

Юрий Березкин

**Черный пес у слезной реки.
Некоторые представления о пути
в мир мертвых у индейцев Америки
и их евразийские корни¹**

Новый Свет был заселен поздно. При обилии памятников возрастом 10 000–11 500 (может быть, 12 000) лет назад (далее: л.н.)² сообщения о более древних находках неизменно оказываются либо явно недостоверными, либо как минимум ненадежными. 10 000–12 000 л.н. — это финальный палеолит, когда на Дальнем Востоке уже обжигали керамику, а в верховьях Евфрата устанавливали многометровые каменные стелы с изображениями. Следует поэтому ожидать, что культура предков индейцев ко времени их проникновения в Америку была уже достаточно сложной, а культурные различия между отдельными группами, вовлеченными в этот процесс, — существенными.

Юрий Евгеньевич Березкин

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург; Европейский университет в Санкт-Петербурге

¹ Работа подготовлена при поддержке гранта РФФИ 04–06–80238, программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии», гранта 2004 г. Президиума СПбНЦ РАН. В подборке материала для статьи оказали помощь Д. Абдуллоев, З.А. Абрамова, М.Ф. Альбедиль, С.А. Васильев, Я.В. Васильков, В.Г. Моисеев, В.В. Напольских, М.В. Саблин, А.К. Салмин, Г.В. Сеницына, И.В. Стасевич, И.М. Стеблин-Каменский. Всем им выражаю сердечную благодарность.

² Даты не калиброваны. Календарный возраст образцов, датированных по C¹⁴ временем 10 000 л.н., превышает радиоуглеродный примерно на 2 000 лет.

Это особенно вероятно в свете того, что в заселении Нового Света принимали участие люди разного физического облика. Работы последнего десятилетия в области краниологии и одонтологии склоняют к выводу, что первыми в Америку проникли протоморфные группы, напоминавшие не столько современных индейцев, сколько позднепалеолитическое население Восточной Азии и даже современных меланезийцев и австралийцев. В голоцене это население стало замещаться монголоидами [Березкин 2003: 235–239]. Расовый тип не определяет культуру, однако расовые и культурные границы порой совпадают в силу того, что физическими носителями как генов, так и культуры являются дискретные человеческие популяции.

Фольклорные традиции народов Нового и Старого Света связаны множеством параллелей. Часть общих мотивов могла возникнуть независимо, другая часть принесена в Америку через Атлантику за последние пятьсот лет, многие в разное время проникли через Аляску из Сибири. Разделить эти группы непросто, но использование массового материала и применение современных методов его статистической обработки делают подобную задачу выполнимой. В результате при сопоставлении с данными других дисциплин удастся проследить пути заселения Нового Света и определить те регионы Евразии, откуда это движение начиналось.

Статья посвящена представлениям о пути в мир мертвых у народов Америки и Евразии. Многое в этих представлениях универсально и определяется фактом необратимости смерти, очевидными различиями между живой и мертвой материей. На этом, по-видимому, основаны идея дихотомии нашего и иного мира (или иных миров), представления о зеркальной обращенности, противоположности некоторых характеристик этих миров, об их пространственном разделении и определенном пути, который необходимо пройти, чтобы попасть из одного мира в другой. Далее начинаются особенности, распространенные локально и регионально. Они-то и кажутся наиболее интересными.

Фольклорные материалы

В 1991 г. Э. Бенсон опубликовала статью с обзором данных относительно связи образа собаки с представлениями об ином мире у американских индейцев [Benson 1991]. В статье было заметно влияние П. Роу — одного из главных адептов структурализма среди этнографов США. Бенсон стремилась показать характерную для индейцев вообще и реализуемую в разных, но гомологичных формах ассоциацию собаки с иным миром. Намеренно или нет, но Бенсон продемонстрировала

неравномерное ареальное распределение соответствующих представлений. Проводником в мире мертвых собака выступала не повсюду в Америке, а лишь на территориях от Мексики до Перу, тогда как на востоке и крайнем юге Южной Америки соответствующий мотив не обнаружен. Его отсутствие невозможно объяснить неполнотой материалов, поскольку мы располагаем подробными описаниями загробного мира и пути к нему, сделанными со слов амазонских шаманов [напр., см.: Carneiro 1977; Caspar 1975: 189, 199; Mindlin 1995: 137–140; Pereira 1974: 4; 1985, № 8: 68–77; 1987, № 179: 680–681; 1994: 325–326; Schultz 1962: 248–250; Villas Boas O., Villas Boas C. 1973: 127–134; Zerries 1958]. В рассказе о пережитом сновидении индейца шеренте в Восточной Бразилии есть упоминание о собаке, лай которой предупредил странствующую душу о затаившемся чудовище [Nimuendaju 1942: 91]. Однако в отсутствие других фактов подобного рода этот эпизод невозможно интерпретировать. Североамериканские данные Бенсон не привлекала. Через несколько лет в свой обзор их включила М. Шварц, подход которой оказался еще более универсалистским: *«Люди повсюду воспринимали собаку как существо, соединяющее наш мир с другим, природу с культурой, небо с землей»* [Schwartz 1997: 94].

Наше исследование основано на возможно более полном учете опубликованных фольклорных текстов по всем группам коренного населения Америки и значительной части Старого Света. Хотя наличие или отсутствие мотивов в публикациях по отдельным этносам зависит от разных привходящих обстоятельств, при созданной сейчас базе данных систематические различия на уровне регионов устанавливаются вполне надежно.

Связь собаки с загробным миром — общая тема, отраженная в ряде более конкретных мотивов. Отметим следующие:

1. Пес помогает достичь мира мертвых или облегчает существование там.
2. В частности, он перевозит умершего через реку.
3. Условием помощи, пропуска в иной мир или отсутствия загробного наказания является хорошее отношение к собакам при жизни. Данный мотив тем более значим, что действительное отношение к собакам в районах, где этот мотив зафиксирован, бывает безразличным или жестоким [Ariel de Vidas 2002].
4. Пес является хозяином, обитателем, стражем загробного мира.

		1	2	3	4	5	6	7	8
	Турки, армяне								b*
	Туркмены, казахи, киргизы								t
Северная Евразия	Финны, марийцы, чувашы, коми				x				
	Саамы, ненцы, нганасаны, селькупы, юкагиры, эвенки								b*
Южная Сибирь	Тофалары			x		x		x	
	Тувинцы				x	x	x		tb*
	Алтайцы, шорцы				x				tb*
Дальний Восток	Нанайцы, удэгейцы, орочи	g			x			x	tb*
	Нивхи							x	
	Айну	g							
Аляска, Арктика, Субарктика	Чукчи			x				x	
	Коряки			x	x	x			
	Центральные юпик			x				x	t
	Эскимосы Лабрадора				x				
	Атапаски Аляски (ингалик)	h						x	t
	Тлинкиты	h						x	t*
	Атапаски Британской Колумбии (карьер)							x	
Средний Запад и Восток США, Канада	Меномини			x	x				
	Виннебаго			?	x				
	Оджибва			x	x				
	Массачусет			x	x	x			
	Делавары			x	x		x		
	Шони			?	x				
	Ирокезы, Гуроны				x		x	x	
	Чироки				x	x	x		
	Мускоги, натчез						x	x	

		1	2	3	4	5	6	7	8
Юго-Запад США	Восточные пуэбло (Таос)								b*
Латинская Америка	Западная Мексика (уичоль, Колима)				x	x			
	Мезоамерика (ацтеки и современные науа, отоми, уастеки, тотонаки, сапотеки, миштеки, масатеки, пополука, михе, цоциль, лакандоны)	hg	x	x	x	x			bt
	Гондурас — Панама (хикаке, рама, мискито, таламанка, куна)	h	x	x	x				b*
	Северная Колумбия (коги, юпа, метисы Аритама)	h	x	x		x			tb
	Западная Амазония (шуар, летуама)	h		x					
	Центральные Анды (аймара, кечуа)	h	x	x				x	b
	Монтанья (урарина, ашанинка, мачигенга, шипибо)	g		x				x	
	Южная Венесуэла (яномами)								b*
	Гвиана (калинья, локоно, таулипан)			x	x		x		
	Антилы (таино)				x				

Многу не проанализированы материалы по Африке и Западной Европе. В базе данных по Австралии, Океании, Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии есть лакуны. В большинстве перечисленных регионов мотивы рассматриваемой серии обнаружить не удалось. Исключение составляют Новая Гвинея и Меланезия. У папуасов киваи гром — это лай двух собак, оповещающих о прибытии новых душ в загробную страну

[Landtman 1927: 311–312]. У меланезийцев островов Д'Антраксто собаки стерегут тропу в иной мир и пожирают не прошедших инициацию, во время которой юношам отрубали фалангу пальца [Jeness, Ballantyne 1920: 145]. Нгуна (Вануату) убивали на могиле собаку, чтобы та на пути в иной мир защищала умершего хозяина от персонажа, который набросится на него с топором [Schütz 1969: 229–230]. Очевидно, что связь образа собаки с представлениями о мире мертвых для меланезийского региона характерна. В то же время соответствующие описания лишены подробностей, которые обычны как для евразийских, так и для американских текстов (например, нет отделяющей мир мертвых реки и перекинутого через нее шаткого моста). Трудно сказать, появился ли в Меланезии данный мотив независимо от Евразии, но в любом случае меланезийские материалы настолько изолированы от остальных как территориально, так и сюжетно, что их привлечение мало что может дать.

Обратимся к Евразии. Если оценивать распространение данной группы мотивов, то Северная Сибирь, Европа, Южная Азия и Средиземноморье занимают периферийное положение. В этих регионах представлены мотив пса как стража или обитателя загробного мира и мотив «реки крови» вне связи с мотивом «загробной собаки». Видимо, только у марийцев и чувашей было распространено представление, согласно которому умершие являются на поминальную церемонию в облике собак или на носу собаки. В наибольшей степени мотивы интересующего нас комплекса сконцентрированы в Южной Сибири. У тувинцев и тофаларов есть мотивы хорошего отношения к собакам как условия помощи, задабривания загробных собак, собачьей деревни в загробном мире, собаки на Млечном Пути, а также водоемов крови и слез. В хакасских представлениях [Майнагашев 1915] не удалось отыскать материалов, относящихся к данной теме. В алтайских текстах собаки, наряду с другими стражами, встречают богатыря, едущего к хозяину мертвых, богатырь подкупает их. Мотивы спуска в нижний мир и подкупа выбегающих навстречу собак есть и в более западных традициях — у казахов [Потанин 1972, № 3: 112–113] и даже саамов [Харузин 1890: 353–354]. Однако в этих случаях они мало связаны с актуальными мифологическими представлениями, и собаки из перечня стражей легко выпадают (напр., у коми [Новиков 1938, № 47: 161–162]). Мотив водоема из слез, пролитых при оплакивании умершего, есть как в Туве, так и на Алтае. На юг Средней Азии «река слез» явно принесена тюрками¹.

