

УДК 398: 5: [392.4+398.4] (470.22)

ЗООМОРФНЫЙ КОД ПРОВОДНИКА МЕЖДУ МИРАМИ В КАРЕЛЬСКОЙ РУНЕ О ДОБЫВАНИИ ЖЕНЫ В СВЕТЕ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

В. П. Миронова

Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН

Статья посвящена описанию зооморфного кода посредника между мирами, с помощью которого основные герои карельских рун о сватовстве попадают в иной мир в поисках невесты. Исследование проводится с привлечением материалов, выявленных в различных культурных традициях, что позволяет раскрыть истоки архаичных зооморфных персонажей-проводников.

Ключевые слова: карельские руны, добывание жены в ином мире, конь-лось, проводник между мирами.

V. P. Mironova. ZOOMORPHIC CODE OF THE GUIDE BETWEEN WORLDS IN THE KARELIAN RUNE ABOUT THE TAKING OF THE WIFE IN THE LIGHT OF THE TYPOLOGICAL COGNITION

The paper describes the zoomorphic code of the guide between the worlds through which the main characters of the Karelian runes of courtship reach a different world looking for a bride. The study is conducted using the materials identified in various cultural traditions whereby one can reveal the origins of archaic zoomorphic guide characters.

Key words: Karelian runes, taking the wife from a different world, horse-moose, river crossing on a horse, eagle, guide between worlds.

В родоплеменную эпоху действовал универсальный принцип экзогамии, базирующийся на принципе исключения кровного родства: брать жен можно было только вне пределов своего рода или родового объединения. Эта архаичная форма брака нашла яркое отражение в карельских рунах о добывании жены, являющихся объектом настоящего исследования. Герои архаичного карельского эпоса непременно ищут невесту вдалеке. В беломорских рунах Вяйнямёйнен едет за суженой в мрачную Похьёлу «по простору синего моря». В южнокарельской песне о сватовстве кузнец Илмойллине отправляется «за семь морей» в чужую далекую страну Хий-

толу. Мифическая Хийтола, равно как и Похьёла, является потусторонним иным миром, в качестве посредника между мирами могут выступать различные животные или птицы [Миронова, 2008. С. 142–148]. Опираясь на сравнительно-типологический метод, нами рассмотрена трансформация архаичного зооморфного кода проводника в карельском эпосе.

В большинстве вариантов анализируемой южнокарельской руны кузнец Илмойллине едет за невестой на коне-лосье. Появление двойного образа коня-лося в качестве способа перехода из одного мира в другой имеет некоторые предпосылки. Архаичным прообразом

перевозчика является, вероятнее всего, лось. Это животное считалось священным в финно-угорской мифологии, ему приписывали «небесное происхождение: некогда он имел шесть ног и мчался по небу так быстро, что никто не мог догнать его» [Петрухин, 2010. С. 129].

В карельской эпической традиции особое место занимает гигантский лось Хийси, погоня за которым ярко описана в севернокарельских рунах. Охотник не может догнать чудесного зверя даже на волшебных лыжах или упускает его, мечтая заполучить шкуру. В южнокарельской традиции подобный сюжет не получил распространения. В наиболее поздних записях олонецких песен образ священного животного лося трансформируется в «гибридный» образ коня-лося, т. е. два животных как бы сливаются воедино.

Несмотря на то что в севернокарельской эпической традиции аналогичные примеры не зафиксированы, в поэме «Калевала» мы находим следующие строки:

Ampui kohta kolmanneksi,
Kävi kahti kolmannesti,
Sapsahan sinisen hirveh,
Alta vanhan Väinämöisen,
Ampui olkisen orihin.

Вскоре выстрелил и третий,
угодил стрелою третий,
в шею лося голубого,
Он сразил под вещим Вяино,
Жеребца, что из соломы.

