаются ритуально-символические отношения родов. Даже если поставить под сомнение фратриальную организацию палеоазиатов в прошлом, то оперирование то-темическими классификаторами (в леви-строссовском смысле) и использование в качестве таковых различных птиц и зверей все равно сохраняет свое значение. Разумеется, всякий раз нужно проанализировать конкретную семантику такого противопоставления, которое, повторяем, совсем не обязательно сводится к фратриально-родовым оппозициям. Особняком стоит противопоставление ворона и лисы — популярного трикстера в сказках тунгусов и русских.

Если допустить, что представители «вороньих родов» создавали мифы о Вороне — культурном герое, то теоретически можно также ожидать создания «волчьей» фратрией мифов о волке — культурном герое. Однако доминирование «вороньей» фратрии или фратриальная асимметрия, созданная иными причинами, могли этому и помешать. Более того, встает вопрос: не породили ли «волчьи» роды мифов о койоте, т. е. степном волке, чрезвычайно популярных у индейцев-алгонкинов, и других, очень схожих по своим мотивам и общей типологии с мифами о Вороне?

Например, в мифах моно [Гэйтон и Ньюмен, 1940, с. 31—32] имеется рассказ о похищении света (а это главный подвиг Ворона) койотом и орлом. Солнце висит в доме его хранителей на стене. Чтобы его похитить, койот превращается в сырую древесную чурку, которую хозяева бросают в печь. Затем орел велит койоту повесить украденное солнце повыше на востоке; поскольку утомленный койот уже не в состоянии высоко подняться, то орел делает это сам. Совместные действия орла и койота в этом мифе гармонируют и с их сближением в мифологии более северных индейских групп.

Что касается орла, то в качестве небесной солярной птицы он в мифологии различных народов то противопоставляется ворону как копающемуся в грязи и земле, то конкурирует с последним, так как Ворон, несомненно, связан также с небом, луной, солнцем.

Культ орла, как показал Л. Я. Штернберг в своей известной работе [Штернберг, 1925; Штернберг, 1936], был широко распространен не только у индоевропейских народов, но и у многих народов Сибири, главным образом урало-алтайских (финны, якуты, тунгусо-маньчжурские народности). Здесь орел иногда наделен чертами шамана и культурного героя. Особенно ярко культ орла прослеживается у якутов, в мифологии которых, как мы знаем, известную роль играет и ворон, но в качестве темной силы: с вороном связываются черные шаманы, а с орлом — бе-

лые, т. е. служители светлых небесных богов айы. Тотемический, мифологический параллелизм (дополнительность) орла и ворона здесь асимметричен в пользу орла. У палеоазиатов и аляскинских индейцев мы сталкиваемся с обратной ситуацией, ибо здесь Ворон является главным общеплеменным культурным героем, ассоциирующимся с небесными силами.

Привлекает внимание противопоставление ворона и зайца в корякской сказке о вороне-трикстере [Иохельсон, 1905, № 32] и в сказке азиатских эскимосов, заимствованной, по признанию рассказчика, от чукчей [Богораз, 1913, № 11]. В последней Творец отвергает ворона (так как он все равно обо всем забудет, найдя экскременты) и посылает зайца, которому удастся убить хранителя солнца, а солнечный шар выпустить на свободу. Имеется чукотская сказка, в которой ворон не упоминается, но зайцу опять-таки приписывается освобождение солнца, похищенного кэле [Богораз, 1910, с. 155—156], т. е. заяц выступает в роли культурного героя вместо ворона. Заяц очень популярен в фольклоре юкагиров; вспомним, что заяц является зооморфной ипостасью Эква-Пырища у обских угров, с одной стороны, и у многих групп индейцев-алгонкинов (заяц или белый кролик Манабозо) — с другой. Мы не можем здесь вдаваться в гипотетическую реконструкцию «заячьих» фратрий или родов — носителей мифа о культурном герое-зайце, но такая реконструкция в принципе не исключена.

Итак, можно предположить, что мифы о Вороне — культурном герое (как и аналогичные мифы о койоте) первоначально разработаны представителями соответствующих фратрий и родов и что, подчеркиваем, эти фратрии и роды могли возникнуть ранее ныне существующего и тоже достаточно давнего этнолингвистического разделения. В дальнейшем родовые (фратриальные) первоначально могли превращаться в общеплеменные за счет известной и широко распространенной асимметрии в отношениях между фратриями и родами.

Мы уже отметили, что сопоставление Ворона с другими существами может быть непосредственно связано с ним как фратриальным родоначальником (особенно сопоставление с волком, орлом, может быть, касаткой как превращенным волком, а также некоторыми другими тотемными предками или эмблемами родов), но может входить в более широкую семантическую систему, ориентированную посредством тотемических классификаторов. Противопоставление Ворона утке-поганке (чомге), белой куропатке (птармигану), зимушке, корморану, гусям и лебедям и т. д., встречающееся в вороньих мифах, семантически содержательно.

Как бы ни обстояло дело с этими конкретными сюжетами (мы еще к ним вернемся), нам представляется, что мифы о Во-

роне — культурном герое и трикстере в известной мере опираются на простейшие мифические преобразования зоологических свойств ворона. Из этих натуральных свойств ворона в мифах обычно фигурирует его черный цвет, приобретение которого маркирует ворона в отличие от других птиц и часто представляется результатом серьезных или шутовских деяний этого персонажа.

В сибирско-американском ареале чернота ворона не имеет демонического значения (в отличие, например, от ирландско-скандинавского мифологического круга). Грязь ворона всячески подчеркивается на периферии вороньего фольклора — у юкагиров, алеутов, эскимосов (может быть, утрируется с позиций «враждебных» родов), а у северо-восточных палеоазиатов и северо-западных индейцев эти свойства становятся составной частью сознательных комических трюков, носящих иногда даже благородную цель. Всеядность ворона у северо-восточных палеоазиатов выступает как «обжорство» и часто мотивируется голодом, а у части северо-западных индейцев получает особое объяснение, связанное с небесным происхождением героя, первоначально избегавшего всякой земной пищи.

Посредствующим звеном между естественными свойствами птицы ворона и мифами о Вороне — культурном герое является представление о нем как о медиаторе между различными стихиями и частями космоса.

Культурный герой, добывающий предметы культуры и природные объекты из других миров, создавая необходимые условия для человеческой жизни, часто проявляет черты шамана, т. е. медиатора (посредника) между людьми и духами, обитающими в других частях космоса. Мы видели, что Ворона в известной степени можно рассматривать как такого первого шамана. Леви-Стросс [Леви-Стросс, 1955; Леви-Стросс, 1964—1971] показал, что культурный герой, как правило, выполняет функцию медиатора и в чисто логическом смысле, служа инструментом для разрешения логических антиномий путем прогрессивного посредничества. Леви-Стросс прямо указывает, что в качестве птицы, питающейся падалью, Ворон оказывается медиатором между хищными и травоядными (так же как и койот) и в конечном счете между смертью и жизнью. Добавим, что это мифологическое свойство Ворона непосредственно проявляется в упоминавшемся выше мотиве американской мифологии: Ворон создает человека, но не из камня, а из листьев, даруя ему тем самым одновременно и жизнь и смерть. Сам Ворон как бы находится между жизнью и смертью, когда пребывает в чреве кита, чему соответствует мифологема временной смерти и ритуала инициации.

Медиативность Ворона сугубо поливалентна, и эта полива-

лентность, безусловно, способствовала созданию образа Ворона — культурного героя.

В качестве пространственного эквивалента медиации между жизнью и смертью можно рассматривать медиативную связь Ворона с «верхом» и «низом», с небом (с которым Ворон ассоциируется, как и любая птица) и землей (как трупная, хтоническая птица). К этому следует добавить медиацию между сухим и влажным, сушей и морем, соленой и несоленой влагой, отчасти между зимой и летом, а также умом и глупостью, мужским и женским, человеческим и животным началами и, конечно, как и у всякого культурного героя, между природой и культурой.

Хриплый голос ворона способствует представлению о связи Ворона с сухостью (и созвездия Ворона — с сухим сезоном [см. Леви-Стросс, 1964—1971, IV, с. 401—402 и др.]). В корякском мифе о добывании пресной воды Ворон страдает от жажды и сухости языка, а в вариантах северо-западных индейцев Ворон получает воду после того, как показывает сухой язык. Связанный с семантикой «сухого», Ворон противостоит хозяевам водяной стихии и, перехитрив их, добывает воду и делает реки, спасается от потопа и т. д. В самой космической пространственной модели Ворон как представитель суши (которую он ищет, добывает, расширяет, устраивает на ней жизнь людей) противостоит морю (вопреки промелькнувшему в одной ительменской сказке образу морского Кутха!) и его обитателям. В тлинкитском мифе о потопе Ворон спасается от воды, улетая на небо, а его мать — плавающая в виде утки (противопоставление Ворона утке включает и оппозицию «верх/низ»). И в других сюжетах Ворон часто противопоставляется водоплавающим птицам. Мы не раз упоминали истории брака Ворона с водоплавающей птицей, т. е. уткой, гусыней, лебедью (особенно у северных атапасков, но также и у северо-западных индейцев; в мифах коряков и нганасанов речь идет о браке дочери Ворона с гусем).

В истории, особенно популярной у северных атапасков, Ворон противостоит гусям, лебедям, уткам и т. п. одновременно и как водоплавающим (в плане оппозиции «земли/воды»: Ворон не умеет плавать и, устав лететь, создает сушу), и отчасти как перелетным. В корякском мифе тоже встречается оппозиция перелетных и не перелетных птиц. Как птица не перелетная, а оседлая или бродячая, Ворон является медиатором между зимой и летом. Совершаемые Вороном шаманская перемена пола или переворачивание полового разделения труда делают его медиатором между мужским и женским началом, а совмещение хитрости и безумия, мудрых и глупых поступков Ворона-трикстера делает его также медиатором между умом и глупостью. В качестве тотемического персонажа двойной природы он совмещает

человеческое и животное начало и как бы является посредником между ними.

Приведенные выше примеры подтверждают исконную медиативность Ворона, но сами эти конкретные примеры не обязательно относятся к древнейшему слою.

Что касается древнейшего слоя, то его примерный облик и состав вырисовывается путем выявления, во-первых, общепалеоазиатских (в рамках чукотско-камчатских палеоазиатов) элементов, а во-вторых, тождественных или близко сходных элементов азиатской и американской (палеоазиатской и индейской) версий.

Общепалеоазиатские корни вороньего эпоса достаточно очевидны. Далее мы вынуждены несколько повториться, подытоживая то, о чем писалось ранее. Поскольку у чукчей Ворон — главный деятель в мифах творения, но не называется Творцом (обычно он — исполнитель воли Творца), у коряков, наоборот, не совершает прямых творческих деяний, но в заклинаниях и некоторых сказках носит имя Творец и при этом мыслится первопредком (корякским и общечеловеческим), а у ительменов еще в XVIII в. представляется создателем земли и культурным героем, отцом другого культурного героя и общим родоначальником, то из всего этого вытекает, что у общих предков палеоазиатов (или их протоительменных предков) Ворон был и творцом (т. е. культурным героем, преобразующим одни объекты природы/культуры в другие или добывающим их у первоначальных хранителей), и тотемным первопредком, имеющим двойную зооморфно-антропоморфную природу с трудно уловимыми переходами от одной ипостаси к другой, но с явным преобладанием человеческого начала. Типологически Ворон архаичнее небесного Творца; возможно, что первоначально Творец сливался с Вороном. Этиологический характер некоторых корякских сюжетов реконструируется при их сопоставлении с мифами чукчей и северо-западных индейцев.

