

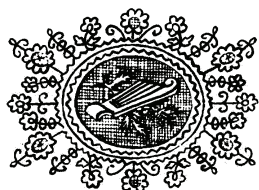
Токарев 1965 — Токарев С. А. Религия в истории народов мира. Изд. 2-е. М., 1965.

Тэйлор 1939 — Тэйлор Э. Первобытная культура / Пер. с англ. М., 1939.

Фрадкин 1969 — Фрадкин Э. Е. Полиэikonическая скульптура из верхне-палеолитической стоянки Костенки I // Советская этнография. 1969. № 1. С. 135–142.

Фрэзер 1998 — Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии (Дополнительный том). М., 1998.

Чернецов 1959 — Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 115–156 (Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. LI).



В. Я. Петрухин
Петрозаводск

**Существовал ли миф о небесной охоте
в карело-финской мифологии?¹**

Один из наиболее известных сюжетов карело-финских рун, включенных в «Калевалу» (руна 13), — охота на лося Хийси. Герой руны, как правило, «хитрый парень Лемминкяйнен», герой-неудачник с чертами трикстера, похваляющийся, что «благодаря сделанным им чудесным лыжам», от него не скроется ни один зверь, вызывает гнев демонического хозяина дикой природы Хийси. Хийси и подручные злые духи создают из лесной растительности лося, без которого приносит хаос в мир людей и в землю Похьелы. Самонадеянный Лемминкяйнен настиг лося и построил клеть, чтобы держать там добычу; герой мечтает, как он расстелет шкуру зверя для брачного ложа, и тогда лось вырывается, ломая клеть; герой вновь

¹ Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «„Народное христианство“ и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд», поддержанного Программой фундаментальных исследований ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

встает на лыжи, но лишь ломает их, упуская добычу (наиболее пространно сюжет изложен в KI, 858, в редакции, близкой «Калевале»).

Мотив неудачи Лемминкяйнена объясняется широко распространенными запретами — во время охоты нельзя похвалиться грядущим успехом и мечтать о любовных утехх [ср. Мазин 1984: 39–40, о запрете контактов с женщиной — Смоляк 1976: 150 и сл., Алексеенко 1977: 43 и т. п.]. Впрочем, Лемминкяйнен в карело-финских рунах склонен к любовным авантюрам (участие в эпическом сватовстве, приключения на девичьем острове). Существенно, что один из вариантов сюжета небесной охоты, распространенных в Северной Евразии, связан как раз с брачными испытаниями: герой преследует чудесного оленя, который превращается в девушку — в мифе коми о Йиркапе герой не верит оборотню и пускает в загнанного оленя стрелу. П. Ф. Лимеров [2008: 130–131] полагает, что в этом контексте и сюжет охоты Лемминкяйнена связан с брачным испытанием.

Но сам сюжет охоты на чудесное животное, включающий противопоставление природы (лось Хийси) и культуры (мир людей), очевидно, отсылает к космогоническим мифам — это сюжет «небесной охоты» (первой охоты), когда чудесный лось (или олень) превращается в созвездие (Большая Медведица), а лыжня охотника становится Млечным путем. Так представлялось автору и Е. А. Хелимскому (1950–2007) в период совместной работы над циклом финно-угорских мифов для энциклопедии «Мифы народов мира» [Петрухин, Хелимский 1982; ср. Петрухин 2003: 68 и сл.]. Наиболее развернуто сюжет представлен в мифологии обских угров [ср. Мифология хантов 2000: 81, 180; Мифология манси 2001: 81–82], где лосю приписывается Небесное происхождение: некогда он имел шесть ног и мчался по небу так быстро, что никто не мог догнать его. В мифе манси на охоту отправился некий Сын бога или человек Мось — первопредок обских угров — на лыжах из священного дерева. Охотнику удалось согнать лося с неба на землю и отрубить ему лишние две ноги, но следы небесной охоты навсегда запечатлелись на небе: Млечный путь — это лыжня охотника, Плеяды — женщины из его дома, Большая Медведица — сам Лось. Небесный же охотник с тех пор поселился на земле, где было изобилие дичи [Лукина 1990: 297].