³ Что в Евразии это специфически тюркский мотив, следует и из глухого упоминания реки слез в башкирском эпосе [Сагитов 1987: 296, прим. 16].

Мотивы, связанные с образом «загробной собаки», обильно представлены в зороастрийской традиции. В «Авесте» и в более поздних источниках собака является как стражем, так и помощником, а условием помощи служит хорошее отношение к собакам при жизни человека. Параллели между «Авестой» и «Ригведой» (выделение «четырёхглазых» собак с темными пятнами над глазами, упоминание именно двух собак, с которыми встречаются души умерших) свидетельствуют в пользу древности мотива «загробной собаки» у индо-иранцев. Соответствующие мотивы в «Авесте» и в фольклоре зороастрийцев, скорее всего, восходят ко времени, когда предки как иранцев, так и индоариев жили севернее, в степях. Также допустимо, что в некоторых районах южносибирские тюрки заимствовали мотив «загробной собаки» от субстратного населения — по крайней мере частично индоевропейского. В пользу этого — отсутствие данной темы у бурят и монголов, живущих восточнее, в регионе, куда индоевропейцы вряд ли когда-либо проникли. Обе традиции, тюркская и иранская, вместе демонстрирующие полный набор рассматриваемых мотивов, могут восходить к одной и той же древней культурной общности степного и лесостепного пояса центральной Евразии.

В зороастрийской традиции собака считается чистым существом, вторым по значимости после человека, а в некоторых контекстах равной ему [Воусе 1984: 139–143; Крюкова 1999: 17–20, 23–24; Хисматулин, Крюкова 1997: 236–237]. Подчеркивается, что собака способна видеть злого духа и отгонять его от покойника, она «тысячами убивает создания Злого Духа». В этом смысле североевразийский миф о «выдаче» собакой человека злему духу и превращении ее в нечистое существо выглядит как прямая полемика с зороастризмом, порожденная каким-то этническим или социальным конфликтом. Представление зороастрийцев о псе, призванном охранять «физическое тело Адама» (см. Приложение), и утверждение, что Ахура-Мазда создал собаку, «одетую в свою одежду, обутую в свою обувь» [Крюкова 1999: 18], делают такую гипотезу особенно правдоподобной. Согласно североевразийскому мифу, творец создает людские тела и ухаживает за душами, оставляя собаку стеречь творение. Злой дух напускает мороз и дает собаке теплую шубу в обмен за разрешение подойти к людям, чьи тела он затем оскверняет. Бог наказывает собаку, делая ее слугой человека и заставляя питаться отбросами. У селькупов особо подчеркивается, что собаки с тех пор не видят злых духов и не лают на них. Сюжет о «собаке-предательнице» зафиксирован у русских [Добровольский 1891, № 9: 230–231; Кузнецова 1998: 60], украинцев [П. И(ванов) 1892: 89–90], коми [Конаков 1999: 43; Рочев 1984, № 107: 114], чувашей [Егоров 1995: 117–118],

мордвы [Девяткина 1998: 169; Седова 1982: 13–15], марийцев [Аккорин 1991, № 7: 38; Васильев 1907: 50–51], ненцев [Головнев 1995: 399–400; Лабанаускас 1995: 13–15; Лар 2001: 188–205; Лехтисало 1998: 9–10], манси [Лукина 1990, № 114Б: 300], хантов [Лукина 1990, № 14: 75], кетов [Анучин 1914: 11–12; Порогова 1982: 59–60], селькупов [Пелих 1972: 341], якутов [Миддендорф 1989: 20], различных групп эвенков [Василевич 1959: 175–179; Мазин 1984: 22; Пинегина и др. 1952: 49–50; Романова, Мыреева 1971, № 1, 2: 325–326], эвенов [Чадаева 1990: 124], метисов Русского Устья [Азбелев, Мещерский 1986, № 76: 214], алтайцев [Анохин 1924: 18; Вербицкий 1893: 92–93; Ивановский 1891: 251; Никифоров 1915: 241; Потанин 1883, № 46а: 218–220], кумандинцев [Анохин 1997: 16–17], шорцев [Хлопина 1978: 71–72; Штыгашев 1894: 7–8], тубаларов [Радлов 1989: 221], тофаларов [Рассадин 1996, № 8: 16], хакасов [Катанов 1963: 155–156], бурят [Золотарев 1964: 266], монголов [Потанин 1883, № 46б: 220–223], негидальцев [Хасанова, Певнов 2003, № 1: 51–53], орочей [Аврорин, Лебедева 1966, № 49: 195–196] — иначе говоря, по всей лесной и лесостепной зоне Азии и Восточной Европы. Рассказ этот часто следует после рассказа о творении (бог посылает злого духа в образе птицы добыть землю со дна первичного океана)¹.

Миф о собаке-предательнице содержит некоторые «околобиблейские» мотивы, такие как мотив жесткого покрытия на телах первых людей, позже сохранившегося на пальцах в виде ногтей [Holmberg 1927: 384], и мотив ягоды, съеденной вопреки запрету [Василевич 1959: 184; Вербицкий 1893: 118; Лукина 1990: 42, 291–293]. Даже если древнейшая область распространения

¹ Переходным — как в географическом отношении, так и по смыслу — от иранских зороастрийских представлений о собаке — защитнице человека от злого духа к североевразийскому образу собаки-предательницы служит казахский вариант [Ивановский 1891: 250]. Он почти совпадает с североевразийским, но в нем замороженная злым духом собака просто не в силах спасти человека. Сам Бог, а не его противник, дает ей теплую шубу, чтобы отныне она могла беспрепятственно выполнять свои функции сторожа.

Варианты сюжета, в которых собака охарактеризована положительно, известны и в Южной Азии. В мифе качари, одного из народов Ассама, бог создает людей, но не успевает до наступления темноты вложить в тела души. Ночью братья бога уничтожают его творение. Тогда бог создает двух собак, они отгоняют разрушителей, и утром он завершает творение [Soppitt 1885: 32]. Похожие тексты записаны у народов мунда на востоке Индии, в частности у корку, сантал, бирхор и у собственно мунда [Elwin 1949: 16, 19–20, 280–281]. Параллели с сибирскими текстами особенно очевидны, если учесть, что по крайней мере у качари и в менее явной форме у сантал вся эта серия эпизодов следует после рассказа о добывании земли со дна моря. В то же время лишь у качари, бирхор и мунда божество создает сторожа, отгоняющего персонажей, пытающихся испортить человеческие тела, причем у мунда это не собака, а паук. Мунда вряд ли жили в Индии ранее II тыс. до н.э. [Fuller 2002: 206]. Прародина тибето-бирманцев находилась близ Ассама, в Сычуани, но их глубокое проникновение в Бирму и Ассам также началось лишь с I тыс. до н.э. [Driem 2002]. Отсутствие рассматриваемого мифа у дравидоязычных народов Индии делает маловероятным его южноазиатское происхождение. Наиболее вероятно поэтому, что исходный ареал мотива собаки-сторожа следует искать в Центральной Азии.

подобных мотивов не ограничивалась Передней Азией¹, в Сибири они в любом случае выглядят чужеродно, будучи привязаны лишь к данному контексту. Можно поэтому предполагать, что сюжет о собаке-предательнице сформировался поздно, на периферию своего ареала (Восточная Европа и Дальний Восток) был принесен уже в сложившемся виде и поэтому не пригоден для реконструкции ранних верований². Однако для той территории, где сюжет сложился первоначально, он — как косвенное свидетельство былого бытования идей, противоположных провозглашаемым, — служит дополнительным подтверждением важности представлений о собаке, видящей духов и помогающей душам. Если «околобиблейские» мотивы попали в Сибирь с юга, то зона формирования этого сюжета скорее всего включала юг Западной Сибири — Алтай — Западную Монголию³.

На Дальнем Востоке набор «собачьих» мотивов беднее, чем в Центральной Евразии. У тунгусоязычных народов Приамурья — Приморья, равно как и у маньчжуров [Гимм 1982: 109], собака выступает стражем загробного мира и проводником туда душ, отдельно упоминаются реки крови и гноя и — у орочей — собачьи селения. У нанайцев душа, приближаясь к цели, проходит через местность, «где слышен лай собак» [Шимкевич 1896: 16], но, возможно, это всего лишь обычная оценка расстояния, которое остается пройти. Айнские (собака-проводник) и нивхские (деревня собак) материалы — скорее всего, неполные — новых подробностей не добавляют. Мотив реки крови зафиксирован у эвенков и может являться общетунгусским, но «загробной собаки» в Восточной Сибири нет. К тому же эвенкский текст, в котором упоминается река крови, относится к жанру волшебной сказки и мог быть заимствован целиком, вместе со всеми включенными в него мотивами. Языки и культуры народов Приморья и Нижнего Амура, с одной стороны, и южносибирских тюрко- и монголоязычных народов, с другой, демонстрируют разнообразные параллели в обход эвенков [Смоляк 1989]. Возможность относительно поздней диффузии некоторых из интересующих нас мотивов в свете этого не исключена, причем диффузия скорее шла с запада на восток. Так, если у нанайцев душу в загробный мир

¹ Мотив съеденного плода, травы и т.п. как условия достижения сексуальной зрелости у первых людей есть у дравидов Индии [Elwin 1949: 281–282, 291], причем там он оформлен проще, нежели в Ветхом Завете — съеденный плод приводит к появлению месячных кровотечений или беременности.

² Характерно, что в более отдаленные северные и восточные ареалы (Таймыр, Колыма, Камчатка, Чукотка) миф о собаке-предательнице вообще не проник.

³ Ср. доводы в пользу проникновения на Алтай манихейства через согдийское посредничество [Кызласов 2001].

ведет собака, то у живущих восточнее, близ устья Амура, ульчей — белки, лисы, колонки или особые духи [Смоляк 1980: 228–229].

