

КАРЕЛЬСКИЕ ПЕТРОГЛИФЫ

В низовьях реки Выг около села Выгостров и на восточном берегу Онежского озера, недалеко от селения Бесов-Нос, на вдающихся в воду гранитных мысах выбиты многочисленные изображения, которые привлекли к себе внимание многих исследователей. Археологический материал, добытый при раскопках открытых здесь стоянок, несомненно, связанных с этими петроглифами, позволяет датировать петроглифы около Выгострова концом третьего, а петроглифы около Бесова-Носа половиной второго тысячелетия до нашей эры.

О петроглифах существуют многочисленные гипотезы, и толкования их разноречивы.

Наиболее подробно исследованы петроглифы Скандинавии, хронологически охватывающие огромный период с неолита до начала железной эпохи. Им приписывалось и чисто эстетическое значение (Андре, С. Мюллер и др.), и мемориальное (Оберг, Монтепус, Экгоф и др.), и религиозное (Ворсо, Хольмбое, Норден, Альмгрен, Бинг, Петерсен, Шниттгер, В. Шульц и др.). Последнее мнение является преобладающим и единственным, основанным на серьезных доказательствах. Но и в этой теории имеются свои варианты: толкование петроглифов, как «культы мертвых» (Хольмбое, Экгольм, Норден и др.), как изображения мифологических сцен (Бинг, Коссина, В. Шульц и др.) и пр.

Подобные же разногласия наблюдаются в толковании карельских петроглифов: им приписывали и мемориальное значение (Г. Спасский), и чисто магическое (А. Линевский), и, наконец, их толкуют, как изображение культовых сцен (В. Равдоникас).

Необходимо подчеркнуть, однако, что прямое сопоставление карельских петроглифов со скандинавскими невозможно, особенно теми, которые подали повод к гипотезе об изображении культовых церемоний. Рассмотрение тех и других показывает, что сходство заключается по преимуществу в технике и стиле, различие же наблюдается и в формах изображений, и во взаимном расположении рисунков, и в тематике, и, повидимому, в смысловом их содержании. И в этом отношении небезынтересно коснуться некоторых положений, выставленных В. Р а в д о н и к а с о м¹.

¹ В. Р а в д о н и к а с: 1) «Наскальные изображения Онежского озера», Труды Института антропологии, археологии и этнографии Академии наук СССР» 1936; 2) «Из истории мышления родовой эпохи (опыт интерпретации наскаль-

Повидимому, под сильным влиянием статей Альмгрена и других западноевропейских археологов, считающих скандинавские петроглифы изображениями культовых сцен, В. Равдоникас пытается перенести эту гипотезу на карельские петроглифы. Под влиянием Альмгрена, он находит на карельских петроглифах и ладьи мертвецов и ладьи небесных божеств, и символы солнца, и исполнителей религиозных обрядов, несущих в руках эти солярные символы. Под влиянием Бингу, выставлявшему в 1924 г. гипотезу, что в стилизованных скандинавских петроглифах следует видеть переход от магии к культу богов, В. Равдоникас заявляет, что различие между петроглифами в низовьях реки Выг и на восточном берегу Онежского озера означает смену тотемического мышления космическим.

Но материал, которым пользовался Альмгрен и Бинг, сильно отличается от материала, использованного В. Равдоникасом. Приводимые Альмгреном и Бингом изображения человеческих фигур в лодках с солярными знаками или лодок с возлежащими на них фигурами (оплакиваемых) мертвецов (рис. 1) действительно возможно было толковать, как «солнечные ладьи», «ладьи мертвецов», «исполнителей обряда с символом солнца в руках».

Совсем не то мы видим на карельских петроглифах, и изображения, которым В. Равдоникас приписывает то же значение, отличаются от соответственных скандинавских петроглифов и с равным правом допускают другое их истолкование. Так, если исследователи скандинавских петроглифов считают символами солнца круги (простые, концентрические, с перекрестьями внутри) и спирали, то В. Равдоникас считает солярными и «лунарными» символами чуть ли не все фигуры, хотя бы частью включающие в себя круги и «полулунки». Отсюда он приходит к мысли, что получеловеческие-полузвериные фигуры на карельских петроглифах с прижатыми к их рукам перед грудью предметами в форме полулунки с отходящими от последних чертами надо считать также исполнителями обрядов (замаскированными под животных) с символами солнца в руках.

Немаловажным является также отсутствие у В. Равдоникаса одного вида доказательств, имевшегося в распоряжении авторов, у которых он заимствовал свою гипотезу. Возникшая у Бинга и Альмгрена и развитая В. Шульцом¹ гипотеза о том, что некоторые фигуры на скандинавских петроглифах изображают не самих божеств, а их заместителей в религиозных обрядах, подтверждается теми ссылкой на фольклорные свидетельства. Так, в песнях «Эдды» сохранилось указание на обряд благословения жениха и невесты молотом Тора:

них изображений Онежского озера и Белого моря», резюме доклада на XIII съезде ГАИМК 20/XII 1935 г.; 3) тезисы доклада «Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря» на отчетной археологической сессии Института антропологии, археологии и этнографии Академии наук СССР в феврале 1936 г.; 4) «К изучению наскальных изображений Онежского озера и Белого моря», «Советская археология», т. I, 1936.

¹ W. S c h u l z — Die Felsritzung von Hvitlicke und das Edda-Lied von Thrym. MANNUS, XXI, № 1—2.

Вымолвил Туре, исполинов властитель:
 Пусть Мйольнир¹ скорей принесут для обряда.
 Положим его на колени невесте—
 Во имя Вар осветить наш союз².

Можно допустить сопоставление с этой строфой изображения на петроглифах Хвитлике (и некоторых других) брачной пары, мужчины и женщины, в акте совокупления и стоящей около них мужской фигуры (жреца) с молотом в руке. Аналогичным образом сопоставлялись некоторые изображения с мифом о погребении Бальдра и т. д. Но делавшие эти сопоставления, несмотря на сходство, понимали, что этого еще мало, и надо сверх того доказать, что петроглифы типа Хвитлике изображают сцены, описанные в «Эдде»; что религиозные представления и обряды, как они даны в «Эдде», синхроничны или близки по времени к этим петроглифам, и что действия божеств, описываемые в «Эдде», имеют в виду не самих божеств, а их заместителей в обрядовых действиях. Ни одно из этих положений твердо не доказано; существуют только некоторые намеки (например в *Nóvatöl* в «Эдде», особенно со строфы 138) на описания какого-то обряда, но все они неизменно связаны с относительно поздними божествами—Одним, Бальдром, т. е. с теми божествами, которые в эддическом эпосе предстают, как творчество прочно сложившихся в этнический комплекс северногерманских племен.

Нельзя не отметить также, что одним из побудительных поводов к созданию гипотезы об изображении на скандинавских петроглифах не самих божеств, а культовых церемоний, и сопоставления этих изображений с песнями «Эдды» было желание доказать принадлежность петроглифов «германской расе». И это определению подчеркивает В. Шульц, заявляя в своей статье, что его сопоставление петроглифов Хвитлике с песней о Тримре «подразумевает заранее молчаливое признание, что творцы петроглифов были, по меньшей мере, германцами в позднем значении этого слова».

Как я надеюсь доказать ниже, фактический материал не дает никаких оснований для переноса этого фашистского положения на карельские петроглифы. Несомненно, что в северном эпосе мы найдем отголоски очень древних верований и сказаний. В *Völuspá* есть место, о котором Ф. Энгельс писал, цитируя его:

«Broedhr muni berjask
 Muni systrungar
 Ok at bönum verdask
 Siljum spilla»

«Братья будут враждовать и становиться убийцами друг друга. дети сестер будут нарушать родство. «Systrungar» значит сын сестры матери, и то обстоятельство, что они не признают взаимного кровного родства, представляется поэтому еще большим усугублением престу-

¹ Название молота бога Тора.

² Песнь о Тримре, 30, в переводе С. С в и р и д е н к о («Эдда», Москва, 1917).

пленения братоубийства. Это усугубление связано с словом «*systir-gar*», которое подчеркивает родство с материнской стороны.