В другом мифе охотник — младший сын небесного бога — гнал-ся за волшебным лосем по земле. Дело происходило в начальные

времена. Сын бога — Мир-сусне-хум — заботился о будущих людях и переживал, что когда они появятся, не смогут догнать лося, которого бог создал шестиногим. Сам герой был женат на земной женщине, и тесть не любил зятя — дразнил его тем, что у того в животе булькал лишь налимий суп: первые люди еще не ели мяса. Тогда зять решил догнать шестиногого, а тестя взял с собой: тот нехотя согласился — ему все же хотелось отведать лосятины.

Вспугнутый лось помчался с такой быстротой, что его следы затвердевали, прежде чем люди успевали к ним приблизиться. Но голос свыше призвал сына не отчаиваться, а преследовать лося до священного озера, что в центре мира. Но и на священном озере охотник не смог догнать лося — голос свыше указал ему еще более дальний путь, к озеру в конце многорыбной реки. На волшебных лыжах, переступая через пять лесов, герой, наконец, догнал лося на острове посреди озера на краю мира. Здесь он и отрубил ему лишние ноги, а потом разделал тушу. Шкуру зверя он прикрепил к небу — она должна стать зарей, отмечающей начало дня для людей. След его также прибил кончиком лука к небу — это звезды, по которым смогут ориентироваться люди. Лося он заклил, чтобы зверь устал и позволял обычному охотнику догнать себя, хотя бы на второй день.

Сердце и язык лося герой решил все же отдать обижавшему его тестю. Но старик был еще далеко — там, где охотники только вспугнули лося. Обрадованный тесть отправился готовить мясо, а зять оставил его в лесу и заклил сварливого старика — пусть он заблудится в лесу и погибнет [Лукина 1990: 66–69].

Миф повествует не только о происхождении лося, но и о происхождении охоты. Слабосильный охотник — принадлежащий к иному роду тесть — гибнет в лесу². Неудачливый охотник — характерный герой мифа о небесной охоте: в мифологии селькупов один из культурных героев-близнецов (И, Ия) отправляется на небесную охоту, но замерзает, оставляя лишь лыжный след — Млечный путь [Мифология селькупов 2004: 216].

Географически карело-финским сюжетам³ близки саамские, где небесный олень и культурный герой — Мяндаш [ср. Чарнолусский

² В варианте карело-финской руны Лаппалайнен стреляет в Вяйнямейнена — своего тестя, который решил навестить родного зятя и ехал «верхом на синем лосе» [КФНП. 173].

³ Сюжет погони за лосем свойствен севернокарельской традиции и неизвестен на юге [Миронова 2006: 10].

1965; Ernits 2001]; его тропа — тропа солнца. На златорогого белого оленя — Мяндаша охотится громовник Айеке (Тиермес) со своим луком-радугой; когда он видит добычу и смеется, слышится гром. Человеку страшно видеть преследуемого оленя: от света его глаз он может ослепнуть, от топота копыт — оглохнуть. Охота за солярным оленем должна длиться вечно, ее конец означает конец света. Когда в оленя попадет первая стрела охотника-громовника, горы извергнут огонь, реки потекут вспять, иссякнут источники, и высохнет море. Когда вторая стрела вопьется оленю в лоб, огонь охватит землю, горы сгорят, а на севере лед закипит. Северный ветер станет пламенем, и сам Северный Старец сгорит. Когда же собаки Тиермеса схватят оленя и бог вонзит в его сердце нож, звезды падут с небес, утонет солнце, потухнет луна, на земле останется прах.

Приведенные саамские сюжеты связаны с распространенными космогоническими мотивами о пути преследуемого солнца и происхождении грома и молнии от разящих стрел громовника. Они не оставляют следов на ночном небе. Саамской традиции известен и «ночной вариант» небесной охоты, где лось включает созвездия Кассиопеи, Персея и Возничего [Янкович 1980: 349], движение созвездий и здесь воспринималось как процесс охоты.

Ю. Е. Березкин [Березкин 2008: 15] обратил внимание на отсутствие собственно космогонического продолжения в карело-финских рунах об эпической охоте — лось Хийси исчезает, не превращаясь в созвездие; Лемминкяйнен наделен функцией охотника-неудачника. Собственно космогонический миф, сохранившийся в карело-финском эпосе — миф о мировом яйце, из скорлупы которого возникают звезды [см. подборку текстов — КФНП: Т. 1–2. М., 1994].