[Э. Лённрот. Калевала.
Песнь шестая. С. 70]

В комментарии к переводу эпоса Э. С. Киуру и А. И. Мишин отмечают, что «голубой лось» является мифическим животным, синонимом «жеребца из соломы», «лошади из стеблей гороха», на котором Вяйнямёйнен ехал по морю за невестой в Похьёлу. Некоторые ученые считают это понятие кеннингом, обозначающим корабль, доставивший Вяйнямёйнена в мифическую страну. Прообразом подобной метафоры мог послужить тот факт, что на носу корабля зачастую устанавливалась голова лося или какого-либо другого реального животного или дракона [Лённрот, 1998. С. 70]. Приведенный отрывок из поэмы является примером синонимического параллелизма, однако истоки его возникновения, на наш взгляд, кроются в существовавшем некогда гибридном зооморфном образе, сочетающем в себе признаки и лося, и коня.

Свидетельством бытования двойного животного образа в карельской традиции служат примеры из мифологической прозы. Распространение получили рассказы об охотнике, встретившем в лесу лося, которого он не может убить. Ночью во сне к такому охотнику приходит леший

и говорит: «Это была наша лошадь, только в виде лося». По мнению Л. И. Ивановой, занимающейся изучением карельской мифологической прозы, животное, которое предстает перед человеком в виде лося, в «лесном царстве» является лошадью хозяина леса [по устному сообщению Л. И. Ивановой].

Наше предположение совпадает также с выводами исследователей карельских вышивок. В. И. Жуковская, в частности, отмечает, что «композиции с конями и всадниками вытеснили, заслонили собой композиции с оленями, но следы древнего культа остались: на одной карельской вышивке по сторонам женской фигуры изображены два коня, а на спинах у них показаны ветвистые олени рога [Жуковская, 1972. С. 187].

В культурах многих народов встречаются различные образы животных-проводников, в том числе лося и оленя. С помощью этих животных люди могли преодолевать границы между мирами, попадать в мир иной. Так, согласно шаманским легендам народов Сибири, путешествие в мир мертвых, «хождение в нижнюю землю» описывается следующим образом: «Старик лежит на полу, головой в сторону тундры, потому что ушел он уже в „нижнюю землю“. Всегда так шаман подражает оленю, когда идет в „нижнюю землю“» [Новик, 1984. С. 241].

Важное место в религиозных верованиях народов севера занимал культ небесного солнечного оленя, что нашло отражение в мифах. У саамов сохранился предание о том, что солнце едет вокруг земли утром на медведе, в полдень – на олене-быке, вечером – на олене-важенке [Лаушкин, 1962. С. 238]. Позднее солнечный конь сменил в финно-угорской мифологии солнечного оленя-лося.

У индоевропейских народов вплоть до II в. до н. э. олень был почитаемым животным и также служил семантическим эквивалентом коня [Кузьмина, 1977. С. 104]. Рассматривая семантику ажурных застежек волжских финнов, марийская исследовательница А. Н. Павлова отмечает, что «конь в финно-угорской мифологии выступал преемником древнего мифологического животного лося или оленя (лося-оленья)» [Павлова, 1996. С. 106].

Любопытны в этом отношении изменения, произошедшие в религиозных представлениях жителей Алтая и выразившиеся в захоронении коня в оленьей маске [Худяков, 1933. С. 251]. Олень осмыслялся перевозчиком в потусторонний мир, и для успешного «путешествия» конь должен был быть символически превращен в оленя.

В основе видоизменения рассматриваемого зооморфного кода лежали начавшиеся перемены общественной жизни, связанные с преобладающим значением земледелия. На территории Карелии, в Северо-Западном Приладожье, уже в первой половине I тысячелетия н. э. земледелие получило распространение в примитивной подсечной форме. Позднее произошел постепенный переход к пахотной обработке подсеки. В начале II тысячелетия н. э. при обработке почвы использовался тягловый скот, что знаменовало превращение земледелия в основу хозяйственной жизни [Клеменьев, 2003. С. 220]. В результате произошедших перемен древние символы, сложившиеся в условиях охотничьего хозяйства, первоначально претерпели существенную трансформацию, а затем отошли на второй план. Это явление находит яркое отражение в карельской эпической традиции, в частности, в южнокарельской эпической песне о сватовстве. Кузнец Илмойллине, отправляясь в мифическую Хийтолу, в иной мир, первоначально запрягал коня-лося:

Häi yksikai sinne šuorieu kozil,
omalleh hebozel hirvizel.