Таким образом, даже во времена викингов, когда возникла *Völuspá*, в Скандинавии еще не исчезло воспоминание о материнском праве¹.

Признаки древности мы находим и в другом северном эпосе — в «Калевале».

Характерным для установления древности некоторых частей «Калевалы» является смещение повятий лошади и лося², вооружения из меди божества Турсаса³. Исключительно значительное положение занимают в «Калевале» женщины-матери. Это они руководят домом и хозяйством. «Хозяйка севера» Лоухи описывается, как руководительница всего населения Похьелы, и только в одном случае на сцену выступает «хозяйин» Похьелы⁴.

Это не означает, конечно, что подобные места в «Эдде» и «Калевале» являются точной или даже очень близкой копией текстов древних сказаний. Но, несомненно, что в основе их лежат значительно более старые песни и предания, восходящие ко времени материнского рода и, возможно, ко времени карельских петроглифов.

Замечательным при этом является большое число аналогий в обоих этих эпосах.

Нельзя отрицать черт сходства между старухой Лоухи в «Калевале» и богом Локи в «Эдде». Тем более, что Локи в «Эдде», по видимому, заменил собою более древнее женское божество, отголоски чего сохранились в *Lokasenna* в словах Одина о том, как Локи восемь лет пробыл под землей в виде молочной коровы и матери⁵. В разных местах «Эдды» говорится о том, как Локи был беременным и родил потомство⁶. И Локи и Лоухи в той редакции эпоса, которая дошла до нас, изображаются, по преимуществу, как божества зла (обычное превращение более древних божеств), но в ряде мест еще сохраняются о том и о другой характеристике, по меньшей мере, нейтрального характера. Слова Ильмаринена о том, что он кует крепкий ошейник для того, чтобы приковать Лоухи к утесу⁷, нельзя не сопоставить со сказанием о том, как азы после гибели Бальдра привязали Локи («железными») кипками его сына, Нари, к скале⁸.

Волк Мангарм в «Эдде», конечно, тождественен с волком Мане в «Калевале»⁹. Турсас и Ику Турсо в «Калевале», несомненно, имеют связь с великанами-турсами «Эдды»¹⁰ и т. д.

¹ Ф. Энгельс — Происхождение семьи, частной собственности и государства. Партиздат, 1932, стр. 138—139.

² Руна XIV—273/6 и 368/9.

³ Руна II—117/124.

⁴ Руна XXVII.

⁵ Строфа 28.

⁶ Например см. *Gylfaginning*, 42 о рождении от Локи (в образе кобылицы) коня Слейнира, или *Hundlojod*, 43, о том, как Локи был беременным и родил чудовище.

⁷ «Калевала», руна 49—341/346.

⁸ «Эдда», *Gylfaginning*, 50.

⁹ «Эдда», *Gylfaginning*, 12; «Калевала», руна 49—100/108.

¹⁰ «Калевала», руна 2—67 и руна 42—405/459.

Отрывочные сведения о божествах у карел, дошедшие до нас¹, показывают близость древних финской и карельской мифологий, и, во всяком случае, одноименность многих из божеств (Укко, Хиси, Ташио, Нирка, Ахтес и др.).

И у лопарей мы найдем Тперлеса с молотом в руке, повидимому имеющего общий прототип со скандинавским Тором, а К а с т р е н не без основания имена Акку, Хидде, Лемпо, Туона сопоставляет финскими Акка, Хисп, Лемпо, Туони².

Даже не умножая этих примеров, можно полагать, что в основе некоторых частей мифологических сказаний народов Прибалтики и Карелии лежат какие-то очень древние мифы, существовавшие на северо-западе Европы во времена, предшествовавшие сложению скандинавского, финского, карельского и лопарского фольклора. Более поздние божества и герои фольклора слагающихся в классовое общество этнических единиц уже не повторяются в эпосе соседних народов. И «Калевала» и «Эдда», как финский и германский эпос, уже вводят свои божества, своих героев: Вейнемейнсена, Одина, Лемминкейнена, Фригг и т. д.

Напрасно было бы объяснять параллели, вроде приведенных выше, заимствованиями одного современного народа у другого современного народа или выяснять, в какой этнической среде—«финской», «германской» или иной,—надо искать «исторические корни» древнейших частей «Калевалы» или «Эдды». Бесплезно это делать по той простой причине, что во время сложения этих «корней» такой среды не существовало, и племена, населявшие в это время как Скандинавию и Финляндию, так и Карелию, не были ни финнами, ни германцами, ни карелами. Относительное единство ступени развития этих племен и окружавшей их обстановки способствовало при наличии некоторых сношений между ними³ распространению в такой «среде» северных охотничьих имен божеств, общей тематики некоторых сказаний об их похождениях, одним словом, тех общих черт в фольклоре, которые в небольшом количестве сохранились в более позднем эпосе, сложившемся уже в среде определенных этнических групп: лопарей, карелов, финнов, северных германцев.

Вполне естественно, что такое положение заставляет нас привлечь этот эпос при попытке истолкования карельских петроглифов. К сожалению, и «Эдда» и «Калевала» в известной нам редакции являются относительно поздними произведениями, и поэтому нельзя ожидать, что их сопоставление с изображениями на петроглифах Карелии может обнаружить отчетливые и ясные совпадения. Вряд ли есть также необходимость подробно обосновывать предположение, что гораздо большего количества совпадений мы можем ожидать найти

¹ В передаче Форсиуса и М. Агриколы.

² M. A. K a s t r e n — Reisesrinnerungen aus den Jahren 1838—1844 im Auftrage der K. Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von A. Schiefner. S. Petersburg, 1853.

³ Об этом свидетельствуют такие факты, как встречающиеся далеко на западе фигурные молоты из карельских каменных пород, характерные северно-скандинавские формы шиферных орудий на Беломорском побережье и т. д.

в «Калевале», чем в «Эдде». Ибо, несмотря на отмеченные выше признаки некоторых общих черт в религиозных верованиях и сказаниях первобытных охотничьих племен на северо-западе Европы, тем не менее на этом огромном пространстве верования и сказания племен далеко находившихся друг от друга, несомненно, должны были иметь больше различия, чем у племен более близких. И было бы тщетно искать на карельских петроглифах таких же параллелей к текстам «Эдды», которые, возможно, существуют на петроглифах Скандинавии.

Но прежде чем приступить к рассмотрению карельских петроглифов, надо дать общую характеристику их и окружающей их обстановки.

* * *

Древнейшие карельские петроглифы находятся в низовьях реки Выг в 7 км от Белого моря. В настоящее время известны три группы их, две из которых открыты в 1936 г. В. Равдоникасом и еще не опубликованы. Третья группа, открытая ранее А. Линевским и опубликованная им в ряде статей, находится на южной стороне острова Шойрукшйна. Эти изображения представляют собою непрерывную цепь рисунков, объединенных цепочкой изображений человеческого следа попеременно то правой, то левой ноги, оканчивающихся большой фаллической фигурой человека с преувеличенно большой ступней. Большинство рисунков изображает раненых животных и рыб и сцены морской охоты.

Несмотря на естественную, отчасти в силу технических условий, схематизацию фигур, типичной для этой серии петроглифов является импрессия изображений, своеобразная подчеркнутость некоторых черт движения и фигуры. Лодки с сидящими в них людьми, изображенные на петроглифах Бесовы Следки—типичные морские карбасы: короткие и довольно широкие, с высоким бортом; люди на этих лодках—живые люди, занятые морской охотой на белух и тюленей. Кормщик, гребец и гарпунщик, развернувшийся ремнем гарпунное раненое животное,—вся композиция изображения ясна и не несет на себе ни малейших следов какой-либо попытки к сложной символической отчетливо выделены головы, руки, показаны изгиб тела и движение рук. Соответственно этому переданы формы морских животных, определить виды которых не представляет поэтому большого труда. Было бы большой натяжкой видеть в этих изображениях охотящихся людей попытку показать какие-либо божества или покойников охотящихся в загробном мире.

Напротив, изображение центральной фаллической фигуры с поднятой правой рукой, с непомерно увеличенными ногами, с целым рядом окружающих эту фигуру трудно дешифрируемых символов, по видимому, должно было представлять существо сверхъестественное.