Можно полагать, что космогонический миф о мировом яйце вытеснил в карело-финской традиции более архаический сюжет небесной охоты. Об архаике охотничьего мифа свидетельствует его популярность в Евразии начиная с неолита/бронзового века; сравнительный материал о связи образа лося с космогонией (происхождением созвездий) в неолите Евразии был собран еще А. П. Окладниковым (1950). Изобразительные композиции позволяют уязвлять многочисленные фигуры лосей карельских петроглифов с солярными сюжетами [Жульников 2006: 57–71]; Е. Г. и М. А. Дэвлет рассмотрели эти композиции в контексте наскального искусства Северной Евразии [Дэвлет 2005: 123–138].

Наиболее яркий изобразительный сюжет (ил. 1), определенно уязвимый с мифом о небесной охоте, был прокомментирован А. И. Мазиным [Мазин 1994: 9–10]: писаница на р. Мая в бассейне р. Алдан передает сюжет охоты лучника на лося, под брюхом которого — солнце с личиной, окаймленной лучами. Мазин приводит миф, записанный у эвенков-орочонов: в начале времен не было дня и ночи, солнце светило весь день, пока лось не схватил солнце и не помчался по небу. За ним последовала его лосиха, а культурный герой — охотник Мани стал их преследовать с луком и двумя собаками. Лось передал солнце лосихе, но и ту настигли стрелы охотника: солнце было возвращено людям, участники охоты превратились в звезды (Млечный путь — лыжня охотника, Большая Медведица — Лось и т. д.), а ночь стал сменять день — ежедневно повторяется небесная охота. А. М. Жульников [Жульников 2006: 66–68] обнаруживает сходный сюжет среди карельских петроглифов (ил. 2): лыжник с личиной волка отбирает у лося символы светил — луны⁴ и солнца; исследователь считает, что в неолитической Карелии был известен миф о похищении светил небесным лосем, а, стало быть, и миф о небесной охоте. Заметим, что в мифе эвенков-орочонов, равно как и в проанализированных разными исследователями изобразительных сюжетах, небесный лось имеет нормальное число конечностей.

К эпохе формирования индоиранской традиции (бронзовый век) относится образ зверя *шарапха* (*сарабха*) древнеиндийской традиции (само имя его давно ассоциируется с названиями лося в финно-угорских языках), способного уйти от любого охотника, ибо у него *восемь* ног. Как уже говорилось, в угорской мифологии лось (олень), обитавший в начале времен на небе, имел *шесть* ног; здесь лось, а не охотник начинает гордиться своей непобедимостью, что вызывает гнев небесного бога Торума⁵: он послал сына — охотника-богатыря, который настиг лося, отрубив ему две лишние задние ноги и хвост, создав, таким образом, нормальное земное животное. Кроме того, охотник проклял гигантского рябчика, ко-

⁴ Изобразительной аналогией лунарному символу карельских петроглифов представляется тамга, которую ставили ненцы на боку оленя, посвященного небесному божеству Нуму. Тамга интерпретируется как изображение радуги, украшавшей одежду Нума [Хомич 1977: 6, ил. 1].

⁵ Универсальный сюжет о первобытных существах-гигантах, истребленных богом (богами), устраивающим «нормальный» космос.



Ил. 1. Писаница со сценой охоты на лося с р. Мая (по А. И. Мазину)



Ил. 2. Сцена охоты на лося. Бесов Нос, Карелия (по А. М. Жульникову)

