



内陸アラスカ先住民ディチナニクの正教受容史

近藤，祉秋

(Citation)

近代, 126:1-48

(Issue Date)

2023-03

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/0100481778>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100481778>



内陸アラスカ先住民ディチナニクの正教受容史

近 藤 祉 秋

近年、キリスト教は人類学の本格的な研究対象となってきた（飛内 2021）。キリスト教は入植者が持ち込む宗教であり、文化の破壊につながる側面が早くから指摘されてきた一方、近年の研究ではより複雑なニュアンスを持つ異文化間の交渉として捉えられている。本稿では、事例研究として、内陸アラスカ先住民ディチナニクの人々が正教を受容するようになった歴史を描写する。とりわけロシア領アメリカ時代の時期からニコライ村で正教の教会が建てられる1910年代までの時期を対象としている。歴史的な記述を目指す本稿は、文献調査と現地調査における古老への聞き取りを情報源としているが、現在も継続しているような事象に関しては積極的に現在の村の生活にも言及する。

1 アラスカ先住民社会の正教化

1741年、ヴィトウス・ベーリングが率いる第二次カムチャッカ・アリューシャン探検隊が大量のラッコ毛皮をロシアに持ち帰り、莫大な利益を上げた。それ以来、ロシアでは、毛皮で一山当てようとする商人、船員、下級軍人を含む多くのプロミシュレニキたちがアラスカに向かう「毛皮ラッシュ」のような状況が生じた（Oleksa 1992: 82）。有力なイルクーツク商人グリゴリー・シェリホフは、1784年コディアック島に最初のロシア人入植地を築き、現地住民を苛酷に使役しながら毛皮交易をおこなった。シェリホフは、当時の皇帝エカチェリーナ2世から北米貿易の独占権を得ようと必死であった。その一環として、彼は、すでに植民地の商人から洗礼を受けていたアラスカ先住民のキリスト教化を促進させることを目的として、司祭をアラスカに派遣することをロシア正教会に

打診した。その結果、カレリア地方のヴァラーム修道院から修道士たちが派遣されることになる。彼らは、1794年にコディアック島の入植地に到着し、現地のスキピアック（太平洋ユピック）に対して布教を始める（Oleksa 1992: 106-113）。1799年、パーヴェル1世の勅許に基づき、露米会社が成立する。

教会史家のマイケル・オレクサ神父によれば、ロシア正教の司祭たちは、先住民を酷使する入植地の経営者を告発し、先住民の信頼が篤かったとされる。19世紀前半にコディアック島周辺で活躍した聖ハーマンは、1819年に疫病が流行した際に人々の病を治す奇跡を起こしたと言われており、そのことがスキピアックのロシア正教の受容につながったともされている（Oleksa 1992: 122-124）。また、イオアン・ヴェニアミノフ神父（聖インノケンティ）は、1824年からアリューシャン列島に位置するユナラスカで宣教活動および聖書のウナガン（アリウト）語への翻訳をおこなった。後年、ヴェニアミノフ神父は、ユナラスカに学校を建て、子弟の教育に当たっていたが、1834年にはユナラスカの学校を他の者に委ねて、当時ロシア領アメリカの首都であったシトカに中等教育レベルの寄宿舎学校を設立した（Oleksa 1992: 127-128, 134）。1867年のアラスカ購入までに、ロシア正教会は、アリューシャン列島、コディアック島、クスコティム川流域、ユーコン川下流域、クック湾などのアラスカ南部を中心とする地域にまで活動の幅を広げた。

露米会社とロシア正教会の活動を支えたのは、「クレオール」と呼ばれる人々であった。彼らは、ロシア人と先住民の間に生まれた子孫、もしくは植民地に定住するようになった先住民である。「クレオール」の人々は、ロシア語と先住民言語のバイリンガルであり、航海術や商業の知識を有していた。例えば、1820年頃にユナラスカで生まれたイラリオン・イヴァノヴィッチ・アルヒマンドリトフは、ロシア人とウナガン人の間に生まれた「クレオール」であり、聖インノケンティが開いたユナラスカの学校で学んだ。その後、貿易船に乗ってサンクトペテルブルクに到着し、測量学と航海術を学ぶ。1838年にアラスカに

戻ってからは、露米会社に雇われ、当時ロシア領アメリカの一部であったサンフランシスコやホノルルにも航海し、貿易をおこなう。一時期、消息不明であった時期もあったが、アラスカ購入後にはユナラスカに戻り、1872年に死去するまで露米会社の後継であるアラスカ商業会社で働いた（Oleksa 1992: 146-149）。

「クレオール」は、ロシア正教の布教にも力を発揮した。イアコフ・ネツヴェトフは、1804年にセントジョージ島交易所の支配人であったロシア人の父とアトカ島出身のウナンガンの母の間に生まれた。ネツヴェトフは、シベリアのイルクーツクで宗教教育を受けて、ロシア人の女性と結婚した後、1828年に母の出身地であるアトカ島に赴任する。先にウナンガン語ユナラスカ方言について調べていたヴェニアミノフ神父の後押しもあって、彼はウナンガン語のアトカ方言の聖書翻訳を進める。1842年には、ユナラスカとアトカの教会では、ウナンガン語で奉神礼がとりおこなわれるようになった。その後、異動命令を受けたネツヴェトフ神父は、「クレオール」の神父としてクスコキムユーコン三角州地帯に住むユピックの人々に対してもロシア正教を伝道した（Oleksa 1992: 134-141）。

このようにロシア領アメリカで現地出身の「クレオール」が活躍した背景には、人手不足という問題があった。ロシア領アメリカにおけるロシア人の人口は900名を超えることがなかったと言われており（Oleksa 1992: 146）、植民地経営のために優秀な人材を確保する必要があった。そのためには、バイリンガルの子弟に良質の教育を与えるのが最も近道であったというわけだ。1805年に露米会社は先住民と「クレオール」に対する教育普及を進めることを決定するが、その10年後には首都のシトカには2つの学校があり、200人の先住民と「クレオール」が学んでいたと言われている（Oleksa 1992: 134）。

教会の運営にあたっては、現地出身者を積極的に教育・登用する方針が続けられたが、この方針はアラスカがアメリカ合衆国の領土となってもロシア正教の信仰が続く大きな要因となった。マイケル・オレクサ神父は、「ユピッ

クの人々の間で正教が奉じられているのは、[アラスカ] 本土に住む隣人への布教のために生涯を捧げたウナンガンとクレオールの宣教師たちが成した仕事に主に拠っている」(Oleksa 1992: 236) と評価している。クスコクィム川上流域のディチナニクは、「クレオール」の交易者・宣教師によって初めて洗礼を受けることになった。そして、アラスカ購入後、20 世紀に入ると「クレオール」司祭の後を継いだユピックの正教宣教師がクスコクィム川上流域でも活動をおこなひ、クスコクィム川上流域における正教会の信仰を確固たるものとしていく。

しかし、言うまでもなくアラスカ購入は、正教会にとって大きな危機であった。ロシア正教会は、アラスカ購入後もアラスカの正教会に対して資金援助を続けた (Oleksa 1992: 167-168) が、アメリカ合衆国の統治下において正教会以外の宗派との競争が始まった。とりわけアラスカ購入後の公教育を担当した長老派 (プロテスタントの宗派) のシェルドン・ジャクソン牧師との敵対的關係はよく知られている。ジャクソンの意向に沿う形で、合衆国政府の資金援助のもとにプロテスタント系の学校がアラスカの様々な場所に設置される。すでに正教会の学校が活動しているコディアック、ヌシャガック、シトカ、ユナラスカ、セントポール島などでは、児童生徒の教育をめぐる争いが生じた (Oleksa 1992: 171-172)。

人類学者リチャード・ダウエンハウアーは、ロシア正教会のヴェニアミノフ神父と長老派のシェルドン・ジャクソン牧師を比較する論考を発表している (Dauenhauer 1997)。ダウエンハウアーによれば、ヴェニアミノフ神父はウナンガン語による奉神礼をおこなったことからわかるように現地語の使用を推奨したのに対して、ジャクソン牧師はアメリカ化を進めるために現地語の使用を抑圧し、英語のみが使われる環境を理想とした。アラスカ購入は、ロシア正教会の複数言語主義からプロテスタントの単一言語主義へのシフトをもたらしたと考えられる。ダウエンハウアーは、「みずからの言語に関する読み書きに長

けた文化に対して、その言語と読み書きの知識の両方を放逐しようとするのは、一体どのような政府と教育であろうか」と述べている。これは、正教徒のウナングンは現地語の読み書きができる者が多かったが、アラスカ購入後の教育政策において同化的な教育がおこなわれたことを指している。

ここまで正教会の布教史を駆け足で眺めてきたが、一般的に正教会では現地人による宣教・教会運営が推進されたこともあって、先行研究においても「土着化」の議論が基調となっていた。人類学者のメディア・クソバ・デハース (Csoba DeHass 2009) は、スクピアックの正教化を考えるための概念として「概念的アナロジー」を提唱した。クソバ・デハースによれば、人間は新しい宗教的な概念に触れると土着の世界観との間に相似物を見出そうとする傾向がある。相似物がうまく見つかった場合、新しく導入された宗教と在来の世界観の間に対話が成立し、宗教的な混淆状態が生じる。彼女が調査したナンワレック村は、スクピアックの正教徒がマジョリティである集落であり、人々にとって、スクピアックであることと正教徒であることは不可分であるという。この状況は宗教的アイデンティティと文化的アイデンティティが固く結びついている例と考えられ、ロシア正教とスクピアックの世界観の間に多くの相似性が見いだされた結果だとされる。在来の社会組織と正教会は、階層分化がはっきりとしている点において共通性があり、スクピアックの人々にとって、ロシア正教徒になることはこれまでの考え方との間に大きな齟齬をもたらすことがなかったため、受け入れやすかったのだとされた (Csoba DeHass 2009: 200-211)。

クリンギット社会における正教の受容を研究した人類学者セルゲイ・カーン (Kan 1999) も、現地人による正教の再解釈を強調した議論を展開している。カーンによれば、クリンギットはキリスト教に対してすべてを拒絶したわけでもない。彼らは、もともとの価値体系に沿う部分のみを戦略的に取り入れて、独自のキリスト教文化を発展させたとされる。カーンによれば、クリンギットの人々が外来者の宗教を受け入れ

ざるを得ない状況が生じた時代の中で、正教会はプロテスタントよりもみずからの社会の自律性を保つ上で有利と考えられたので改宗が進んだと主張する。その証拠として、クリンギットの人々はアラスカ購入まではロシア正教に対して冷ややかな態度を示していたが、アメリカの統治下となる19世紀後半になると一転して熱心に正教を信仰するようになったことを挙げている。カーンは、アメリカ合衆国のプロテスタントよりも、正教会が相対的に政治的に弱かったからこそクリンギットの支持を得ることができたと主張した (Kan 1999: 548-550)。

アラスカに居住する北方アサバスカンに関して言えば、歴史学者アンドレ・ズナメンスキ (Znamenski 1999) が、デナイナの正教化を論じている。ズナメンスキは、ロシア領時代に露米会社の支配域に組み込まれたウナンガンやスクピアックとそうではなかったクリンギットや内陸部のアサバスカンを対比させた上で、クック湾などの沿岸部にも住んでいるデナイナは両者の中間的な状況であったと特徴づけた。沿岸部のデナイナはロシア人との交渉も多く、相対的に遊動性が低い生活を送っていたため、露米会社や宣教師の影響を受けやすかったが、内陸部のデナイナはロシア人と内陸部に住む他のアサバスカンとの間のミドルマンとして独立した地位を保っていた (Znamenski 1999: 98)。

ズナメンスキによれば、この状況は19世紀後半に大きく変化する。この時期、相次ぐ疫病の流行によってデナイナの人口が減少するなかで、金を求めたアメリカ人が大規模に流入した。ズナメンスキは、疫病に苦しむデナイナが「ロシア人のメディシン」として19世紀後半にロシア正教を熱心に信仰するようになったのではないかと主張する。ここで言われる「メディシン」とは、シャーマニズム的な力のことであり、ロシア人宣教師の医療行為が先住民社会でのシャーマニズムに相当するようなものとして理解されたことを意味する。実際にロシア正教の宣教師はデナイナに種痘を積極的に施し、人々はその効力を信用していたとされる (Znamenski 1999: 106-107)。その後、デナイナの間でロ

シア正教が定着すると、ロシア正教会は村の宗教的、社会的な中心として機能するようになる。ズナメンスキは、ロシア正教の本格的な受容によって先住民のリーダーシップが強化されたと述べている (Znamenski 1999: 114-115)。