Мне кажется, что объяснение А. Линевского, данное им в первом его работе об этих петроглифах¹, в общем наиболее правдоподобно.

¹ «К вопросу о петроглифах Карелии». Сборник ЛОИКФУН. I.

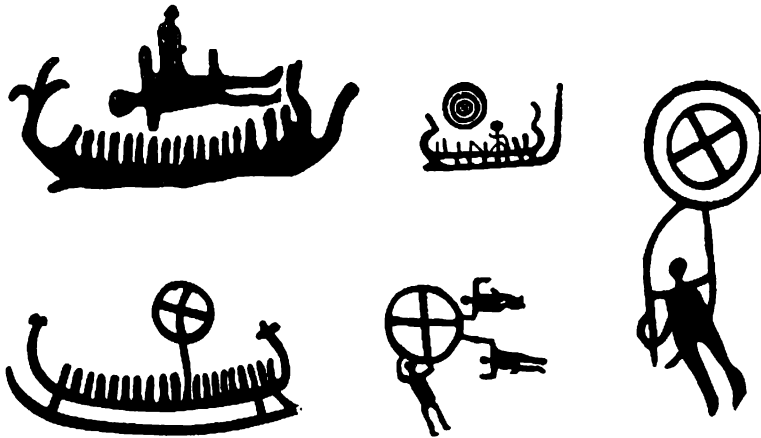


Рис. 1. Изображения лодки с покойником, солнечных лодей и человеческие фигуры с солнечными символами на скандинавских петроглифах

Весьма вероятно, что центральная, объединяющая всю композицию петроглифов Бесовы Следки большая фаллическая фигура должна была изображать главное божество тех мест, одного из «хозяев», представление о которых в примитивной религии живо описал покойный Л. Штернберг¹. Позволю себе привести часть этого описания:

«Человек переносит на мир животных те же взгляды, которые он выносит из своего социального строя, в частности... понятие, которое по-русски надо передать словом «хозяин»...

Не только каждая большая область природы, как море, лес, река и т. п., имеет своего хозяина, но имеет своего хозяина каждый отдельный участок территории... С этимп-то хозяевами человек устанавливает регулярные отношения. Раз хозяин дает дичь, нужно его вознаградить так или иначе. И вот ему устраивают периодические жертвоприношения, обыкновенно перед сезоном охоты или перед сезоном рыбной ловли...»

Многократно возвращаясь в своих статьях к этим «хозяевам», Л. Штернберг иллюстрирует свою мысль многочисленными этнографическими примерами. И в «Калевале» мы находим еще отголосок этого верования, например:

Леса дочь, душа девица,
Дочка Тапшо, Туликки,
Пригони ты дичь к опушке,
К протянувшимся полянкам;
Коль она бежать не хочет,
Коль сюда пойдет лениво,
От куста возьми ты хлыстик,
Хлыст березовый в долине,

¹ Л. Я. Штернберг—Лекции по эволюции религиозных верований. Сборник статей Л. Штернберга «Первобытная религия в свете этнографии». Ленинград, 1936, стр. 398 и след.

И ты бей ее по бедрам,
Ударяй ее по боку
И гони скорее к месту,
С быстротой гони добычу,
К ожидающему мужу,
По охотничьему следу ¹.

.....
Уж веселый Лемминкейнен
Пробежал далеко лесом,
На опушке пел он песни,
Пел внутри тех роц зеленых.
Он склонил хозяйку леса
И хозяина лесного;
Добры дочери лесные,
Благосклонны девы леса,
Испугали, выгоняют
Из лесов заросших лося,
С горки Тапио сгоняют,
По краям жилища Хиси
К ожидающему мужу,
Чтоб он мог поймать добычу ².

М. Агрикола, перечисляя божества карел, называет Хиси, который «доставлял добычу из леса», Веден-Эма, который «приводил рыбу в сеть», Нирккес, который «давал белок из леса», Хиттавинн, который «приносил зайцев из кустарника».

Именно «хозяин» изображен, повидимому, на петроглифах Бесовы Следки, преувеличенно большого роста, сравнительно с другими фигурами, и, конечно, с огромным половым органом, символом плодородия ³.

Рассматривая композицию Бесовы Следки в целом, ее можно представить себе следующим образом. На петроглифах изображен «хозяин» тех мест и подвластные ему животные: медведи, олени, птицы, рыбы и т. д. Подчеркнуты желаемые результаты этих магических рисунков: в одной группе мы видим изображение антропоморфной фигуры, гонящей оленей (сравни выше текст «Калевалы» о том, что Туликки гонит подвластную богу лесов, Тапио, дичь из леса) ⁴; на другой группе мы видим стаю рыб, повернутых головою от воды, за исключением одной рыбы, повернувшейся к реке, но придавленной следом «хозяина». А. Линевский правильно, по-моему, трактует это изображение в том смысле, что человек тем самым хотел привлечь

¹ Руна 14—173/186, «Калевала». Перевод Л. Бельского. Изд. «Academia», 1933.

² Руна 14—231/244. Изд. 1933 г.

³ Напоминаю в связи с этим о фаллических привесках в археологическом материале Карелии, свидетельствующих о фаллическом культе.

⁴ Это объяснение и считаю гораздо более вероятным, чем сомнительное толкование этого изображения, как группы прирученных оленей и их погонщиков.

в устье реки как можно больше добычи и как можно меньше выпускать ее обратно в море. Изображение раненых животных и сцен удачной охоты за морскими животными окончательно завершает всю композицию¹.

Перед нами один из созданных первобытными охотниками Карелии объектов магическо-религиозного обряда, целью которого было побудить «хозяина» этих мест создать благоприятные (изображенные на петроглифах) условия охоты.

Эти древнейшие рисунки Карелии доказывают, что религиозные верования населения уже в это время стояли на ступени антропоморфизации божеств. Нельзя согласиться с В. Равдоникасом, который считает, что здесь «запечатлелся тотемизм со всеми вытекающими из него представлениями и с культом тотема, тотемическая охотничья магия, почитание материнского начала в обществе и, вероятно, пассивный строй речи»². Описанные выше изображения на петроглифах Бесовы Следки доказывают, что о тотемизме здесь говорить не приходится. Тотемизм, вероятно, сохранялся еще в виде значительных пережитков, но нет никаких указаний на его расцвет в среде первобытных охотников Карелии даже в начальную пору заселения этой области.

К середине второго тысячелетия до нашей эры, к которому относятся петроглифы на восточном берегу Онежского озера близ селения Бесов-Нос, в религиозных мифах можно уже найти некоторые элементы, которые, в свою очередь, пережив тысячелетия, сохранились, несомненно, в сильно видоизмененных образах (вероятно, с видоизмененными именами божеств) в древнейших частях дошедшего до нас северного эпоса.