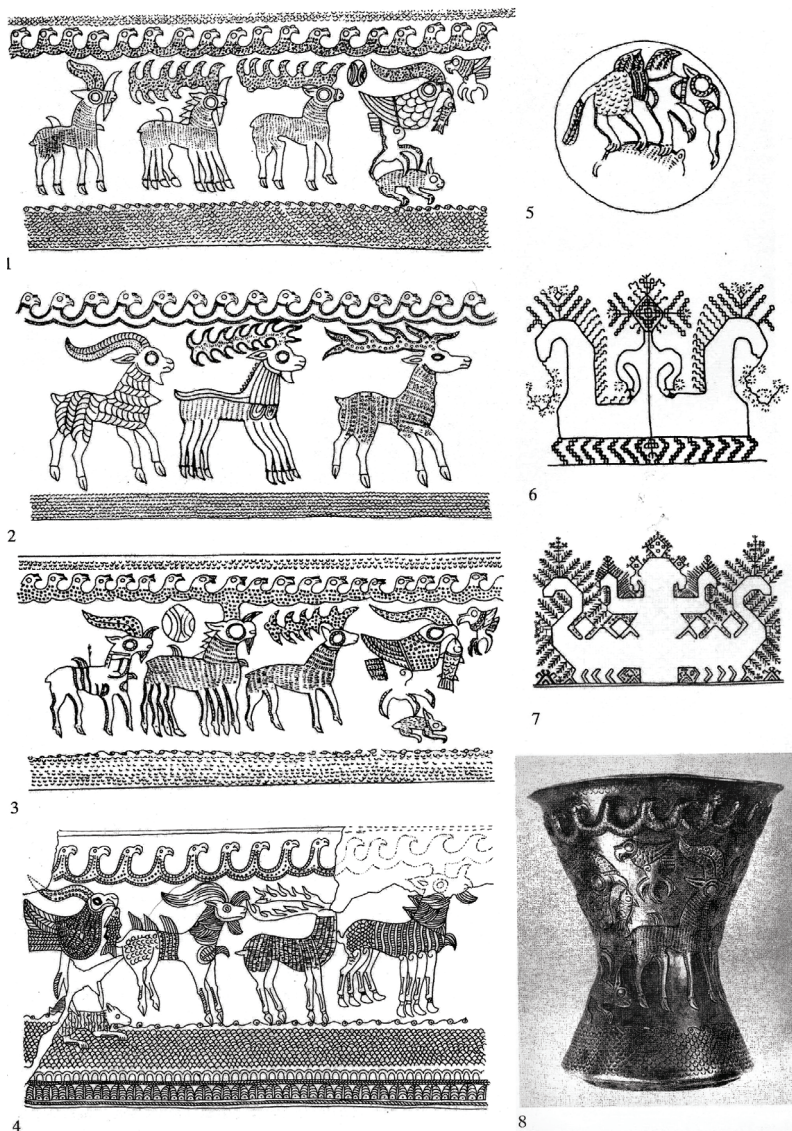
торый пугал его хлопаньем крыльев (мотив громовой птицы), — птичка приобрела нормальные размеры [ср. Карьялайнен 1995: 196]. Гигантский лось остался на небе в виде Большой Медведицы, лыжи охотника запечатлелись в виде Млечного пути (см. также эвенкийские и др. параллели, в том числе индоиранские, в книге [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 104–107]).

Индоиранские параллели — одна из магистральных тем сравнительно-исторического исследования финно-угорских мифов: Марти Хаавио [Naavio 1959] видел в сюжете охоты на небесное копытное у балтийских финнов прямое отражение популярного в римском мире иранского мифа о Митре, преследующем небесного быка, занесенного на Балтику римлянами. Это «миграционистское» построение находит некоторое соответствие в современных представлениях историков и лингвистов о мощном воздействии иранской традиции на развитие религиозно-мифологической культуры народов Северной Евразии. Божественным персонажем, который воплощал это воздействие, действительно считается Митра: этому воздействию посвящены специальные работы В. Н. Топо-

рова [Топоров 1981], отражением культа и имени Митры считается и обско-угорский Мир-сусне-хум, у которого, согласно варианту мифа, был шестиногий конь [Гемуев 1990: 185].