クソバ・デハースは、ロシア正教化に関する先行研究が改宗過程における「現地人の行為主体性」に着目する傾向があることを指摘していた (Csoba DeHass 2009: 203)。私もクソバ・デハースの見解に賛同するが、それに加えて、これらの先行研究では、ロシア正教自体が現地の「文化」として定着している点に焦点が当たっていることも指摘したい。それは、当初、非先住民の宣教師によって伝道された正教が、アラスカ先住民によって受容され、主体的に運営されたことによって初めて可能となった。カーンいわく、アラスカの「ロシア正教は他のキリスト教の宗派よりも徹底的に土着化されてきた」 (Kan 1999: 549)。

また、先行研究では、この本格的な受容の時期として、アメリカ合衆国によるアラスカ購入以降の 19 世紀後半が想定されているのは興味深い。通常であれば、ロシア人との接触が多かったアラスカ購入以前が正教の信仰のピークであり、そのままロシア人との接触が減るにつれて、信仰も衰退していくというストーリーを想定してしまいがちであるが、実際に生じたのは逆であったようだ。むしろ、正教化は、アメリカ人との接触が増え、疫病などの社会不安をもたらす要素が増えた時期に生じており、その時期に生まれた新しい社会的状況への主体的な適応として論じられてきた (Kan 1999: 202; Znamenski 1999: 106-107)。

本研究では、先に述べたように広い意味での「土着化」論に該当する議論を展開するが、一部の先行研究に見られるようなロシア正教を過度に美化する傾向には与しない (e.g. Oleksa 1992: 125)。カーン (Kan 1999: xxviii) が指摘するように、オレクサ神父やダウエンハウアーのように先行研究の著者自身も正教徒であることも少なくない。カーンは自身が正教徒ではないため、ロシア正

教を無批判に肯定するバイアスがないことを自身の研究の利点として挙げているが、私も非正教徒としてできる限り中立的な立場からの議論を目指すこととする。

アメリカ合衆国統治下では正教会への宗教的抑圧と先住民社会への同化政策が同時に進められたという正教関係者の見解が確かにある。正教関係者から見れば、ロシア正教の宗教的な寛容さを再評価する近年の動きは名誉回復としての側面も持っている。だが、ニコライ村に関して言えば、ロシア正教の布教が伝統文化の部分的な変容につながったことは間違いない。この変容が外部から強制されたものなのか、自主的なものであったのかには議論の余地があるが、何にせよ、本稿では、正教の布教がもたらした変化をできるかぎり率直に記述することを心がけたいと考える。

2 ディチナニク

まずは、歴史的な検討を始める前に本稿で「ディチナニク」と呼ぶ人々について述べておく。彼らはナ＝デネ語族アサバスカ諸語に属するクスコクィム川上流域アサバスカ語を話す人々のことであり、西はアラスカ山脈、東はクスコクィム山脈、南はスイフト川、北はカンティシュナ川で囲まれた3万5千平方キロメートルにのぼる広大な領域で生活を送っていた（Hosley 1981: 618）。人類学者エドワード・ホスリー（Hosley 1981: 619）によれば、全体で250～300名ほどのディチナニクの人々が6つのバンド（小集団）に分かれていた。それぞれのバンドは、A：テライダーミンチュミナ、B：イーストフォーク、C：ニコライ、D：ヴィナサーレ、E：タコトナ、F：タトラウィクサックと命名されている。ディチナニクの人々は、南東にデナイナ、北にコユコンとタナナ、西にデギタンとホリカチュックの領域と接しており、交易や通婚を通して他の言語集団と活発に交流していた。

ロシア人との接触初期にあたる1830年代の生業は、カリブーの狩猟と川で

の漁撈であり、カリブーの猟場であるアラスカ山脈の付近と越冬キャンプ地を行き来する遊動的な生活を送っていたと考えられる。カリブーと魚の重要性は、族外婚の基準となる三分クラン¹⁾の名称である「カリブーの人々」、「中央の人々」、「魚の人々」にも示されている。これらのクランはバンドをまたぐ形で分散されており、近隣のアサバスカン集団にも通用するものであったため、交易などで他の集団を訪れる際には同じクランに属すると考えられた者たちの助けを当てにすることができたと言われている。(Hosley 1981: 619)。

1960年代のニコライ村の人々は、ディチナニクの祖先が「川上」の方角、おそらくユーコン川もしくはタナナ川流域からやってきたと考えていた(Hosley 1966: 58)。この説は、クスコクィム川上流域アサバスカ語がタナナ川下流域アサバスカ語と最も近い関係にあり、19世紀までタナナ川流域の諸言語とともに連続体を成していたという言語学者の見解とも適合的である(Krauss and Golla 1981: 75)。

しかし、初期のアメリカ人研究者の間では、ディチナニクは、同じアサバスカン集団であるが、言語的な類似性が相対的に低いデギタンやホリカチュックと混同されてきた。北方アサバスカンの集団分布に関する見取り図を初めて提出したオスグッド(Osgood 1936: 13)は、現在のデギタン、ディチナニク(クスコクィム川上流域アサバスカン)、ホリカチュックをまとめて、「インガリック」と呼んでいる。クスコクィム川上流域の人々は「マグラス・インガリック」という下位集団に属するとされたが、今後の調査が進めば別個の集団として扱う必要があるかもしれないとの留保を残している。

オスグッドによるこのような混同が生じた理由のひとつは、19世紀にユーコン川下流域やその支流であるイノッコ川からクスコクィム川上流域へ向かう移住が散見された(Hosley 1966: 59)からであるかもしれない²⁾。後述するようにニコライ村の語源となったチーフ・ニコライはもともとイノッコ川出身であり(Collins 2004: 116)、ホリカチュック語を母語としていた可能性がある。こ

の時代、アサバスカン集団の人々は近隣の他のアサバスカ語を容易に習得して、複数の言語を使用できた。チーフ・ニコライは、クスコクィム川上流域アサバスカ語をすぐに習得したものと考えられる。

オスグッドが集団分布のたたき台を提示した後、1960年代に人類学者エドワード・ホスリーと国際 SIL 出身の言語学者レイモンド・コリンズがニコライ村で調査をおこなった。ホスリーは、当初「マグラス・インガリク」というオスグッドの用語を踏襲した (Hosley 1966) が、後にはクスコクィム川上流域の集団が文化的、歴史的、地理的に他の「インガリク」とは区別されるべき特徴を示していることから「コルチャン」という独自の民族名称で呼ぶべきであることを主張した (Hosley 1968)。『北米インディアンハンドブック』第6巻では、「コルチャン」の名称が採用されており、ホスリーが寄稿している (Hosley 1981)。レイモンド・コリンズ (Collins 2004: 8) は、クスコクィム川上流域アサバスカ語の研究という側面から、同じくクスコクィム川上流域集団の独自性を論じた。

クスコクィム川上流域の場合、どの民族名称が最も適切であるかは難しい問題である。「コルチャン」は、後に言及するザゴスキンの探検記に登場する「ゴルツァン」や類似した表記をもとに作られた名称であり、南に住むデナイナの言葉で「よそ者」を意味する Gheltsana がその語源である。それでは、クスコクィム川上流域集団の自称はどうであるかというところ「私たち」は「デナイナ」dina'ena となる。自称をそのままみずからの民族名として使い、研究者の間でも名前が定着しているアラスカ南部のデナイナとはほぼ同じ発音である。そのため、コリンズは地理的な表現にとどめ、「アッパークスコクィム」(クスコクィム川上流域、Upper Kuskokwim) を使ってきた (Collins 2004: 8-9)。アラスカ大学フェアバンクス校にあるアラスカ先住民言語センターでも、「アッパークスコクィム」という表記が採用されている。だが、コリンズ (Collins 2004: 8-9) は、クスコクィム川上流域アサバスカ語で dichinanek'hwat'ana が「ク

スコクティム川上流域の人々」(直訳は「木の川の人」)を指すことに注目し、近隣の他のアサバスカ語でも当該地域の人々を指すのに似たような表現が用いられている場合があることから、「ディチナニク・フターナ」を民族名称としてもよかったかもしれないと述べている。近年、アラスカ先住民学では、地名や民族名称の表記に先住民言語を取り入れる例が増えていることもあり (cf. Fast 2002)、本研究では、「ディチナニク・フターナ」というコリンズの表記を踏まえた「ディチナニク」を使用する。

3 ロシア領アメリカ時代

ディチナニクの人々に関する最初の歴史的記述は、ロシア帝国海軍のラヴレンティ・アレクセイヴィッチ・ザゴスキンの大尉によってなされた。ザゴスキンの大尉は、ロシア領アメリカ時代の後半である 1842 年から 1844 年にユーコン川流域およびスコクティム川流域の民族誌および地理学的な調査をおこなった。この当時、ロシア帝国が強い政治的な影響力を行使できたのは、シトカ、アリューシャン列島やコディアック島などの沿岸部を中心とした一部の地域に限られていた。内陸部にも複数の交易所が建てられ、先住民との交易がおこなわれていた。

ザゴスキンの大尉の探検前までの状況を以下にまとめておく。スコクティム川では、1830 年にヴァシレフによる探検がおこなわれた。1832 年には、テオドール・コルマコフが露米会社の支配人であったフェルディナント・フォン・ウランゲルの命令を受けて、スコクティム川で交易所を始めた (Oleksa 1992: 143)³⁾。最初の場所は、スコクティム川と現在のホリトナ川が合流する中流域のスリートミウト付近であったと考えられる。1834 年には、交易所は、より下流域との交易を進めるために、現在のホロクック川とスコクティム川の合流点(現在であればクルークドクリーク村とチュアスバルック村の間)に移転した。1841 年には、前年に死去した創設者の名前を取って、コルマコフ砦と呼ばれるように

なる (Michael 1967: 251-252)。1841 年までには、コルマコフ砦では年間 2000 枚のビーバー毛皮が取引されるほど交易が盛んになっていた (Michael 1967: 254)。ここがロシア領アメリカ時代におけるクスコクィム川流域の交易拠点となる。

クスコクィム川上流域ではヴィナサーレに簡便な交易所が設けられた。この交易所については正確な創立の時期は不明であるが、コルマコフ神父の時代に付近に住む人々とすでに接触していることから設立の時期は上記の交易拠点とはほぼ同じであると考えられる。ヴィナサーレの交易所は夏季のみ営業しており、コルマコフ砦の経営者が同じく管理する派出所としての扱いであった (Hosley 1966: 141-144)。

この時期、交易者と宣教師と探検家の間の境界は曖昧であった。コルマコフは、交易をするだけでなく、先住民に洗礼を授けていたとされる。コルマコフの死後、交易所 (「コルマコフ砦」) の支配人となったシミオン・ルーキン は、露米会社の支配下であったシトカで生まれたロシア人であり、1817 年から 1819 年にかけてコディアックで教育を受けたため、聖ハーマンの薫陶を受けていた (Oleksa 1992: 144-145)。コディアック出身のスクピアック女性と結婚し、「クレオール」の息子たちとともに交易をしたシミオン・ルーキンもまた、行く先々で洗礼を受けた。ザゴスキンの探検は、先行して先住民と接触していた露米会社の関係者が築いた関係性 (交易／宣教) の上でおこなわれていた。

1844 年 5 月 19 日、ザゴスキンの大尉は、コルマコフ砦の管理人およびデナイナの通訳らとともにクスコクィム川上流域に向けて出発する。中流域の集落 (現在のクルークドクリーク、レッドデビルなど) を超えて、5 月 26 日に現在のスイフトリバーの辺りで「ゴルツァン」と呼ばれた人々の一団に遭遇する。6 名の「ゴルツァン」男性は、現在のセラトナ川およびタコトナ川の流域からやってきており、ザゴスキンの大尉は彼らが 1 マイルほど遠くにいたときから歌を歌いながら進んで来るのが聞こえた と記している。ホリトナ川の河口付近に向

かっていた彼らは、クスコクティム川の最も上流域にいる人々が冬の間にキスロマというキーナイ地方のチーフ（おそらくデナイナと思われる）にすべての毛皮を売ってしまったので、その年は交易にやって来ないことを交易所の支配人に告げに来ていた。なお、ザゴスキンの大尉は、一人の「ゴルツァン」の男がライフルを持っていて、ストーニーリバーのデナイナから手に入れたようだと報告している（Michael 1967: 269）。

ザゴスキンの大尉と「ゴルツァン」の交易は盛況だったようだ。ザゴスキンの隊は、164 枚のビーバー毛皮、4 枚のカワウソ毛皮、2 枚のカリブー毛皮、2 枚のクロクマ毛皮を入手した。「ゴルツァン」側では、帽子やキルトのシャツが人気であった他、タバコ、ビーズ、火打石、アザラシ毛皮製の紐を得た。ザゴスキンの隊が持っていた模様付きの黒い肩マントはビーバー毛皮 15 枚と交換され、「ゴルツァン」の男たちは探検隊が使わなくなったキルトのシャツを熱心に欲しがったとされる（Michael 1967: 269）。