* * *

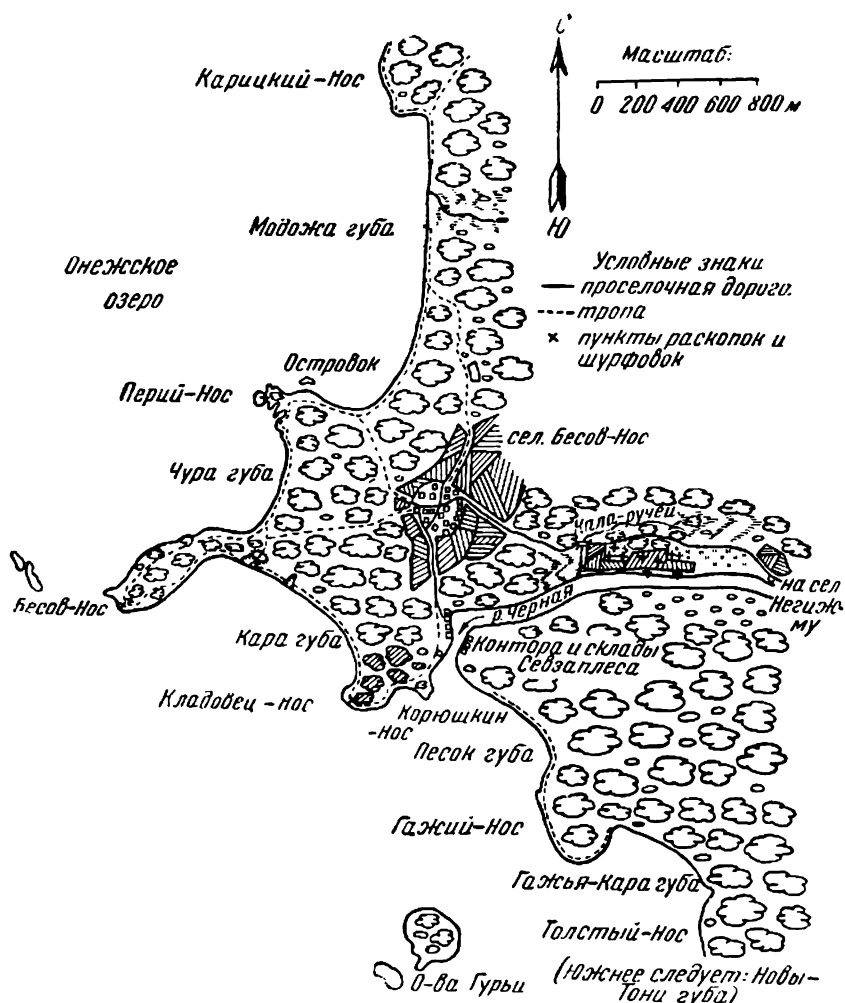
Петроглифы на Онежском озере также выбиты по большей части на отложениях (изредка, впрочем, на крутых) гранитных плоскостях. Расположены они группами по нескольку, часто даже по нескольку десятков фигур; отдельные фигуры встречаются редко и во многих случаях являются только кусочком некогда существовавшей здесь целой группы, уничтоженной смывами части берега, которыми было разрушено очень много изображений.

Берег, где находятся эти изображения, представляет собой извилистую линию выступающих в озеро скалистых мысов с небольшими песчаными бухточками между ними: Карицкий, Перий, Бесов, Кладовец и Гажий-Носы (мысы). На некоторых из этих мысов были обнаружены остатки первобытных стоянок, вместе с центральной стоянкой того же времени на р. Черной, впадающей в озеро между Кладовцем и Гажьим-Носом.

В противоположность петроглифам Бесовы Следки ни на одной из групп рисунков нет какого-либо центрального, объединяющего

¹ Естественно, что в этом описании я опускаю ряд малопонятных фигур, так как истолковать все их является делом невыполнимым. Но это не имеет большого значения для всей композиции в целом.

² Резюме доклада на XIII пленуме ГАИМК.



План окрестностей сел. Бесов-Нос (Инджеский район, Автономной Карельской ССР)

всю композицию рисунка. И хотя некоторые исследователи этих петроглифов считают такой центральной фигурой огромное изображение «беса» посредине композиции на Бесовом-Носу, я считаю, как и В. Равдоникас, что это фигура относится к более позднему времени, чем остальные.

Другим отличием онежских петроглифов от петроглифов Бесовы Следки является обилие символических изображений, иногда весьма сложной формы, повторение сочетаний отдельных фигур и ряд других моментов, на которых я остановлюсь ниже. В общем онежские петроглифы с первого же взгляда создают впечатление гораздо более сложного содержания, чем петроглифы Бесовы Следки. Но, по-

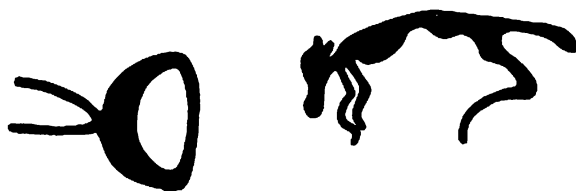


Рис. 2. Изображение волка и капкана (?) на Кариском-Носу

мимо этого, истолкование онежских петроглифов осложняется другими обстоятельствами.

Далеко не все изображения на онежских петроглифах видны отчетливо. Контуры их расплывчаты. Время сильно сгладило следы работы первобытных художников. Некоторые рисунки можно различить только в определенное время дня при благоприятном, очень косом свете восходящего или заходящего солнца. Поэтому нередко встречается затруднение в возможности отличить искусственно выбитую линию от естественного углубления. Никакой документ, ни фотоснимок, ни эстампаж, ни, тем более, зарисовка не могут служить здесь решающим доказательством. Не может при этом, конечно, послужить доказательством и количество мнений, высказанных за ту или другую линию.

Вместе с тем бессистемность в расположении рисунков, часто ориентированных в различные стороны, не дает возможности определить «верх» и «низ» некоторых фигур.

Оба эти обстоятельства приводят к тому, что истолкование части изображений неизбежно будет носить субъективный характер, если заранее не учесть этих указаний. В качестве примера я могу привести одно из изображений на Кариском-Носу, снятое мною в 1933 г. (рис. 2).

Как видно на прорисовке с фотографии¹, эта часть петроглифов Кариского-Носа изображает (голодного с подведенным животом) волка, направляющегося к предмету в виде полумесяца с ободком, соединяющим оба рога, и двумя чертами, отходящими от середины выпуклой части полумесяца (капкан?). Изображение не очень четко; можно спорить о некоторых деталях; но в общем композиция, при данной ориентировке рисунка, именно такова.

Однако у В. Равдоникаса эта композиция фигурирует в ином виде: задняя нога (ноги) волка отсутствует; в конце хвоста изображена человеческая ступня; отчетливо показан фалл; все изображение ориентировано так, как если бы был нарисован замаскированный под волка человек, стоящий вертикально с вытянутыми руками, а над головой этой фигуры помещен описанный предмет в виде полумесяца².

Очевидно, обе копии были сняты при различных условиях освещения.

¹ Как здесь, так и в дальнейшем я пользуюсь только своими фотоснимками, сделанными без какой-либо подрисовки и без ретуши.

² В. Р а в д о н и к а с — Наскальные изображения Онежского озера, табл. 4.

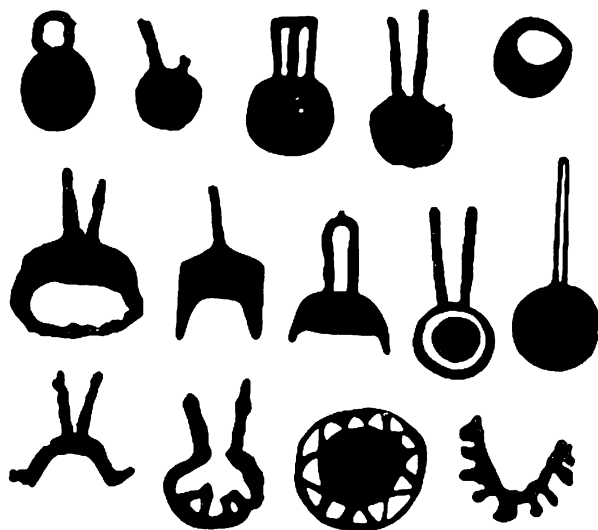


Рис. 3. Различные изображения «кругов» и «полумесяцев» на Перьем и Карицком-Носах

Естественно, что при таком расхождении в определении внешнего вида рисунка может явиться и совершенно различное толкование его смыслового значения. В данном случае изображение в том виде, как оно получилось у меня на фотоснимке и как я его мог наблюдать на месте, не позволяет мне рассматривать его, как один из примеров изображения на петроглифах Карелии замаскированных исполнителей обряда с солярными (лунарными) символами. Напротив, этот вариант этой композиции как будто подтверждает возможность определения фигуры в виде полумесяца, как какой-то ловушки.

Так как целью этой статьи не является детальный разбор карельских петроглифов со всех точек зрения, то я не вижу необходимости касаться здесь целого ряда часто недоказуемых выводов В. Раппеникаса о том, что карельские петроглифы относятся «к переходной от матриархата к патриархату эпохе», что «тотемическое мышление в эпоху наскальных изображений (Карелия. — А. Б.) вытеснялось космическим мышлением», и т. п.¹

Но я припужден остановиться на его трактовке всех «кругов» и «полумесяцев» на петроглифах Онежского озера, как солярных (или лунарных) символов, так как, несмотря на, казалось бы, формальный характер этого вопроса, от его решения зависят многие выводы.