Среди мотивов, встречающихся как на юге Сибири, так и на Дальнем Востоке, — собачьи селения, т.е. особый, предназначенный для собак загробный мир. Хотя этого мотива нет в Иране, стоящая за ним идея выделения собаки и человека среди всех прочих существ — общая с зороастрийскими представлениями. Возможно, метаморфозой данного мотива являются евразийские представления о мире псоглавцев, зафиксированные в Греции [Шталь 1982: 196–198], в восточной Прибалтике у эстонцев, финнов, латышей и литовцев [Eisen 1919: 234–238; Toivonen 1937: 97–99], в Поволжье у мари [Акцорин 1991, № 116: 178; Toivonen 1937: 99], и в Южной Сибири — Восточной Азии у хакасов [Бутанаев, Бутанаева 2001: 24], алтайцев [Никифоров 1915: 245–246], бурятов [Потанин 1883, № 70: 323; Хангалов 1958–1960, т. 1: 220; т. 3, № 129: 362], монголов [Потанин 1883, № 70: 322–323; 1893, № 19: 351], китайцев [Юань Кэ 1987: 206, 337]¹.

Палеоазиатские представления — как ареально, так и по существу — связаны скорее с традициями Аляски, чем с более западными сибирскими. В целом у чукчей, коряков, эскимосов и атапасков западной Аляски (ингалик) представлены мотивы селения собак в загробном мире, реки слез, собаки-помощника, хорошего отношения к собакам как условия получения от них помощи или безопасного прохода мимо них, а также (у коряков) пищи, которую надо бросить собакам. У тлинкитов зафиксированы мотивы реки слез (вне связи с «загробной собакой»), собаки-помощника и селения собак, расположенного на пути в загробный мир людей. Как и тюрки, тлинкиты считали, что чрезмерные слезы на похоронах затруднят продвижение души к цели. Среди атапаскских групп вне Аляски мотив «собачьего» загробного мира был, очевидно, известен карьер Британской Колумбии (душа человека может по ошибке свернуть на тропу умерших собак). Учитывая неполноту данных о космологии всех атапаскских групп между ингалик и карьер, достаточно вероятно, что какие-то из «собачьих» мотивов у них также были.

В западных районах североамериканского континента южнее карьер данный комплекс мотивов отсутствует. Если информация по шошони, кутенаи и многим калифорнийским индей-

¹ Китайцы помещали «Страну собачьих жунов» на северо-западе. Как и у монголов и тюрков, псоглавцами считались только мужчины, женщины имели чисто человеческий облик. Ср. записанное в Дагестане у мюрагинцев представление о стране, где по ночам мужчины превращаются в собак [Ханагов 1892: 153].

цам может быть дефектной, этого нельзя сказать о сэлишах, сахаптин и чинук, чьи мифологии превосходно изучены. Реки золы, сажи, крови вновь появляются в Мезоамерике, точнее на северной периферии этого региона — у восточных пуэбло (Таос). В регионе Великих Равнин «собачьих» мотивов нет, частичное исключение составляют кроу. В их мифе юноша отправляется искать пропавших братьев и у реки кормит собаку, которая переправляет его за это на другой берег [McCleary 1997: 69–71]. Хотя мир за рекой не является в точном смысле слова загробным, соответствующая ассоциация очевидна. Набор мотивов фольклора кроу вообще несколько отличается от характерного для других алгонкино- и сиуязычных групп севера Равнин. В регион Равнин кроу переселились с Востока США, причем на несколько столетий раньше остальных сиу. Однако на Востоке США мотив пса-перевозчика также не представлен.

В Северной Америке связанные с «загробной собакой» мотивы наиболее характерны для Вудленда, т.е. для Среднего Запада и Востока США и Канады. Они знакомы всем местным алгонкинам и ирокезам, а также сиуязычным виннебаго, чья культура изобилует алгонкинскими заимствованиями. Данные по восточным сиу (катамба, тутело) отсутствуют, а по мускогам имеются лишь в отношении семинолов. Поскольку семинолы лишь недавно отделились от криков, мало сомнений в том, что те же представления были характерны для основной массы мускогов. Видимо, они существовали и у миссисипских натчез. У индейцев Вудленда собака выступает как страж загробного мира, который может пропустить душу умершего или уничтожить ее. Не только перевозчиком мертвых через реку, но и вообще помощником собака здесь не является. По крайней мере у чироки (ирокезы по языку) и делаваров (алгонкины) собака стережет мертвых на Млечном Пути, а у гуронов и семинолов (и, может быть, у натчез) «собачья тропа» на Млечном Пути пролегает рядом с тропой человеческих душ. Если учесть, что и в остальных традициях Вудленда Млечный Путь воспринимается как дорога мертвых, а информация о местном фольклоре неполна, ассоциация собаки с Млечным Путем была в традициях Вудленда, скорее всего, обычной.

Другая обширная область распространения рассматриваемых мотивов в Новом Свете — это Нуклеарная Америка, т.е. уже упомянутая Мезоамерика, а также Центральные Анды и области, расположенные между обеими зонами древних цивилизаций. Только здесь собака является перевозчиком души через реку — почти всегда при условии хорошего отношения покойного к собакам, пока он был жив. У лакандонов, коги, метисов северной Колумбии и перуанских кечуа речь идет о той самой

реке слез или крови, которая характерна для представлений народов Евразии, Аляски и зафиксирована на Юго-Западе США у пуэбло. По крайней мере у майя-доциль собаку наделяют способностью отогнать пришедшего за душой злого духа. В горном Перу и в прилегающих районах Амазонии (Монтанья) впервые после Аляски появляется мотив особого селения собак в загробном мире. Что касается более восточных районов Южной Америки, то некоторые индейцы там полагали, что после смерти человека душа его умершей собаки попадает в тот же, что и он сам, мир на небе, где продолжает служить хозяину [Carneiro 1977: 7]. Но ни представлений об особом «собачьем мире», ни других мотивов, связанных с темой «загробной собаки», в Бразилии нет.

В западной и северо-западной Амазонии собака, как и в Нуклеарной Америке, считается помощником страдающих душ, хотя она не перевозит их через реку. У яномами Южной Венесуэлы в загробном мире есть река крови, но вне связи с мотивом собаки. Гвианские представления больше похожи на традиции Вудленда. Так, у карибов пемон (группа таулипан) вновь появляется типичная для Вудленда ассоциация собаки с Млечным Путем. Параллели между Гвианой и Востоком США не единичны. Как в Гвиане, так и на Гаити собака является стражем загробного мира, а не помощником на пути туда. Рассматривая лишь материалы фольклора, их легче всего объяснить ранним проникновением людей из Северной Америки в Южную через Антилы, однако археологические подтверждения подобной миграции отсутствуют.

Обсуждение

Поскольку в Старом Свете нет мотива переправы на собаке вплавь, он, скорее всего, появился в Новом Свете самостоятельно. Оценить время этого появления сложно. Среди многих мотивов, общих для всей Нуклеарной Америки, ни один не связан ни с земледелием, ни со сложными формами социальной организации, а ареалы некоторых тянутся за пределы региона, в частности на северо-запад Северной Америки. Соответственно диффузия данного комплекса в пределах Нуклеарной Америки могла происходить задолго до распространения производящего хозяйства и цивилизации. Интересно, что распространение мотива переправы на собаке через загробную реку ареально совпадает с зоной встречаемости одной из групп гаплотипов, выделенных среди американских собак — группой «а». Она обнаружена в ископаемом генетическом материале, полученном из останков собак в Мексике, Перу и Боливии [Leonard et al. 2002: 1615]. Из всех пяти групп группа «а» наиболее своеобразна, что свидетельствует о длительной изоляции.

Поскольку остальные рассматриваемые мотивы, зафиксированные в Нуклеарной Америке, известны на Аляске и в Евразии, весьма вероятно, что они были принесены из Старого Света. Однако как именно они достигли Мезоамерики — неясно. Отсутствие в Вудленде мотива слезной реки при его широком распространении на Аляске и в Нуклеарной Америке говорит в пользу разного происхождения соответствующих территориальных комплексов в пределах Нового Света, хотя возвести каждый из них в отдельности к разным евразийским комплексам невозможно. Одна из подробностей мезоамериканских описаний пути в иной мир напоминает эпизод, содержащийся в тюркских текстах из Южной Сибири. Речь идет о последовательной встрече души умершего или живого героя со стражами мира мертвых, в качестве каковых выступают не только собаки, но и другие, причем внешне вовсе не опасные, существа. Всех их необходимо умиловать, дав цыплятам зерно, женщинам — жилы для шитья и т.п.

При указанных различиях идеи индейцев Вудленда и Нуклеарной Америки, касающиеся представлений о собаке в мире мертвых, каким-то образом все же связаны, о чем свидетельствует археология. Дело в том, что с началом Архаического периода (примерно 8500 л.н.) в Северной Америке появляются намеренные захоронения собак. Самые ранние обнаружены на стоянке Костер в южном Иллинойсе [Fagan 1995: 362; Schwartz 1997: 103, table 2.1]. Все захоронения собак, относящиеся ко времени ранее I тыс. до н.э., локализованы в пределах Среднего Запада и Востока США и Канады. Ареальная корреляция с этнографическими и фольклорными данными здесь практически стопроцентная. С середины же I тыс. до н.э. такие захоронения появляются и в пределах Нуклеарной Америки, притом что их по-прежнему нет ни на западе США (кроме ареала пуэбло), ни на востоке Южной Америки. Поразительно, что систематизировавшая эти данные М. Шварц [Schwartz 1997: 103, table 2.1] никак не прокомментировала полученную картину, продолжая настаивать на универалистском подходе к мифологическим представлениям. I тыс. до н.э. — это время распространения в Центральной Америке, Северных и Центральных Андах развитого земледелия, основанного на выращивании мексиканских сортов кукурузы [Bird 1990; Burger, Merwe 1990; Staller 2001; 2003; Staller, Thompson 2002; Тукот, Staller 2002]. Появление именно в этот период и именно на этой территории захоронений собак знаменательно. Либо (что кажется маловероятным) соответствующий комплекс идей все же распространился в Нуклеарной Америке очень поздно, будучи заимствован из центральных и восточных районов Северной Америки, либо в I тыс. до н.э. произошла какая-то

его модификация, нашедшая отражение в новой практике захоронения собак.