3 日後の 5 月 29 日には、コルマコフ砦の人々がクスコクティム川上流域の人々と交易する際に待ち合わせに使っていた場所に到着する。この場所には、2 家族 9 名が野営しており、彼らは冬には川の支流をさかのぼったところにある場所に滞在するという。この時出会った人々の中には、一人の老人がいた。彼は、コルマコフの推薦を受けてこの地の「トーヨン」（チーフ）に任命された者であり、「ロシアの同盟者」という印字がされたメダルを持っていた。老人はロシア式の挨拶を交わした後、儀礼的な発砲をした。ここでザゴスキンはビーバー毛皮 15 枚の贈り物を受け取る。かわりに彼は半ポンド分の火薬を渡している（Michael 1967: 270-271）。

5 月 31 日にタコトナ川とクスコクティム川の合流地点に着く。ここは現在のマグラス村があるところである。ザゴスキンの隊は、案内人にタコトナ川をさかのぼって先住民の人々を見つけてくるように命じ、案内人は翌 6 月 1 日に 3 名の男性、2 名の子連れ女性とともに戻って来る。この中の男性 2 名は 26 日に

交易をした相手であった。通訳を介したザゴスキンの聞き取りによれば、デナイナの交易者がアラスカ山脈を超えて、現在のメフラあたりでクスコクィム川上流域の人々と交易をおこなっていた。大きな集落を持たないクスコクィム川上流域の人々は、各々の支流にある上流部で家族ごとに分かれて暮らし、カリブー、ビーバーを狩って暮らしているという⁴⁾ (Michael 1967: 271-272)。この日以降、ザゴスキん隊はコルマコフ砦に向けて引き返すこととなった。

ザゴスキん探検の時代、クスコクィム川上流域の人々はロシア人との間で定期的な交易関係を築き、1840年代の時点ですでにロシア式の服やタバコ、ビーズ、銃といった交易品に触れていたようだ。内陸での交易においては、ビーバー毛皮が主にやり取りされていた。ザゴスキん大尉が内陸アラスカの川に関する記述をするときには、「ビーバーのいる川」のような表現が散見される (Michael 1967: 272) が、探検先にどのくらいビーバーがいるかはザゴスキんをはじめとする露米会社の関係者にとって大きな関心事であったようだ。

他方で、ザゴスキんによれば、ビーバー毛皮は先住民の人々にとってさほど価値があるものではなかったとされる。ザゴスキんは以下のように書いている。「彼〔先住民〕は、ビーバーを肉のために殺すが、靴下やカリブー括り罾の紐を作るための最後の手段として毛皮を用いる」 (Michael 1967: 269)。ただし、内陸部での交易が始まった頃である10年前には先住民が「冷たいビーバー毛皮のパーカ」 (Michael 1967: 269) を着ていたという記述もその下に続いている。なお、現在のニコライ村では、ビーバー毛皮は冬用のミトンや帽子を作るのに使われているが、パーカを作ることはない。

これらの記述を総合的に考えると、1840年代のクスコクィム川上流域の人々は、露米会社の持ち込む交易品（ただし、その中にはアラスカ内の他の地域で得られた物もあった）を得るために積極的に交易に参加していたように見える。さらに、交易で人々が得たものの中には銃や火打石、括り罾に使うアザラシ皮紐のような生活の役に立つものもあるが、ビーズ、タバコなどの嗜好品・装飾

品に該当するものも多い。ロシア人との接触が始まった初期の交易で買い取られた毛皮は、カワウソを除いて、普段から食料と見なされて生存狩猟の対象となっていたと考えられる野生動物のもの（ビーバー、カリブー、クロクマ）であり、交易の影響でビーバー狩猟は多少盛んになったかもしれないが、生業のスケジュールを大きく変化させる必要はなかったと考えられる⁵⁾。毛皮交易における時期ごとの比較という観点から見れば、アメリカ合衆国統治下の 20 世紀前半以降の時期には、食料としては利用されないアメリカテンの毛皮が買い求められることによって、罟掛けは重要な現金獲得手段となるが、1840 年代にはクスコクィム川上流域の人々はアメリカテンの罟掛けをおこなっていないように見えるのは興味深い。

ディチナニクの人々と交易をしていたのは、露米会社の関係者だけではなかった。デナイナの交易者も、ディチナニクの人々と交易をおこなっていた。前述したように、ザゴスキ大尉も「ゴルツァン」の男がストーニー川流域のデナイナが運んできた銃を持っていたのを記録している。1841 年以降、デナイナの交易者が直にクスコクィム川上流域に来るので、露米会社の取り分が減ったこともあったという (Hosley 1966: 149-151)。

それでは、ロシア帝国と先住民社会の関係におけるもうひとつの側面、ロシア正教の布教はどのような状況であっただろうか。交易所の支配人コルマコフとシミオン・ルーキンが非聖職者として先住民に洗礼を施していたのは前に述べたが、「クレオール」の神父イアコフ・ネツヴェトフは、その後について 1844 年頃から 1862 年クスコクィム川流域やユーコン川下流域でも宣教をおこなっている。彼の宣教を手助けしたのは、同じく「クレオール」の兄弟であった。ロシア人交易者シミオン・ルーキンとスクピアックの妻の間に生まれたイヴァン・ルーキンとコンスタンツィン・ルーキンのことである⁶⁾。兄のイヴァンは、ルーキン父の死後、1860 年までコルマコフ砦を管理する。コルマコフ砦の教会は、イヴァンの手によるものである可能性がある。弟のコンスタンツィ

ンは、ネツヴェトフ神父の案内人として 1861 年まで宣教活動のロジティクスを担った (Oleksa 1992: 138-139)。クスコキム川流域でも、ロシア帝国のプレゼンスは「クレオール」の人々の活躍によって確保されていたと言える。

1853 年 5 月 20 日から 24 日にかけて、ネツヴェトフ神父は、かねてから交流があったシャゲラックのチーフ・アレクサンダー・カンティルヌック（デギタンと思われる）の助力を得て、イノッコ川の上流域にいる「コルチャン」を訪れる。この手記に登場する「コルチャン」の一部は、前年に神父の宣教拠点（ロシアン・ミッション村）を訪れて、洗礼を受けていたようだ。シャゲラックの「インガリット」と上流域にいる「コルチャン」は、伝統的な敵であったらしいが、ロシア正教の宣教後は友好関係を保っていることをネツヴェトフ神父は強調している。ネツヴェトフ神父は、「コルチャン」たちが川下の村に集結して神父の到来を待っていたのに会い、洗礼を授けたり、ロシア正教の教えを説いたりした (Oleksa 1992: 229-231)。

ネツヴェトフ神父の引退後は、イラリオン神父がその跡を継いだ。人類学者のウェンデル・オズワルトによれば、イラリオン神父はロシアで 1818 年に貴族の息子として生まれ、1861 年から 1868 年（アラスカ購入の翌年）までアラスカに滞在した (Oswalt 1960: 101-102, 118)。1861 年 9 月 25 日、イラリオン神父は、コルマコフ砦に到着して 1 週間足らずの時期であったが、「コルチャン」と会っている。彼らは神父の部屋に入るとすぐに神父の祝福を求めたことから、彼らが洗礼を受けたことがわかったという。イラリオンが面接した「コルチャン」は、ネツヴェトフ神父とルーキンによって洗礼を受けたと言っていたという。イラリオン神父は、人類の創造、神の愛、クリスチャンの義務など宗教的な話題について説いた後、「コルチャン」の生活状況、狩猟、交易について話した (Oswalt 1960: 104-105)。

1862 年 6 月 1 日、川の氷が溶け、ボートでの移動ができるようになったため、イラリオン神父とコルマコフ砦の支配人は、「コルチャン」との交易のために

砦を出発する。6月12日夜にホリトナ川の待ち合わせ場所に「コルチャン」が到着した。彼らは樹皮製および獣皮製のボートに乗っており、上陸してからは一団となって、歌を歌いながら進んできた。ザゴスキ大尉の記述にも「コルチャン」が歌を歌って進む場面が登場するが、イラリオン神父によれば、この動作は訪問の目的が平和的なもの（戦争ではなく交易）であることを示す意味があるという。イラリオン神父は洗礼を受けた者たちと晩祈祷をおこなった。この際、彼は神の法に背くものが受ける罰についても触れ、ノアの大洪水やソドムの滅亡について言及したところ、ソドムの滅亡の話に人々は恐れおののいていたという（Oswalt 1960: 107-108）。

翌日、朝祈祷の後、交易が始まる。イラリオン神父は交易の内容については触れていない。交易所の支配人たちが帰った後、イラリオン神父は、通訳や助手たちの助けを借りながら、ホリトナ川に集まった「コルチャン」と「インカリット」について洗礼の有無や出身地などの情報を集めた。しかし、中には自身の聖名（クリスチャン・ネーム）を忘れてしまった者もいたという。この時の滞在で、イラリオン神父は、男女27名に洗礼を授け、すでに非聖職者によって洗礼を受けた別の男女27名にも傅膏機密（クリスメイション）を授けた。合計で59枚の洗礼証明書が書かれて、洗礼を受けた者に手渡された⁷⁾。また、15名の「コルチャン」および6名の「インカリット」が信仰告白をおこなったとされる（Oswalt 1960）。

イラリオン神父は、クスコクィム川流域の他の人々⁸⁾と比べて、「コルチャン」が熱心なロシア正教徒であると主張している。イラリオン神父によれば、このとき集まった「コルチャン」は、「トレゴン川」や「トキチトナ川」といったホリトナ川から遠く離れた場所⁹⁾より家族連れでやってきていた。この時期、人々は通常、漁撈に勤しんでいるはずであり、それを延期してまで人々はキリスト教徒としての務めを果たしに来たのだとイラリオンは記している（Oswalt 1960: 109）。

ロシア領アメリカ時代の記録を読んでいると、いくつかの疑問が生じてくる。第一に、ネツヴェトフ神父やイラリオン神父が会った「コルチャン」は、本当に現在のディチナニクの人々の祖先にあたる人々であるのかという疑問である。本章の問いであるディチナニクの人々のキリスト教化を考える上で、彼ら聖職者の記録はすべてを鵜呑みにするわけにはいかないが、貴重なものであることは間違いない。そこで、彼らが言う「コルチャン」について検証する必要がある。なお、この点に関してザゴスキンの記録のほうが2人の聖職者の記録よりも信頼性が高い。ザゴスキンの記録はタコトナ川の河口付近まで到達しており、案内人の力を借りて、タコトナ川の流域に住む人々と接触することに成功している。この地域はすでにディチナニクの人々の伝統的テリトリーと呼べる場所である。ザゴスキンのスウィフトリバーで交易したときに会って、タコトナ川の河口で再会した「ゴルツァン」の男性は、タコトナ川に属するディチナニクの人々であった可能性が高い。

他方で、ネツヴェトフ神父やイラリオン神父が「コルチャン」と会ったのはホリトナ川の交易地点であり、彼ら自身がディチナニクの人々の居住地まで赴いたことを示す証拠はない。ロシア領アメリカ時代の記録では、一貫して、「インカリット」と「コルチャン」（ザゴスキンは「ゴルツァン」と表記）が弁別されている。イラリオン神父によれば、「シャゲラック川」（現在のイノッコ川）に「インカリット」と「コルチャン」が住んでおり、川の河口から内陸に向かって200ヴェルスタ（200キロメートル強）までは「インカリット」の領域であり、それ以降は「コルチャン」の領域であるという。確かにこの200ヴェルスタという数字を信用すれば、この説明による「コルチャン」の居住地はディチナニクの人々の居住地にも入ってくるとも読めるが、「コルチャン」の最も西側にある集落は「ホリアックザグミウト」とされている。語尾の「ミウト」からエスキモー語系の名前であることがわかるが、この地域はユピック・エスキモーの影響を強く受けた北方アサバスカン集団の居住域であるため、ユピック語を

話す者から聞いた名前である可能性も考えられる。もし実際に「ホリアックザグミウト」が「ホリカチュック」であり、現在とこの時代の言語集団分布が一致すると仮定すれば、イラリオン神父が言う「インカリット」は現在のデギタン、「コルチャン」は現在のホリカチュックとディチナニクの人々を指すことになる。ただし、前述したように複数の言語を話す者も多く、厳密な地理的境界を定めるのは難しいため、あくまでも目安として考えてほしい。2人の聖職者が会った「コルチャン」は、現在のホリカチュックであった可能性もあるし、ホリカチュック語とクスコクィム川上流域アサバスカ語両方の言語を話すことができる者であったかもしれない。本研究ではこの点については留保をつけたままとするが、何にせよ、イラリオン神父の手記は、後に登場するチーフ・ニコライの出身地であるイノッコ川流域に関する情報を提供してくれるものとして興味深いものであると言える。