Я не буду утверждать, что на карельских петроглифах отсутствует солярная или лунарная символика или что все «круги» и «полумесяцы» на этих петроглифах изображают ловушки или кель-

¹ Резюме доклада на XIII пленуме ГАИМБ.

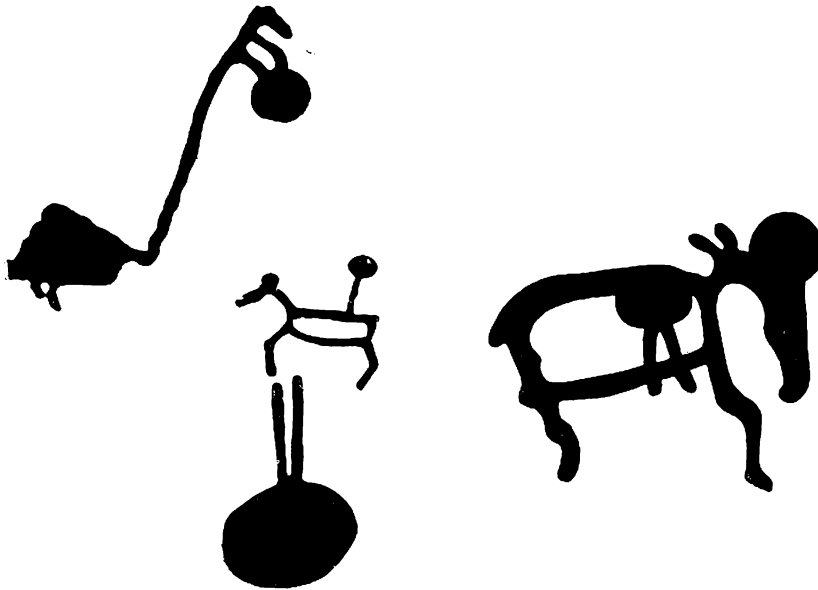


Рис. 4. Изображения лебедя и лосей с «соллярными» знаками на Бесовом, Перлем и Карицком-Носах

каны. Более того, некоторые композиции, повидимому, действительно имеют отношение к лунному или солнечному культу, но, мне кажется, не те, где присутствуют эти «круги» и «полумесяцы». Как ни просто, или скорее—упрощенно, трактовать всякий круг, как солнце, а полумесяц—как луну, вряд ли такая простота близка к истине. Впрочем, в большинстве случаев эти символические фигуры на карельских петроглифах и не представляют собой просто круга или полумесяца, а осложнены различными добавочными элементами (рис. 3). Еще более показательными являются комбинации этих изображений с фигурами животных, где подчеркнутое положение этих «символов» относительно той или иной части тела еще более затрудняет признание их соллярными и лунарными знаками (рис. 4).

Как и относительно приведенного выше изображения на Карицком-Носу, приходится считать, по более вероятной гипотезе А. Линерского, часть таких «символов» различными ловушками для зверей (или божеств в зверином образе)¹. Однако непризнание за большинством из описанных выше фигур значения соллярных и лунарных символов не исключает наличия таких символов на онежских петроглифах.

¹ Укажу, например, на миф о поимке азами в сети Локи, обратившегося в лосося, или бой Вейнемейнена со старухой Лоухи, превратившейся в орла. Вообще любая мифология изобилует подобными рассказами о неудачных похождениях божеств, которых зачастую могут обмануть и поймать. Следовательно, для интересующего нас вопроса безразлично, изображены ли при этом на петроглифах звери или боги в зверином образе.

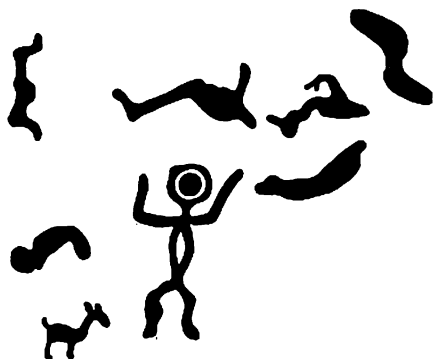


Рис. 5. Лунное божество и лунные символы на одной из композиций Перьего-Носу

Небезынтересна в этом отношении недавно вышедшая большая сводная работа К. Генце¹. Генце собрал огромный фольклорный и иллюстративный материал по лунному культу от палеолита до наших дней. И вот—замечательное дело! Среди массы древнейших, хронологически и стадияльно, лунных символов, фигурирующих в работе Генце, мы не найдем ни одного изображения полумесяца с какими-либо дополнительными аксессуарами типа карельских изображений на петроглифах. На многочисленных примерах и сопоставлениях Генце доказывает,—и вполне можно согласиться со многими из его положений,—что символические изображения луны хотя и разнообразны, но тем не менее ограничиваются повсеместно некоторым сочетанием представлений, возникающих в разных комбинациях у различных народов на одной и той же ступени общественного развития. И на петроглифах Онежского озера мы находим в высшей степени интересные комбинации именно тех же символических изображений, которые в большом числе нашел Генце в фольклоре и религиозной семантике различных народов.

Так, на Перьем-Носу мы находим группу из человеческой фигуры с поднятыми руками и головой, показанной в виде двух концентрических кругов; рядом изображена собака (частая эмблема луны=лунное животное=луна); тут же фигуры водоплавающих птиц (=вода), обычно связываемые с луной; и, наконец, извилистая линия левее и выше головы человеческой фигуры, которую необходимо признать за змею или символ грома (=гроза=вода=луна) (рис. 5)².

На другом мысу Перьего-Носу мы находим снова подобную же человеческую фигуру со стоящей рядом собакой, причем руки человеческой фигуры оканчиваются двумя кругами (рис. 6).

Не менее интересно изображение на Перьем-Носу отдельно расположенных двух рисунков: человеческого бюста с поднятыми трехпальными руками и двух поднятых двупальных рук³. Возможно, что эти изображения связаны с представлением о лунных фазах, поскольку ущербление лунного диска часто вызывает в фольклоре и примитивной символике описание (изображение) поглощения кем-либо части лунного божества или отсечение самим таким божеством части

¹ C. G e n t z e—Mythes et symboles lunaires. Anvers, 1932.

² В издании В. Равдоникаса эта композиция отсутствует.

³ В издании В. Равдоникаса эти изображения значительно отличаются от моих копий.

своего тела¹, сообразно этому символически изображается фигура человека без какой-нибудь части тела или с неполным количеством пальцев на руке (рис. 7).

На Бесовом-Носу мы видим более сложную комбинацию символов подобного рода в виде изображенных (слева направо) человеческой



Рис. 6. Лунное божество на одной из композиций Перьего-Носа

фигуры с отсеченными руками, серии водоплавающих птиц, извилистой линии (змея? молния?), дерева жизни и плодородия (растущего ветвями вниз; тоже обычный символ, связанный с солнцем или луной) (рис. 8).

Я ограничиваюсь этими примерами, чтобы показать возможность найти среди петроглифов Онежского озера композиции, связанные непосредственно или генетически с лунным культом. Подобные толкования, однако, будут, с одной стороны, носить, конечно, несколько спорный и во всяком случае общий характер, с другой стороны—несомненно, окажутся более сложными, чем упрощенное объявление полумесяца солярным или лунарным символом. Кроме того, подобные толкования, как я уже говорил, будут скорее касаться генетики самих изображений, а не тех конкретных представлений, которые с ними связывали авторы петроглифов.

Подобным же образом можно согласиться, что некоторые символические фигуры онежских петроглифов, как, например, изображенные колеса со «спицами» (см. рис. 3), по аналогии с многочисленными подобными изображениями первобытной символики, действительно связывались с представлением о солнечном или лунном диске.