В процессе исторической эволюции, как мы видели, древнейшие мифы творения законсервировались в чукотском фольклоре, который в дальнейшем развивался в тесном взаимодействии с эскимосским.

Отделение чукчей от коряков, как мы знаем, произошло, скорее всего, около XIII в., но и до этого времени имело место взаимодействие чукчей и эскимосов, ассимиляция первых последними. Сохранив свойства культурного героя, чукотский Ворон утерял черты первопредка, хотя сам факт частичной зооморфности говорит о тотемическом начале. Что касается ительменского Ворона (корякский и ительменский вороний фольклор един, что свидетельствует о тесных связях в течение последних столетий), то он утерял черты культурного героя, которые имел

еще в XVIII в. (вернее, сохранил их в реликтовой форме), зато сохранил облик племенного первопредка, первоначально, вероятно, — фратриального. В противоположность чукотскому корякско-ительменский фольклор в значительной мере оказался втянутым в вороний эпос, построенный на основе семейной циклизации.

Ворон имеет черты трикстера и у чукчей, и у коряков, и у ительменов, хотя общих сюжетов такого рода у них мало. У чукчей эти сюжеты имеют облик «сказки о животных», а у коряков и ительменов большей частью — мифологических анекдотов о семейной жизни Ворона, о его колдовских или шаманских трюках в борьбе со злыми духами (тема злых духов у чукчей не прикреплена к Ворону).

У аляскинских индейцев, как мы видели, Ворон повсеместно сохраняет черты культурного героя и трикстера, хотя индейцы знают и других, типологически более поздних культурных героев-преобразователей, сильно варьирующих по племенам. У северных атапасков явно архаический вороний цикл сильно потеснен мифами об этих культурных героях-преобразователях, которые вызывают сейчас более серьезное отношение в силу их большей сакрализованности.

Вороний цикл северных атапасков законсервирован, наподобие чукотского, оттеснен новыми циклами и некоторым алгонкинским влиянием. Что же касается тлинкитов, хайда, а частично и других индейцев северо-западного побережья, то здесь, как и у коряков-ительменов, Ворон выступает первопредком и, кроме того, прямым родоначальником фратрии ворона; вороний эпос здесь, как и у коряков, втянул в себя героические мифы, но в рамках не семейной, а биографической циклизации.

Что касается эскимосов, то им известны некоторые сказания и о культурных деяниях Ворона и о Вороне-трикстере, но эти сказания находятся на периферии эскимосского фольклора, куда они, вероятно, первоначально попали вместе с этническими элементами «вороньих» родов, а позднее — в результате прямого заимствования от чукчей и американских индейцев (у алеутов имеются в основном плутовские и скабрезные сюжеты о Вороне). Миф о Вороне ни в коем случае не мог быть центральным мифом палеоэскимосов, как считал Золотарев (см.: [Золотарев, 1938], ср. выше, в гл. 1), но, возможно, что некоторые древнейшие вороньи мотивы были оттеснены распространением мифа о Седне, тем более что Седна, как показано в одном новейшем исследовании [Фишер, 1975], хотя и не является культурным героем, но исполняет роль универсального медиатора.

Сюжеты о Вороне-трикстере сильно различаются на азиатской и американской стороне. Таким образом, совершенно очевидно, что в самой своей ранней редакции, сложившейся в сре-

де некоторых общих этнических элементов, участвовавших в этногенезе нынешнего населения Камчатки — Чукотки — Аляски, вороний мифологический эпос представлял Ворона прежде всего как тотемического (фратриального?) первопредка и культурного героя, а затем как мифологического плута; при этом обе ипостаси Ворона опирались на универсально распространенную мифологизацию его зоологических свойств, обеспечивающих его функцию медиатора.

К числу древнейших мотивов вороньего эпоса, несомненно, относится этиология черного цвета Ворона. Этот мотив, сопряженный с зоологическими свойствами ворона, имеет очень широкое распространение не только на Чукотке — Камчатке — Аляске, но в более широком регионе.

Оставляя в стороне греческие и библейские варианты, где черный цвет Ворона интерпретируется как результат наказания и т. п., отметим, что этот мотив часто встречается в составляющих периферию вороньего эпоса эскимосских рассказах, а также у различных групп североамериканских индейцев, у юкагиров и нганасанов, т. е. в ареале, несколько более широком, чем собственно территория бытования вороньего эпоса, как такового. В большинстве основных версий Ворон приобретает черный цвет, застряв в дымовом отверстии после похищения света или пресной воды, обжигаясь жаром солнца, которое он уносит в клюве, т. е. этиология черного цвета Ворона уже вплетена в мифы о его культурных деяниях.

Особый интерес представляют рассказы о приобретении Вороном черного цвета в результате раскрашивания птицами друг друга. Этот специфический мотив тотемической мифологии объясняет разнообразие видов животных, ассоциирующееся с социальными (родовыми) различиями человеческих групп (в понимании Леви-Стросса различия цветов обеспечивают переход от «непрерывности» к «дискретности»). Окраска птиц сопровождается появлением других различий, в частности деления птиц на сухопутных и водоплавающих. В более архаических вариантах птицы красят друг друга, в менее архаических — это делает культурный герой, большей частью тот же самый Ворон, воспринимаемый антропоморфно. Окрашивание Ворона в черный цвет иногда есть месть за учиненные им обиды, иногда — результат усталости демиурга или капризов самого Ворона (мотивировка в мифологии всегда второстепенна и легко варьируется).

На азиатской стороне весьма архаические версии сюжета взаимного раскрашивания птиц сохранились, как ни странно, только у юкагиров и нганасанов (в этногенезе последних юкагиры, безусловно, участвовали). В юкагирском мифе чомга (утка-поганка) красит ворона древесным углем, а он ее бьет и сбрасывает.

сывает в море; здесь, таким образом, цветовые различия сопровождают и дублируют различия стихий. В другой юкагирской сказке ворон черный потому, что его клевал орел (типичная для Севера оппозиция «ворон/орел»). У нганасанов есть рассказ о происхождении черного цвета лап у лебедя из-за того, что ворон испачкал его своей грязной пищей [Долгих, 1976, № 12, 13].

Северные атапаски знают рассказ о том, как Ворон взялся раскрасить птиц и вылил черную краску на спину гагары, за что птицы покрыли его всего черным цветом (вариант: покалеченная утка сделала его черным из мести).

У тлинкитов мотив раскрашивания или одевания птиц [Боас, 1916, № 10] контаминируется с историей о том, как Ворон вместе с другими птицами раздобыл лосося, но, отослав своих партнеров за листьями, съел рыбу в одиночестве [Боас, 1916, № 19]. В версии хайда Ворон украшает птиц в своем доме, который битком набит птицами; птицы, находящиеся в самой гуще толпы, делаются более тонкими или плоскими. Специально упоминается о том, что уставший Ворон сделал орлу плохой клюв (именно у хайда племя строго делится на фратрии ворона и орла).

У квакиютлей антропоморфный Омеаль, добившись от волков регулирования прибоя, красит птиц (в том числе ворона, мыслимого здесь отдельно от Омеаля) углем, а чайку — глиной (в другом варианте глиной он красит всех других птиц); когда начинается прилив, то птицы, не успевшие спастись на суше, становятся водоплавающими. Различные варианты этого же сюжета обнаружены Ф. Боасом и у других племен. Хотя у самих северо-восточных палеоазиатов сюжет этот не зафиксирован, но наличие его у других палеоазиатов и индейцев делает весьма вероятным предположение, что в прошлом он был им хорошо известен. Оппозиция ворон/орел в юкагирском мифе, может быть, даже свидетельствует о его прямом заимствовании от северо-восточных палеоазиатов.

В процессе превращения Ворона из фратриального в общеплеменного предка и в культурного героя этиология цвета Ворона стала связываться с его культурными деяниями.

Нельзя не заметить, что в мифах о раскрашивании птиц и приобретении ими иных «дифференциальных признаков» отражены социальные деления на роды в духе тотемической мифологии. Об этом, в частности, свидетельствует основное противопоставление ворона и орла как на азиатской, так и на американской стороне. Б. О. Долгих считает [Долгих, 1976, с. 316], что в приведенной выше нганасанской сказке также отражена фратриальная экзогамия и взаимнобрачные отношения (лебедь женат на дочери ворона) энецкого рода лебедей (Лодоседа) и

нганасанского рода воронов (Нгамтусо; правда, Ю. Б. Симченко считает главной эмблемой Нгамтусо журавля). Поэтому данный сюжет имеет и социогенный аспект, поскольку он объясняет появление родовых различий как этиологию внешних отличий тотемов, т. е. языком тотемических классификаций. В этом плане следует трактовать и противопоставление ворона водоплавающим птицам, которое имеет место и в варианте нганасанов и в варианте хайда. Это специфическое противопоставление реализуется в рассказе о женитьбе Ворона на гусыне, лебеди и т. п., а также в мифе, популярном на Аляске, особенно у северных атапасков, об участии Ворона в перелете и создании им земли. В этом же рассказе ворон противостоит и типичным перелетным птицам. Аналогичное противопоставление ворон/гусь находим и в корякском фольклоре, в рассказе о помощи дочери Ворона юному гусенку и о ее последующем браке с его старшим братом. Отсюда можно сделать предположение, что оппозиция ворон/водоплавающие и ворон/настоящие перелетные птицы входила в древнейший фонд вороньих мотивов, что, впрочем, не противоречит предположению Денискевич о том, что соответствующий миф атапасков отражает миграцию их предков на Американский континент. Тема сотворения Вороном земли, включенная в этот рассказ, также распространена как на американской стороне (не только у северных атапасков, но и у хайда и у эскимосов), так и на азиатской (земля из испражнений Ворона у чукчей, Земля — сын Ворона, ее спускают с неба — у ительменов) и, по-видимому, в принципе также входила в первоначальный мотивный фонд. И у палеоазиатов и у индейцев Ворон участвует в создании людей (из земли, травы, костей, пыли), иногда их доделывает и учит совершать естественные акты. В этот же общий фонд должны были входить и культурные подвиги Ворона по добыванию света, огня и пресной воды, т. е. по преобразованию им основных стихий огня/воды, обычно противопоставляемых в мифах.

В отношении древности сюжета добывания Вороном света не может быть никаких сомнений. Это — его основной культурный подвиг, широко известный и на Чукотке и на Аляске. Он, конечно, был известен и на Камчатке, поскольку коряки сохранили комический рассказ о проглатывании солнца человеком-вороном и последующем освобождении солнца благодаря тому, что дочь Большого Ворона вынудила человека-ворона его выплюнуть. Ведь и в некоторых чукотских вариантах Ворону приходится освобождать солнце, которое было похищено и спрятано злым духом, причем Ворон уносит солнечный мяч в своем клюве. Тот факт, что здесь противопоставлены Большой Ворон и человек-ворон, т. е. старший и младший, нас также не должен удивлять, если вспомнить, что сходная ситуация обнаруживает-

ся и в тлинкитском мифе, где молодой ворон похищает свет у старого Ворона с истоков реки Насс. Похищение объектов культуры/природы у злого духа, вероятно, предшествует похищению у старшего родича (последнее оказывается плодом мифических представлений, связанных с инициацией).