Все равно он отправляется свататься
на своем коне-лосе.

[КЭП: 164, 51–52]

Позже герой отправляется в путь уже на резвом жеребце, что подтверждается большим количеством выявленных вариантов:

Iče seppy Ilmoilline
oršoi hevон val'l'astau.

Сам кузнец Илмойллине
запрягает жеребца.

[КЭП: 165, 18–19]

Таким образом, представленные примеры позволяют проследить путь поэтапной трансформации образа от наиболее архаичного мифического коня-лося до резвого жеребца.

В. Я. Пропп, рассматривая мотив переправы в иной мир на примере сказочной традиции, отмечает способность героев перевоплощаться в животных, зашивая себя в их шкуры, или же на возможность перемещаться на них. Причем «первоначально садятся на тех животных, которые некогда представляли собой умерших» [Пропп, 2005. С. 207]. Это представление, на наш взгляд, нашло отражение в карельской устно-поэтической традиции. Известно, что среди карелов (так же как и у многих других народов, в том числе финно-угорских) бытует представление о превращении человека (или его души) после смерти в птицу. Особенно наглядно это проявляется в текстах карельских

причитаний: в обращении к умершему его просят появиться хотя бы в образе птички:

Ka hot' sinä tulettele hot' pienih puuhuižideh piähyižih,
hot' čiuččoi-linduizinnu da liipoi-linduzinnu.

Так ты прилетай хоть на вершины маленьких деревьев,
хоть птичкой-воробушком или птицей-бабочкой.

[КП: 219. С. 412]

Следовательно, птица служит телом, в которое индивидуальная душа человека переходит после смерти. Птица, таким образом, уносит душу в потустороннее царство, выступая в качестве посредника между мирами.

Следует отметить попутно, что конь-лось (в вариантах жеребец) движется над морской гладью так, что «копыта не мокнут, полозья не сыреют»:

Lähti ajua karettamahe
sulai merda myöten.
Hibjon, kabjoin kastumatta,
vuodijaizen vuojomatta.

[SKVR: II. 95, 64–67]

Отправился ехать-постукивать
по талому морю.

Не вспотеет тело, не промокнут копыта,
не обмокнут щётки (на ногах).

Перед нами вырисовывается фантастическая картина, в которой кузнец Илмойллине парит над морем, не касаясь воды. Резвый конь или конь-лось приобретает черты крылатого коня, перенимая на себя не только атрибуты (крылья) птицы, но и ее функции.

В некоторых вариантах кузнец Илмойллине летит в мифическую Хийтолу на огромном орле. Подобным способом попадают в иной мир герои русских сказок.

Еще в начале XX в. этнограф Л. Я. Штернберг указывал на сходство культа орла у якутов и у других племен Сибири далее вплоть до Скандинавии. Причем наибольшая близость в культе орла, по мнению ученого, присутствует у якутов и у западных финнов. Почитание этой хищной птицы было связано с представлением его в виде помощника шамана или олицетворением шамана. Сам шаманский кафтан является имитацией орла, в которой фигурируют его основные части тела: широкие рукава – крылья, длинная бахрома – перья, сзади имеется хвост [Штернберг, 1936. С. 724, 732, 734]. Шаман совершает свое путешествие в иной мир в образе птицы, способной беспрепятственно преодолевать границы миров. Возможно, рудименты древних представлений сохранились в карельском эпосе. В целом рассматриваемый образ в хронологическом аспекте архаичнее коня-лося и коня, выступающего в качестве перевозчика.

