

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 олонекских 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:

lče 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