Гораздо существеннее для поставленной нами цели рассмотреть некоторые другие особенности онежских петроглифов, особенности, которые, как мне кажется, могут характеризовать, несмотря на их немногочисленность, хотя бы в некоторой мере, не генетику изображений, а связывавшиеся с ними конкретные религиозные верования. Соглашаясь частично с Генце, что традиция в характере изображений, особенно религиозно-символических, отличается в первобытном обществе особенной козностью, надо, однако, относиться к этим изображениям с особой осторожностью, чтобы не смешать внешние пережиточные признаки с содержанием, вкладывавшимся в рисунки, и тем самым не приписать идеологии данного общества элементов давно пройденного прошлого.

¹ На копиях В. Равдоникаса, сделанных на этом месте с очисткой скалы от лишая, что позволило открыть новые фигуры, мы видим правее и выше целую человеческую фигуру. Эта последовательность (целая фигура—голова, плечи и руки—одни руки) еще более подкрепляет мысль о связи этих изображений с представлением о лунных фазах.

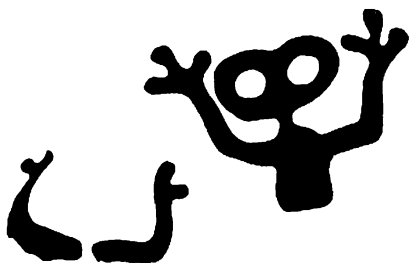


Рис. 7. Символы ущербленной луны на Перье-Носу

При просмотре всех композиций на мысах Онежского озера около селения Бесов-Нос невольно привлекает внимание то обстоятельство, что различные композиции резко отличаются друг от друга своеобразием своего характера. На одной композиции преобладают изображения водоплавающих птиц, как, например, на Карицком-Носу. На другой мы встречаем преимущественно те изображения, кото-

рые В. Равдоникас считает солярными и лунными символами, например на одном из южных мысов Перье-Носа, так наз. «Охотничьей Скале». Только на композиции Бесова-Носа имеются изображения рыб и т. д. Несомненно, что это было вызвано различием содержания, вкладывавшегося в эти композиции.

Наряду с таким различием во многих из этих композиций повторяются одни и те же или очень сходные частичные комбинации или отдельные фигуры. Таковы, например, уже приводившиеся выше изображения человека с собакой, поднятые руки или часто встречающиеся изображения двух птиц, опрокинутых головами друг к другу и т. д. В этих повторяющихся комбинациях и фигурах приходится видеть установившуюся символику отдельных образов, вроде подобных же повторений в любом фольклорном произведении описаний божеств, героев, людей, обстановки, предметов, действий. Так общее рассмотрение онежских петроглифов приводит к выводу, что мы имеем здесь дело с изображением разнообразных религиозно-мифологических сцен, в которых, как обычно в таких случаях, повторяются в разных местах изобразительные эпитеты и традиционные описания (возможно, в приложении к разным персонажам и действиям в принятой символике).

Это уже далеко не то, что было на петроглифах Бесовы Следки, где, по видимому, содержанием служит общее представление о «хозяевах» леса, моря, реки и подвластных им животных, которых они по просьбе охотников, закрепленной магическим обрядом, посылают в виде охотничьей добычи. Представление о фантастических родственных связях охотников с этими «хозяевами» (отражение родовых отношений, царящих в обществе), представление, которое, как пережиток тотемических верований, мы можем вывести на основании этой композиции для стадии, хронологически соответствующей времени петроглифов Бесовы Следки, оказывается уже затемненным, видоизмененным в сложных композициях рисунков на Онежском озере.

Конечно, дело обстояло бы очень просто, если бы мы могли отыскать на онежских петроглифах такие серии изображений, которые имели бы убедительные параллели в древнейших частях дошедшего до нас северного эпоса. Долгое время такая мысль была у меня, но все мои попытки в этом отношении привели только к нескольким спорным аналогиям.

Однако существуют некоторые типы, связывающие онежские петроглифы с «Калевалой».

Несомненно, что представление о божестве воды, о «хозяине» и п населяющих воды рыб делало очень широкое распространение и может быть обнаружено во всех, вероятно, первоисточниках мифологиях. Однако несколько иначе обстоит дело, если мы обратим внимание на атрибуты, которыми такое божество наделяется. В «Калевале» таким божеством является Ахто, который изображается в одной из рун следующим образом¹:

Ахто, ты глубин хозяин,
Сотни омутов владыка.
Ты возьми в пять сажен палку,
Кол возьми семисаженный,
По всему пройдися морю,
В тростниках жезлом поройся,
К нам гони ты рыбы стаи.

.....

Мне кажется, что можно с полным правом сопоставить этот образ «хозяина» вод с одной характерной фигурой, изображенной на центральной композиции Перьего-Носа: с человеком (божеством), держащим в каждой руке по длинной палке (рис. 9).

Недалеко от этой находится вторая фигура (рис. 10), которая таким же образом невольно заставляет вспомнить о Тапшо, «хозяине» леса, который в рунках Калевалы описывается в виде старика с темной бородою, в высокой шапке из сосновых игл². Вся композиция, в которой помещены эти фигуры, пожалуй, более отчетливо, чем другие, дает почувствовать связанность изображенных на ней сцен. Здесь в известной мере можно даже наметить своеобразную ориентировку фигур. В центре помещены три основных, повидимому, изображения: 1) мужская и женская фигуры в позах акта «дефлорации», как предполагает А. Линевский, 2) человеческая фигура, стоящая на какой-то птице или рыбе, 3) фигура ящерицы или выдры или же шкуры животного; возможно, что сюда же надо отнести большой круг с отходящими от него двумя чертами, концы которых соединяются. Остальные фигуры размещены почти на спирали, заканчиваю-



Рис. 8. Лунные символы на Бесовом-Носу



¹ Руна 48, ст. 35 и сл., изд. 1933 г.

² Руна 14, ст. 153 и след. и другие места в «Калевале».

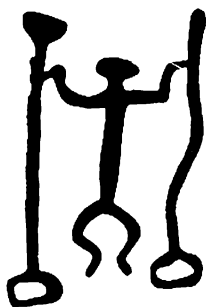


Рис. 9



Рис. 10

Изображения Ахто и Тапио на Перьм-Носу

щейся в центре этими изображениями. При этом почти друг против друга мы видим две однородные сцены: по три оленя (лося) с лодкой и около них и короткой вилкообразной фигурой над головой передней животного. Между этими двумя сценами с одной стороны находятся две пары водоплавающих птиц, лодка, две описанные выше фигуры (Ахто, Тапио), две отдельные водоплавающих птицы, из которых одна связана с каким-то сложным предметом; с другой стороны — лодка, окруженная несколькими символическими знаками, круг с отходящими от него двумя чертами и фигура человека, убивающего лося или оленя. Деление на такие части, быть может, подтверждает также тем, что в каждой из них изображено по лодке (с гребцами) (рис. 11, где длинными стрелками помечено мною направление чтения) ¹.

Эта композиция, как мне кажется, достаточно убедительно показывает, что мы имеем здесь дело с графическим изображением более или менее последовательного рассказа, в котором, чтобы сказать, дважды повторяется какой-то эпизод, связанный с тремя лосями ². А в стоящих в начале двух фигурах можно видеть прототипы Ахто и Тапио позднейшей северной мифологии.

Связаны ли эти сцены с солярными культами? Возможно, они генетически и связаны, как многие мифы, утерявшие часть или полностью такое свое значение. Но я не думаю, что наличие в этой композиции двух кругов с отходящими от них концами или кругов над головой одного из лосей могло служить указанием, что содержание этой композиции целиком или в значительной части связывалось авторами его с каким-либо солярным или лунарным мифом, воспринимаемым, как таковой.

В «Калевале» можно проследить значительные пережитки культа водоплавающих птиц и лося. Лебедь называется святым ³, утка-

¹ В издании В. Равдоникаса этой композиции нет.

² Сравни с этим описанием в 13-й и 14-й рунах «Калевальи» двух последовательных попыток Лемминкейнена поймать лося Хиси.

³ «Калевала», руна 15, ст. 108.