第二の疑問は、イラリオン神父が主張するように「コルチャン」は本当にロシア正教を熱心に奉じていたのだろうかというものだ。まず思いつく反論としては、「コルチャン」が熱心にやってきていたのはイラリオン神父の執り行う祈祷に参加するためではなく、交易がおもな目的であったのではないかという解釈だ。実際のところ、露米会社との交易によって、先住民社会におけるボトラッチがより盛大におこなわれるようになったと考えられる。ホスリーが聞き取りをおこなったディチナニクのカール・セスーイによれば、テライダに住んでいた彼の祖父はユーコン川下流域にある現在のロシアンミッション村（「イコグミウト」）で茶を手に入れ、ボトラッチで供した。この当時、茶はクスコクィム川上流域で知られていなかったので、「新しいスタイル」として、カール・セスーイの祖父の威信を高める結果につながったと考えられる。このように、人々が熱心に交易に参加したのは、ボトラッチで配るためのものを集める必要があったからであると考えられる（Hosley 1966: 151）。

カール・セスーイの祖父について詳しいことはわかっていないが、カール・

セスーイの父（チーフ・セスーイ）が1869年生まれとされている（Collins 2004: 85）ので、彼の祖父は1830年代後半から1840年代に生まれた可能性がある。ホスリーは、カール・セスーイの祖父が1840年以前に現在のロシアンミッション村まで行って、交易していた可能性に言及しているが、推定される年齢から考えれば早すぎる印象を受ける。先にも述べたが、ネツヴェトフ神父の手記によれば、1852年5月に「コルチャン」が彼の居所を訪れて、洗礼を受けたとされている（Oleksa 1992: 229）。これまでの例から考えれば、訪問の際には洗礼などの宗教的な行事と交易が両方おこなわれているので、この時にも交易はおこなわれただろう。カール・セスーイの祖父が茶を購入してポトラッチで供したのは、1852年の「コルチャン」訪問前後の時期を想定するのが自然であろう。

何にせよ、ロシア領アメリカ時代の交易とロシア正教の布教は密接に絡み合った状態でおこなわれていた。接触初期の「コルチャン」がロシア正教への「改宗」に熱心だったとすれば、洗礼を受けることによって、露米会社との結びつきを強め、交易品を手に入れやすくなるという政治経済的な動機があったことは想像に難くない。これには、露米会社や宣教師による「トーヨン」（チーフ）の任命も関わっているだろう。

もともとバンド社会であったディチナニク社会において、制度として定められたリーダーは存在しなかったと考えられる（Hosley 1966: 77）。狩猟がうまかったり、呪術の力をもったりする有力者が非公式な形で認められ、人々に対して一定の影響を与えることはできただろう。そこに露米会社が「トーヨン」任命という形でお墨付きを与えることで、バンドの有力者が政治的な力を強めることになったと考えられる。ザゴスキンが出会った「トーヨン」の老人は、ロシア式の挨拶で一行を出迎え、貴重品であった銃と火薬を所有して、儀礼的な発砲をおこなっている。これもカール・セスーイが言う「新しいスタイル」であっただろう。交易品を手に入れるためには、露米会社とのつながりと毛皮

が必要となる。交易品を持っていることは、狩猟がうまくたくさんの毛皮を集めることができ、さらには交易行を組織するための物的・社会的資源を有していることが前提となる。交易品を用いて「新しいスタイル」を示すことは、バンドの有力者にのみ可能であったことであり、そのような者は積極的に「トーヨン」に任命されていたことと考えられる。ここにバンドの有力者が「トーヨン」として固定化する端緒を見いだすことができる。

別の言い方をすれば、露米会社や宣教師と「トーヨン」は、ウィン＝ウィンの関係を築いていたと言える。交易品を持ち込む露米会社や宣教師と協力関係を結ぶことで、ポトラッチがつくる贈与経済におけるみずからの地位を高めることができ、露米会社や宣教師は現地の協力者を確保することで事業や宣教の足がかりを得る事ができる。ネツヴェトフ神父とチーフ・アレクサンダー・カンティルスックの関係はその例証と言えるだろう。1853年にチーフ・カンティルスックがネツヴェトフ神父をイノッコ川の川上に住む「コルチャン」のもとに案内したのは先にも述べたが、その以前である1847年にチーフ・カンティルスックは、ネツヴェトフ神父から洗礼を授かり、赤いシャツと洗礼証明書もらっている。それ以降、チーフ・カンティルスックは神父の良き協力者となった（Oleska 1992: 228-229）。ザゴスキ大尉の会った「ゴルツァン」は、ロシア式の帽子や服を手に入れることに大きな喜びを見いだしていた（Michael 1967: 269）が、チーフ・カンティルスックも赤いシャツに感激しただろう。

また、洗礼証明書も、洗礼を受けた現地の人々によって何らかの意味付けされていた可能性がある。アメリカ合衆国が統治する時代のことであるが、カッパーリバー周辺を探検したアメリカ人のヘンリー・アレン大尉は、デナイナもしくはアートナ人と思われる有力者¹⁰⁾がお守りとして十字架を身につける他、少量の紙とペンを持ち歩いてバンドの出来事について記録する振りをしていたことを報告している。この人物は病気を治癒する力を持っているとされ、彼の力は正教会によってもたらされたと言われていた（Allen 1900: 476）。露米会社

や宣教師が持ち歩き、彼らの所為に欠かせない紙というマテリアルは、文字を必要としない社会であったアラスカ先住民社会にとって不思議なものであっただろう。

このようにロシア人と贈与交換関係を結んだ「トーヨン」(チーフ)は、初期の宣教活動を一定程度の成功に導く原動力となった。ネツヴェトフ神父が現在のシャゲラックに赴き、チーフ・カンティルヌックが集めたデギタンの聴衆に向けて説教をした際、チーフ・カンティルヌックは神父の言葉に賛同し、入信を進める旨を発言している。その後、聴衆は、チーフや他の洗礼を受けた者に従って、洗礼を受けることを申し出る。ネツヴェトフ神父はこの時の洗礼により、33名の男性と11名の女性が入信したと主張している(Oleksa 1992: 228)。ロシア正教の布教は、利害が一致した露米会社や宣教師と「トーヨン」たちの共同作業の中で推進されたと言える¹¹⁾。

議論をイラリオン神父の手記に戻そう。イラリオン神父自身は、「コルチャン」が男女両方とも集っており、重要な漁撈シーズンの時期に遠方から来ることを熱心さの理由として挙げていた。国際SILの言語学者レイ・コリンズ(Collins 2004: 65)は、イラリオン神父の手記を補足しながら、もし交易がおもな目的であったとしたら、(ザゴスキンの大尉が交易をした6名の「ゴルツァン」のように)男性だけが来るはずだと指摘し、1860年代の時点ですでに「ゴルツァン」の人々はロシア正教に深くコミットしていたと主張している。

イラリオン神父が自分に都合のよいように脚色している可能性を除くとしても、「ゴルツァン」が家族総出でイラリオン神父に会いに来た理由には、この時代特有の状況を他にも考慮に入れる必要がある。家族総出で来る理由として、(1)生業をおこなうための遊動形態に沿っていたから、(2)地域紛争により、残った家族が敵対する集団に襲われることを防ぐため、(3)ロシア正教の宣教師が疫病を治す力を持つと人々が考えたからという3点が挙げられる。なお、これらの理由はイラリオン神父やコリンズの見解と相互に排他的というわけではな

く、すべての理由が当てはまる可能性もある。以下にこれらの諸点について詳しく述べるが、あくまでもこのような事情があり得たかもしれないという解釈である。イラリオン神父の手記が「コルチャン」が熱心な正教徒であったという証拠としてよく言及されるが、宣教師の日記は歴史的な資料としてはあくまでも慎重に取り扱わなければならないものである。ここでは、他の解釈をする余地が十分にあることを示すことを目的としている。

まず(1)から検討してみよう。「コルチャン」が家族総出で生業のために移動している途中であったという見解は、ホスリーの議論から着想を得ている。ホスリーによれば、1920年代～1930年代のディチナニクの人々は、6月にヤナを使って支流の小川や湖で漁撈をおこなうが、その際、ニコライ村の一部の者たちは川を下ってヴィナサーレの親戚と合流して、共同作業する者もいた。初夏になると、正教の神父がヴィナサーレにやってくる。神父はそこで奉神礼をおこなった後、ヴィナサーレに残らなければならない人を除いて、多くの者たちとともにニコライ村に行く。その後、ニコライ村の住人、ヴィナサーレから神父について移動した者、ビッグリバーに住む者、サーモンリバーの住人が総勢で40～50名ほどの集団を作り、カヌーと徒歩で東に向かい、アラスカ山脈のふもとでヘラジカ、カリブー、ドールシープの狩猟を7～8月におこなったという。ホスリーは、あくまでこの遊動形態が20世紀前半にできあがったものだと言っているし、ロシア領時代には神父がやってきたのはヴィナサーレではなく、さらに川下にあるスイフトリバーであったという違いはある。

だが、家族総出でやってきたのは、交易と礼拝のためだけではなく、生業のための遊動の一部であった可能性もある。ヤナやカリブー柵といった在来技術を用いるには、大人数が必要であり、大抵複数の家族が協力しておこなう必要があるため、交易のための場所で待ち合わせて、物資を補給した後、集団で生業をおこなうのは合理的な選択だとも考えられる。

次に(2)を考える。ロシア領アメリカ時代にどの程度地域紛争があったかに

については、様々な時期に書かれた情報源が異なる見解を提出している。ザゴスキン大尉は、アサバスカンが沿岸のユピック・エスキモーと比べて、「好戦的」であると述べている。アサバスカンの人々は、外出するとき常に武器を携行した。これは、野生動物と近隣集団による襲撃に備えるためだとされる。ザゴスキンによれば、他の集団に対する強奪は、当たり前のことだと理解されていたという。先住民同士の戦争の際には、奇襲攻撃が用いられた (Michael 1967: 247)。ただし、露米会社の交易所が設けられたところでは、先住民の戦争がなくなった、もしくはロシア人たちは戦争が発生するのを止めることができた (Michael 1967: 270)。

ネツヴェトフ神父は、1851年の時点でユーコン川流域の人々が他の集団によって攻撃されることを恐れていたと伝えている。このような襲撃者は、ボートで移動し、ロシア人の集落（露米会社の交易所など）だけでなく、他の先住民集団を襲っていた。そのため、川沿いに住む人々は、川の氷が溶ける時期になるとボートでの移動ができるようになり、特に襲撃の危険性が高まると考えていたようだ (Oleksa 1992: 227)。

ディチナニクの人々に直接関係する記述としては、クスコクィム川上流域の人々とユーコン川の支流であるイノッコ川の下流域に住む人々との間でカリブー猟の猟場をめぐる争いがあったとされる。この争いによって、互いの地域を襲撃しあうようになったと言われている (Osgood 1959: 77; Hosley 1966: 55-56)。ホスリーによれば、ニコライ村の人々が過去について最もよく覚えているのは、集団内および集団間で多くの襲撃と戦争が続いていたことであり¹²⁾、ディチナニクとユーコン川中流域のコユコンは伝統的な敵対集団であった。なお、ここで言われている戦争には、シャーマンが呪術をかけて敵対する人を殺すことも含まれている (Hosley 1966: 79-80) が、超自然的な力に関する部分は(3)で詳しく扱うこととする。

なお、ユーコン川流域から襲撃者がやってきたということは、現在のニコラ

イ村でも広く知られており、人々の共通認識となっている。現在ではこのような戦争はおこなわれていないが、この共通認識を踏まえたジョークを聞いたことがある。私の調査中、ユーコン川流域の女性と結婚して、ユーコン川流域で生活をしているニコライ村出身の男性が葬式に出席するために帰省したことがある。そのときにニコライ村のある者が「ユーコン・インディアンがやってきた!」とおどけた調子で大きな声を挙げた。ユーコン川流域に住む人間がやってくるのは、戦争のためであることも少なくなかったのであり、襲撃者の接近を知らせる大声をまねているという文脈を知らなければよく理解できないだろう。