Не подлежит сомнению, что собака происходит от волка, а не от шакала. Расхождение линий шакала и волка произошло, по данным генетиков, 1 млн. л.н. [Schleidt, Shalter 2003: 65], тогда как расхождение волка и собаки — приблизительно 15 000 л.н. Одомашнивание собаки скорее всего осуществилось в Восточной, Центральной, Юго-Восточной Азии [Savolainen et al. 2002]. Данные о независимом одомашнивании собаки также и в Северной Америке [Crockford 2000: 271–285], по-видимому, не подтверждаются, ибо степень генетической близости между американской собакой и азиатским волком выше, чем между американским и азиатским волками [Leonard et al. 2002]. Останки собаки в Восточной Европе (Елисеевичи I) относятся ко времени 17 000–13 000 л.н. [Саблин, Хлопачев 2004; Sablin, Khlopachev 2002], а в Южной Сибири (Верхоленская Гора близ Иркутска) — примерно к 12 500 л.н. [Абрамова 1984: 322; Громов 1948: 369–372]. Правда, по одним лишь морфологическим признакам надежно отличить палеолитическую собаку от волка нельзя, особенно при нередкой гибридизации между этими близкими видами. Более существенно наличие погребений собаки в жилище из слоя VI на камчатской стоянке Ушки I [Диков 1979: 54–60] и на поселении Усть-Белая на Ангаре [Крижевская 1978: 75–78; Медведев и др. 1971: 62–63]. Радиоуглеродный возраст камчатских материалов — около 10 500 л.н.¹, ангарские относятся примерно к тому же или немного более позднему времени. Погребения собак возрастом 11 000–12 000 л.н. известны также в натуфе [Tchernov 1997]. Сам факт намеренного захоронения делает маловероятным отнесение останков к волку².

Датировки появления самых первых домашних или находящихся в процессе одомашнивания собак в различных регионах Европы и Азии дают относительно небольшой разброс (15 000–10 500 л.н.) и хронологически хорошо совпадают с периодом начального заселения Нового Света. Вряд ли это случайно. Именно наличие собак, способных тащить волокуши и служить запасом живого мяса, должно было облегчить сначала освоение человеком внутриконтинентальных районов северо-восточной Азии и Берингии, а затем и миграцию на юг по Коридору Маккензи между Лаврентийским и Кордильерским

¹ Подтвержден новыми исследованиями [Goebel a.o. 2003: 503].

² Вполне одомашненная собака в Леванте появляется с Докерамического Неолита Б [Quinter, Köhler-Rolefson 1997], но даже если морфологические отличия натуфийской собаки от волка и были невелики, это животное уже явно находилось в особых отношениях с человеком.

ледниковыми щитами. Для обитателей морских побережий обладание собакой могло быть не столь существенно. Соответственно, собака скорее должна была проникнуть в Америку внутриконтинентальным (по долинам Юкона и Маккензи), нежели прибрежным путем (вдоль южной Аляски). С этим предположением согласуется конфигурация тех ареалов, которые рассмотренные мотивы занимают в Северной Америке, концентрируясь — за пределами Аляски — на востоке континента и отсутствуя на западе. Разительные отличия каменных индустрий востока Южной Америки от североамериканского кловиса, предки создателей которого скорее всего прошли из Аляски по Коридору Маккензи, и обилие общих мотивов в фольклоре индейцев востока Южной Америки и притихоокеанских областей Северной Америки [Березкин 2003: 231, 268] позволяют предполагать, что первые группы людей, достигшие Бразилии, проникли в Новый Свет вдоль побережья южной Аляски. Приведенные выше данные о распространении представлений о связи собаки с миром мертвых (отсутствуют или слабо выражены в Бразилии и на западе Северной Америки, богато представлены в Вудленде) соответствуют этой картине.

Несомненных находок останков собаки на кловисских памятниках нет. Если кловисцы, специализировавшиеся на охоте на крупных млекопитающих, не употребляли мясо собаки в пищу, это и не удивительно. Все обнаруженные в Северной Америке человеческие останки, относящиеся к финальному плейстоцену, также ведь найдены вне связи с кловисской индустрией. Примерно синхронное кловису появление собаки в Новом Свете подтверждается, однако, материалами из Пещеры Ягуара в Айдахо [Sadek-Koogos et al. 1972; Васильев 2004: 93]. В культурных слоях под этим скальным навесом, датированных временем около 10 400 и 11 500 л.н., обнаружены кости домашней собаки, хотя сведения о находившихся здесь же артефактах противоречивы.

Выводы

Очевидно, что образ собаки мог оказаться связанным с космологическими представлениями, в том числе с представлениями о загробном мире, лишь после одомашнивания этого животного. При прочих равных условиях «интеграция» собаки в космологию должна была проходить тем интенсивнее, чем более важное место это животное занимало в системе жизнеобеспечения (в том же зороастризме высокий статус собаки был явно определен ее значением в скотоводческой экономике). «Загробная собака» — это комплекс мотивов евразийского происхождения, принесенный в Америку одной или несколь-

кими группами ранних мигрантов, скорее всего проникшими туда через центральную, а не южную Аляску. Хотя в дальнейшем (возможно, уже вскоре после заселения Нового Света) собака распространилась среди всех индейцев, ее образ занял важное место в космологии обитателей ограниченного числа регионов — Аляски, Среднего Запада и Востока США и Канады, Нуклеарной Америки, Гвианы, Монтаньи. География распространения этого образа не выводима из одной лишь хозяйственной роли собаки в известных этнографам обществах и определяется историческими связями определенных групп населения Нового Света с их евразийской прародиной.

Приложение

ИСТОЧНИКИ И ИХ КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

ЮЖНАЯ, ЮГО-ЗАПАДНАЯ И СРЕДНЯЯ АЗИЯ,
КАЗАХСТАН

Калаши (*дарды*). Есть семь небес, на каждом берет начало река. Река самого верхнего (седьмого) неба — молочная, если выходит из берегов — будет хороший урожай. Река шестого неба — из крови, ее разливы вызывают болезни, голод, войну [Йетмар 1986: 358].

Тибетцы. 1) Покровитель ламаистской религии жил во дворце из черепов, стоявшем на кладбище. В окрестностях находились четыре озера: молочное, золотое, озеро крови, озеро масла [Сагалаев 1984: 73]. 2) Добывая невесту, Эрдени Харалик приезжает ко дворцу ракшасов, у входа — озеро крови [Потанин 1891: 141–143].

Ригведа. Два пса бога Ямы Śyāma и Śabala отыскивали души умерших, доставляли их в мир мертвых и стерегли его [Елизаренкова 1972: 199, 353].

Авеста (Вд, XIII). У ведущего в рай моста Чинват душу встречала прекрасная дева, сопровождаемая двумя собаками, охранявшими мост и вступавшими в бой со злыми духами, преследующими душу. Кто убьет пастушескую, охотничью, сторожевую собаку, тому собаки у моста Чинват не помогут. Души умерших собак приходят к источникам вод. Там из тысячи сук и тысячи кобелей возникают две выдры — сука и кобель. Убивший выдру вызывает беспощадную засуху [Крюкова 1999: 17–20].

Иранские зороастрийцы. Пес, созданный Охрмоздом охранять физическое тело Адама от Ахримана, находится у Моста Чин-

ват, не давая переходить его тем, кто при жизни был жесток с собаками, и лаем отпугивая дэвов от праведных. Он также помогает Михру выявлять демонов, пытающихся подвергать грешников большому наказанию, чем те заслуживают [Воусе 1984: 146].

Турки. Ведьма велит юноше влюбиться в Огуречную Девушку. Чтобы миновать препятствия на пути к ней, юноша должен похвалить за чистоту источник, из которого текут кровь и гной, и выпить три пригоршни [Walker, Uysal 1966, № 5: 64–71].

Армяне. Отец стремится погубить сына, отправляет его к покойной матери. В загробном мире юноша проходит мимо мучающихся грешников. Последняя граница, отделяющая его от матери, — река с черной, красной и желтой полосами воды [Бунятов и др. 1900: 97].

Туркмены (йомуды). Душа покойного посещает свой дом каждую пятницу. Иногда путь ей преграждает вода — слезы родственников [Демидов 1962: 196].

Казахи. Слезы вдовы не должны попадать в землю. Слишком много слез обернется для него «потопом» [Толеубаев 1991: 94].

Киргизы. Слезы родственников могут превратиться в море на пути души покойного в рай [Баялиева 1972: 71].

ЮЖНАЯ СИБИРЬ

Тофалары. На пути к Эрлик-хану покойник должен был перейти пропасть по канату толщиной в волос и пройти через собачью деревню, куда переселялись после смерти собаки. Если при жизни человек бил собак, он обязан был прихватить для них кость [Алексеев 1980: 175].

Тувинцы. 1) Чтобы погубить героя, хан посылает его к Эрлику. По дороге туда цветочному лугу, утесу, кипящему морю надо сделать возлияние, двум женщинам дать жилы для шитья, двум верблюдам вбить в землю два колышка, двум собакам бросить по куску мяса, трем богатырям дать по аркану. Благодаря этому все стражи пропускают героя туда и назад [Потанин 1883, № 131: 412–416]. 2) Герой отправляется к Эрлик Хаану. По пастбищу бегают черный пес, его надо накормить овечьим хвостом, удавить, засунуть его хвост ему в пасть. Верблюды спросят, почесаться о тебя или о твоего коня — им надо дать кожемяки. Женщины спросят — вытянуть сухожилия из тебя или из коня — им дать заранее приготовленные сухожилия. В мире Эрлика герой встречает убитого им черного пса, тот помогает ему [Таубе 1994, № 3: 61–69]. 3) При совершении действий, связанных с погребением, надо избегать направления, в котором

находится Пасть Черной Собаки (Кара Ыт Аксы). Она ассоциируется с Млечным Путем, с Большой Медведицей, со звездой Чолбон и др., изменяя свое положение на небе в зависимости от времени года. Если умерший попал в эту пасть, Кара Ыт Аксы надо кормить мясом, отдать ей барана, лошадь и т.п., иначе умерший потянет за собой родичей [Саломатина 1993: 46–52]. 4) В стране Эрлика имелись ущелья, наполненные людской кровью, озера со слезами [Дьяконова 1976: 280].

Алтайцы. 1) В подземном мире Эрлика есть озеро, наполненное слезами плачущих по умершим, красное озеро из крови убитых, самоубийц и случайно смертельно порезавшихся. Дворец Эрлика стоит при слиянии девяти рек в одну, текущую человеческими слезами. Через нее протянут мост из конского волоса. Если душа пытается вернуться в наш мир, мост под ней обрывается, ее приносит назад к Эрлику [Анохин 1924: 3–4; Дьяконова 1976: 278–279]. 2) Богатырь послан к Эрлику принести от него сосуды и шубу. Видит там озера из слез людей, кустарник из их волос [Никифоров 1915: 60]. 3) Под «семиколленным тополем» находятся две черные собаки, охраняющие пути на земле и из мира Эрлика [Суразаков 1982: 101].

Шорцы. Когда родственники плачут, слезы из правых глаз образуют реку Канчул, из левых — Чашчул. Если пролито много слез, реки выходят из берегов и душа не может через них переправиться [Дыренкова 1940, № 97, 99: 333, 335].

СЕВЕРНАЯ ЕВРАЗИЯ

Финны. Под землей протекает огненный поток, который умершие должны переплыть на лодке, перейти по мосту или вброд. На другом берегу их поджидает страж с железными зубами и тремя псами [Айхенвальд и др. 1982: 164].