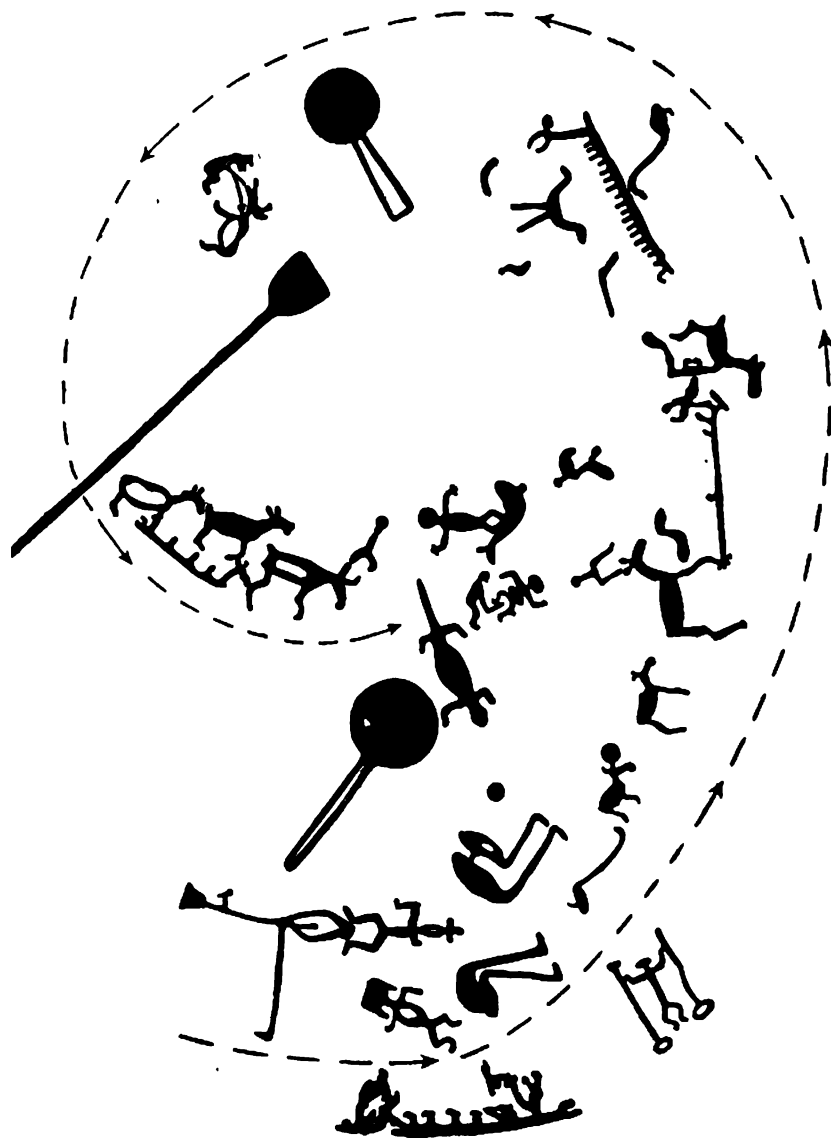


Рис. 11. Часть так называемой «крыши» на Перьем-Носу

мудрой¹, утка участвует в создании мира². За попытку убить по приказанию Лоухи дебеда Лемминкейнен был поражен стрелой в виде змеи (молния)³; чудесный лось (олень) Хиси⁴, несомненно, в основе

¹ «Калевала», руна 22, ст. 327.

² «Калевала», руна 1.

³ «Калевала», руна 14, ст. 373 и след.

⁴ «Калевала», руны 13, 14.



Рис. 12. Изображение лебедя на северном берегу Бесова-Носа

своей является прототипом этого божества лесных животных. И если мы сравним это с позднейшими пережитками так называемого «хватничества»¹ в Карелии, где в связанных с ним легендах главную роль играет олень, или с тем обстоятельством, что на Севере, в частности в Карелии, мясо лебедя и утки в пищу не употребляется; или с показанием П у р е и п у с а о том, что лопари большинству своих каменных сейд (изображения божеств) придают вид птиц; или с сообщением Х е г с т р е м а, что среди таких лопарских изображений он находил изображения северного оленя; если мы сравним это, с другой стороны, с археологическим материалом, свидетельствующим о культе леса (фигурные молоты) и птицы (глиняные фигурки птиц) во втором тысячелетии нашей эры, нам не покажется странным, что это нашло свое отражение и на онежских петроглифах. Помимо того, что огромное число фигур на этих петроглифах изображает преимущественно оленей и лосей или водоплавающих птиц, мы можем видеть еще такую деталь, как совершенно одинаковое изображение лап водоплавающих птиц и рук человекообразных фигур, которые изображаются трехпальными (если, конечно, не стилизованы до сведения к простой черте). Точно таким же образом лопарское божество леса Парне представляется имеющим по три пальца на руке. А в «Калевале» говорится о старике в Манале с тремя пальцами на руках². Очевидно, что в этих случаях мы имеем дело с пережиточной традицией переноса в графике на антропоморфизированные божества частных признаков предшествовавших им тотемических божеств. в данном случае водоплавающей птицы³. Поэтому ряд изображений водоплавающих птиц на онежских петроглифах (особенно повторяющиеся в разных местах изображения птиц с явно имеющей символическое значение деталью—рядом параллельных углов или дуг внутри тела) можно считать не простыми птицами, объектами охоты, а изображениями сверхъестественных существ, частью, быть может, травестированными божествами, примеров чему мы много находим в северном эпосе⁴ (рис. 12).

¹ Долго сохранявшийся обычай приносить около часовни в жертву оленя (позднее быка), причем присутствующие «расхватывали» кости убитого животного.

² «Калевала», руна 16.

³ Этому не противоречит сказанное выше о символике изображения лунных божеств в виде людей с недостающими частями тела, в частности с неполным количеством пальцев на руках. Водоплавающие птицы, символизирующие воду, постоянно связываются в мифологии с луной, в символике которой чрезвычайно распространены изображения воды и водоплавающих птиц.

⁴ Например, в «Калевале», руна 43 о превращении Лоухи в орла; руна 5—о превращении сестры Эухахайнена в рыбу; руна 16—о превращении Вейнемейнена и т. д. Еще чаще такие эпизоды встречаются в «Эдде».

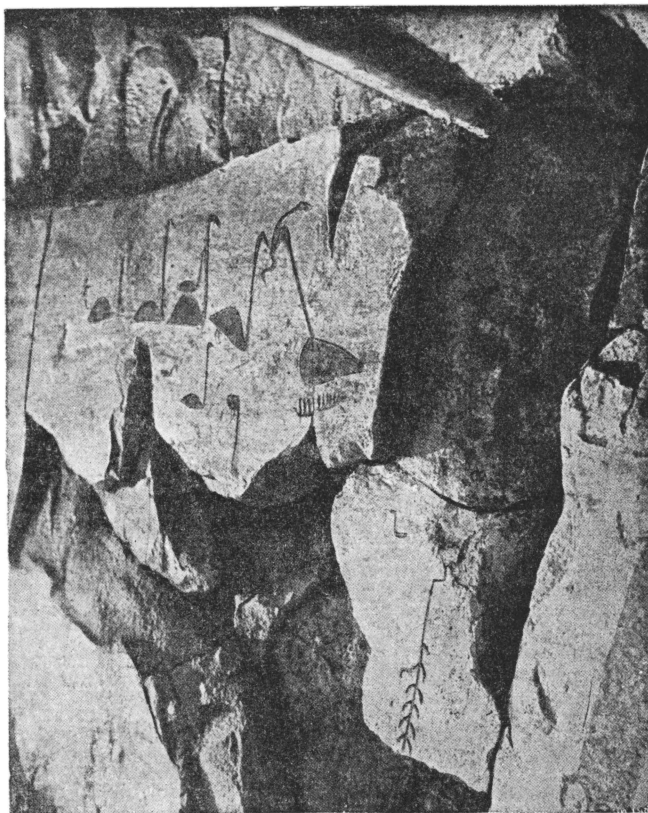


Рис. 13. Лунные символы на Бесовом-Носу



Рис. 14. Изображение лебедя на сев. берегу Бесова-Носа

О том же, быть может, свидетельствуют также изображения полу-человеческих, полуживотных фигур на онежских петроглифах. А может быть, они связаны были со сказаниями о происхождении некоторых мифических персонажей от животных или о рождении их в виде животных, вроде эддического мифа о волчице Фенрир. Повторяю, что я очень скептически отношусь к выдвинутой в последние годы гипотезе о значении этих фигур, как исполнителей магического действия, наряженных животными. О причинах этого я говорил выше; и к этому могу только добавить, что при такой гипотезе становится трудным объяснить, почему только немногие антропоморфные фигуры изображены в полу-человеческом, полуживотном виде, тогда как большинство человеческих фигур передано в обычной их стилизации без всяких звериных признаков.