また、ディチナニクの古老イグナチ・ベトロスカは、若い頃に彼の親族とともにクスコクティム川上流域の北支流で狩りをおこなっているとき、彼のおじが北側の岸でキャンプを張るのを嫌がったという。北支流からユーコン川流域につながるトレイルがあり、現在ニコライ村に住んでいるデニス家の祖先は地域紛争が激しかった時代にそのトレイルを使って、クスコクティム川上流域まで逃れてきた。イグナチのおじは、北側の岸はユーコン川流域からやってくる敵が攻めてくるかもしれない場所なのでそこにキャンプを張るのは危険だと言っていた（イグナチ・ベトロスカ、2014年3月19日）。この話がイグナチに語られたのは、1960年代頃と思われ、その頃にはすでにとっくの昔に地域紛争は終結していたはずであるが、1960年代当時の年長者にとって地域紛争は決して遠からぬ過去であったと考えられる。

南では、デナイナとの戦いがあったとされる。ホスリーによれば、「棒のついたシャツ」(stick shirt)を着たデナイナと思われる集団がクスコクティム川上流域のウィンディー・フォークに村を作っていた。この村の有力者は、多くの「兵士」を連れてディチナニクのバンドを襲撃した。多くの女性が誘拐され、多くの男性が殺害された。ついには、周辺のバンドが連合して、この村を全滅させたと言われている（Hosley 1966: 149-150）。コリンズによれば、イリアム

ナ湖の周辺に住むデナイナがビッグリバーの支流に移住し、ディチナニクとの間でトラブルが起きた。ついには襲撃隊が組まれ、デナイナが殺される。その後、イリアムナ湖の人々は、復讐としてヴィナサーレ村のディチナニクを誘拐した。ディチナニクの襲撃隊には、ボブ・イーサイの父が参加したと言われており、もしこれが事実だとすれば、19世紀後半の出来事だと考えられる（Collins 2004: 31-32）。ホスリーとコリンズが報告する話は、同じ話の別バージョンであるのか、別々の話であるのかは定かではないが、南に住むデナイナとの関係とも敵対的な関係が生じる可能性があったことが伺われる。

ディチナニクの領域であるテライダ村の起源譚も、地域紛争の影響を色濃く感じさせる。コリンズによれば、デナリ山の麓で生活を送るディチナニクのあのバンドの男たちが狩りに出かけているとき、他の集団から襲撃を受けて、全員が死んでしまった。そのバンドの女性2人は襲撃者がやってくることに気づき、着の身着のままで逃げ出す。途中で見つけたワシの羽の軸を用いて、ホッキョクジリスを捕まえるくくり罠を作り、春から夏まで飢えをしのいだ。その後、2人の女性は良い越冬地を探して、スイフト・フォークを下っていった。しばらくして、ホワイトフィッシュがたくさんいる湖を見つけたので、そこでヤナを作り、ホワイトフィッシュを捕まえて越冬するのに必要な食料を蓄えた。女性2人は竪穴式住居（ピットハウス）を作り、冬を過ごしていた。そこに女性たちを探して方々をめぐっていた親族の男性がやってきて、一緒に暮らすようになる¹³⁾。この出来事以降、「ホワイトフィッシュの場所」が語源であるテライダに住む人々は、テライダ湖とアラスカ山脈の麓を行き来しながら暮らすようになったとされる（Collins 2004: 71-72）。

現在のニコライ村の人々は、「インディアン」同士の戦いだけではなく、「ユピック・エスキモー」との戦争も多かったと語る。ディチナニクにとって重要なマスノスケの漁場であるサーモンリバーでは、「エスキモー」との戦争があったとされる。この地域には4人の妻を連れたメディシンマンが住んでいたが、

そこに「ユピック」の戦士たちが襲撃した。メディシンマンはそれぞれの妻を家の東西南北に配置させ、襲撃者と戦ったと言われている（シャーリー・ゴバー、2014年11月3日）。もうひとつ例を挙げよう。ニコライ村のある村人の家からは湖が見える。家の主によれば、その湖のあたりでは「インディアン」と「エスキモー」の戦争があったとされる。彼女によれば、戦争で死んだ人々の霊が今でも周囲をうろついており、誰もいないのに飼い犬が狂ったように吠えるのは、その霊に向かって吠えているのだという（タマラ・ロバーツ、2013年8月26日）¹⁴⁾。

ただし、これらの「エスキモー」との戦争をめぐる語りには留意すべき点がある。人々はクスコクィム川中流域に住む人々を「エスキモー」と認識する傾向があるが、この地域はデギタンなどのアサバスカン集団との混住が進んでいる場所である。そのため、彼らが語る「エスキモー」が実際にどのような集団であったのかはよくわからない。

ディチナニク同士の間でも、襲撃があったとされる。ディチナニクの古老によれば、ミンチュミナ湖のバンドがビッグリバーの人々を殺しにやってきたことがある（ニック・ペトロスカ、2014年11月8日）。詳しくは後述するが、ホスリーはディチナニクを大きく2つのグループに分けて捉えており、ミンチュミナ湖、テライダ村などの北集団とニコライ村、ビッグリバー、ヴィナサーレなどの南集団があり、北集団と南集団との間では、ポトラッチやカリブーの集団猟をともにこなうことがほとんどなかったと言われている（Hosley 1966: 152, 196-197）。

ザゴスキン大尉が述べたように、ロシア人との接触は地域紛争を減少させたとして一般的には考えられている。正教などの宣教師による活動の結果、地域紛争は19世紀後半から次第に下火となり、20世紀初頭には見られなくなったとホスリーは述べている（Hosley 1966: 165-166）。コリンズもホスリーと同様の見解であり、露米会社と宣教師は戦争が交易を阻害し、正教の教えにも背くこと

だと人々に説明していた。コリンズが引き合いに出すある村人いわく、「ロシア人が来てから物事はよくなった」という (Collins 2004: 38-39)。

ディチナニクの人々は、ロシア正教の宣教師の教えを受け入れて、敵対集団への復讐をみずから取りやめたとされる。コリンズが聞いた話によれば、ヴィナサーレのあるディチナニクは以前ユーコン川流域を襲撃していた。その後、この男がユーコン川流域の男2名とサウナに入っているとき、先に出た男2人はディチナニクの男を出口で待ち伏せて襲った。しかし、復讐の対象となったディチナニクの男は、死ぬ前に自分の息子に対して、更なる復讐をすることのないように言ったという。別の語り手によれば、ヴィナサーレの人々が襲撃から帰ってきた後、一人を除いて皆死んでしまった。襲撃隊の面々は、その前にロシア正教の宣教師から争いはよくないと聞いていたのだが、それに従わなかったため、死んだのだとされている (Collins 2004: 38-39)。この話では、戦争に行った人々が神の命に背いた天罰のような形で (おそらく疫病にかかって) 死ぬという考え方が表明されている。私の見解では、この点は (3) の論点とも深く関わっているので、後でこの考え方について改めて論じることとしたい。

(2) の論点をまとめると、文献と口頭伝承の両者からわかるのは、ロシア人との接触以前および初期のディチナニクは、さまざまな地域との紛争が頻発する状況の中を生きていたことだ。接触が深まるにつれて、地域紛争は減少していくとされているが、1860年代の時点ではまだ襲撃の可能性は十分にあり得たと考えられる。ボートでの輸送が容易となる解氷期に襲撃隊を組織することも多かったようなので、解氷期の司祭訪問にあわせて移動するのであれば、襲撃隊から妻子を守るためには一緒に行動するのが最善の防衛策であると考えられる。

最後に「ロシア正教の宣教師が疫病を治す力を持つと人々が考えたから」という (3) の理由について論じる。内陸アラスカにおけるロシア人との交易が本格化して間もない 1838 年から 1839 年にかけて天然痘の大流行が起きる。ザゴ

スキン大尉は、1840年代におけるアラスカ各地のアサバスカンの間では、この疫病がロシア人によってもたらされたと考えられていたことを報告している。ザゴスキン一行がアサバスカンの集落を訪れた際、大抵の場合、人々が列を作って踊りを踊るのに出くわした。彼らの説明によれば、ロシア人が来たときに歌を歌うことで精霊に祈りを捧げ、ロシア人（がもたらす疫病）から身を守ることができるのだという。ユーコン川流域のヌラトでは、この行程をおこなわずにすぐにザゴスキン隊と交易をおこなおうとした若者が長時間にわたって老人から説教を食らっていたとされる（Michael 1967: 248）。

イラリオン神父も似たような見解を耳にしている。彼がユーコン川とクスコイム川の間にあるツンドラ地帯を訪問し、ロシア正教の宣教をおこなった時、その村のチーフは洗礼を受けるのを躊躇し、イラリオン神父の話をもっと聞いてからにしたいと答えている。チーフが洗礼を拒んだ理由としては、疫病が近くの村でも起きており、それはロシア人の宣教師によってもたらされたものであるからだという答えが返ってきた。しばらくして、チーフは「ここでも天然痘が起きて、多くの人の命を奪った。この病は司祭によってもたらされた」と言った。聴衆は怒り始め、命の危険を感じるほどになったため、イラリオン神父は宣教をあきらめ、翌日帰途についた（Oswalt 1960: 114）。

天然痘の流行の後、当時「イコグミウト」と呼ばれたロシア人の拠点集落（現在のロシアン・ミッション）は、襲撃を受ける。この原因のひとつは、ロシア人がもたらした疫病への復讐としておこなわれたと言われている（Michael 1967: 236-237）。

皮肉なことにロシア正教の宣教師は、人々によって疫病をもたらした張本人とも見なされる一方で、先住民に対して医療行為をおこなっていた。ネツヴェトフ神父とコンスタンツィン・ルーキンは、宣教に赴くかわら、その地の人々に熱心に薬と種痘を施していた（Oleksa 1992: 139）。前述したように歴史学者のズナメンスキは、ロシア正教の宣教師による医療行為がシャーマンの治せな

かった病気を治した宣教師に対する信頼へとつながり、アラスカ先住民の正教化を進めたと主張している (Znamenski 1999: 106-107)。

イラリオン神父の手記は、ユピック・エスキモーの村に立ち寄った時、ロシア正教を受け入れながらもシャーマニズムにも頼る人々との会話を記録している。

10月30日、私たちは吹雪のためツルカナグミウトの村（ツルカ）に立ち寄った。私〔イラリオン神父〕は、現地人と時間を過ごし、彼らの共同家屋の中で彼らと集まった。さまざまな話題の中で、私たちはシャーマニズムに触れた。(洗礼を受けているが) 彼らはシャーマニズムを完全に捨てきれていないのであった。いかに神が似たような罪を冒した古代の人々を厳しく罰し、根絶やしにさえしたかを私が説くと、彼らは次のように返答した。「お前たちロシア人には司祭と医者がある。しかし、私たち〔村人たち〕にはいない。もし誰かが病気になったらシャーマン以外の誰が助けてくれるというのか」。現地人との会話の中で、私は非常に頻繁に似たような返答を聞いた。(Oswalt 1960: 113)

このような会話は、アラスカ先住民がシャーマンを司祭と医者を兼ねたような存在として認識しており、ロシア正教の司祭もシャーマンに近い存在として理解されたであろう証拠と言える。

私は、ロシア正教の宣教師による医療行為を正教化の重要なステップと考えるズナメンスキの見立てに賛成しているが、アサバスカンのシャーマニズムに関する負の側面を強調した解釈を試みたい。私が着目するのは、ロシア人が疫病の原因であると考えられ、かつ、その治療者でもあったという歴史的記述は、アサバスカンのシャーマニズム観と非常に適合的であることだ。アサバスカンの社会において、シャーマンは病気を敵にもたらす一方でそれを治すことでも

きる人間であった。つまり、ロシア人はこれまでに知られていない強力な病気をもたらすだけでなく、それを治すことによって、シャーマンとの争いに勝利しただけでなく、みずからが強力なシャーマンであることを明らかにしてしまった。

ここで現在のニコライ村で語り継がれているシャーマニズムに関わる話を紹介しよう。ニコライ村では、メディシンマンのXが彼の気分を害した人々に呪いをかけることで恐れられていた。レナ・ペトロスカは、彼女自身シャーマンと見なされていたが、あるとき、顔面麻痺のような症状を患ったことがあった。彼女の親族によれば、それはXの呪いによってもたらされたものであり、レナはXに贈りものをすることで呪いを解いてもらったと言われている（シャリー・ゴバー、2014年11月3日）。ここでも、シャーマンは、病気の原因でもあり、治療者でもある¹⁵⁾。

また、呪いの掛けかたにも注目したい。ニコライ村の村人ジョッシュ・ニコライによれば、シャーマンとの噂があるYが彼の母に呪いをかけたことがあった。彼女はYからビーバー毛皮の贈りものをもらった日の晩、急に具合が悪くなった。ジョッシュの父は、この贈りものが原因ではないかと考えた。すぐに暖炉に毛皮を投げ込んで燃やすと病状は回復した。Yが彼女に病気をもたらすために、ビーバー毛皮に呪いをかけたのだという（ジョッシュ・ニコライ、2014年11月21日）。贈りものが呪いを媒介する可能性があることは、疫病の原因とされたロシア正教の宣教師が交易者を兼ねて、さまざまな物品の人々とやり取りしていたこととも適合的である。交易行でロシア人と接触した後、病にかかる人がいれば、ロシア人が贈りものに呪いをかけたと考える人がいても何ら不思議ではない。