Саамы. Человек-олень просит мать привести ему невесту. Дорога идет через реку крови, в ней волны из легких, камни из печени. Старшая дочь старика с трудом переходит ее вброд, съедает стельки из жира в обуви свекрови, бьет оленят по носу. Свекровь превращает ее в камень. То же со средней сестрой. Младшая хорошо сушит стельки, высушивает кровавую реку порошком из ольховой коры, подвязывает красное сукно оленят в уши [Чарнолуский 1962: 84–93].

Мари. Вход в загробный мир охраняют собаки владыки мертвых. Чтобы от них отбиться, в руки покойному кладут липовую или рябиновую палку [Кузнецов 1904: 101; Sebeok, Ingemann 1956: 112]. Во время поминовения мертвых собакам подносили жертвенную пищу, сопровождая это обращением к умершим с просьбой уйти после трапезы. По поведению собак

судили о взаимоотношениях умерших на том свете [Васильков 1999: 21; Holmberg 1927: 63].

Чуваши. Считается, что когда умершего опускают в могилу, его нагайкой ударяет черная собака. Именно этот удар и отправляет человека в иной мир [Салмин, рукоп.]. «Угощение собак на кладбище поминальной пищей приравнивалось к совместной еде с умершими, ибо покойники на место поминания приезжают верхом на кончике носа собаки» [Салмин 1989: 81].

Коми-пермяки. Собака — «первая встреча на том свете» [Королева 2004].

Ненцы. Начало мировой реки на юге в «семиянном болоте», устье на севере у холодного «моря мертвых». В верховьях находятся «море с кровавой водой» и дерево, соединяющее землю, небо и подземный мир [Хелимский 1982: 400].

Нганасаны. Умиравшим умывают только лицо. Так как в прошлом умерло много людей, вода, которой умывали лицо покойных, образовала глубокое море, через которое, превратившись в белого медведя, переплывает шаман, а вместе с ним — души мертвых, скапливаясь на кистях костюма [Попов 1936: 76].

Селькуты. В описаниях шаманских путешествий упоминается море с кровавой водой [Прокофьева 1961: 58].

Баргузинские эвенки. Отец, затем старший, средний сыновья уходят искать жен, пропадают. Младшему старик помогает найти доброго коня. Старуха говорит, что его отца убили дочери Чаган-кана. На пути к ним река крови с берегами из человеческих костей [Воскобойников 1973, № 18: 80–89].

Юкагиры. В нижнем мире течет река крови [Николаева и др. 1989: 155].

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК

Нанайцы. 1) Хадо родился из березы, на качелях, кормили его птицы. Ха рубит дерево, чтобы достать качели, но все топоры ломаются. Во сне Хадо велит ему идти к речке крови и к речке гноя, взять из них кровь и гной, смазать ствол. После этого дерево срубили [Штернберг 1933: 492–493]. 2) Душу в загробный мир ведет собака [Смоляк 1980: 228].

Удэгейцы. 1) В худшем месте загробного мира протекает река красного цвета, есть черное болото и черные скалы (архив Арсеньева в [Березницкий 2003: 78]). 2) К дыре на западе шаманы приводят души мертвых, передают их хозяйке загробного мира. Ее собака охраняет вход и не выпускает души обратно [Подмаскин 1991: 45, 120].

Орочи. 1) Собака защищала душу охотника на ее пути в загробный мир [Березницкий 1999: 104]. 2) Загробный мир собак расположен перед отверстием, ведущим в загробный мир людей [Крейнович 1930: 52].

Нивхи. Существует загробный мир собак, но неизвестно, где именно он расположен [Крейнович 1930: 52].

Айну. Душа приходит к развилке дорог в мире мертвых, одна ведет к селению богов, другая — в Мокрую Преисподнюю. Собака ведет душу по одной из дорог [Batchelor 1927: 161].

ЧУКОТКА, АЛЯСКА,
АМЕРИКАНСКАЯ АРКТИКА

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

Коряки. Одна душа поднимается к Высшему Существо, другая спускается к первопредкам. Вход в нижний мир охраняют собаки, не пуская тех, кто при жизни бил собак. Чтобы подкупить стражей, покойнику в рукавицы суют рыбы плавники. Подойдя к собакам нижнего мира, он дает им эту еду [Jochelson 1908: 103]¹.

Ингалик (атапаски)². Человек умирает, его душа следует по широкой дороге, от которой ответвляются узкие, ведущие в селения душ различных животных. Он проходит селение душ людей, затем селение душ собак. Там две собачьи души охраняют его, это место опасно. Он переправляется в лодке сперва через черную реку из пота мертвецов, затем через светлую из слез, пролитых при оплакивании. Его отправляют назад, он возвращается в свое тело и рассказывает об увиденном [Vanstone 1978: 55–56].

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

¹ Среди этносов, знакомых с мотивом «загробной собаки», Иохельсон упоминает также ительменов и юкагигов, но подробностей не приводит [Jochelson 1908: 514]. См. также [Koppers 1930: 374].

² Если язык индейцев, у которых записан текст, относится к крупной семье, эта принадлежность указывается в скобках курсивом.

Коксоагмиут (эскимосы Лабрадора). Путь в нижний мир лежит по длинному темному ходу, охраняемому существом (вероятно, собакой), следящим за душами [Hawkes 1916: 153].

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

СРЕДНИЙ ЗАПАД И ВОСТОК США И КАНАДЫ

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

Виннебаго (сиу). Старик живет один с четырьмя собаками, они охотятся для него. Он дает священную силу троим. Четвертая получает способность охотиться ночью и днем, становится Серым Волком, покровителем людей. Ее братья Зеленый, Черный и Белый Волки становятся покровителями нижнего мира [Smith 1997: 158–160].

Оджибва (алгонкины). 1) Умерший идет в страну удачной охоты. У развилки его стережет большой пес, пропускающий тех, кто был добр к собакам [Beck, Walters 1977: 206–207]. 2) Умерший подходит к бурной реке, через нее положено бревно. С обеих сторон этот мост стерегут собаки. Они лают и сталки-

¹ Без объяснения смысла обряда о том же сообщает А. Каменский [Каменский 1906: 109; Kamenskii 1985: 78].

вают в реку тех, кто при жизни плохо относился к собакам [Jones 1919, № 1: 3–23].

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

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

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

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

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

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

Семинолы (*мускоги*). Создающий Дыхание дует в небо, появляется Млечный Путь — «дорога душ». Души добрых людей идут по нему к городу на западе небосклона. Собаки и, вероятно, другие животные идут по «дороге собак». Эти две тропы сближаются и встречаются в небесном городе. Раньше убивали

собак, чтобы они сопровождали хозяев [Greenlee 1945: 138–139].

Чикасо (*мускоги*), **натчез**. Млечный Путь — собачья тропа [Там же: 139].

ЮГО-ЗАПАД США

Таос (*таньо*). Муж хоронит жену, идет за ней в иной мир. Они переходят четыре реки. В первой вода, в следующей зола, далее сажа, кровь. Живому можно пить лишь из первой. Мужу дается вернуть жену [Parsons 1940, № 6: 23–28].

МЕКСИКА

Уичоль (*юто-ацтеки*). Душа идет по тропе, та раздваивается. Направо ее поджидают голодная собака, согнанная с кукурузного поля ворона и опоссум, проверяющий, не ел ли умерший мяса опоссумов [Berrin 1978: 17]. Душа бросает собаке пять тортилий. Пока та ест, успевает пройти, иначе собака укусит [Furst 1967: 69].

Кора (?) (штат Колима, *юто-ацтеки*, XVI в.). Убегая от надвигающегося потопа, люди идут к горе по следу собаки. После потопа собака скрывается в большом озере, где ее посещают души умерших на пути к своей последней обители [Winning 1974: 43].

Ацтеки (*юто-ацтеки*, XVI в.). Собака, узнавая хозяина, перевозит его душу через реку на пути в мир мертвых. Поэтому люди выращивают собак [Sahagún 1952: 42].

Науа (*юто-ацтеки*, XX в.). В могилу кладут три-четыре небольшие тортильи. Умерший дает их черной собаке, которая перевозит его у себя на спине через реку на пути в иной мир. Справа от тела в могилу кладут прут отгонять докучных собак в мире мертвых [Madsen 1960: 210].

Метисы центральной Мексики. Если при жизни умершие хорошо относились к собакам, те помогают им переправиться через реку. Черная или желтая (коричневая?) собака сама приходит и везет умершего на спине, белую надо упрашивать [Norcasitas, Ford 1979: 13; Parsons 1936: 499].

Тотонаки. После первого восхода Утренней Звезды, а затем Солнца первою предки гибнут. Собака отводит их души к Солнцу, тот судит их. Добрым велит вновь населить землю [Münch 1993: 37–40].

Пополука (*михе-соке*), **науатль** (*юто-ацтеки*) восточного Ве-

ракруса. На своем пути души мертвых должны пересечь реку крови [Münch 1983: 154].

Михе (*михе-соке*). Чтобы собаки пропустили ее, душа умершего бросает им лепешки [Villa 1955: 120].

Уастеки (*майя*). Собаки сопровождают душу в загробный мир и помогают в пути. Поэтому люди должны хорошо обходиться со своими собаками [Ariel de Vidas 2002: 536].

Лакандоны (*майя*). Душа приходит к реке слез, пролитых родственниками, дает кость собаке, зерно цыплятам, волосы вшам. Если при жизни человек был добр к собаке, та перевозит через кишашую крокодилами реку [Boremanse 1986: 74, 83].

Киче (*майя*). Братья Хун-Хун-Ахпу и Вукуб-Хун-Ахпу приглашены играть в мяч в нижний мир. Спускаясь туда, переходят реку крови и реку гноя, но не пьют из них. Тот же эпизод с путешествием в нижний мир сыновей Хун-Хун-Ахпу [Кинжалов 1959: 36, 59].

Цоциль (*майя*). 1) Жена умерла, муж пустился за ней, переправился через озеро с помощью черной собаки. Через три дня вернулся, умер [Gossen 1974, № 78: 293]. Умершие переправляются через реку с помощью черной собаки [Guiteras-Holmes 1961: 143]. 3) Черный пес у горячей реки переправляет через нее души тех, кто хорошо относился к собакам. На земле пришедшему за душой злому духу (*rujuk*) пес предлагает сосчитать до рассвета волоски на своем хвосте. Если хозяин хороший, пес дергает хвостом, злой дух сбивается со счета [Pérez López 1996: 111–127].