Следует, однако, учитывать и исконную связь Ворона с небом и небесными светилами; не случайно старый Ворон иногда отождествляется с месяцем; Ворон, как нам известно, тесно связан с небесным хозяином, имеющим солярные черты и, возможно, первоначально с ним совпадал (ср. китайских воронов — солнц).

Особая проблема, уже затронутая выше, — это соотношение солярности ворона и орла. Например, в кетском мифе (который В. В. Иванов сопоставляет с южноамериканскими, описанными Леви-Строссом [см. Иванов В., 1973]) орел ассоциируется с огнем и инструментом для добывания огня. Выше мы упоминали один из вариантов добывания света у индейцев йокутов и моно с участием орла. Орел символизирует небо, солнце, «верх» у самых различных народов. Нельзя исключить и того, что в вороньих мифах орел был вытеснен в этой функции Вороном: в мифе о добывании пресной воды у тлинкитов орел иногда рисуется, наоборот, хозяином колодца с пресной водой, т. е. представителем «низа» (может быть, заменив волка или касатку — две другие вариации тотемной символики фратрии Канука). Основной сюжет о Вороне, реализующий мотив происхождения света, — это похищение мячей (корзин, мешков), содержащих солнце, луну и звезды, у их первоначального хранителя или его дочери (у чукчей — девочки, играющей мячами). Ворон проклеывает оболочки мячей или просто выпускает светила, бросая их вверх на небо.

Превращение Ворона в хвоянку, проглатываемую дочерью хранителя света, и возрождение его в виде «внука», который затем плачем выманивает мячи, — это специфическая черта американской версии, по-видимому сложившаяся уже в Америке и не свойственная первоначальной редакции сюжета (аналогичный мотив зафиксирован в Индии; [см. Томпсон и Бейлис, 1958, А 1411, 2, Д883]). Выпускание дневного света в наказание рыбакам, отказавшим Ворону в рыбе, есть специфическое развитие этой темы у северо-западных индейцев.

Чукчи знают другую версию добывания света — пробивание Вороном совместно с другими птицами (куропаткой, зимушкой) небесной тверди. Эту версию никак нельзя себе представить как трансформацию истории о похищении мячей и расклеивании их оболочек; скорее, наоборот, расклеивание оболочки мячей есть трансформация расклеивания небесной тверди. Версия эта выглядит весьма архаично, но все же не может считаться древней-

шей, поскольку она неизвестна на Американском континенте. Однако бросается в глаза, что этот архаический сюжет во многом сходен с рассказами американских индейцев о добывании огня и находится с ним в отношении дополнительного распределения, поскольку северо-восточным палеоазиатам мотив добывания огня неизвестен (только в чукотском фольклоре встречается мотив изобретения Вороном деревянного инструмента для добывания огня — этого сакрального объекта семейного культа). Учитывая широкое распространение в различных мифологиях сближения огня и света и близость оформления этих мотивов у американских индейцев (в одном варианте хайда Ворон для похищения огня превращается в хвоянку и т. п.), можно предположить, что подобное дополнительное распределение скрывает две алломорфы, находящиеся в отношении возможной трансформации: небесный свет — вместо земного огня, протыкание клювом небесной тверди — вместо затыкания, выпускание света — вместо удержания огня в клюве (оппозиция внешнего/внутреннего и т. п.). В обоих случаях Ворон действует не один, а во главе группы птиц или зверей. В американской истории похищения огня имеется этиология черного цвета, а в азиатской истории пробивания света — короткого клюва (Ворону надо было наточить клюв). Заслуживает внимания соображение об особом значении света для палеоазиатов, живущих в условиях полярной ночи, сменяемой светлым периодом активной хозяйственной деятельности и относительного обилия пищи. Этот скрытый календарный аспект надо иметь в виду при восприятии первых слов чукотского мифа: «Люди жили в темноте и ели камень» [Богораз, 1900, № 52]. Формула о том, что «еще не было света», характерна и для индейских мифов, причем не только о добывании света, но и для центрального героического мифа, по-видимому развившегося отчасти на базе мифов о происхождении света. Таким образом, мы можем допустить единый древнейший источник азиатско-американского сюжета о происхождении огня-света. Поскольку в истории добывания огня наличествует и похищение, то можно предположить, что версия похищения светил в конечном счете восходит к тем же истокам.

Своеобразной антитезой добыванию/пробиванию света (огня) является мотив уничтожения лишних небесных светил (солнц) в мифологии китайцев (где, как упоминалось выше, лишние солнца-вороны сбивает культурный герой стрелок И), у баттаков и семангов в Юго-Восточной Азии, у некоторых тунгусо-маньчжурских народностей (нанайцев) и даже калифорнийских индейцев, в одном из мифов которых койот убивает девятерых из десяти своих братьев-солнц и девятерых из десяти лун [см. Эркес, 1926]. Творение как «прибавление» и как

«убавление» суть два логических варианта одного и того же (с переменной знака). Отличие уменьшения небесного огня-света в виде лишних солнц, угрожающих засухой, от созидания небесного огня-света в виде солнца и других небесных светил несомненно связано и с климатически-географическим фактором (приполярье VS Восточная Азия, откуда пришла часть предков палеоазиатов и индейцев). Вопрос о генетической связи этих полярно-противоположных алломорф остается открытым.

Добывание света — основное, но не единственное культурное деяние Ворона, входившее в первоначальный сюжетный фонд. Другим таким подвигом является добывание пресной воды, о котором рассказывается не только в фольклоре северо-западных индейцев (добывание пресной воды у хозяина колодца Канука-орла с помощью хитрости), но и у северо-восточных палеоазиатов (реки из мочи Ворона — у чукчей; реки из воды, выпитой Вороном в морском царстве краба или нерпы, — у коряков; у последних этиологизм слегка завуалирован). Очень существенно, что и у чукчей и у коряков Ворон связывается с сухостью, о чем мы уже упоминали. Образование рек из мочи, слюны (палеоазиаты) или из капель, проливаемых из сосуда летящим Вороном (несколько рационализированный вариант северо-западных индейцев), — единый мотив, а выманивание пресной воды у его хранителя — двойной мотив. В качестве простейшего сюжета он является общим достоянием и общим наследием, но в азиатской версии хранителем является морской хозяин (в виде краба или нерпы), а в американской — тотем противоположной фратрии (большей частью в виде орла). В последнем случае сказывается лучшая сохранность и дальнейшее развитие фратриальной системы у северо-западных индейцев. Вместе с тем получение пресной воды в корякском рассказе обусловлено обещанием Ворона выдать своих дочерей замуж за морских людей, тогда как у тлинкитов и хайда Ворон добывается успеха посредством трюка — пачкает постель Канука и требует компенсации. Укрепление связей с персонифицированными и ассоциирующимися с различными животными силами природы посредством брачного обмена — характерная модальность корякской мифологической сказки, но этот брачный обмен уже оторван от дуальной фратриальной экзогамии, которая, возможно, была известна предкам коряков, поэтому не исключено, что в исходной редакции фигурировал брачный обмен с другим родом, владевшим водой и входящим в противоположную фратрию. Заслуживает внимания, что в некоторых тлинкитских вариантах хранителем пресной воды выступает хозяин прибора, т. е. персонаж, близкий морскому хозяину у коряков, но чисто антропоморфный. Что же касается трюка с загаживанием постели хранителя воды, то это, несомненно, позднейшее привне-

сание, использующее старые рассказы о грязи и неблагодарности Ворона, уже ранее вставленные в цикл победных трюков Ворона. По-видимому, на базе истории добывания воды и происхождения рек развился на американской почве сюжет регулирования прибоа, а уже на базе истории добывания света и этих двух сюжетов — героический миф о спасении Ворона от потопа, насланного его дядей.

Скорее всего, в первоначальный фонд входила и этиология промысловой рыбы и начала рыболовства. Рыболовство играло существенную роль в хозяйстве предков носителей вороньего эпоса, но высокопродуктивной специализированной сферой деятельности оно стало лишь у северо-западных индейцев, и поэтому для последних эта тема особенно важна. Корякские рассказы о женитьбе Ворона на женщине-рыбе и о женитьбе Эмемкута на облачной женщине легко соотносятся с серией индейских мифов о женитьбе на женщине-лососе, облачной женщине, контролирующей рыбный промысел, или на мертвых близнецах, имеющих власть над рыбой (у всех северо-западных индейцев), а также с мифами об освобождении лососей из «ковчега» (тлинкиты, хайда) или из-за плотины (северные атапаски). В корякских текстах нет этиологической модальности, но она легко восстанавливается на основании сопоставления с индейскими версиями, где этиологический характер повествования очевиден. Комический эпизод со свариванием соперницы-рыбы женой Ворона — поздняя вставка в духе мифологических анекдотов о Вороне и Мити. Возможно, что миф об освобождении рыбы от первоначального хранителя возник уже на Американском континенте. Чисто американским, скорее всего, является рассказ о происхождении сельди, которую Ворон отнимает у поймавшей ее морской птицы (чайки, кormорана). Но здесь прощупывается характерная для всех версий вороньего эпоса оппозиция ворона и морских птиц, а также сложившаяся традиция мифологических анекдотов о трюках Ворона (см. мотив загаживания постели Канука в той же функции).

На обеих сторонах Берингова моря находим рассказы об участии Ворона в установлении хорошей погоды и о борьбе с ветрами. О значении метеорологического кода в вороньих мифах достаточно говорилось выше. Как всегда, этиологические реликты сильнее у индейцев. Здесь, однако, совпадает только общая тема, а мотивы сильно различаются (шаманское покорение хозяев погоды или брачный обмен на азиатской стороне и война против южного, юго-восточного, реже северного ветра — на американской); кроме того, тема эта мало популярна у тлинкитов, которые изредка просто упоминают о создании Вороном ветров. Поэтому возможно, что соответствующие сюжеты отражают природную обстановку и не имеют прямых общих корней.

Нет сомнения в древности сюжета пребывания Ворона в чреве кита, известного буквально всем этническим группам нашего ареала. Популярность его отчасти поддерживалась значением китовой охоты для прибрежных групп населения, но истинные корни этого сюжета имеют с промысловым культом ровно столько же общего, сколько аналогичный рассказ Библии о пребывании Ионы в чреве кита. Мы не считаем библейский рассказ источником соответствующего вороньего мифа, но думаем, что в обоих случаях основу составляет, как уже выше упоминалось, инициационный миф. То, что северные атапаски называют в этом сюжете не кита, а Большую рыбу (что кажется Г. И. Денискевич недоразумением), возможно, отражает как раз более архаическое представление о чудовищной рыбе, не обязательно связанное с океанским промыслом на китов (вспомним, что такая мифологическая рыба имеется в мифологии эскимосов и чукчей, не говоря уже о финно-угорских народах).