これらのことから考えると、ロシア正教の宣教師は、従わない者に強力な呪いをかける恐ろしいメディシンマンと考えられていた可能性が浮上する。イラリオン神父は、上に引用したように神による罰を強調して、人々にシャーマニ

ズムを捨て去るように迫っていた。また、ホリトナ川での交易行において「コルチャン」の人々と晩祈祷をした際には、ソドムの滅亡を説いて人々を恐怖させていたのは前にも述べた。

このようなイラリオン神父の布教スタイルは、恐ろしいメディシンマンの姿と重なる部分がある。アサバスカンの人々の間では、メディシンマンは不吉なことをよく口にしており、それは未来の予言という形でもあり、文脈によっては呪いとも取られる¹⁶⁾。メディシンマンが予言したのは、人の死についてのことが多かったという（イグナチ・ペトロスカ、2014年9月30日）。予言と呪いの差があまりないことについては、クスコクティム川上流域のマグラス村で伝わる話が興味深い情報を提供してくれる。後にクスコクティム川流域の物流で大きな役割を果たした輸送船の船長となる男は、若い頃にマグラス村でダンスパーティに参加していた。そこには老いたメディシンマンがいて、若い男を苦々しく思っていた。メディシンマンは、男に近寄り「お前はもうすぐ死ぬだろう」と語りかける。これは、彼が未来の予言の形式をとって「呪い」をかけたと考えられる。若い男はすかさず「死ぬのはお前だ」と言い返した。2日後、老人が死んだ。人々は若い男が呪術合戦に勝利して、老人を呪い殺したと考えて、若い男の呪術力に敬意を表するようになったと言われている¹⁷⁾（ピーター・スノー・シニア、2012年7月21日）。また、テライダ村出身の古老によれば、彼の父と叔父に対してあるシャーマンが「将来、目が見えなくなるだろう」と告げた。実際に彼の父と叔父は失明してしまい、シャーマンの言葉が原因だと言われている（イグナチ・ペトロスカ、2014年3月18日）。

実際に二人の呪術師が集まったときには、呪術合戦がおこなわれる場合があったことが記録されている。その試合は、もともと八百長で引き分けに終わる場合もあるが、別の場合には敗れた者が病死したり、力を失ったり、その者の親戚の命が奪われたりするとされる（Hosley 1966: 123-124）。上で挙げたマグラス村の例は、典型的な呪術合戦の枠組みの中で理解された事例であったと

考えられる。呪術の腕に自信がある者は他の呪術師と戦うことができるかもしれないが、ほとんどの者にとって、呪術師は腫れ物に触るように扱うべき存在であった。治療を頼んだ際にはたとえ効果がなくても、お礼に品物を贈らねばならなかったし、獵果のあった獵師は肉を贈ることが期待されていた。さもなくば、呪術師は狩獵者の獵運を盗むことができると考えられていた。呪術師は特殊な歌を歌って、敵を弱くして、襲撃を成功しやすくすることもあったらしい。また、呪術合戦は、2人の呪術師が対面するときだけでなく、遠く離れた相手に術をかけることもあったとされる (Hosley 1966: 123)。

以前に書いたようにロシア人の到来以降、地域紛争は徐々に減少していった。コリンズが引き合いに出した村人は、ロシア人が来る前には、呪術的な戦争が多く繰り広げられていたと言っていた (Collins 2004: 38)。人が死ぬとそれが敵の呪術師 (場合によってはロシア人である可能性もあった) の仕業と考えられる場合もあり、それが復讐としての襲撃を正当化するという具合である。このような考え方の中では、永遠に復讐の連鎖が続いて行くが、そこにロシア人宣教師が登場する。彼らは戦争をやめるように説き、やめないと神の罰があると脅す。実際に戦争を続けた者が病に倒れたのを見た人々は、ロシア人宣教師の呪いとも予言とも取れる言説が現実のものとなるのを目の当たりにして、ロシア人宣教師の呪術力を確信する。たとえ復讐したかったとしても、恐ろしいロシア人シャーマンの呪い／予言がある以上、おいそれと事を運ぶことはできない。呪術合戦の無限連鎖を終わらせることができるのは、最も強い呪術師が呪術合戦を禁じて、それを破るものを強く罰することができる場合であったということだろう。19世紀後半から20世紀の前半にかけて地域紛争が終結に向かうのには、それぞれの集団が疫病で人口が減少し、近隣の集団を襲うほどの余力を持っていなかったということもあるだろう。だが、アサバスカンのシャーマニズムに引きつけた解釈を試みれば、歴史学者のズナメンスキが言う「ロシア人のメディシン」の治療力だけでなく、呪いによる抑止力も同様に重要な要

素として考えなければならない。

家族ぐるみで洗礼を進んで受け、神父の祝福を求める「コルチャン」の人々の姿はイラリオン神父にとって、敬虔なキリスト教徒としての印象を与えた。だが、彼の機嫌を損ねるのは、人々にとってあまりにもリスクが大きかったということもあるだろう。これまでの記述で示したように、ディチナニクは周囲の集団との間に多くの敵対的関係を有していたが、デナイナとの交易関係によって搾取されていたことからわかるように、食料が相対的に少ない内陸部に住むことは人口を増やすことができないことを意味し、人数的な面での不利さはぬぐえなかったと考えられる。このような状況では、新しい敵を増やすよりも、強力なシャーマンの傘下に入り、安全を確保することが得策と考えられても不思議ではない。家族総出で神父の祝福を受ける人々は、ロシア人宣教師や敵の呪術師がもたらすかもしれない疫病から身を守るために積極的に「ロシア人のメディシン」を利用しようとしたとも考えられる。

ここで第2の疑問「ロシア領アメリカ時代のディチナニクは本当に熱心なロシア正教徒であったのか」という問いに回答を与えよう。洗礼を受ける人々が増えたのは、まずもって有力者の「トーヨン」たちが洗礼を受けて、範を示したことに拠るだろう。「トーヨン」にとって、露米会社とのつながりはみずからの威信を拡大する上で非常に有利なものであったから入信の動機に政治経済的な要因を認めてもよいだろう。多くの人々が洗礼を受けて、キリスト教に関する何らかの知識は持っていたことが想像されるが、ロシア正教会の宣教拠点に近いところに住んでいた人々とは違って、実際にロシア正教の宣教師が「コルチャン」の人々に直接教えを説く機会は限られていた。そのため、正教の教義に関する深い理解があったかどうかは定かではなく、この時期に関して言えば、在来のシャーマニズムの延長線上で正教が理解されていた可能性も十分にある。

4 アメリカ領時代の初期

1867年、クリミア戦争で苦境に立たされたロシアは、戦費捻出とイギリスによる占領を防ぐため、アラスカにおけるロシアの権益をアメリカ合衆国へと売却する。コルマコフ砦やヴィナサーレなどの交易所も、露米会社からアメリカ人商人のもとに所有権が移った。よく知られた話として、ロシア帝国からアラスカを購入する際に活躍した当時の政治家スワードが「大きな冷蔵庫」を買ったと合衆国中から非難を受けたとされる。実際には合衆国内の新聞報道の中にはアラスカ購入を支持する意見もあったという (Welch 1958)。ただし、隣接するユーコン準州で金が発見されるまで、アメリカ合衆国政府による統治は最低限度のものであったと考えられる。

ロシア領時代の末期とアメリカ両時代の初期にあたる18世紀後半には、イノッコ川流域からクスコクィム川上流域への移住が盛んであったと考えられる。ここでは、3人の例を挙げる。ニコライ村の語源となったチーフ・ニコライの出身地は、イノッコ川流域であり、現在のディシュナ付近で生まれたと考えられている。ニコライの兄弟たちはユーコン川流域の集団と敵対的関係にあった。チーフ・ニコライが狩りのため外出している際に、襲撃者が彼らの兄弟を皆殺しにしてしまった。温厚だったチーフ・ニコライは殺されずに済んだが、気が変わった襲撃者が殺しにくるかもしれないので妻と子どもを連れて、イノッコ川流域をさかのぼって、陸路を経てクスコクィム川上流域のトンゾナ川河口に達する。その後、長旅と飢餓で弱った彼の妻と子どもは、死んでしまう (Collins 2004: 116)。

後に言及するアメリカ人のスプールが率いる探検隊が現在のニコライ村を通り過ぎたとき、チーフ・ニコライは、その場所に住んでいたバンドのリーダーと見なされていたようである。内陸アラスカ先住民社会では、結婚後、妻方に居住するのが一般的である。チーフ・ニコライがクスコクィム川上流域で再婚し、婚入したバンドで有力者と見なされるようになったと考えられる。チーフ・

ニコライがスプールに会った頃には初老の男であったというから、1898 年時点では 50 ～ 60 歳と考えられる。イノッコ川流域から移住するときには、妻と子どもがいたのでチーフ・ニコライは 20 歳以上であったと想定できる。この計算が正しければ、彼が移住したのは、1850 年代後半から 1860 年代後半頃であっただろう。

2 人目の例として、後にニコライ村におけるデニス家の祖先となるデニスと呼ばれた男は、1864 年にイノッコ川流域のディシュカケットで生まれたと考えられる。彼は襲撃によって両親を失い、かわりに老夫婦によって育てられた。成長したデニスは、ユーコン川流域の集団との戦争から逃れるために家族と兄弟を引き連れて、クスコクティム川上流域にやってきて、住み始めた (Collins 2004: 127)。

3 人目の例として、テライダ・バンドの有力者であったセスーイ一家の曾祖父は、19 世紀中盤にイノッコ川流域からやってきたと言われている。妻を亡くした彼は当初ミンチュミナ湖で暮らしたが、再婚してテライダに移住した (Gudgel-Holmes 1991: 14)。

この時期に移住が増えた理由として、ユーコン川流域では、アメリカ領時代になっても地域紛争が（おそらく以前ほどではなかったにせよ）続いたことが考えられる。ゴールドラッシュ以前のこの時期にはロシア人が去り、アメリカ人もほとんどいないことから、歴史記録は非常に薄いものとなっている。

アメリカ領時代初期の内陸アラスカに最も大きな変化をもたらしたのは、ゴールドラッシュであった。1896 年、カナダ・ユーコン準州のクロンダイクで金が発見されると、大富豪を夢見る人々が大挙して押し寄せた。1898 年、アメリカ合衆国地質学調査室 (USGS) は、地質学者の J・エドワード・スプールをクスコクティム川流域に派遣して、地質学および地理学的な調査を命じた¹⁸⁾。1898 年 5 月 20 日、スシトナ川の氷が十分に溶けるのを待って、スプール探検隊はティオネックを出発した。彼らはスシトナ川、スクウェントナ川、スティッ

クス川をさかのぼっていったが、分水嶺となるアラスカ山脈を超えて、クスコクティム川上流域の南支流に到着したのは、6月の半ば過ぎであった（Spurr 2010）。クスコクティム川上流域では、水源地に近いところで無人のキャンプをいくつか通り過ぎる。これらのキャンプは、冬に使われた場所であり、川の氷が溶けた後、人々は別の場所（おそらく川下）へ移動していたと考えられる（Collins 2004: 41）。この点は、人々のもともとの越冬地がクスコクティム川上流域の水源地付近であるという議論のひとつの根拠となっており、20世紀前半に村落（冬の拠点集落）が成立する際にはより川下にある場所が選ばれることと対照的である。

7月28日、スプール隊は無人となったキャンプを通過するが、半マイル（約0.8キロメートル）ほど川下で4人のインディアンと出会う。彼らは、2人の死者を埋葬している最中であり、墓は正教の十字架で印づけられていた。探検隊の一行には、ティオネック出身の女性と結婚したアメリカ人の罝かけ師の男がおり、彼はティオネックで使われていたデナйна語を少し話すことができた。しかし、通訳となるはずであった罝かけ師の言葉は人々に通じず、彼は人々が話していることも理解できなかった。現在の言語分布でも、アラスカ山脈を境にデナйна語とクスコクティム川上流域語の使用域が分かれるが、少なくともクスコクティム川上流域ではデナйна語ではない言葉が主に使われていたと考えられる（Collins 2004: 41）。

スプールが”Drastye”と挨拶をすると、男が対岸からやってきて「ニコライ」だと名乗った。彼は正教の十字架を2つ身につけた「薄くヒゲの生えた、背の高い初老の男」であったとスプールは記している（Spurr 2010: 73）。ニコライはヘラジカ革製の腰布を身につけていたが、他の者たちは綿製のパーカを着ていた。彼らは、シラカバの樹皮で作った細長いカヌーを使っていた。食料に困っていたスプール隊は、「ニコライ」たちとの間で交易をして、シロザケとホワイトフィッシュを入手する。スプール隊が移動した経路を考えると、彼