Сравнительно-историческое исследование сюжета Евразии продолжается [см. Березкин 2008]. Обращает на себя внимание относительно недавнее открытие изображения восьминогого копытного (олень?), имеющего вполне конкретные исторические характеристики и контекст, расширяющий сюжет за пределы Северной Евразии и индоиранской традиции⁶, на одной из серебряных чаш Рогозенского клада (№ 165), фракийского сокровища, датируемого эллинистическим временем и обнаруженного в Болгарии (Врачанский край) в 1986 г. Сюжету на чаше посвящены специальные работы Ивана Маразова [Маразов 1987, 1996], усматривающего в сюжете фракийскую космограмму. Действительно, шествие из четырех животных отсылает к универсальной космограмме — четырем сторонам света. Шествие возглавляет восьминое копытное (олень? — изображение фрагментарно), завершает хищная птица, в клюве которой — рыба, в ногах — терзаемый зверек (заяц?), между восьминым и птицей — копытные (олень и козел). Над композицией — фриз из птичьих голов, который, возможно, передает гигантские рога восьминогого существа: об этом трудно судить из-за фрагментированности изображения, но близкие композиции на фракийских сосудах включают восьминогого оленя с гигантскими рогами, оформленными как птичьи головки. Так или иначе, мотив птичьих голов отсылает к небесной сфере. Маразов приводит параллели восьминым животным в разных мифологических традициях, от скандинавского Слейпнира до шаманских культов Евразии [Маразов 1996: 220–242; ср. Чаусидис 2005: Д 17], справедливо отвергая натуралистическую интерпретацию восьминогого как изображение двух оленей. Можно предположить, что восьминоготь — действительно признак двух копытных (в отличие от шести ног — признак демонического происхождения твари в финно-угорской традиции): фигура восьминогого животного воплощает в «свернутом виде» схему мирового дерева — вертикали, по сторонам которой располагаются два копытных, воплощающих космос (ср. ил. 3 и аналогии, приводимые Н. Чаусидисом). Рога космического оленя — аналог мирового дерева: гигантские рога оленей, широко представленных в

⁶ Созвездие Большая Медведица именовалось Лосем и в древнерусской традиции: впервые в «Хожении за три моря Афанасия Никитина» (с. 38): термин заимствован из финно-угорской традиции [Райан 2006: 552].



Ил. 3. Сюжеты с фракийских сосудов — шествие животных и восьминогий олень (1–5, 8); 4 — сосуд из Рогозена; 6–7 — мотивы русской вышивки с животными у мирового дерева (по И. Маразову и Н. Чаусидису)

скифо-сибирском зверином стиле раннего железного века, возвращают нас к перспективной проблеме иранского воздействия на культуру Северной Евразии. Шествие животных на чаше из Рогозена, которое возглавляет небесный олень, а замыкает хищная птица, клюющая рыбу и терзающая земное животное, воплощает завершенное космическое пространство. Заметим, что схожие композиции известны в угорской и коми торевтике: на ободке медного блюда из Ханты-Мужи — шествие копытных животных, в центре блюда — олень [Бауло 2004: 66, рис. 25; ср. многочисленные сюжеты с охотой на оленя у манси — Гемуев, Бауло 1999]⁷; бронзовое кольцо, случайная находка на берегу Вычегды возле древнего поселения коми с изображением лося, медведя, горноста, росомахи, выдры и других пушных зверей — 9 фигур, разделенные на две части солярными знаками, представляет собой, по Н. Д. Конакову [Конаков 1990], промысловый календарь древних коми. Не только сюжет богатырской охоты, но и сюжет рыбной ловли в карело-финской эпике ассоциируется с добыванием невесты: тот же Лемминкяйнен не узнает в пойманной рыбе свою невесту [КФНП. 101]. Космогония и становление социума объединены общими сюжетами и образами⁸; космический олень оказывается причастным ко всем сферам мироздания: на писанице из Бош-Даг в Туве рыба оказывается «хвостом» у одного из двух оленей, преследуемых верховым лучником [Дэвлет 2005: 124—125; ср. совмещение фигур лося и лебедя на петроглифах Карелии — Жульников 2006: 60] — небесный олень погружается в воду.

Литература

Алексеев 1977 — Алексеев Е. А. Культы кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.

⁷ Схожие композиции известны на саамских и селькупских шаманских бубнах: [ср. Kjellström 1991: 112; Янкович 1980: 351—352]. На саамском бубне помимо оленя в центре композиции присутствует мотив охоты лучника на лося у мирового дерева.