Проглатывание и выплевывание — важнейший символ инициации как временной смерти в чреве чудовища с последующим обновлением. Параллель с волком, в чье чрево аналогичным образом попадает Ворон, заставляет вспомнить об оборотничестве кита-касатки и предположить, что на каком-то этапе чудовище могло ассоциироваться с тотемом противоположной фратрии. Мотив «охоты изнутри», по-видимому, есть уже преобразование исходного образа проглатывания/выплевывания. Способность проникнуть в чрево кита и остаться живым является проявлением шаманского искусства, но вместе с другими проявлениями шаманской мощи Ворона в значительной мере переосмыслена как трюк. В американской версии весь этот сюжет преобразован и дополнен по аналогии со схемой рассказов о Вороне-трикстере, согласно которой он избавляется от своих родных и соплеменников, чтобы одному съесть добычу.

Парадоксальная охота Ворона изнутри, наизнанку, при которой охотник занимает позицию дичи, в качестве своеобразного трюка реализуется не только в истории с китом, но и в рассказах о том, как Ворон пытается съесть наживку и при этом ломает себе челюсть или остается без клюва. Этот сюжет, так же как и история с китом, известен на обеих сторонах Берингова моря в рассказах о рыбной ловле (вариант с охотничьей ловушкой — специфически атапасский) и входит в первоначальный сюжетный фонд.

То же можно сказать и о сюжете мнимой смерти Ворона и о сюжете перемены пола и попытке в новом виде выйти замуж (и то и другое с целью утоления голода или от жадности). Все эти плутовские мотивы, с одной стороны, сопряжены с достаточно исконным представлением о Вороне-шамане (колдуне), а с другой — ярко выражают «карнавальную» инверсию

бинарных отношений: охотник/добыча (в морской и лесной охоте, в рыболовстве), внешний/внутренний (позиция в чреве кита), верхний/нижний (позиция при рыбной ловле), живой/мертвый (мнимая смерть), мужской/женский (перемена пола) и т. д. [ср. Иванов В., 1977]. На этой основе и по тем же моделям возникают специфически корякские рассказы о Вороне, нарушающем половое разделение труда, охотящемся в собственных внутренностях, входящем в тело Мити, как в дом, и т. д. Совершенно ясно, что вся анатомическая фантастика, основанная на разнимании своего тела, на легком проникновении одних тел в другие, самостоятельном функционировании отдельных органов и т. д., возникла до разделения азиатской и американской версий; в корякском фольклоре впоследствии развился мотив активного автономного существования отдельных органов (по образцу амулетов-заместителей), тогда как в фольклоре индейцев утерянный клюв или глаза хотя и могут быть безболезненно возвращены на место, но не действуют автономно.

Таким образом, не только основные культурные деяния, но и некоторые фундаментальные мотивы цикла Ворона-трикстера, восходящие к представлению о Вороне-шамане и отчасти эти представления пародирующие, остраивающие, являются общим наследием существующих ныне вариантов вороньего эпоса; конечно, плутовской фольклор о Вороне подвергся большим изменениям и наслоениям, чем мифы о его культурных деяниях.

В соответствующих главах мы рассматривали героические мифы о Вороне у чукчей и особенно коряков, а также у тлинкитов, хайда, цимшиян. Однако героические мифы, безусловно, не входили в первоначальный фонд и развились самостоятельно в различных национальных версиях; их объединяет только жанровое начало, но не мотивы и сюжеты. В своем месте мы объяснили пути формирования этих героических сказок-мифов. Почти во всех случаях появляются два поколения: Ворон и вороненок в чукотской сказке о Вороне и орле в сменном браке, Большой Ворон Кутх (Куйкиннюк) и его сын Эмемкут в фольклоре коряков и ительменов, старый Ворон-вождь и Ворон Иель у тлинкитов и т. д.; основная героика закреплена за младшим поколением. Отношениям помощи старшего поколения младшему (отец/сын) у палеоазиатов противостоят отношения вражды старшего поколения к младшему (дядя/племянник) у северо-западных индейцев, что можно связать с традицией наследования родовой власти и имущества. В героических мифах-сказках широко используется мифологема инициации, становящейся важнейшим событием биографии молодого героя (испытание/преследование вороненка чужим орлом у чукчей, дядей — у тлинкитов, тестем — у цимшиян; борьба со злыми духами Эмемкута у коряков).

В мифах северо-западных индейцев уже в самом повествовании о культурных деяниях Ворона появляются мотивы упорядочения, регулирования, а затем и эксплицитного описания борьбы космоса с хаосом. Так, над историей добывания воды надстраивается история регулирования морского прибоя, а уже над ней — история торжества космоса в лице юного Ворона над водяным хаосом (потопом), вызванным его злым дядей, ставшим олицетворением хаоса.

Хотя черты колдуна являются исконными для Ворона, но мотивы более развитого профессионального шаманизма к нему редко прикрепляются и (может быть, за исключением корякского фольклора) связаны с другими героями.

- Аверкиева, 1974 — Ю. П. Аверкиева. Индейцы Северной Америки. М., 1974.
- Аггеева, 1970 — Р. А. Аггеева. Об этнониме «чудь». — Этнонимы. М., 1970.
- Алексеев В., 1975 — В. П. Алексеев. Антропологический комментарий к гипотезе циркумполярной культуры. — Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975, с. 249—262.
- Алексеев Н., 1975 — Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.
- Арх. Анатолий, 1906 — Архимандрит Анатолий. В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса, 1906.
- Анисимов, 1957. — А. Ф. Анисимов. Природа и общество в отражении сказки и мифа. — «Ежегодник музея истории религии и атеизма». 1. М. — Л., 1957, с. 144—171.
- Антропова, 1971 — В. В. Антропова. Культура и быт коряков. Л., 1971.
- Антропова, 1976 — В. В. Антропова. Представления коряков о рождении, болезни и смерти. — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М. — Л., 1976.
- Арутюнов и Сергеев, 1975 — С. А. Арутюнов, Д. А. Сергеев. Проблемы этнической истории Берингоморья. Эквентский могильник. М., 1975.
- Арутюнов, Сергеев и Таксами, 1972 — С. А. Арутюнов, Д. А. Сергеев, Ч. М. Таксами. Этнокультурные связи народов прибрежной Северо-Восточной Азии. — Этническая история народов Азии. М., 1972, с. 83—98.
- Бабошина, 1958 — О. Е. Бабошина (сост.). Сказки Чукотки. М., 1958.
- Баландин, 1939 — А. И. Баландин (сост.). Мансийские сказки и песни. Л., 1939.
- Барбо, 1934 — M. Barbeau. The Siberian Origin of our North-Western Indians. — Proceedings of the 5th Pacific Sciences Congress. Vol. VI. Toronto, 1934.
- Бауэрман, 1934 — К. Бауэрман. Следы тотемического родового устройства у паренских коряков. — «Советский Север». 1934, № 2.
- Бахтин, 1965 — М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Беликов, 1956 — Л. В. Беликов. Основные виды устного народного творчества чукчей (рукопись диссертации с приложением текстов). Л., 1956.
- Беликов, 1960 — Л. В. Беликов. К характеристике устного народного творчества чукчей. — «Ученые записки Ленинградского пединститута им. А. И. Герцена». Т. 167. Л., 1960.
- Беликов, 1965 — Л. В. Беликов. Героические сказания чукчей. — «Ученые записки Ленинградского пединститута им. А. И. Герцена». Т. 269. Л., 1965.
- Беликов, 1969 — Л. В. Беликов. Сказки о животных в фольклоре народов северо-востока Сибири. — «Ученые записки Ленинградского пединститута им. А. И. Герцена». Т. 383. Л., 1969.
- Береговая, 1967 — Н. А. Береговая. Древнейшие культурные традиции американской Арктики и их связи с северо-востоком Сибири. По раскопкам 1955—1964 гг. — История и культура народов Севера и Дальнего Востока. М., 1967.
- Биркет-Смит и де Лагуна, 1938 — R. Birket-Smith and F. de Laguna. The Eyak Indians of the Copper River. Copenhagen, 1938.

- Боас, 1888 — F. Boas. The Central Eskimo (6th Annual Report of the Bureau of American Ethnology). Wash., 1888.
- Боас, 1894 — F. Boas. Note on the Eskimo of Port Clarence, Alaska. — «Journal of American Folklore». 1894, vol. VII, c. 205—288.
- Боас, 1895 — F. Boas. Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas. B., 1895.
- Боас, 1914 — F. Boas. Mythology and Folk-tales of the North American Indians. — «Journal of American Folklore». 1914, vol. XXVII, № CVI.
- Боас, 1916 — F. Boas. Tsimshian Mythology (31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology), Wash., 1916 (reprint: N. Y.—L., 1970).
- Боас, 1933 — F. Boas. Relationships between North-West America and North-East Asia. — «The American Aborigines». Toronto, 1933.
- Богораз, 1900 — В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.
- Богораз, 1902 — W. Bogoras. The folklore of Northwestern Asia as compared with that of Northwestern America. — «American Anthropologist». 1902, vol. 4.
- Богораз, 1910 — W. Bogoras. Churkchee Mythology. (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 8. Pt 1). Leiden — New York, 1910.
- Богораз, 1913 — W. Bogoras. The Eskimo of Siberia (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. VIII. Pt III). N. Y., 1913.
- Богораз, 1917 — W. Bogoras. Koryak texts. («Publications of American Ethnological Society», vol. V). Leiden — New York, 1917.
- Богораз, 1918 — W. Bogoras. Tales of Yukaghir, Lamut and Russianised Natives of Eastern Siberia (Anthropological Papers of the Museum of National History. Vol. 20, Pt 1). Leiden — New York, 1918.
- Богораз, 1926 — В. Г. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. — «Художественный фольклор». 1926, № 1.
- Богораз, 1934 — В. Г. Богораз. Чукчи. Ч. I. Л., 1934.
- Богораз, 1936 — В. Г. Богораз. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки. — «Советский фольклор». 1936, № 4—5.
- Богораз, 1939 — В. Г. Богораз. Чукчи. Ч. II. Л., 1939.
- Богораз, 1949 — В. Г. Богораз. Материалы по языку азиатских эскимосов. Л., 1949.
- Бремон, 1973 — C. B remond. Logique du récit. P., 1973.
- Василевич, 1936 — Г. М. Василевич (сост.). Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
- Василевич, 1969 — Г. М. Василевич. Эвенки. М.—Л., 1969.
- Васильевский, 1971 — Р. С. Васильевский. Происхождение и древняя культура коряков. Новосибирск, 1971.
- Васильевский, 1973 — Р. С. Васильевский. Древние культуры тихоокеанского севера. Новосибирск, 1973.
- Вдовин, 1944 — И. С. Вдовин. Расселение народностей Северо-Востока Азии во второй половине XVII — начала XVIII в. — «Известия ВГО». Т. 76. Вып. 4. 1944, с. 250—269.
- Вдовин, 1948 — И. С. Вдовин. Из истории общественного строя чукчей. — «Советская этнография». 1948, № 3, с. 56—70.
- Вдовин, 1954 — И. С. Вдовин. История изучения палеоазиатских языков. М.—Л., 1954.
- Вдовин, 1961 — И. С. Вдовин. Эскимосские элементы в культуре чукчей и коряков. — «Сибирский этнографический сборник». III. М.—Л., 1961, с. 27—63.
- Вдовин, 1965 — И. С. Вдовин. Очерки истории и этнографии чукчей. М., 1965.
- Вдовин, 1970 — И. С. Вдовин. К проблеме этногенеза ительменов. — «Советская этнография». 1970, № 3, с. 28—36.
- Вдовин, 1972 — И. С. Вдовин. Юкагиры в этнической истории коряков и