らが会った「ニコライ」はニコライ村の創始者チーフ・ニコライである可能性が高く、遭遇の場所はチーフ・ニコライが利用していたトンゾナ川河口のキャンプであったと考えられる (Collins 2004: 41)。

翌日には、ある夫婦と子どもたちが生活するキャンプを通過する。彼らはキャンパス生地 텐트 を使っており、ヘラジカ肉を干していた。3日後には、ヴィナサーレ湖の近くで、ログキャビン、貯蔵庫、樹皮製の差し掛け小屋がある場所に到着し、男性2名、女性2名、子どもたちを見かけている。スプールは、そこにいた老人の名前はエライアだと記録しているが、他の者たちについては何も触れられていない。この地点を通過してすぐにヴィナサーレの交易所に行き着く。スプール隊は食料を調達しようとしていたが、交易所には誰もいなかった。交易所は、2つのログキャビン、2つの貯蔵庫および墓地からなり、墓地には5～6本の正教の十字架が立っていた。小屋の中には、少々の交易品、ロシア語の本、イコンがあるのみであった。ヴィナサーレを出た後、上流域に向かってカヌーを進ませている男に出会う。彼はコルマコフ砦に交易に行き、帰ってきたばかりであった。スプール隊の物資が少なくなって困っていることを告げると、男はカップ1杯分の茶葉をスプールに分け与えようとした。茶葉は交易でしか手に入らないものであることを考えると、見ず知らずの者に対するこの申出はとても気前の良いものであったと考えられる (Collins 2004: 41-42)。

1899年、アメリカ合衆国陸軍のジョセフ・ヘロン大尉は、クック湾地域から水路と陸路を使ってタナナ村まで移動するルートを見つける探検を命じられた。この時期、ユーコン川流域は前述したゴールドラッシュで混沌とした状況にあったため、合衆国政府は、万一国際関係が大きく変化した場合にも対応できるようにカナダを経由せずにアメリカ合衆国の領土内だけを通してこの地域に行ける方法を確保する必要性を感じていた。任務の性質上、これまでの探検と比べて、内陸部を陸路で移動する距離が多く、アメリカ人が有する内陸アラ

スカに関する地理情報が川筋を除いて限定的であったこの時代には大きな危険をとまっていた。

1899年6月9日、ヘロン大尉は、スシトナステーションに到着し、現地の住民と会合を持つ。デナイナたちは、アラスカ山脈を越えた先についての地理情報については疎い様子（もしくは語りたがらなかった様子）であったが、ヘロンたちは、ステパンとスリントという二人を案内人として雇用することとなった。ヘロン隊は、スシトナステーションからキチャトナ川の河口から3マイル川上の地点まで移動したところで、同行していたエドウィン・グレン大尉と分かれる。7月5日には、ナコチュヌ川のある地点からカヌーを置いて、陸路でアラスカ山脈を越えるルートを進む。7月23日には、アラスカ山脈のシンプソン峠を通過するが、アラスカ山脈の麓付近に入った7月10日あたりから、デナイナの案内人たちは、これ以上先の地理には疎いから帰るべきだと言い始めていた。ついに7月28日には、闇夜に乗じて、デナイナたちはヘロン隊を置き去りにする¹⁹⁾ (Collins 2004: 44-45)。

クスコクィム川上流域の南支流を下り始めたヘロン隊は、8月8日にトンゾナ川の河口にあるキャンプに到着する。ここは、前年にスプール隊がニコライと名乗る男と会った場所であると考えられるが、この時期には無人であった。その後、ヘロン隊は、南支流から東支流に陸路で移動したが、その際に2軒のキャビン、貯蔵庫と墓地からなるキャンプを見つける。この場所も無人であったが、ヘロンたちはそり、かんじき、ナイフ、槍の穂先といった日用品の他、正教のイコンを見かけている。ヘロン隊は北東に進み続けるが、運搬用の馬が死んだり、食料を落としたりして状況は悪化していく。9月4日には、ベーコンや米などの食料を即席で作った貯蔵庫に入れた後、スイフト川につながる湿地帯を通過した (Collins 2004: 46)。

ヘロン隊が食料不足と迫りくる冬の寒さの中で決死の徒歩行を続けていたとき、テライダのチーフ・セスーイはクマを狩猟し、解体していた。そこで、彼

は不思議な光景に出くわす。セスーイが解体したクマの胃の中からベーコンが出てきたのだ。このクマはヘロン隊が貯蔵したベーコンを見つけ出し、食べた後、殺されたのであった。ベーコンが白人の利用する食べ物であることを知っていたセスーイは、その出所に興味を持ち、クマの足跡をたどっていったときにヘロン隊が残した貯蔵庫を見つける²⁰⁾。そこから、セスーイは白人が彼らの周辺にいることに気づき、ヘロン隊の足跡をたどっていき、9月19日に困窮した探検隊の姿を目の当たりにした。セスーイは、テライダに滞在して、冬用の装備を得てから探検を再開するようにヘロン隊を説得する。ヘロン隊は最終的にセスーイの申し出を受け入れ、テライダに滞在する。9月から11月にかけての2か月間、テライダの人々は、ヘロン隊の6名のために食事を提供し、防寒具を作成した。なお、ヘロンの探検記によれば、この時期のテライダの人口は17名とされている他、トンズナ川のキャンプ（後のニコライ村）は約20名、ミンチュミナ湖には15名程度が住んでいたという（Collins 2004: 46-48; cf. Herron 1909: 67）。

11月25日、ヘロン探検隊は、チーフ・セスーイと他の男3人に案内されて、テライダ村を出発した。途中でミンチュミナ湖、コスチャゲット（コスナ川の河口）に立ち寄った後、タナナ川を下り、ユーコン川との合流地点に到着した。ここには、タナナ交易所があり、その近くにフォート・ギボンという陸軍の駐屯地が設立されたばかりであった。チーフ・セスーイは、これまで交易でこの地を数度訪れたことがあったようだ（Collins 2004: 48）。

1899年に起きたヘロン隊の滞在は、テライダの人々にとって、印象深いものであったと思われる。1960年代のクスコクティム川上流域では、「兵隊の前／後」という形でヘロン探検隊が歴史的なメルクマールとして記憶されていた（Hosley 1966: 162）²¹⁾。実際に、1899年はアラスカ全体に関連する大変化が始まる年であったと言える。この年、アラスカ北部のノームで大量の砂金が見つかった²²⁾。これによって、カナダ側のユーコン川流域に来ていた山師たちがア

ラスカに殺到する。翌年、1900年にはインフルエンザの大流行があり、クスコクティム川上流域でも多くの人命が失われたと考えられている。その後、1902年にはフェアバンクス、1906年にはイノッコ川流域でも金が見つかり、ゴールドラッシュにともなう山師の大移動が繰り返された。とくにイノッコ川流域はクスコクティム川流域とも陸路で接続する地域であり、タコトナ川とクスコクティム川の合流点に金鉱の採掘権を登記するための事務所と交易所が設けられた²³⁾。これが現在のマグラス村となった。マグラスという村名は、ピーター・マグラスという現地に滞在した保安官の名前に由来する (Collins 2004: 54)。

ゴールドラッシュによって大勢の人がやってきたことで、物流網を整備する必要性が高まった。蒸気船による輸送が始まり、マグラスは、クスコクティム川上流域の中継地点として物流の拠点となっていく。蒸気船の燃料として薪を補給する必要があるため、ヴィナサーレやマグラス周辺の人々は白人のために木を切る仕事をするようになった。同時に、ヘロン隊やそれに前後する調査・巡検によってアメリカ人の間で徐々に内陸アラスカの地理情報が明らかになっていき、犬ぞりなどを用いた陸路での輸送も登場した。1899年を皮切りにクスコクティム川上流域の人々はアメリカ人との間で継続的な関係に入っていくこととなる。

5 ニコライ村教会の成立

正教化の観点からロシア領アメリカ時代とアメリカ合衆国の統治下に入った初期を比較すると、前者では露米会社と正教がタッグを組んで、入植者の側は少ない人的資源を活用して布教にあたっていたのに対して、後者では、アメリカ人の商人は基本的に布教をおこなわなかったかわりに、正教会は他のキリスト教宗派との間で競争にさらされたという違いが確認できる。

19世紀後半の時点でアメリカ人にとって未知の部分が大きかったクスコクティム川上流域は、アラスカ購入後から始まるアメリカ人宣教師による宣教の影響

から比較的自由であったと言える。正教徒が住む場所として、クスコクィム川流域が周辺の集団から認知されていたことを示す例がある。チーフ・ニコライと同じく、グレゴリー家の祖先となる男もイノッコ川流域で生まれ育ってから、クスコクィム川上流域に移住している。彼は、ディシュカケット出身で家族も正教徒であった。男が妻を娶る位の年頃になると、男の父はクスコクィム川流域には正教徒が多いのでその方面に向かうことを助言した。男はヴィナサーレまで赴き、そこに住んでいた女性と結婚した。子どもができてから、ディシュカケットに戻ろうとすると、途中のオフィール（金採掘のために山師が集まってきた集落）で出会った山師から、ディシュカケットでは疫病が流行り、人々は瀕死の状態であると伝え聞いた。一家は、クスコクィム川上流域に戻り、そこに住み続けることにした。この出来事は、1909年から1910年頃に起きたと考えられる（Collins 2004: 142）。

20世紀初頭に起きた疫病の大流行とゴールドラッシュの後、イノッコ川流域の集落であるディシュカケットは放棄されてしまう。イノッコ川流域の人口移動について調査したジュリー・レイモンド＝ヤコウビアンは、ディシュカケットの放棄に関する現在のグレイリングの人々の解釈を報告している。ひとつの解釈は、白人の山師たちがやってきて追い出されたというものだ。第二に、ディシュカケットに住んでいた呪術師が殺されてしまい、霊的な守護が得られなくなり、全員病気になって死に絶えてしまったという解釈がある。第三の解釈によれば、悪い呪術師がいたので、村人が一斉に逃げ出したという（Raymond-Yakoubian 2001: 122-123）。これらの解釈は、それぞれ異なる理由を挙げているが、ゴールドラッシュと疫病の流行がもたらした混乱によって人々の生活が成り立たなくなったと考えてよいだろう。レイモンド＝ヤコウビアンが聞き取りをした者の中には、ディシュカケットが周辺地域の先住民にとっての「エルサレム」である、つまり、ディアスポラが始まった起源の地であると言う者もいたようだ（Raymond-Yakoubian 2001: 123）。

ディシュカケットの放棄は、19 世紀後半から続くイノッコ川流域の混乱状態の最終局面と考えるべきであろう。チーフ・ニコライなどイノッコ川流域の人々がクスコクィム川上流域にやってきたことはすでに述べたが、彼らの移住の理由は相次いだ地域紛争から逃れるためであった。グレゴリー家の祖先となる男の場合、必ずしも戦争が理由ではないが、疫病の流行のせいでイノッコ川流域に戻ることはできなくなった。チーフ・ニコライは、正教の十字架を 2 つ身に付けていたし、グレゴリー家の祖先となる男も、父親の勧めで正教徒の多いクスコクィム川上流域にやってきていた。結果として、クスコクィム川上流域は、イノッコ川流域の先住民正教徒にとって安住の地であったかもしれない。

また、アメリカ領時代に他宗派の宣教との競合にさらされた正教会の側からも動きがあった。アラスカ購入後、ロシア政府によるアラスカの正教会に対する資金援助は一旦減少したが、1880 年代から再び増加した。その結果、アラスカにおける正教会の宣教活動が再び盛んになったとされる (Znamenski 1999: 108)。1900 年代に現在のニコライ村にあたる場所、1914 年に現在のテライダ村にあたる場所に初めて正教の神父が訪問した。その後、1910 年にチーフ・ニコライが住むトンゾナ川のキャンプに正教の教会が建てられた。続いて、1918 年にテライダでも正教の教会が完成した (Collins 2004: 65)。20 世紀初頭のこの時期をもって、クスコクィム川上流域において正教の基盤が確立されたと考えられる。

ディチナニクの正教化は、これまで本稿で述べてきたような様々な要因が重なり合って生じた現象だと考えられる。19 世紀後半には、その当時社会変動の影響を強く受けていたイノッコ川流域からクスコクィム川上流域への移住が複数あった。もともと両地域は婚姻圏であった可能性が高いが、社会変動によってその移住が促進されたと見るのは自然であろう。正教を奉じるチーフ・ニコライがクスコクィム川上流域の有力者の一人となっていたことは、正教のリバイバルがおこなわれた 19 世紀末から 20 世紀初頭において、正教会にとっ