Итак, в южнокарельской руне о добывании жены посредниками между мирами выступают различные зооморфные образы. К числу наиболее древних относится образ коня-лося. Переправа в иной мир на коне – более поздний по своему происхождению способ попадания в потустороннее пространство. Следует отметить, что почитание коня возникло в эпоху производящего хозяйства, когда аграрный культ начал вытеснять промысловые культы оленя, лося, что привело к контаминации старого и нового в изображении зооморфного кода посредника между мирами. Зачастую в рассматриваемых текстах происходит ассимиляция образа коня-лося и птицы либо коня и птицы, в результате чего появляется символический образ крылатого коня или птицы-коня-лося, как в нашем случае. Герой может попасть в мифическую страну, устроившись на спине огромной птицы. Орел в качестве посредника встречается также в других древних традициях, и, вероятно, данная форма переправы была первичной по отношению к передвижению на ездовых животных. Таким образом, предпринятое исследование показало, что в карельском эпосе отмечаются различные способы переправы, отражающие древние представления о странствии умершего в иной мир в целом.

Литература

Жуковская И. В. Вышивка тверских карел по коллекциям М. В. Михайловского // Сб. музея антропологии и этнографии АН СССР. Л.: Наука, 1972. С. 180–198.

Карельские причитания / Изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски; Науч. ред. У. С. Конкка; Предисл. А. Степановой; Ред. по южно-карел. текстам В. Д. Рягоев; Муз. ред. И. И. Земцовский. Петрозаводск: Карелия, 1976. 534 с. (в тексте – КП, первая цифра указывает номер текста, вторая – страницу по указанному изданию).

Карельские эпические песни / Предисл., подгот. текстов, коммент. В. Я. Евсеева; отв. ред. В. Я. Пропп. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 526 с. (в тексте – КЭП, первая цифра указывает номер текста,

последующие – номер строк по указанному изданию).

Клементьев Е. И. Традиционные хозяйственные занятия // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина; Ин-т этнологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2003. С. 220–227.

Кузьмина Е. Е. Конь в искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев: Наукова думка, 1977. С. 96–119.

Лаушкин К. Д. Онежское святилище // Скандинавский сборник. Таллин, 1962. Ч. 2. С. 177–298.

Леннрот Э. Калевала: эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен / Пер.: Э. С. Киуру, А. И. Мишин. Петрозаводск: Карелия, 1998. 583 с.

Миронова В. П. Концепт границы между мирами в южнокарельских эпических песнях // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования / Ред. О. П. Илюха, И. И. Муллонен. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 2008. С. 142–148.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. Серия: Исследования по фольклору и мифологии Востока. М.: Наука, 1984. 304 с.

Павлова А. Н. К семантике ажурных застёжек волжских финнов IX–XIII вв. // Археологические памятники среднего Поочья. Рязань, 1996. Вып. 5. С. 106–112.

Петрухин В. Я. Существовал ли миф о небесной охоте в карело-финской мифологии? // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы междунар. науч. конф., посвящ. 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 2010. С. 128–138.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / Науч. ред., текстолог. коммент. И. В. Пашкова; ред. Г. Н. Шелогурова. М.: Лабиринт, 2005. 332 с.

Худяков М. Г. Культ коня в Прикамье // Изв. Государственной академии материальной культуры. Л., 1933. Вып. 100. С. 251–279.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1936. 584 с.

Suomen kansan vanhat runot. 2: Aunuksen, Tverinja Novgorodin-Karjalan runot / Julkaissut A. R. Niemi. Helsinki, 1927 (в тексте – SKVR, римская цифра указывает номер тома, далее следуют номер текста и номер строк по указанному изданию).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Миронова Валентина Петровна

научный сотрудник
Институт языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН
ул. Пушкинская, 11, Петрозаводск, Республика Карелия,
Россия, 185910
эл. почта: tutkija@mail.ru
тел.: +79212272858

Mironova, Valentina

Institute of Language, Literature and History,
Karelian Research Centre, Russian Academy of Science
11 Pushkinskaya St., 185910 Petrozavodsk, Karelia, Russia
e-mail: tutkija@mail.ru
tel.: +79212272858