⁸ Изоморфность космогонических сюжетов и обрядов перехода давно отмечена работами А. ван Геннепа, М. Элиаде и др. В связи с сюжетом небесной охоты интересен якутский (и близкий бурятский) обряд, связанный с рождением ребенка: возле жилища, где находилась роженица, устраивали «вертеп» с вырезанными из бересты или бумагами изображениями светил, лося (оленя), охотничьей собаки, лыж, лука, деревьев и т. п. Участник обряда имитировал стрельбу из игрушечного лука по лосю: новорожденный мальчик должен был стать удачливым охотником [Иванов 1971].

Бауло 2004 — Бауло А. В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. Новосибирск, 2004.

Березкин 2008 — Березкин Ю. Е. Алькор, котелок и собака // Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня. Сборник статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия научной деятельности. М., 2008.

Бонгард-Левин, Грантовский 1983 — Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1983.

Гемуев 1990 — Гемуев И. Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. Новосибирск, 1990.

Гемуев, Бауло 1999 — Гемуев И. Н., Бауло А. В. Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.

Дэвлет 2005 — Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М., 2005.

Жульников 2006 — Жульников А. М. Петроглифы Карелии. Петрозаводск, 2006.

Иванов 1971 — Иванов С. В. Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971.

КФНП — Карело-финский народный эпос. Т. 1–2. М., 1994.

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

Конаков 1990 — Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.

Лимеров 2008 — Лимеров П. Ф. Образ Стефана Пермского в письменной традиции и фольклоре народа коми. М., 2008.

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

Мазин 1984 — Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984.

Маразов 1987 — Маразов Иван. Шествие на фантастични животни (№ 165 от Рогозенското съкровище) // Изкуство. 1987. № 5.

Маразов 1996 — Маразов Иван. Рогозенското съкровище. София, 1996.

Мифология манси 2001 — Мифология манси. Энциклопедия уральских мифологий. Т. II. Новосибирск, 2001.

Мифология селькупов 2004 — Мифология селькупов. Энциклопедия уральских мифологий. Томск, 2004.

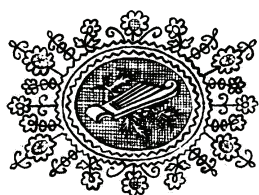
Мифология хантов 2000 — Мифология хантов. Энциклопедия уральских мифологий. Т. III. Томск, 2000.

Миронова 2006 — Эпические песни южной Карелии / Составитель В. П. Миронова. Петрозаводск, 2006.

Окладников 1950 — Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1950 (МИА № 18).

Петрухин, Хелимский 1982 — Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

- Петрухин 2003 — Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М., 2003.
- Райан 2006 — Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- Смоляк 1976 — Смоляк А. В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Топоров 1981 — Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири Центральной Азии (1–2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и Средневековье. М., 1981.
- Хождение за три моря Афанасия Никитина / Под ред. Я. С. Лурье. Л., 1986.
- Хомич 1977 — Хомич Л. В. Религиозные культы ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Чарнолуцкий 1965 — Чарнолуцкий В. В. Легенда об олене-человеке. М., 1965.
- Чаусидис 2005 — Чаусидис Н. Космологические слики. Т. 2. Скопье, 2005.
- Янкович 1980 — Янкович М. Мифическое животное на звездном небе // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980.
- Ernits 2001 — Ernits Folktales of Meandash, the Mythic Sami Reindeer. Part 2 // Folklore. 2001. Vol. 13.
- Haavio 1959 — Haavio, M. Karjalan jumalat: Uskontotieteellinen tutkimus. Porvoo; Helsinki, 1959.
- KI — Suomen kansan vanhat runot, I. Helsinki, 1903.
- Kjellström 1991 — Kjellström R. Traditional Saami Hunting in Relation to Drum Motifs of Animals and Hunting // The Saami Shaman Drum. Åbo; Stockholm, 1991.



А. Л. Топоров
Москва

Параллели между русскими заговорами XVII века и карело-финскими эпическими песнями¹

В последние годы в публикации и изучении русских заговоров произошла, можно сказать без преувеличения, подлинная революция. Это связано прежде всего с тем, что было введено в оборот боль-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 2008–2010, № 08-04-00318а «Устное повествование как источник для исследования биографии и меняющейся картины мира».