- чукчей.— Этническая история народов Азии. Новосибирск, 1972, с. 94—114.
- Вдовин, 1973 — И. С. Вдовин. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973.
- Вдовин, 1976 — И. С. Вдовин. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 217—253.
- Вениаминов, 1840 — И. Е. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела. Ч. I—III. СПб., 1840.
- Водрин, 1969 — В. Vaudrin. Tanaina tales from Alaska. Norman, 1969.
- Володин, 1969 — А. П. Володин. Отношение ительменского языка к другим чукотско-камчатским языкам.— Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Материалы Всесоюзной конференции 1969 года. Томск, 1969, с. 225—237.
- Володин, 1976 — А. П. Володин. Ительменский язык. Л., 1976.
- Ворт, 1961 — D. Worth. Kamchadal texts collected by Jochelson. Hague—Paris, 1961.
- Ворт, 1962 — D. Worth. La place du Kamtchadal parmi les langues soi-disant paleosiberiennes.— «Orbis», 1962, t. XI, № 2, с. 579—599.
- Воскобойников и Меновщиков, 1958 — М. Г. Воскобойников, Г. А. Меновщиков (сост.). Сказки народов Севера. М.—Л., 1958.
- Врангель, 1839 — Ф. П. Врангель. Обитатели Америки.— «Сын отечества». Т. 7. СПб., 1839.
- Годдард, 1918 — Р. Е. Goddard. Myths and tales from the San Carlos Apache. N. Y., 1918.
- Гольдер, 1903 — F. A. Golder. Tales from Kodiak Island.— «Journal of American Folklore». 1903, vol. XVI.
- Гурвич, 1962 (I) — И. С. Гурвич. Корякские промысловые праздники.— «Сибирский этнографический сборник». IV. М., 1962.
- Гурвич, 1962 (II) — И. С. Гурвич. Сибирский этнографический сборник. III (рец.) — «Советская этнография». 1962, № 2, с. 150—151.
- Гурвич, 1966 — И. С. Гурвич. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966.
- Гурвич, 1975 (I) — И. С. Гурвич. Изучение этногенеза народов Севера в советский период.— «Этногенез и этническая история народов Севера». М., 1975, с. 5—12.
- Гурвич, 1975 (II) — И. С. Гурвич. Таинственный чучуна. М., 1975.
- Гэйтон и Ньюмен, 1940 — Gayton and S. S. Newman. Yokuts and Western Mono Myths. Berkeley (Calif.), 1940.
- Дебец, 1951 (I) — Г. Ф. Дебец. Антропологические исследования в Камчатской области. М.—Л., 1951.
- Дебец, 1951 (II) — Г. Ф. Дебец. Происхождение коренного населения Америки.— Происхождение человека и древнее расселение человечества. М., 1951.
- Денискевич, 1976 — Г. И. Денискевич. Сказания о Вороне у атапасков Аляски.— «Советская этнография». 1976, № 1.
- Дженнес, 1934 — D. Jennes. Origin and Antiquity of the American Aborigines.— «Proceedings of the 5th Pacific Sciences Congress». Vol. 1. Toronto, 1934, с. 739—747.
- Дженнес, 1940 — D. Jennes. Prehistoric culture wave from Asia to America.— «Journal of the Washington Academy of sciences». 1940, vol. 30.
- Диков, 1961 — Н. Н. Диков. О раскопках Усть-Бельского могильника по данным 1958 года.— «Записки Чукотского краеведческого музея». Вып. 2. Магадан, 1961, с. 10—14.
- Диков, 1969 — Н. Н. Диков. Древние костры Чукотки и Камчатки. 15 тысяч лет истории. Магадан, 1969.
- Диков, 1970 — Н. Н. Диков. Историко-этнографические и археологические

- исследования на Северо-Востоке СССР (1955—1969 гг.).— «Советская этнография», 1970, № 1, с. 169—175.
- Диков, 1971 — Н. Н. Диков. Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пегттымеля. М., 1971.
- Диков, 1973 — Н. Н. Диков. Основные контуры этнической истории Северо-Восточной Сибири в свете археологических данных.— Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973.
- Диков, 1974 (I) — Н. Н. Диков. Чукотка в каменном веке.— Очерки истории Чукотки с древнейших времен до наших дней. Новосибирск, 1974, с. 18—45.
- Диков, 1974 (II) — Н. Н. Диков. Чукотка в неразвитом железном веке. Пережиточный неолит.— Очерки истории Чукотки с древнейших времен до наших дней. Новосибирск, 1974, с. 46—75.
- Диттмар, 1856 — К. Диттмар. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчах.— «Вестник РГО». 1856, ч. 15, кн. 6.
- Долгих, 1938 — Б. О. Долгих (сост.). Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.
- Долгих, 1960 — Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.—Л., 1960.
- Долгих, 1961 — Б. О. Долгих (сост.). Мифологические сказки и предания энцев. М., 1961.
- Долгих, 1976 — Б. О. Долгих (сост.). Сказки и предания нганасан. М., 1976.
- Дрюккер, 1955 — Ph. Drucker. Indians of the North West Coast. Toronto—London, 1955.
- Золотарев, 1938 — А. М. Золотарев. Из истории этнических взаимоотношений на Северо-Востоке Азии.— «Известия Воронежского пединститута». Т. 4. Воронеж, 1938.
- Золотарев, 1964.— А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Иванов С., 1954 — С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.—Л., 1954.
- Иванов С., 1963 — С. В. Иванов. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.—Л., 1963.
- Иванов В., 1973 — В. В. Иванов. Типологическое и генетическое истолкование сходств между кетскими и американскими индейскими мифами о разорителе орлиных гнезд.— О происхождении аборигенов Сибири и их языков. Материалы Всесоюзной конференции 1973 года. Томск, 1973.
- Иванов В., 1977 — В. В. Иванов. К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных представлений.— «Труды по знаковым системам». VIII. Тарту, 1977, с. 45—64.
- Иохельсон, 1900 — В. И. Иохельсон. Материалы по изучению югакирского языка и фольклора. Ч. 1. СПб., 1900.
- Иохельсон, 1904 (I) — В. И. Иохельсон. Об азиатских и американских элементах в мифах коряков.— «Землеведение». Кн. 3. М., 1904.
- Иохельсон, 1904 (II) — W. Jochelson. The Mythology of the Koryak.— «American Anthropologist». 1904, vol. 6.
- Иохельсон, 1905 — W. Jochelson. The Koryak. Religion and Myths (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. VI. Pt 1). Leiden—New York, 1905.
- Иохельсон, 1906 — W. Jochelson. Über asiatische u. amerikanische Elemente in der Mythen der Koriaken.— International Congress of Americanists. Stockholm, 1906.
- Иохельсон, 1908 — W. Jochelson. The Koryak. Material Culture (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. VI. Pt 2). Leiden—New York, 1908.
- Иохельсон, 1915 — В. И. Иохельсон. Образцы материалов по алеутской живой старине.— «Живая старина». 1915, вып. 3.
- Иохельсон, 1923 — В. И. Иохельсон. Материалы по изучению алеутского языка и фольклора. Том 1. Вып. 1. Петроград, 1923.

- Иохельсон, 1924 — W. Jochelson. The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus (The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 9, Pt 2). Leiden — New York, 1924.
- Иохельсон, 1930 — W. Jochelson. The Ancient and Present Camchadals and the Similarity of their Culture to that North-West Indians — International Congress of Anthropology. N. Y., 1930.
- Каннисто, 1951 — A. Kannisto. Wogulishe Volksdichtung. Helsinki, 1951.
- Карлис, 1930 — E. S. Curtis. The North American Indians. Vol. 20. N. Y., 1930 (reprint 1970).
- Кеннан, 1871 — G. Kennan. Tent Life in Siberia and Adventures among the Koryaks. N. Y.—L., 1871.
- Коллинз, 1955 — H. B. Collins. Archeological Research in the North American Arctic. — «Arctic». 1955, vol. 7, № 3—4, с. 246—306.
- Комри, 1977 — B. Comrie. Inverse verb form in Siberia: evidence from Chuckchee, Koryak and Kamchadal. Cambridge, 1977.
- Краузе, 1885 — O. Krause. Die Thlinkit-Indianer. Jena, 1885.
- Крашенинников, 1949 — С. П. Крашенинников. Описание земли Камчатки. Изд. 3. М., 1949.
- Крейнович, 1958 — Е. А. Крейнович. Юкагирский язык. М.—Л., 1958.
- Кунике, 1927 — H. Kunike. Die Sagengestalten der Koryaken. — «Internationales Archiv für Ethnographie». 1927, vol. XXVIII, с. 105—136.
- Кэмселл, 1915 — Ch. Camsell. Loucheux Myths. — «Journal of American Folklore». 1915.
- де Лагуна, 1972 — F. de Laguna. Under Mount Saint Elias: The History and Culture of Jakutat Tlingit. Pt I—III. Wash., 1972.
- Лангло-Паркер, 1965 — К. Лангло-Паркер. Мифы и сказки Австралии. М., 1965.
- Ларичева, 1976 — И. П. Ларичева. Палеоиндейские культуры Северной Америки. Проблема взаимоотношений древних культур Старого и Нового Света. Новосибирск, 1976.
- Лашук, 1968 — Л. Н. Лашук. «Сиртя» — древние обитатели Субарктики. — Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.
- Левин, 1958 — М. Г. Левин. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.
- Левин и Потапов, 1956 — Народы Сибири, под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова. М.—Л., 1956.
- Леви-Стросс, 1955 — C. Lévi-Strauss. The Structural Study of Myth. — «Journal of American Folklore». 1955, vol. 68, № 270, с. 428—444. (Русский перевод: «Вопросы философии». 1970, № 6, с. 152—164).
- Леви-Стросс, 1958 — La Geste d'Asdiwal. — Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études. Paris, 1958 (Перепечатано в: C. Lévi-Strauss. Anthropologie structurale deux. P., 1973, с. 174—234).
- Леви-Стросс, 1962 (I) — C. Lévi-Strauss. Le tétémisme aujourd'hui. P., 1962.
- Леви-Стросс, 1962 (II) — C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.
- Леви-Стросс, 1964—1971 — C. Lévi-Strauss. Mythologiques. I—IV. P., 1964—1971.
- Лютке, 1835 — F. Lütke. Voyage autour du monde. Vol. 1. P., 1835.
- Магнарелла, 1970 — P. Y. Magnarella. Structural Analysis of the koryak Incest Myth. — «Arctic Anthropology». 1970, vol. 6, № 2, с. 21—28.
- Маккеннан, 1959 — R. MacKenna. The Upper Tanana Indians. New Haven, 1959.
- Маккеннан, 1965 — R. MacKenna. The Chandalar Kutchin. Montreal, 1965.
- Малюкович, 1974 — В. Н. Малюкович. Корякские народные праздники. — «Краеведческие записки». Вып. 5. Петропавловск-Камчатский, 1974.