Отоми (*ото-манге*). 1) В гроб кладут глиняную собачку, она перевезет душу через реку [Galiniér 1990: 210]. 2) С умершим клали лепешку для собаки, которую душа встречает по пути на тот свет [Garibay 1957: 218].

Сапотеки (*ото-манге*). Если человек при жизни хорошо общался с собаками, черный пес перевозит его душу через реку [Parsons 1936: 152–153].

Миштеки (*ото-манге*). Черный пес — проводник душ в мир мертвых [Cruz 1946: 205].

Масатеки (*ото-манге*). 1) После смерти хозяина его пес помогает ему переправиться через реку в страну мертвых. Люди должны быть добры с собаками, не кормить их из рук, а бросать пищу на землю [Incháustegui 1977: 158]. 2) Черный пес ожидает у реки душу, чтобы перевезти ее на другой берег [Villa 1955: 120].

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АМЕРИКА

Хикаке. 1) *Томам* живет на восточном небе, где светят четыре солнца и четыре луны. Чтобы попасть туда, шаман летит на восток через море кровавого цвета. Туда же отправляются умершие [Charman 1992: 138]. 2) На пути в мир мертвых душа подходит к реке. Собака говорит, что раз хозяин ее кормил, он может хвататься за ее хвост, перевозит душу на другой берег [Там же: 237].

Мискито (*мисумальна*). Пес гребет веслом, перевозя в лодке душу умершего [Conzemius 1932: 155].

Рама (*чибча*). На пути в мир мертвых души пересекают водоем, затем встречаются Огромного Пса. Души плохих людей тонут или съедены псом, души хороших проходят благополучно [Conzemius 1927: 323].

Таламанка (*чибча*). После смерти пес перевозит душу через реку [Nordenskiöld 1938: 445].

Куна (*чибча*). Шаман идет по мосту через озеро крови, падает, оказывается на другом берегу. Проводник говорит, что это кровь его жены, которую он бил. То же с переходом через второе озеро, там была кровь его сына. Нельзя бить жену и детей [Charin 1989: 144].

АНТИЛЫ

Таино (*араваки*; данные спутника Колумба Р. Панэ). Пес-привратник сидит на краю озера, сторожа выход и вход в мир мертвых [Schwartz 1997: 97–98].

КОЛУМБИЯ, ВЕНЕСУЭЛА

Когги (*чибча*). Умерший приходит к первой реке, дает свою челюсть собаке, чтобы та перевезла его на другой берег. Затем приходит к реке слез, пролитых родственниками, ждет, пока она высохнет. Через третью реку мать умершего помогает переправиться, если сын или дочь были к ней добры [Reichel-Dolmatoff 1984: 66; 1985, № 19: 153].

Юна (*карибы*). 1) На другой стороне реки или озера души ожидает огромный пес. Он отказывается перевезти тех, кто был жесток с собаками. Перевозчиками могут служить и другие животные, с ними надо хорошо обращаться [Villamañán 1982, № 2, 4: 19–20]. 2) Девушка следует за умершим возлюбленным в иной мир. Они подходят к реке, с другой стороны к ним приплывает огромный пес, велит мужчине держаться за его ухо, девушка плывет рядом самостоятельно. Без помощи

пса мертвые не могут переправиться через реку. Плохо обращающиеся со своими собаками вынуждены долго ждать у реки [Wilbert 1974, № 6: 82].

Метисы северной Колумбии, район Аритама (потомки коги, чимила и/или юпа). Через реку слез умершего перевозит черная собака, через молочную — белая, через кровавую — черная. Собаки помогают лишь тем, кто к ним хорошо относился [Reichel-Dolmatoff, Reichel-Dolmatoff 1961: 380].

Яномами (*яноама*). Луна состоит из двух половин, разделенных рекою крови. Река протекает через три озера. Когда Порэ трясет дерево, омолодившиеся в озерах крови души падают вниз кровавым дождем. Пройдя сквозь облака, кровь превращается в дождь [Becher 1974: 1, 64, 68, 214].

ГВИАНА

Калинья (*карибы*). 1) Умерший приходит сперва к деду-Жабе, затем к деду-Собаке, рассказывает, убивал ли он соответственно жаб и собак. Избавившись от злых мыслей, он приходит в селение божества [Goeje 1943, № a12, с29: 12, 84]. 2) Огромный пес сторожит реку, через которую переправляются души [Magaña 1987].

Таулипан (*карибы*). Умершие идут по Млечному Пути. Собаки убивают тех, кто плохо обращался с ними при жизни. Хозяин Собак встречает души [Koch-Grünberg 1923: 173].

Локоно (*араваки*). Поднимаясь к небу, душа умершего встречает собаку-Мать. Она спрашивает, был ли покойный при жизни добр к собакам. Если был, собака подбегает, виляя хвостом, собака-Мать кормит и поит прибывшего. Если нет — собака бросается на него [Goeje 1943, № a10: 11].

ЗАПАДНАЯ И СЕВЕРО-ЗАПАДНАЯ АМАЗОНИЯ

Шуар (*хиваро*). Собака носит в своих ушах воду, чтобы освежить душу хозяина, горящую в огне вулкана. Собака плохого хозяина лишь раздувает огонь [Pelizzaro 1993: 95].

Летуама (*восточные тукано*). На том свете собака встречает умершего. Если при жизни человек был с нею добр, он получает хорошую еду, если жесток — экскременты [Palma 1984: 175].

ЦЕНТРАЛЬНЫЕ АНДЫ

Кечуа-уанка, горы центрального Перу. В могилу у ног умершего кладут собаку. По пути на тот свет душа проходит безводную страну, и собака приносит ей в ухе воду [Villanes Cairo 1978: 64].

Кечуа, горы центрального Перу. Души мертвых переходят реку по узкому волосяному мосту. Им помогают перейти (*los han de passar*) черные собаки, которых специально выращивают и убивают [Arriaga 1910 (1621), гл. 7: 41].

Кечуа, департамент Куско. Река крови *Яуар Майю* отделяет наш мир (*кай пача*) от мира мертвых. Душу перевозит через нее черная, коричневая или пестрая собака. Жила одна девушка, по ночам ее голова улетала, что бывает с ищущими сексуальных приключений. Вернувшись, голова нашла дверь закрытой, прицепилась к плечу прохожего, безголовое тело умерло. Собака девушки узнала голову хозяйки, перевезла человека через Реку Крови, там голова прыгнула на свое тело. Собака стала пить из реки крови (высушив ее?), перевезла человека в наш мир [Allen 1988: 61].

Кечуа (департамент Аякучо). Душа умершего отправляется на запад через город собак и через *Мана Майю* («Река мерзости, грязи»), иногда переправляясь через нее на спине черной собаки [Bolton 2002: 391–392].

Аймара (департамент Потоси). 1) Черные собаки перевозят души умерших через реку [Bastien 1989: 81]. 2) «Сын нашего хозяина предложил убить черную собаку умершей женщины, чтобы та сопровождала хозяйку в загробном путешествии» [Bolton 2002: 392].

МОНТАНЬЯ

Урарина. Человек приплывает на лодке в селение Духов-Собак. Те дают ему вместо мяса кости — пусть попробует, раз люди кормят костями собак. Человек грызет кость, делается собакой. Духи-Собаки бросаются на него, но он спасается (видимо, вернув себе прежний облик) [Bartholomew 1995: 234].

Ашанинка (*араваки*). 1) Пес служит проводником мертвых [Roe 1982: 338. 2]. Претерпев мучения в нижнем мире, нарушители половых табу поднимаются на горы, цепляясь за хвост собаки [Weiss 1975: 438].

Мачигенга (*араваки*). За мертвыми следит большой пес — их хозяин [Baer 1984: 231].

Шипибо (*нано*). После смерти три души покидают тело. Одна направляется к большому озеру, где встречается с Хозяином Собак в Собачьем Селении. Если при жизни человек обращался со своими собаками плохо и кормил их одними костями, Хозяин Собак также предложит душе кости без мяса [Schwartz 1997: 97].

Сокращения

- CEDLA* — Centro de Estudios y Documentacion Latinoamericana, Amsterdam.
- UCLA* — University of California Latin American Center. Berkeley—Los Angeles.

Библиография

- Абрамова З.А.* Поздний палеолит азиатской части СССР // Палеолит СССР. М., 1984. С. 302–346.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Ороческие сказки и мифы. Новосибирск, 1966.
- Азбелев С.Н., Мещерский Н.А.* Фольклор Русского Устья / Отв. ред. С.Н. Азбелев, Н.А. Мещерский. Л., 1986.
- Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982. С. 162–192.
- Акцорин В.А.* Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола, 1991.
- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. (Сборник МАЭ РАН. Т. 4. Вып. 2).
- Анохин А.В.* Легенды и мифы седого Алтая / Сост. В.Ф. Хохолков. Горно-Алтайск, 1997.
- Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914. (Сборник МАЭ РАН. Т. 2. Вып. 2).
- Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Березкин Ю.Е.* О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий // Археологические вести. 2003. Вып. 10. С. 228–285.
- Березницкий С.В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999.
- Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток, 2003.
- Богораз В.Г.* Чукчи. Т. 2: Религия. Л., 1939.
- Бунятов Г.* Армянская народная словесность в Закавказье // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1900. Вып. 28. Отдел 2. С. 1–167.
- Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И.* Хакасский исторический фольклор. Абакан, 2001.
- Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Тр. Института этнографии. Л., 1959. Вып. 51. С. 157–192.
- Васильев М.* Религиозные верования черемис. Уфа, 1907.
- Васильев С.А.* Древнейшие культуры Северной Америки. СПб., 2004.
- Васильков Я.И.* Арийско-финно-угорские параллели в сфере заупо-

койного ритуала // В.М. Массон, ред. Изучение культурного наследия Востока. СПб., 1999. С. 19–26.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Воскобойников М.Г. Кто дал эвенкам солнце. Сказки, предания и устные рассказы эвенков. Иркутск, 1973.

Гимм М. Маньчжурская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 107–109.

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

Громов В.И. Палеонтологическое и археологическое обоснование стратиграфии континентальных отложений четвертичного периода на территории СССР (млекопитающие, палеолит). М., 1948.

Десяткина Т.П. Мифология мордвы. Саранск, 1998.

Демидов С.Е. К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен // Тр. Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР. Ашхабад, 1962. Т. 6. С. 183–219.

Диков Н.Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии. М., 1979.

Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. 2. (Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. 20).

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 268–291.

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.

Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура Чувашского Края: Учеб. пособие. Чебоксары, 1995. Ч. 1. С. 109–146.

Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Избранные гимны / Пер., комм. и вступ. статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.

Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Ивановский А. К вопросу о дуалистических поверьях о мироздании // Этнографическое обозрение. 1891. Вып. 9. № 2. С. 250–252.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша / Пер. с нем. М., 1986.

Каменский А. (Архимандрит Анатолий). В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса, 1906.

Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан, 1963 [1907].

Кинжалов Р.В. Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана / Пер. и подготовка изд. Р.В. Кинжалова. М.; Л., 1959.

Конаков Н.Д. (ред.) Мифология Коми. М.; Сыктывкар, 1999.

Королева С.Ю. Данные экспедиционных исследований Лаборатории культурной и визуальной антропологии Пермского государственного университета 1998–2003 гг. (личн. сообщ., май 2004 г.).

Крейнович Е.А. Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. 1930. № 4. С. 29–54.

Крижевская Л.Я. Неолит поселения в устье р. Белой (по материалам раскопок 1957 и 1959 гг.) // Древние культуры Приангарья. Новосибирск, 1978. С. 69–95.

- Крюкова В.Ю.* Собака в священной авесте // Информ САО. 1999. Вып. 3. С. 17–20 (Авеста. Видевдат. Фрагард 13-й). Вып. 4. С. 23–29 (Фрагард 15-й).
- Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. 1904. Кн. 61. № 2. С. 56–102.
- Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Кызласов Л.Р.* Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. 2001. № 5. С. 83–90.
- Лабанаускас К.И.* Ненецкий фольклор. Мифы, сказки, исторические предания. Красноярск, 1995.
- Лар Л.А.* Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень, 2001.
- Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1998.
- Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Майнагашев С.Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. 24. № 3–4. С. 279–292.
- Медведев Г.И., Георгиевский А.М., Михлюк Г.Н., Савельев Н.А.* Стоянки Ангаро-Бельского района // Мезолит Верхнего Приангарья. Иркутск, 1971. С. 26–110.
- Миддендорф А.Ф.* Коренные жители Сибири. Якуты // Якутский фольклор: Хрестоматия. Материалы и тексты, собранные дореволюционными исследователями / Сост. А.Е. Захаров. Якутск, 1989 [1878]. С. 21–22.
- Никифоров Н.Я.* Аноский сборник. Собрание сказок алтайцев. Омск, 1915. (Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. Вып. 37).
- Николаева И.А., Жукова Л.Н., Демина Л.Н.* Фольклор юкагиров верхней Колымы: Хрестоматия. Якутск, 1989. Ч. 1.
- Новиков А.И.* Фольклор народа коми. Т. 1: Предания и сказки. Архангельск, 1938.
- Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.
- П. И[ванов].* Из области малорусских народных легенд // Этнографическое обозрение. 1892. Кн. 13–14. № 2–3. С. 15–97.
- Пинегина М. и др.* Эвенкийские сказки / Собр. и обработ. М. Пинегиной, Г. Коненковым и др. Ред. и вступ. статья М.А. Сергеева. Чита, 1952.
- Подмаскин В.В.* Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.
- Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936. (Тр. Института антропологии и этнографии. Т. 1. Вып. 5).
- Поротова Т.И.* Сказки народов сибирского севера / Отв. ред. Т.И. Поротова. Томск, 1982. Вып. 4.
- Потанин Г.Н.* Восточные параллели к некоторым русским сказкам // Этнографическое обозрение. 1891. Вып. 8. № 1. С. 137–167.

- Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб., 1893.
- Потанин Г.Н.* Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Алма-Ата, 1972.
- Прокофьева Е.Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник МАЭ РАН. 1961. Вып. XX. С. 54–74.
- Радлов В.В.* Из Сибири. Страницы дневника / Пер. с нем. М., 1989 [1893].
- Рассадин В.И.* Легенды, сказки и песни седого Саяна. Тофаларский фольклор. Иркутск, 1996.
- Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
- Рочев Ю.Г.* Коми предания и легенды. Сыктывкар, 1984.
- Саблин М.В., Хлопачев Г.А.* Собаки из верхнепалеолитического поселения Елисеевичи I // Stratum plus 2001–2002. № 1. В начале был камень. СПб.; Кишинев; Одесса; Бухарест, 2004. С. 393–397.
- Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.
- Сагитов М.М.* Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. Уфа, 1987.
- Салмин А.К.* Сказка, обряд, действительность. Историко-типологическое изучение чувашского текста. Чебоксары, 1989.
- Салмин А.К.* Флора и фауна в религии чувашей. Рукопись.
- Саломатина С.Н.* К мифологеме пути у западных тувинцев: направление движения // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 45–60.
- Седова П.А.* Легенды и предания мордвы. Саранск, 1982.
- Смоляк А.В.* Роль собаки в жизни и религиозных верованиях ульчей // Полевые исследования Института этнографии в 1978 г. Л., 1980. С. 227–234.
- Смоляк А.В.* О некоторых элементах сходства в культурах коренных жителей Нижнего Амура, тюркоязычных и монголоязычных народов // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1989. С. 72–79.
- Суразаков С.С.* Из глубины веков. Горно-Алтайск, 1982.
- Таубе Э.* Сказки и предания алтайских тувинцев. М., 1994.
- Толеубаев А.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.
- Ханагов Л.* Некоторые поверья мюрагинцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 152–155.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1958–1960.
- Харузин Н.* Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890. (Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 66. Тр. этнографического отдела. Т. 10)

- Хасанова М.М., Певнов А.М.* Мифы и сказки негидальцев. Kyoto, 2003.
- Хелимский Е.А.* Самодийская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 398–401.
- Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.
- Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70–89.
- Чадаева А.Я.* Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Хабаровск, 1990.
- Чарнолуцкий В.В.* Саамские сказки. М., 1962.
- Шимкевич П.П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896. (Записки Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 1. Вып. 2).
- Шталь И.В.* Эпические предания Древней Греции. Гераномехия. Опыт типологической и жанровой реконструкции. М., 1982.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: Статьи и материалы. Хабаровск, 1933.
- Штыгашев И.* Предания инородцев Кузнецкого округа о сотворении мира и первого человека // Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества. 1894. Т. 17. Вып. 1. [Отдельная пагинация в каждой статье].
- Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. Изд. 2-е, испр. и дополн. / Пер. с кит. Отв. ред. и автор послесловия Б.Л. Рифтин. М., 1987.
- Allen C.J.* The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community. Washington; L., 1988.
- Ariel de Vidas A.* A dog's life among the Teenek Indians (Mexico): animals' participation in the classification of self and other // Journal of the Royal Anthropological Institute Incorporating Man. 2002. Vol. 8. No. 3. P. 531–550.
- Arriaga P.J. de.* Extirpación de la Idolatría del Perú. Buenos Aires, 1910 [1621].
- Baer G.* Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru. Basel, 1984.
- Bartholomew C.D.* Chanting Rivers, Fiery Tongues: Exchange, Value & Desire among the Urarina of Peruvian Amazonia. Ph. D. thesis. Harvard University, Cambridge, Mass. Ann Arbor: UM microforms, 1995.
- Bastien J.W.* A shamanistic curing ritual of the Bolivian Aymara // Journal of Latin American Lore. 1989. Vol. 15. No. 1. P. 73–94.
- Batchelor J.* Ainu Life and Lore. Echoes of a Departed Race. Tokyo, 1927.
- Beauchamp W.M.* Iroquois Folk Lore. Syracuse; N.Y., 1922.
- Beck P.V., Walters A.L.* The Sacred Ways of Knowledge, Sources of Life. Albuquerque, 1977.
- Benson E.P.* The Chthonic Canine // Latin American Indian Literature Journal. 1991. Vol. 7. No. 1. P. 95–120.
- Berrin K.* Art of the Huichol Indians. San Francisco; N.Y., 1978.
- Becher H.* Poré/Perimó. Einwirkungen der lunaren Mythologie auf den

Lebensstil von drei Yanonámi-Stämmen — Surára, Pakidaí, und Ironasitéri. Hannover, 1974.

- Bierhorst J.* Mythology of the Lenape. Guide and Texts. Tucson, 1995.
- Bird R.M.* What are the chances of finding maize in Peru dating before 1000 BC? Reply to Bonavia and Grobman // *American Antiquity*. 1990. Vol. 55. No. 4. P. 828–840.
- Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin, 1895.
- Bogoras W.* The folklore of Northeastern Asia, compared with that of Northwestern America // *American Anthropologist*. 1902. Vol. 4. No. 4. P. 577–683.
- Bolton M.E.* Doing waki in San Pablo de López. Reciprocity between the Living and the Dead // *Anthropos*. 2002. Vol. 97. No. 2. P. 379–396.
- Boremanse D.* Contes et Mythologie des Indiens Lacandon. Contribution à l'Étude de la Tradition Orale Maya. Paris, 1986.
- Boyce M.* A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham; N.Y.; L., 1984.
- Burger R.L., Merwe N.J.* Maize and the Origin of Highland Chavín Civilization: an Isotopic Perspective // *American Anthropologist*. 1990. Vol. 92. No. 1. P. 85–95.
- Carneiro R.L.* The Afterworld of the Kuikuru Indians // *Wetherington R.K.* (Ed.). *Colloquia in Anthropology*. Taos, New Mexico, 1977. Vol. 1. P. 3–15.
- Caspar F.* Die Tuparí. Ein Indianerstamm in Westbrasilien. Berlin; N.Y., 1975.
- Chapin M.* Pab Igala. Historias de la Tradición Cuna. Quito, 1989.
- Chapman A.M.* Masters of Animals. Oral Traditions of the Tolupan Indians, Honduras. S.l., 1992.
- Conzemius E.* Die Rama-Indianer von Nicaragua // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1927. Bd. 59. S. 291–362.
- Conzemius E.* Ethnographic Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua. Washington D.C., 1932. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 106).
- Crockford S.J.* (Ed.). *Dogs Through Times. An Archaeological Perspective*. Oxford, 2000. (BAR International Series 887).
- Cruz W.C.* Oaxaca Recóndita. Razas, Idiomas, Costumbres, Leyendas y Tradiciones del Estado de Oaxaca. México, 1946.
- De Laguna F.* Under Mount Saint Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Part 2. Washington D.C., 1972. P. 549–913. (Smithsonian Contributions to Anthropology. Vol. 7).
- Driem G. van.* Tibeto-Burman phylogeny and prehistory: languages, material culture and genes // P. Bellwood, C. Renfrew. (Eds.). *Examining the Farming/Language Dispersal Hypothesis*. Cambridge, U.K., 2002. P. 233–250.
- Eisen M.J.* Eesti mütoloogia. Tartu, 1919.
- Elwin V.* Myths of Middle India. Madras, 1949.
- Fagan B.M.* Ancient North America. The Archaeology of a Continent. N.Y., 1995.