て非常に有利に働いたと考えられる。また、疫病の流行は、クスコクィム川上流域でも猛威をふるったが、その際に正教が霊的な守護を与えてくれるものと理解されたという解釈もある (cf. Znamenski 1999)。そして、アメリカ領時代に発達した物資の流通網のおかげで、教会の建設がロシア領時代よりも幾分容易になったことも事実である。グレゴリー家の祖先となる男は、1920 年頃にニコライ村の教会を移築・再建する際に使われた材木を購入した者とされている (Collins 2004: 65) が、この当時、彼の息子たちは、蒸気船のために薪を切る仕事に就いており (Collins 2004: 54)、輸送手段と現金収入には事欠かなかったようだ。

注

- 1) クランの数が4つとなる場合もあった (Hosley 1981: 619)。レイモンド・コリンズは、5つのクラン名称を挙げている (Collins 2004: 9)。
- 2) アンヴィックで調査したオスグッドは、デギタンの人々からクスコクィム川上流域も自分たちの領域であると聞いたのではないかと予想される。私はニコライ村の若者とともにフェアバンクスに滞在しているとき、アンヴィック出身のある若者と会った。彼は、私たちがニコライ村から来ていると聞くと、「ニコライ村から来ているということは自分たちと同じデギタンだね」と言った。ニコライ村の友人は、一瞬考えた後、「自分たちは『アッパークスコクィム』である」と答えた (2014 年 3 月 9 日)。
- 3) コルマコフはいわゆる「プロミシュレンキ」であり、1920 年にもヌシャガックに交易所を設立した。この場所は当時皇帝の名前をとって、「アレクサンダー砦」と呼ばれた (Oleksa 1992: 143)。
- 4) ザゴスキンの手記には、人々がくくり罠でカリブーとヘラジカを捕獲するという記述もある (Michael 1967: 270)。後述するように、ヘラジカは内陸アラスカには 19 世紀後半になってから入って来るとい説が一般的であるのでこの点は食い違っている。
- 5) 同様の見解をエドワード・ホスリーも述べている (Hosley 1966: 145-146)。
- 6) クスコクィム中流域にロシア人がもたらした影響について調査した人類学者のチェリル・ジェラベックは、イヴァン・ルーキンが4分の3先住民の血を引いていると述べている (Jerabek 2014: 61)。これはリディア・ブラック (Black 1984: 32) の議論を受けていると考えられ、ルーキン父が「クレオール」だと言ったザゴスキンの記述を

そのまま受け取ったからだと考えられる。

- 7) 洗礼と傳膏機密を受けたのは、合計で 54 名と考えられるが、どちらかの数字が間違っているようだ。
- 8) なお、ここで比較対象とされたのは、クスコクティム川下流域に住むユピックであるかもしれない。ホリトナ川での活動の後、イラリオン神父は現在のアキアックにあたる場所に立ち寄っているが、彼の説教に対して無関心であるものが多かったと報告している (Oswalt 1960: 110)。
- 9) 「トレゴン川」と「トキチトナ川」に関して、イラリオン神父の手記に注釈をつけたオスワルドは、ここがクスコクティム川上流域の支流であると想定している。だが、ザゴスキンの残した地図によれば、「トレゴン川」はユーコン川水系にあたるイノッコ川の支流と思われる。ただ、この支流の上流部からはタコトナ川もしくはその支流にあたる場所に行くためのトレイルが伸びており、「トレゴン川」からクスコクティム川水系に行くことは可能であった。
- 10) この人物の名前はチーフ・ニコライである。後述するようにクスコクティム川上流域にもチーフ・ニコライがいるが、同一人物ではない。この時代、皇帝ニコライ 2 世にあやかって、この名前が聖名としてつけられたと考えられる。
- 11) チーフ・カンティルヌックは、ネツヴェトフ神父の前にこの地域に来たザゴスキンの大尉を助けている。ザゴスキンの大尉の手記では、彼はコルマコフ砦におけるもっとも重要な取引相手の一人と言われており、部分的にロシア人の習慣を取り入れた人物として描かれている (Michael 1967: 233-234)。
- 12) 例えば、コリンズは、ディチナニク人の女性が誘拐されて、ユーコン川流域に連れ去られた後、女性が隙をついて逃げ出す話を載せている。後日、女性の親戚であるディチナニクの男とタナナ村の男が協力して、女性を誘拐したシャーマンに奇襲をかけて殺すことに成功する。ディチナニクの男は、殺したシャーマンの胃腸の一部を食べたが、タナナ村の男はそうしなかった。帰り道でタナナ村の男は、ヘラジカに襲われて殺される。このように殺した相手の一部を食べることでその者に同化し、死後に霊的な報復を受けずに済むという考え方が以前にはあったようだ。このとき復讐しに行ったディチナニクの男は、後にニコライ村のチーフとなるミスカ・ディアフォンの祖父であると言われている (Collins 2004: 15)。
- 13) ホスリーは、このとき女性たちを訪ねてきたのが襲撃者の一味であった者だったとするバージョンを記録している。彼らは女性たちを妻として、ホワイトフィッシュのたくさんいる湖に近い環境を気に入り、そこに住み着くことに決めたとされる。ホスリーの解釈では、襲撃者はユーコン川流域のコユコンとされている (Hosley 1966: 62-63)。ただ、コリンズは、もしホスリーのバージョンが実際に生じたのであれば、襲撃

者は女性を拉致して、自分たちの領域に戻って妻とするのが一般的であり、クスコクィム川上流域にとどまった場合、女性の親族から復讐を受ける可能性が高いため、不自然であるとしている（Collins 2004: 71-72）。

- 14) 人が多く亡くなったところは死者の霊がさまよっているので忌避するべきだとされている。あるニコライ村の村人は、アンカレジにあるアラスカ先住民医療センターには霊がいるので、診療で行くときにはできるかぎり早く出るようにしているという（2015年2月16日）。
- 15) ただし、呪術師が治療のみをおこなったと考えられる事例もある。古老によれば、怪我をして動けなくなった者がいた時に呪術師のもとに担ぎこまれた。呪術師が患部に息を吹きかけると怪我をした者は歩けるようになったとされる（ボブ・イーサイ・シニア、2013年8月15日）。この話は話者が実際に見たものであるのか、伝聞であるのかは不明である。
- 16) アサバスカンの人々は、シャーマンに限らず発せられた言葉はそのような未来をもたらすと考えている節がある。ダニエル・イーサイとボートに乗っているとき、私は遠方で雨が降っているように見えたので、「雨がやってくるかもしれない」と言った。その後、雨雲は私たちに追いつき、雨を降らせた。村に帰ってからダニエルは私が雨について言及したことで、雨雲はそれを耳にして、私たちの周りに雨を降らせたのだという（ダニエル・イーサイ、2015年7月15日）。ここでは、私はみずからの発言を通して未来を予知したとも、雨雲に働きかけて天候を左右させたことになっているとも言える。もちろん、私が意図的にこれをやったとすれば、それは「呪い」と解釈されることになる。
- 17) 他の北方アサバスカン集団における呪術合戦の事例として Ridington 1968 を参照のこと。
- 18) この時期、地質学調査室はアラスカの探検を複数企画しており、2年前の1896年（クロンダイク・ゴールド・ラッシュの年）にスプールはユーコン川流域の探検をおこなっていた。
- 19) この時代、デナイナがディチナニクと仲が必ずしも良くないので、行きたくなかったという解釈もありえる。デナイナの間では、ディチナニクを交易でだましていたことがばれて、殺されそうになった者が命からがら逃げかえってきたという話が伝わっている（Kari and Fall 2003）。
- 20) セスーイがヘロン隊を見つけるまでの顛末には少し異なったバージョンの語りも記録されている（Schneider 1986: 7）
- 21) 現在では、ヘロン隊に関する記憶はあいまいなものとなっていると言える。私は、（アメリカの兵隊ではなく）ロシアの兵隊が道に迷ってインディアンに助けられたという

- 話をニコライ村の若者が村外で育った妻に語っているのに遭遇したことがある。
- 22) 1897 年からノームで金は見つかっていたが、1899 年にはよりアクセスが容易な砂金が見つかることで大きなゴールドラッシュにつながった (Fortune 1989: 176-177)。
- 23) この場所にはすでに別の人物によって 1904 年に交易所が建てられていた (Collins 2004: 54)。

参考文献

- 飛内悠子「攪乱者としてのキリスト教——「キリスト教の人類学」と近代」『文化人類学』86 (1): 115-126.
- Allen, H. T. (1900) "Military Reconnaissance in Alaska, made in 1885." In U. S. Congress Senate Committee on Military Affairs (ed) *Compilation of Narratives of Explorations in Alaska*. Government Printing Office. Pp. 411-488.
- Collins, R. (2004) *Dichinanek' Hwt'ana: A History of the People of the Upper Kuskokwim who live in Nikolai and Telida, Alaska*. McGrath: National Park Service.
- Csoba Dehass, M. (2009) "Sugpiaq Russian Orthodoxy: Conceptual Analogy in Religious Symcretism in Nanwalek, Alaska." Ph.D. Dissertation, University of Alaska Fairbanks.
- Dauenhauer, R. L. (1997) *Conflicting Visions in Alaskan Education*. Fairbanks: University of Alaska Fairbanks.
- Fast, P. A. (2002) *Northern Athabascan Survival: Women, Community, and the Future*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Fortune, R. (1992) *Chills and Fever: Health and Disease in the Early History of Alaska*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Gudgel-Holmes, Dianne (ed) (1991) *Native Place Names of the Kantishna Drainage, Alaska: Kantishna Oral History Project*. Anchorage: National Park Service.
- Herron, J. S. (1901) *Explorations in Alaska, 1899, for An All-American Overland Route from Cook Inlet, Pacific Ocean, to the Yukon*. Washington D. C.: Government Printing Office.
- Hosley, E. H. (1966) "Factionalism and Acculturation in an Alaskan Athapaskan Community." Ph.D. Dissertation, University of California Los Angeles.
- Hosley, E. H. (1968) "Kolchan: Delineation of a New Northern Athapaskan Indian Group." *Arctic* 21 (1): 6-11.
- Hosley, E. H. (1981) "Kolchan." In Helm, J. (ed) *Handbook of North American Indians*,

- Vol. 6 Subarctic*. Washington: Smithsonian Institute. Pp. 618-622.
- Jerabek, C. (2014) "Russian Impact on Cultural Identity and Heritage in the Middle Kuskokwim Region of Alaska." Ph.D. Dissertation, University of Alaska Fairbanks.
- Kan, Sergei (1999) *Memory Eternal: Tlingit Culture and Russian Orthodox Christianity through Two Centuries*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Kari J., and J. Fall (2003) *Shem Pete's Alaska*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Krauss, M. E. and V. K. Golla (1981) "Northern Athapaskan Languages." In Helm, J. (ed) *Handbook of North American Indians, Vol. 6 Subarctic*. Washington: Smithsonian Institute. Pp. 67-85.
- Michael, H. N. (1967) *Lieutenant Zagoskin's Travels in Russian America, 1842-1844: The First Ethnographic and Geographic Investigations on the Yukon and Kuskokwim Valleys of Alaska*. Toronto: University of Toronto Press.
- Oleksa, M. (1992) *Orthodox Alaska: A Theology of Mission*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press
- Osgood, C. (1936) *The Distribution of the Northern Athapaskan Indians*. New Haven : Yale University Press.
- Osgood, C. (1959) *Ingalik Mental Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Oswalt, W. (1960) "Eskimons and Indians of Western Alaska 1861-1868: Extracts from the Diary of Father Illarion." *Anthropological Papers of University of Alaska* 8(2): 100-118.
- Raymond-Yakoubian, J. M. (2001) "They Left Their Teacups Full and Their Zeniths in the House: Innoko River Population Movements and Migrations." M. A. Thesis, University of Alaska Fairbanks.
- Ridington, R. (1968) "The Medicine Fight: An Instrument of Political Process among the Beaver Indians." *American Anthropologist* 70(6): 1152-1160.
- Schneider, W. (1985) "Chief Sesui and Lieutenant Herron: A Story of Who Controls the Bacon." *Alaska History* 1(2): 1-18.
- Spurr, S. (2010) *In Search of the Kuskokwim and Other Great Endeavors: The Life and Times of J. Edward Spurr*. Kenmore: Epicenter Press.
- Welch Jr., R. E. (1958) "American Public Opinion and the Purchase of Russian America." *The American Slavic and East European Review* 17(4): 481-494.
- Znamenski, A. A. (1999) *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*. Westport: Greenwood Press.