- Мелетинский, 1958 — Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958.
- Мелетинский, 1959 — Е. М. Мелетинский. Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера. — «Вестник истории мировой культуры», № 1. М., 1959.
- Мелетинский, 1963 — Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский, 1973 — E. Meletinsky. Typological Analysis of the Palaeo-Asiatic Raven Myth. — «Acta Ethnographica». Vol. XXII. Budapest, 1973.
- Мелетинский, 1974 — Е. М. Мелетинский. Структурно-типологический анализ палеоазиатской мифологии. — «Народы Азии и Африки». 1974, № 4, с. 86—102.
- Мелетинский, 1975 — Е. М. Мелетинский. Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (Вороний цикл). — Типологические исследования по фольклору. М., 1975, с. 92—140.
- Мелетинский, 1976 (I) — E. Meletinsky. A structural-typological Analysis of Palaeo-Asiatic Mythology. — Semiotic and Structuralism, Readings from the Soviet Union. N. Y., 1976.
- Мелетинский, 1976 (II) — Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976.
- Меновщиков, 1939 — Г. А. Меновщиков (сост.). Эскимосские сказки. Л., 1939.
- Меновщиков, 1950 — Г. А. Меновщиков (сост.). Чукотские, корякские, эскимосские сказки. Хабаровск, 1950.
- Меновщиков, 1963 — G. Menowstschikov. Wissen, religiöse Vorstellungen und Riten der asiatischen Eskimos. — Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, 1963.
- Меновщиков, 1969 — Г. А. Меновщиков. Лингвистические контакты Крайнего Северо-Востока Сибири. — Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Материалы Всесоюзной конференции 1969 года. Томск, 1969, с. 29—32.
- Меновщиков, 1974 — Г. А. Меновщиков (сост., автор предисловия и примеч.). Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.
- Мочанов, 1966 (I) — Ю. А. Мочанов. Ранний неолит Алдана. — «Советская этнография». 1966, № 2.
- Мочанов, 1966 (II) — Ю. А. Мочанов. Древние культуры Америки. — «Советская этнография». 1966, № 4, с. 83—99.
- Мочанов, 1969 (I) — Ю. А. Мочанов. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. М., 1969.
- Мочанов, 1969 (II) — Ю. А. Мочанов. Древнейшие этапы заселения Северо-Восточной Азии и Аляски. — «Советская этнография». 1969, № 1.
- Мочанов, 1977 — Ю. А. Мочанов. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. Новосибирск, 1977.
- Нельсон, 1889 — E. W. Nelson. The Eskimo about Bering Strait (11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology). Wash., 1889.
- Никифоров, 1935 — А. И. Никифоров. Структура чукотской сказки как явление примитивного мышления. — «Советский фольклор». 1935, № 2—3.
- Окладников, 1955 (I) — А. П. Окладников. История Якутской АССР. Т. 1. М.—Л., 1955.
- Окладников, 1955 (II) — А. П. Окладников. Заселение Америки и Австралии человеком. — Всемирная история. Т. 1. М., 1955.
- Окладников и др., 1968 — А. П. Окладников и др. Эпоха первобытной общины. — История Сибири. Т. 1. Л., 1968, с. 37—226.
- Окладников, 1971 — А. П. Окладников. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.
- Осгуд, 1936 — C. B. Osgood. Contribution to the Ethnography of the Cutchin. New Haven, 1936.
- Осгуд, 1937 — C. B. Osgood. The Ethnography of the Tanaina. New Haven, 1937.

- Осгуд, 1959 — С. В. Osgood. *Ingalik Mental Culture*. New Haven, 1959.
- Патканов, 1897 — S. Patkanov. *Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie*. Bd I. SPb., 1897.
- Паульсон, Хюльткранц и Гетмар, 1962 — I. Paulsen, A. Hultkranz, V. Gettmars. *Die Religionen Nordasiens und der Amerikanischen Arktis*. Stuttgart, 1962.
- Паульсон, 1962 — I. Paulson. Welt- und Himmelgottheiten der Nordasiatischen Völker. — «Ethnos». Vol. 24. 1962, с. 49—83.
- Петито, 1886 — E. Petitot. *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*. P., 1886.
- Пропп, 1945 — В. Я. Пропп. Чукотский миф и гилияцкий эпос. — «Научный бюллетень ЛГУ». 1945, № 4 (перепечатано: В. Я. Пропп. *Фольклор и действительность*. М., 1976).
- Пропп, 1969 — В. Я. Пропп. *Морфология сказки*. Изд. 2. М., 1969 (1-е изд. — Л., 1928).
- Прыткова, 1976 — Н. Ф. Прыткова. Одежда чукчей, коряков и ительменов. — *Материальная культура народов Сибири и Севера*. Л., 1976, с. 5—88.
- Рассел, 1900 — F. Russel. *Athabascan Myths*. — «Journal of American Folklore», 1900, vol. XIII.
- Руденко, 1947 — С. И. Руденко. Древняя культура Берингова моря и эскимосская проблема. М.—Л., 1947.
- Рубцова, 1954 — Е. С. Рубцова. Материалы по языку и фольклору эскимосов. М.—Л., 1954.
- Рут, 1962 — A. B. Rooth. The Raven and the carcass. An investigation of a Motif in the Deluge myth in Europe, Asia and North America. Helsinki, 1962 (FF Communication № 186).
- Рут, 1966 — A. B. Rooth. The Alaska Expedition 1966. Myths Customs and Beliefs among the Athabascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund, 1966.
- Симченко, 1968 — Ю. Б. Симченко. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии. — *Проблемы антропологии и исторической этнографии*. М., 1968.
- Симченко, 1972 — Ю. Б. Симченко. Люди высоких широт. М., 1972.
- Симченко, 1976 — Ю. Б. Симченко. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.
- Скорик и др., 1968 — П. Я. Скорик и др. Палеоазнатские языки. — *Языки народов СССР*. Т. V. Л., 1968, с. 233—473.
- Скорик, 1969 — П. Я. Скорик. О генетической общности чукотско-камчатских языков. — *Происхождение аборигенов Сибири и их языков*. Материалы Всесоюзной конференции 1969 года. Томск, 1969, с. 37—42.
- Скорик, 1973 — П. Я. Скорик. Об языковых отношениях аборигенов Крайнего Северо-Востока Азии. — *Происхождение аборигенов Сибири и их языков*. Материалы Всесоюзной конференции 1973 года. Томск, 1973, с. 70—74.
- Стебницкий, 1938 — С. Н. Стебницкий (сост.). Лымныло. Нымыланские (корякские) сказки. Л., 1938.
- Стеллер, 1744 — G. W. Steller. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*. Frankfurt am Main und Leipzig, 1744.
- Суадеш, 1951 — M. Swadesh. Diffusional Cumulation and Archaic Residue as Historical Explanation. — «Southwestern Journal of Anthropology», 1951. Vol. 7, № 1, с. 1—21.
- Суадеш, 1962 — M. Swadesh. Linguistic Relations across Bering Strait. — «American Anthropologist», 1962, № 6.
- Суадеш, 1964 — M. Swadesh. Linguistic. Overview. — *Prehistoric Man in the New World*. Chicago, 1964.
- Суантон, 1908 — J. R. Swanton. Social Condition, Relief and Linguistic

- Relationship of the Tlingit Indians (36th Annual report of the Bureau of American Ethnology). Wash., 1908.
- Суантон, 1909 — J. R. Swanton. Tlingit Myths and Texts recorded by J. R. Swanton (Bulletin 38 of the Bureau of American Ethnology). Wash., 1909.
- Тейт, 1912 — J. Teit. Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia. — «Journal of American Folklore», 1912. Vol. XXV, № XCVIII, с. 300—301.
- Томпсон, 1929 — S. Thompson. Tales of the North American Indians, selected and annotated by S. Thompson, Cambridge Mass., 1929.
- Томпсон, 1946 — S. Thompson. The Folk-tale. N. Y., 1946 (reprint 1966).
- Томпсон, 1955—1958 — S. Thompson. Motif-Index of Folk-Literature. Vol. I—VI. Copenhagen, 1955—1958.
- Томпсон и Бейлис, 1958 — S. Thompson and J. Balys. Motif and Type-Index of the Oral Tales of India. Bloomington, 1958.
- Топоров, 1969 — В. Н. Топоров. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов. — Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1969, с. 126—147.
- Файнберг, 1971 — Л. А. Файнберг. Очерки этнической истории зарубежного Севера. М., 1971.
- Фишер, 1975 — J. F. Fisher. An Analysis of the Central Eskimo Sedna Myth. — «Temenos». Vol. 11. Helsinki, 1975, с. 27—42.
- Фрезер, 1930 — J. G. Frazer. Myths of the Origin of Fire. L., 1930.
- Химмельсхебер, 1951 — H. Himmelsheber. Der gefrorene Pfad. Eisenach, 1951.
- Хирш, 1954 — D. I. Hirsch. Glottochronology of Eskimo and Eskimo Aleut Prehistory. — «American Anthropologist». 1954. Vol. 56, № 5, с. 825—838.
- Хейзер, 1964 — R. F. Heizer. The Western Coast of North America. — Prehistoric Man in the New World. Chicago, 1964, с. 117—148.
- Хлобыстин, 1969 — Л. Н. Хлобыстин. Новое и древнее население Таймыра. — Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Материалы Всесоюзной конференции 1969 года. Томск, 1969, с. 141—142.
- Хольтвед, 1951 — E. Holtved. The Polar Eskimo Language and Folklore. København, 1951.
- Хомич, 1970 — Л. В. Хомич. Ненецкие предания о сихиртя. — Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Хомич, 1973 — Л. В. Хомич. Некоторые вопросы ненецкой антропоники. — Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Материалы Всесоюзной конференции 1973 года. Томск, 1973, с. 153—155.
- Хэтт, 1934 — G. Hatt. North American and Eurasian Culture Connections. — «Proceedings of the 5th Pacific Congress». 1934. Vol. V, с. 2755—2765.
- Хюлькранц, 1962 — A. Hultkranz. Les Religions des indiens primitifs de l'Amérique. Stockholm, 1962.
- Чард, 1960 — Ch. S. Chard. North west Coast-East Asiatic Similarities. — Men and Culture. Philadelphia, 1960, с. 235—240.
- Чард, 1962 — Ч. Чард. Происхождение хозяйства морских охотников северной части Тихого океана. — «Советская этнография». 1962, № 5, с. 94—98.
- Чаунинг, 1952 — M. A. Chowning. Raven Myth in North Western America and North Eastern Asia. MA Thesis. University of Pennsylvania (рукопись).
- Чепмен, 1907 — J. W. Chapman. Notes on the Tinneh Tribe of Anvik, Alaska. — «15th International Congress of Americanists», 1907.
- Чепмен, 1914 — J. W. Chapman. Ten'a Textes and Tales from Anvik, Alaska (Publications of the American Ethnology Societies, 6). Leiden — New York, 1914.
- Чернецов, 1935 — В. Н. Чернецов (сост.). Вогульские сказки. Л., 1935.