- Fuller D.* An agricultural perspective on Dravidian historical linguistics // P. Bellwood, C. Renfrew. (Eds.). Examining the Farming/Language Dispersal Hypothesis. Cambridge, U.K., 2002. P. 191–214.
- Furst P.T.* Huichol conceptions of the soul // *Folklore Americas*. 1967. Vol. 27. No. 2. P. 39–106.
- Galiniér J.* La Mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomies. México, 1990.
- Garibay K.Á.M.* Supervivencias precolombinas de los otomíes de Huizquilucan, Estado de México // *América Indígena*. 1957. Vol. 17. No. 3. P. 207–219.
- Gayton A.H.* The Orpheus myth in North America // *Journal of American Folklore*. 1935. Vol. 48. No. 189. P. 263–293.
- Goebel T., Waters M.R., Dikova M.* The archaeology of Ushki Lake, Kamchatka, and the Pleistocene peopling of the Americas // *Science*. 2003. Vol. 301. P. 501–505.
- Goeje C.H.de.* Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries. Leiden, 1943. (*Internationales Archiv für Ethnographie*. Vol. 44).
- Gossen G.H.* Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition. Cambridge, 1974.
- Greenlee R.F.* Folktales of the Florida Seminole // *Journal of American Folklore*. 1945. Vol. 58. No. 228. P. 138–144.
- Guiteras-Holmes C.* Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian. Chicago, 1961.
- Hawkes E.W.* The Labrador Eskimo. Ottawa: Government Printing Office, 1916. (Canada Department of Mines, Geological Survey. Memoir 91. No. 14).
- Holmberg U.* The Mythology of All races. Vol. 4. Finno-Ugric, Siberian. Boston, 1927.
- Horcasitas F., Ford S.O. de.* Los Cuentos en Náhuatl de Doña Luz Jiménez. México, 1979.
- Incháustegui C.* Relatos del Mundo Mágico Mazateco. México, 1977.
- Jenness D., Ballantyne A.* The Northern d'Entrecasteaux. Oxford, 1920.
- Jochelson W.* The Koryak. Leiden; N.Y., 1908. (*Memoir of the American Museum of Natural History*. Vol. 6).
- Jones W.* Ojibwa Texts. New York, 1919. (*Publications of the American Ethnological Society*. Vol. 7. Part 2).
- Kamenskii Fr. A.* Tlingit Indians of Alaska. Fairbanks, 1985.
- Koch-Grünberg T.* Vom Roroima zum Orinoco. Bd. 3. Ethnographie. Stuttgart, 1923.
- Koppers W.* Der Hund in der Mythologies der zirkumpazifischen Völker // *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*. Jg. 1. Wien, 1930. S. 359–399.
- Krause A.* The Tlingit Indians. Results of a Trip to the New Coast of America and the Bering Strait. Seattle; L., 1989 [1885].
- Landtman G.* The Kiwai Papuans of British New Guinea. A Nature-born Instance of Rousseau's Ideal Community. L., 1927.
- Leonard J.A., Wayne R.K., Wheeler J., Valadez R., Guillén S., Vilá C.* Ancient DNA Evidence for Old World Origin of New World Dogs // *Science*. 2002. Vol. 298. P. 1613–1616.

- Madsen W.* The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today. Austin, 1960.
- Magaña E.* Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam, 1987. (CEDLA Latin American Studies. Vol. 35).
- Mathews Z.P.* On Dreams and Journeys: Iroquoian Boat Pipes // American Indian Art Magazine. 1982. Vol. 7. No. 3. P. 46–51.
- McCleary T.* The Stars We Know. Crow Indians Astronomy and Lifeways. Prospect Heights, Ill., 1997.
- Mindlin B.* Unwritten Stories of the Suruí Indians of Rondonia. Austin, 1995.
- Münch G.G.* Etnología del Istmo Veracruzano. México, 1983.
- Münch G.G.* Los gemelos del maíz // Berenzon B., Flores M.L. (Eds.). A Dos Tintas. Antropología en Debate. México, 1993. P. 37–40.
- Nelson E.W.* The Eskimo about Bering Strait. Washington, 1899. (18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part 1).
- Nimuendaju C.* The Serente. Los Angeles, 1942. (Frederick Webb Hodhe Anniversary Publication Fund. Publ. 4).
- Nordenskiöld E.* An Historical and Ethnographical Survey of the Cuna Indians. Göteborg, 1938.
- Palma M.* Los Viajeros de la Gran Anaconda. Managua, 1984.
- Parsons E.C.* Mitla, Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, México. Chicago, 1936.
- Parsons E.C.* Taos Tales. New York, 1940. (Memoirs of the American Folklore Society, vol. 34).
- Pelizzaro S.* Shuar. Quito, 1993.
- Pereira A.H.* A morte e a outra vida do Nambikuára // Pesquisas, Antropologia. 1974. No. 26. P. 1–14.
- Pereira A.H.* O Pensamento Mítico do Iránxe. São Leopoldo, 1985. (Pesquisas, Antropologia. No. 39).
- Pereira A.H.* O Pensamento Mítico do Paresí. Segunda Parte. São Leopoldo, 1987. P. 447–841. (Pesquisas, Antropologia. No. 42).
- Pereira A.H.* O Pensamento Mítico do Rikbaktsa. São Leopoldo, 1994. (Pesquisas, Antropologia. No. 50).
- Pérez López E.* El Pájaro Alferez. México, 1996.
- Quinter L.A., Köhler-Rolefson I.* The 'Ain Ghazal Dog: a Case for the Neolithic Origin of Canis familiaris in the Near East // Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence, and Environment. Berlin, 1997. Vol. 4. P. 567–574.
- Reichel-Dolmatoff G.* Some Kogi models of the Beyond // Journal of Latin American Lore. 1984. Vol. 10. No. 1. P. 63–85.
- Reichel-Dolmatoff G.* Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Segunda Edición. Vol. 2. Bogotá, 1985.
- Reichel-Dolmatoff G., Reichel-Dolmatoff A.* The People of Aritama. Chicago, 1961.
- Roe P.G.* The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin. New Brunswick, 1982.
- Sablin M.V., Khlopachev G.A.* The Earliest Ice Age Dogs: Evidence from Elisevichi I // Current Anthropology. 2002. Vol. 43. No. 5. P. 795–799.

- Sadek-Kooros H., Kurten B., Anderson E.* The Sediments and Fauna of Jaguar Cave // Tebiwa. 1972. Vol. 15. No. 1. P. 1–45.
- Sahagún B. de.* Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Part 3. Santa Fe, New Mexico: School of American Research and University of Utah Press, 1952.
- Savolainen P., Ya-ping Zhang, Jing Luo, Leiter T.* Genetic Evidence for an East Asian Origin of Domestic Dogs // Science. 2002. Vol. 298. P. 1610–1613.
- Schleidt W.M., Shalter M.D.* Co-evolution of Humans and Canids. An Alternative View of Dog Domestication: Homo Homini Lupus? // Evolution and Cognition. 2003. Vol. 9. No. 1. P. 57–72.
- Schultz H.* Informaçxes etnogrificas sôbre os Umutina // Revista do Museu Paulista. 1962. Vol. 13. P. 75–314.
- Schwartz M.* A History of Dogs in the Early Americas. New Haven; L., 1997.
- Schütz A.J.* Nguna texts: a collection of traditional and modern narratives from the central New Hebrides. Honolulu, 1969.
- Sebeok T.A., Ingemann F.J.* Studies in Cheremis: the Supernatural. New York, 1956 (Viking Fund publications in anthropology. Vol. 22).
- Skinner A.* Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians. N.Y., 1913. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 13. No. 1).
- Smith D.L.* Folklore of the Winnebago Tribe. Norman, 1997.
- Soppitt C.A.* An Historical and Descriptive Account of the Kachari Tribes in the North Cachar Hills with Specimens of Tales and Folk-Lore. Shilong, 1885.
- Staller J.E.* Reassessing the Development and Chronological Relationships of the Formative of Coastal Ecuador // Journal of World Prehistory. 2001. Vol. 15. No. 2. P. 193–256.
- Staller J.E.* An Examination of the Palaeobotanical and Chronological Evidence for an Early Introduction of Maize (*Zea mays* L.) into South America: A Response to Pearsall // Journal of Archaeological Science. 2003. Vol. 30. P. 373–380.
- Staller J.E., Thompson G.* A Multidisciplinary Approach to Understanding the Initial Introduction of Maize into Coastal Ecuador // Journal of Archaeological Science. 2002. Vol. 29. P. 33–50.
- Stansbury H.* Cherokee Star-lore // Boas Anniversary Volume. Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas. N.Y., 1906. P. 354–366.
- Swanton J.R.* Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians // 26th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington, 1908. P. 391–485.
- Tchernov E.* Two New Dogs, and Other Natufian Dogs, from the Southern Levant // Journal of Anthropological Science. 1997. Vol. 24. P. 65–95.
- Toivonen Y.H.* Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen // Finnisch-Ugrische Forschungen. 1937. Bd. 24. H. 1–3. S. 87–126.
- Tykot R.H., Staller J.E.* The Importance of Early Maize Agriculture in Coastal Ecuador: New Data from La Emergenciana // Current Anthropology. 2002. Vol. 43. No. 4. P. 666–677.

- Vanstone J.W., E.W.* Nelson's Notes on the Indians of the Yukon and Innoko Rivers, Alaska. Chicago, 1978. (Fieldiana: Anthropology. No. 70).
- Villa A.R.* Los Mazatecos y el Problema Indígena de la Cuenca del Papaloapan. México, 1955. (Memorias del Instituto Nacional Indigenista. Vol. 7).
- Villamañán A. de.* Introducción al mundo religioso de los Yukpa // Antropológica (Caracas). 1982. Vol. 57. P. 3–24.
- Villanes Cairo C.* Los Dioses Tutelares de los Wanka. Huancayo, Peru, 1978.
- Villas Boas O., Villas Boas C.* Xingu: The Indians, their Myths. N.Y., 1973.
- Walker W.S., Uysal A.E.* Tales Alive in Turkey. Cambridge, Mass., 1966.
- Weiss G.* Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. N.Y., 1975. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 52. Part 5. P. 217–588).
- Wilbert J.* Yupa Folktales. Los Angeles, 1974. (UCLA Latin American Center Publications, University of California. Vol. 24).
- Winning H. von.* The Shaft Tomb Figures of West Mexico. Los Angeles, 1974. (Southwest Museum Papers. No. 24).
- Zerries O.* Die Vorstellung der Waika-Indianer des oberen Orinoko (Venezuela) über die menschliche Seele // Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (1956). Copenhagen, 1958. S. 105–113.