- Чернецов, 1964 — В. Н. Чернецов. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре. М., 1964.
- Шренк, 1883—1903 — Л. И. Шренк. Об инородцах Амурского края. I—III. СПб., 1883—1903.
- Штернберг, 1925 — Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. Л., 1925.
- Штернберг, 1936 — Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. М.—Л., 1936.
- Эммонс, 1903 — G. T. Emmons. The Basketry of the Tlingit. N. Y., 1903.
- Эркес, 1926 — E. Erkes. Chinesisch-amerikanische Mythenparallele.— «T'oung Pao», 1926, № XXIV, с. 32—54.
- Эрман, 1870 — A. Erman. Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen an der Küste des Berings Meeres.— «Zeitschrift für Ethnologie». II. 1870.
- Юнг, Кереньи и Радин, 1954 — C. G. Yung, C. G. Kerenyi, P. Radin. Der Göttliche Schelm. Zürich, 1954.
- Якобсон и др., 1957 — E. Jakobson, G. Hüttl-Worth, Y. E. Beebe. Paleosiberian Peoples and Languages. A. Bibliographical Guide. New Haven, 1957.

The tales of the Raven — a culture hero and a vocarious trickster of Kamchatka, Chuckotka and Alaska aborigines forms an original mythological epic cycle. Typologically this epic is very archaic and traceable to the most ancient native traditions of the region.

On the Asian coast the Raven epic is first and foremost found among the Koryak and up to recent times (especially if judged by the XVIIIth century materials of Steller and Krashennnikov) among the Ithelmen, greatly Russified now.

The Raven (Quikinnaki, Quth) epic embraces almost all the Koryak and Ithelmen folklore; the cyclisation built on a family pattern. The heroic tales of struggle with evil spirits and wedding adventures of the Raven's children (his son Ememqut and daughter Tinianawyt — Sinanevt etc.) are very numerous. These adventures result in establishment of friendly relations between the Raven people and various usephul mythological creatures representing feeding sources, a spring renovation (cloud people governing the weather, a woman-grass, a mistress of sea-animals and fishes etc.). The two-act composition (two wedding attempts) usually conceals either a renouncement of matrimonial ties with useless (harmful) creatures for useful ones, or a transition from an incestual matrimony to exogamy (a sociogenial myth).

The mythological picaresque anecdotes dominate in the stories of the Raven proper. To the Ithelmen and Koryak the Raven appeared a demiurge, a tribal ancestor, a culture hero, but the folklore texts of the XXth century sometimes call him «the creator», describing the Raven merely as a protoancestor-patriarch of the Raven family, a mighty *shaman* and simultaneously a mythological trickster. He conquers evil spirits by ruses and witchcraft, robs rich deer-breeders or various people-beasts of their prey. But when he tries to get food for himself deceiving and robbing the members of his own family, violating customs (collective distribution of prey, hospitality) or standards (changing of sex or sex-based division of labor, his attempt to deceive his wife Miti etc.); when he uses improper or foolish anti-materials (excrements, genitals), he suffers a defeat and is laughed at. For the Koryaks all the stories of Quikynnaku and his descendants belong to one genre — lymnyl, i. e. fairy-tale. Certainly this is a mythological fairy-tale being such also chronologically. Its action takes place in

the lifetime of Quikinnaku and his family (people) — a version of mythological «early» time.

Unlike the Koryak and Ithelmen the Chuckchee tales of the Raven (Qurkyl) are occasionally and strictly separated from the folklore bulk partly integrating the Chuckchee with the Eskimo. Besides, the Raven (sometimes subjected to the Creator-Heaven Master) usually isn't called the creator being him in fact. He is a protagonist of an original mythological genre «narrations of the creation's start». Different deeds of demiurge and culture hero (obtaining of light, creation or correction of the earth surface, people and animals, sacramental instrument for obtaining fire etc.) are ascribed to him. There is the only version describing the Raven as a father of the first people, i. e. as a protoancestor. The tales of struggle with evil spirits are associated not with the Raven but with different recent *shamans*.

In brief, according to a number of signes the Raven folklore of the Chuckchee stays in relation to complementary distribution with that of the Koryak and Ithelmen. But in view of obvious relics of the Raven-ancestor of the Chuckchee and the Raven-culture hero of the Koryak and Ithelmen and considering the evident kindred of the Chuckchee with the Ithelmen one can't but draw a conclusion that the Raven-protoancestor and culture hero was familiar to the common ancestors of the North-Eastern Palaeoasians. And deeds «remembered» independently by the Chuckchee and the Koryak and Ithelmen were ascribed to him.

The analysis of mythological concepts proper is important to understand the original Palaeoasian idea of the Raven image. The relations between the Raven and the heavenly Deity should be primarily mentioned here: the latter models cosmos and especially heaven, the former — socium and the earth; the sky master exercises divine power, the Raven — *shaman* mediation (and the *shaman* struggle with evil spirits). The passive heavenly creator renovates souls of people and animals (recurrent reincarnation) and is bound up with a cyclic idea of time. The Raven is acting as creator — executor and an original maker of people and animals, as a human (tribal) protoancestor. The Raven is essentially opposed to all the other spirits placed on different levels of the mythological system (evil spirits, spirits-masters etc.) and governing various fields and aspects of cosmos. As a protoancestor, the first *shaman* and a culture hero of a totemic type the Raven is opposed to all of them in space as he models socium and in time as he represents «early days» of the creation. This difference is not only of systematic but also of phasic type.

A certain role of the Ithelmen elements in the development of early Raven myths is presumable with view of Ithelmen stem of the name Quth as well as Koryak and Chuckchee denomina-

tions of the Raven derived from it (the view strictly upheld by Menovschikov). But if we accept the view of Worth and Volodin on the heterogeneity of the Ithelmen ethnos i. e. of the Proto-Ithelmen having been assimilated by the ancestors of the Koryak and Chuckchee, a certain connection is admissible between Raven myths and the Proto-Ithelmen whose penetration to Kamchatka was prior to other Palaeoasians.

On the American side the Raven epic is widespread primarily among the Tlingit and Haida and less among other north-western coast Indians (Tsimshian, Kwakiutl etc.). As regards the developmental level of the cyclisation, and not the degree of motifs' coincidence the Raven folklore of these peoples is comparable with that of the Koryak and Ithelmen; the cyclisation of the North-Western Indians, however, being not of a family but of a biographical type. The principal heroic myth of the Tlingit and their neighbours is a tale of a heroic childhood of the Raven-Yel. Superficially the story tells of the protagonist's revenge upon his uncle who has killed his nephews out of jealousy; but on a deep level another semantics can be traced: socio-biographically this is a formation of hero's personality (through ritual tests for maturity accomplished by the head of the maternal clan; the victory of the younger generation as a condition for eternal continuity of the clan); universally this is a struggle between cosmos and chaos (identified with a struggle of generations). The incest motif appears a sort of «hinge» here — an instrument of revenge superficially, a symbol of the hero's maturity in social respect and a violation of tabu directly implicating chaos (Déluge).

The heroic myth is an introduction to a series of myths of the Raven deeds as a culture hero (obtaining of light, fire, fresh water, the beginning of fishing, tide control, etc.) as well as to a group of mythological anecdotes describing a vocarious tricks for getting food.

The Raven myths of the Tlingit, Haida and others are backed by a survived opposition of the Raven moiety to the Eagle (or Wolf) and by the idea of the Raven as an ancestor of a fraternity. A comparison of the Tlingit and Haida myths with those of southern tribes of the north-western coast leads to a supposition that it were Nadene-speaking Indians (the ancestors of the Tlingit, Haida, Eyak, different groups of the Athabascan who comprised the center and the source of the Raven folklore on the sea coast, its spread being accompanied by an ethnical diffusion and mixing. This view is supported by the analysis of the northern Athabascan folklore where the Raven myths (about Chulian) stand separately from other myths of their folklore (pressed back by cycles of new culture heroes partly common with those of the Algonkin) and are preserved in more or less archaic form. Very

interesting are the Athabascan myths of how the Raven created the earth when he tried to join birds' transmigration to the east (the Raven represents here the earth and sedentary life), or how he obtained water, the first fish from a bear, etc. In a phasic respect the Raven folklore of the Tlingit and northern Athabascan relate to each other in the same way as the Raven folklore of the Koryak does to that of the Chuckchee.

The Raven motifs are familiar to the Eskaleutian tribes, particularly to the Eskimo on both sides of the Bering Strait. These myths constitute outlying areas of the Eskimo folklore and display a noted similarity of the Asian Eskimo versions with the Chuckchee's and of American with the Athabascan's and Tlinkit's. The obtaining light tale of the American Eskimo is alike to the Indian version, the Asian Eskimo tale — to the Chuckchee version. The myths of islands' — creation are the versions of Athabascan myths. A Mink being mentioned alongside with the Raven unquestionably reflects Indian tales of a trickster Mink. Stories of the Raven's co-marriage with an eagle or of a baby seal — the Raven's son evidently imitate Chuckchee's myths. The Eskimo and particularly the Aleutian folklore stress untidiness of the Raven — the feature less characteristic of Palaeoasian and Indian traditions. We can't however conclude that the Raven motifs of the Eskimo are simply borrowed; they have been presumably brought by common ancestors or penetrated as a result of an ethnical mergence.

In the West the Raven mythological epic's border-line coincides with that separating the North-Eastern Palaeoasians from the Yukaghir and Tungus. The Evenk estimate the Raven negatively though their tales reveal the influence of the Chuckchee folklore. The Yukaghir folklore shows more obvious traces of Raven myths probably due to the North-Eastern Palaeoasians' influence. The respective stories are not numerous, they are isolated and sometimes mention the Chuckchee. The Raven always acts with another bird (a partidge, e. g.) the latter being described similarly. The Yukaghir have some relics of mythological cycles of a Hare. In Siberia outside the Chuckotka-Kamchatka region interesting but merely typological parallels to the Raven epic may be traced: cycles of culture heroes-tricksters Daiku-Debegei familiar to the Yukaghir, Samodian peoples, partly to the Evenk, and Ekva-Pyrisch popular with the Ob Ugrian. (V. G. Bogoras is wrong considering Ekva-Pyrisch a result of historical transformation of the Palaeoasian Raven).

In the East the border-line of the Raven epic approximately coincides with that of Alaska and Canada; the southern Athabascan have but negligible relicts. But generally in North America we find not only close typological parallels (a combination of hero's and trickster's features in one person characteristic of the whole

western part of North America) but a great deal of motifs' coincidences.

The Raven himself plays a certain role in mythology and folklore of many peoples of the world, his mythologisation stems primarily from his zoological features: black colour, husky voice, his omnivorousness and carrion-eating as well as settled or nomadic life on land, longevity, etc. The ancient sources stress his wisdom, in ancient oriental tales (the scriptural Flood included) he appears as herald. Some Euro-Asian traditions (including the Celtic, German, Slavic, Chinese, Mongol, Yakut etc.) endowed the Raven with demonism and chthonism, preserving his connections with the Heaven and Underworld.

The idea of Raven as a mediator between different elements and parts of cosmos appears as a link between his natural features as a bird and the myths of the Raven as a culture hero and the first *shaman*. As a corpse-eating bird he acts as a mediator between the herbivore and the predators and ultimately between death and life (according to Lévi Strauss). As a chthonic bird — between the Heaven and the Earth, as a nomadic bird — between the settled and migrating ones and as a settled bird — between summer and winter, as a trickster — between mind and stupidity, as a *shaman* of transformed sex — between the male and female, as a totemic personage — between the human and animal, as a culture hero — between nature and culture.

The Jewish-Christian tradition confronts the Raven to the Dove (as impure a to pure), in the Siberian and North-American area he is most frequently counterposed to an eagle or a wolf, more rarely to waterfowl (goose, swan, duck), a gull, cormoran, partridge, hare, mink, etc. The counterposition of raven to a fox is based most likely on a comparison of one's «own» trickster with animal tales' protagonist of other peoples; the opposition to a hare or mink — on a comparison with a respective culture hero and trickster of neighbouring tribes. The comparison with other birds more likely reveals totemic classification (the case of bird's ethiologic colouring as specio-tribal divergencies is not incidental here) or the competition between clans with different totems. The opposition to an eagle (or a wolf) is doubtlessly connected with moieties totems present among the Indians of Alaska. The myths of the Raven as a culture hero and protoancestor may have been formed first and foremost by concepts of Raven clans and fraternities and later became tribal as a result of asymmetry in interfraterian relations. It is quite probable that these Raven moieties and clans were in opposition to eagle and wolf ones and the Raven folklore proper is more ancient than the present ethnolinguistical division.

The birthplace of the original Raven epic is most probably

Eastern Siberia. In the last centuries the Raven cycle in some respect marks Kamchatka — Chuckotka — Alaska region as a special folklore area. From Kamchatka and Chuckotka it must have penetrated to America with the last tide of immigration.

A startling resemblance of Raven cycles in Siberia and Alaska, on both coasts of the Bering Sea, leaves no room for doubt in principal genetic unity of the Asian and American versions of the Raven mythological epic. The contacts between the peoples of the coasts of the Bering Sea though not too frequent have taken place during the process of historical development, but for the last thousand years the main transmitting milieu were the Eskaleutian tribes in whose folklore the Raven myths form a much less part than in that of the Indians and North-Eastern Palaeoasians — the fact noticed by V. G. Bogoras and V. I. Jochelson many years ago. Our observations show that at least part of the Eskimo Raven folklore was evidently borrowed by the Asian Eskimo from the Chuckchee and by the American ones — from the Athabaskan, Tlinkit etc. Moreover, the spread of mythology is hardly imaginable outside the process of ethnogenesis and without deep ethnical diffusion and mergence. The V. G. Bogoras Eskimo wedge theory contradicts modern anthropological and archaeological data (anthropologically the Eskaleuts occupy an intermediate place between the American Indians and Palaeoasians) but the folklore data doesn't allow us to ignore this theory completely. A tentative assumption can be made that the nucleus of the Raven epic appeared on the western coast of the Bering Sea before the migration of Nadene-speaking tribes to America. The creators of the epic may have been certain ethnical elements, most probably, raven totemic clans, later included in Nadene-speaking and North-Eastern Palaeoasian tribes (and maybe in some Eskaleutian groups). Even if the Raven myths were created in a heterogeneous ethnical milieu thanks to cultural contacts, these contacts, had taken place in Siberia before it was left by the last proto-Indians. The gap between the accepted dates of Nadene-speaking Indians' ancestors' departure to America (ab. 10 thousand years ago) and the time of proto-Ithelmen's (or say some of their most ancient ancestors') emergence in the far north-east of Asia (the burial ground of Amguem and the 4th stratum of Ushkovo complex, according to N. N. Dikov ab. 8 thousand years ago) is not too great. The Raven's images on the Lower Amur petroglyphs speak in favour of relatively southern origin of the Raven epic's main bearers.

The recognition of the fact, that the nucleus of the Raven epic appeared on the Asian coast before it was left by the last proto-Indians, and that later Asian and American versions developed independently, enables us to relate common elements of these peo-

ple's mythology to the most ancient period and to trace the evolution and historical transformation of the subjects within the framework of particular ethnical versions which appeared in the course of ethnogeny. The whole folklore thus can be stratified according to the historical typology the fact that may be used theoretically in the aspect of historical poenscs of the folklore.

The ethiology of black colour of the Raven — one of the most ancient motifs of the Raven epic stems from zoological features of the Raven, is widespread not only in the Kamchatka — Chuckotka — Alaska region but in wider area, among the Yukaghir and Nganasan. This motif is connected with the Raven when he escaped through the flue with fire or light in his beak, or as a punishment, or as a result of birds' colouring. The myth has a sociogenial aspect because it explains the appearance of differences between clans in terms of totemic classifications.

The numerous cases of the Raven's opposition to waterfowl and migrating birds (in the Koryak and Athabascan folklore) should be discussed in this respect. This feature is often connected with the theme of the earth being created by the Raven wellknown is Asia and America. Paleoasians and Indians believe that the Raven takes part in the creation of people, their perfecting, teaching etc. To the same original fund of motifs belong culture deeds of the Raven: obtaining fire (light) and fresh water i.e. the transformation of main elements — water and fire, usually opposed to each other in myths. The original keeper of natural (cultural) objects is a special «master», or an evil spirit, or an opposite moieties' totem or the eldest representative of the own clan. The obtaining of light — the main culture deed of the Raven — is known to all the Alaskan tribes, to the Chuckchee and in a form of survivals — to the Koryak. Familiar but to America the motif of obtaining the Earth fire have probably the same source as the motif of obtaining the light — the Heaven fire.

The motifs of obtaining fresh water and making rivers are known on both coasts of the Bering Sea (the Tlingit, Koryak) and is connected with a «dryness» of the Raven's throat (cf. his husky voice as a zoological feature). It is not clear whether the tales of the beginning of fishing were included into the original motifs' fund, but the stories of the Raven taking part in creating a good weather are popular on both coasts of the Bering Sea (the Koryak, Ithelmen, north-western Indians). The original motifs' fund contained some mythological anecdotes of the Raven-trickster and glutton and precisely those displaying their ties with an ancient idea of the Raven *shaman* functions and contained a «carnival» inversion of binary relations. The ancient origin of the myth of the Raven inside the whale is beyond doubt. It is familiar to all the ethnical groups of the area and is traceable to the idea of

ritual initiation (as well as the scriptural motif of Yona, Palaeo-Asian story of how the raven was swallowed by a wolf; mythology unites the whale and the wolf).

The Raven's paradoxical hunting from inside, from below, when the hunter occupies the position of a game is realized not only in the story of a whale but in a tale narrating the Raven's attempt to eat a bait for fish and as a result his jaw has been cracked. The motifs of Raven's false death (in order to eat the collective food) and of sex-changing (cf. the transformed sex's *shaman* phenomenon) to marry a rich man and to get his wealth are known everywhere. Here we observe the inversion of binary relations: the hunter — the game, external — internal (the position inside the whale), upper — lower (the position while fishing), alive — dead (false death), male — female (sex changing). The original Koryak tales where the Raven violates the sex division of labour, hunts inside his own internal organs, enters the body of Miti as a house etc. are composed on the same base and patterns. The anatomic phantasy (division of one's own body, independent functioning of separate organs etc.) emerged prior to the separation of Asian and American versions.

The original fund did not contain heroic myths. It is only genre, developmental level, but not the motifs that unites them. A heroic myth-fairy tale represents two generations (the Raven and the little raven in a Chuckchee tale of a marriage of the raven and the eagle, the great Raven Quikynnaku and his son Ememqut of the Koryak and Ithelmen, the old chief Nasshakiel and the young raven Yel of the Tlingit etc.). Heroic belongs mainly to the younger generation. The help of the older generation to the younger (a father — a son) among the Koryak is opposed by hostility (an uncle — a nephew) among the north-western Indians. The heroic myths widely use the myths on the initiation that becomes the most important event of the young hero's biography (the little raven being persecuted by a strange eagle among the Chuckchee and by his uncle among the Tlingit; Ememqut fighting the evil spirits — among the Koryak).

The regulation motif and later the explicative descriptions of a struggle between cosmos and chaos appear in the North-Western Indian myths narrating about culture deeds of the Raven). Thus the story of obtaining water is supplemented with a tide control tale which (and the tale of light obtaining) — with the story of the victory of cosmos represented by the young Raven over water chaos (*déluge*) caused and personified by his uncle. The heroic myth, particularly that of the Koryak and Ithelmen, contains numerous motifs of love-matrimonial relations of the Raven and his children. The north-western Indian cycles are built on a biographical and the Koryak and Ithelmen — on a fa-

mily pattern. Numerous picaresque anecdotes and cycles of the Raven appeared on both coasts of the Bering Sea.

The most ancient Raven motifs of the Chuckchee in Asia and the Athabascan in America were preserved and forced aback by new themes and heroes, no cyclisation round the Raven took place. The heroic tale about the Raven was aflightly outlined but not developed. The Chuckchee didn't preserve the idea of the Raven — proto-ancestor, the Koryak and Ithelmen forgot many stories of his culture deeds. The latter were substituted by heroic tales of his sons and daughters.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редколлегии	5
Введение	7
Глава 1. Мифы о Вороне у чукчей	21
Глава 2. Миф и эпос о Вороне у коряков и ительменов	33
Глава 3. Ворон в мифологическом пантеоне палеоазиатов	80
Глава 4. Вороньи мотивы в фольклоре эвенков, юкагиров, эскимосов, алеутов	95
Глава 5. Мифы о Вороне у северных атапасков и эйаков	105
Глава 6. Миф и эпос о Вороне у индейцев северо-западного побережья Америки	114
Глава 7. Семантическая структура мифологического эпоса о Вороне	144
Глава 8. Типологические параллели	179
Глава 9. Происхождение и эволюция вороньего мифологического эпоса	191
Библиография	211
Summary	220

Елеазар Моисеевич Мелетинский

ПАЛЕОАЗИАТСКИЙ
МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЭПОС.
ЦИКЛ ВОРОНА

*Утверждено к печати
Институтом мировой литературы
им. А. М. Горького
Академии наук СССР*

Редакторы *И. Л. Елевич и Е. С. Новик*
Младший редактор *Р. Г. Канторович*
Художник *Л. С. Эрман*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *В. П. Стуковнина*
Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 13753

Сдано в набор 16.04.79. Подписано к печати 17.10.79.
А-02894. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типограф-
ская № 2. Гарнитура литературная. Печать высо-
кая. Усл. п. л. 14,75. Уч.-изд. л. 14,94. Ти-
раж 6000 экз. Зак. № 247. Цена 95 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

В ы й д у т:

Литература и культура древней и средне-
вековой Индии. Сб. статей. 18 л.

Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Но-
вой Гвинеи. 22 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами
книготоргов и «Академкнига», а также по адре-
су: 117464, Москва В-464, Мичуринский про-
спект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Ака-
демкнига»

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

Выйдут:

**Древний Восток и мировая культура.
Сб. статей. 20 л.**

**История и культура Центральной Азии.
Сб. статей. 20 л.**

**Заказы на книги принимаются всеми магазинами
книготоргов и «Академкнига», а также по адре-
су: 117464, Москва В-464, Мичуринский про-
спект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Ака-
демкнига»**