Несомненно, что подобные терио-антропоморфные фигуры в религиозной символике ведут начало от чисто звериных форм палеолита, тотемных изображений божеств в животных образах. Безспорно, что с точки зрения генетики и эволюции подобных фигур их можно сопоставлять и с палеолитическими изображениями людей, замаскированных под животных, и с многочисленными этнографическими примерами обрядовых действий таких же замаскированных под животное исполнителей обрядов. Но к тем же истокам сводятся и мифы о превращении людей в животных и даже рассказы об оборотничестве. И для нас вопрос в отношении карельских петроглифов стоит так: представляли ли себе авторы петроглифических терио-антропоморфных фигур эти изображения, как замаскированных обладающих звериным обликом божеств, под богов-зверей, в конечном счете под божество-тотем, или же в этом рисунке они видели антропоморфное божество, сохраняющее по традиции, может быть, даже не всегда им понятной, звериные черты: или—но интербергговской терминологии—представляют ли эти изображения «хозяйна-той или другой группы животных или «старшего брата» этих животных?

При такой постановке вопроса ответ, конечно, остается спорным. Но уже тот факт, что на более древних петроглифах Бесовы Следки мы встречаем совершенно антропоморфизированные фигуры божеств, что большинство человеческих изображений (изображений божеств) на онежских петроглифах не имеет никаких звериных признаков.—заставляет нас более склоняться к той мысли, что мы имеем здесь дело скорее с мифологией, в которой, как обычно, повторяются мотивы оборотничества, чем что-либо иное.

Подводя итоги, можно сказать, что, повидимому, мы имеем здесь дело с изображениями, связанными с такими религиозными верованиями, пережиточные отголоски которых докатились до нас в относительно позднем северном фольклоре. Но они сохранились в нем только в некоторых наиболее древних местах текста. Самые характерные для этого эпоса черты, а также мифы, божества и герои, сказания о которых хотя и возникли на этой древней основе, но уже после сложения прочих этнических групп, и которые связаны с этими



Рис. 15. Часть «крыши» Перьего-Носа с изображением Ахто



Рис. 16. Изображения птиц на Кладовце-Носу

группами, уже не прослеживаются на карельских петроглифах. Только наиболее, повидимому, древние в основе своей божества общесверной и местной мифологии, которых мы знаем под их быть может, позднейшими именами Локи-Лоухи, Тапко, Ахти-Лемминкейнен, возможно, могут быть связаны с некоторыми изображениями на онежских петроглифах. Нашло свое отражение в общесверном эпосе и развитое ранее почитание лося и водоплавающих птиц.

Установление связи между петроглифами Карелии и северным эпосом, в частности «Калевалой», помимо прочего, позволяет подчеркнуть еще раз характер общественного строя первобытных охотников Карелии. Действительно, если исключить из «Калевалы» некоторые явно позднейшие вставки (вроде строк «уплатить, поехал, подать поземельные налоги») ¹, мы, собственно говоря, увидим классическое произведение народного творчества, возникшее в обществе, еще не знающем классов, принудительной власти, государства. Но «Калевалу» отделяют от карельских петроглифов более двух тысячелетий, а потому можно с совершенной уверенностью говорить, что те достаточно яркие пережитки материнского права, которые мы находим в «Калевале» и которые отмечены были Ф. Энгельсом в «Эдде» и о которых я говорил выше, в эпоху создания петроглифов должны были быть в полном развитии. Трудно даже представить себе, какие основания могут быть для утверждения последовавшего эти петроглифы В. Равдоникаса, относившего эти памятники к «переломной, переходной от матриархата к патриархату» эпохе ².

По содержанию изображений в той небольшой мере, в которой поддается раскрытию понимание этих изображений их авторами, мы можем заключить, что даже на древнейших из них мы имеем дело с уже антропоморфизированными божествами; правда, онежские петроглифы показывают, что в традиции изображения божеств, а следовательно, и в существовавшей тогда мифологии, божествам этим все время приписывалось много звериных черт, но это факт обычный и общезвестный.

При этом древнейшие петроглифы, поскольку можно судить на основании доселе нам известных, повидимому, не дают оснований для предположения о какой-либо сложной и разветвленной мифологии. Мы видим на них как бы выражение одной комплексной идеи, без развития повествовательного рассказа. Напротив, онежские петроглифы подводят нас к истокам именно подобных сказаний с повторяющимися персонажами, с повторениями отдельных эпизодических описаний. Нет сомнений, что в этой мифологии играют роль и сверхъестественные животные (божества-животные, превращение в животных и пр.). Можно не колеблясь допустить, что и солнечные и лунные божества и мифы в том или ином виде изображены на онежских композициях; примеры таких изображений были приведены

¹ Руна 35, ст. 73—74.

² Резюме доклада на пленуме ГАИМК 20 декабря 1935 г.



Рис. 17. Наивысшая точка расположения петроглифов на Карицком-Носу

выше¹, но вряд ли можно сомневаться, что первобытные охотники Карелии в половине второго тысячелетия не сводили существовавшей у них мифологии целиком только к солнечному или лунному культу, и что в этих мифологических сказаниях лунные и солнечные божества существовали наряду с божествами леса, воды и гор.

В заключение надо выразить сожаление, что огромный этнографический материал, собранный за многие годы некоторыми этнографами Севера, и в частности Карелии, остается до сих пор неопубликованным. Можно думать, что он помог бы выяснить содержание и назначение карельских петроглифов, все еще остающихся малоразгаданными и в высшей степени важными археологическими памятниками истории первобытной Карелии.

R É S U M É

En Carélie on a trouvé des pétroglyphes à deux endroits: à l'embouchure du fleuve Vyg, près de la Mer Blanche qui sont attribués au III-ème millénaire avant notre ère d'après les campements qui s'y rattachent, et sur la côte orientale du lac d'Onéga près du village Biessov-Noss, qu'on attribue au milieu du II-ème millénaire avant notre ère.

L'auteur de l'article se propose d'établir le sens des pétroglyphes de Biessov-Noss.

L'auteur formule des objections contre V. Ravdonikas qui essaye d'appliquer aux pétroglyphes de Carélie l'hypothèse d'Almgren concernant une partie des pétroglyphes scandinaves qui représenteraient soi-disant des cérémonies des cultes solaires. La comparaison des images

¹ Сравни с лопарским мифом о том, как дочери солнца и луны поймали и приручили оленей; 11-я руна «Калевалы» о сватовстве солнца, луны и Полярной звезды к Кюликки; и солнце, и луна, и Большая Медведица в «Калевале» — не только божества, но и имеют божественных детей. То же и в «Эдде».

scandinaves (fig. 1) avec les images caréles (fig. 2) qui représentent scandinaves des symboles solaires et lunaires (fig. 2, 3, 4) démontre qu'ils n'ont aucune ressemblance. Il est possible qu'une partie de ces dessins représente des pièges pour prendre des bêtes.

L'auteur estime que les pétroglyphes de Biessovs-Noss témoignent d'une mythologie avancée et représentent des mythes qui en partie nous ont été transmis par la mythologie nordique, en particulier dans le Kalevala. D'après leurs origines différentes compositions (fig. 5, 6, 7, 8) se rapportent au culte lunaire, mais il est peu probable que les auteurs de ces dessins primitifs leur aient donné seulement ce sens. Dans certaines figures on peut discerner les dieux mentionnés dans le Kalevala (le dieu des eaux—Akhto avec deux perches (fig. 9), le dieu des forêts—Tapio avec un bonnet en aiguilles de pin (fig. 10). Plusieurs compositions qui permettent de discerner la disposition des figures (par exemple en spirale, fig. 11) prouvent que nous nous trouvons devant tout un récit. Il existe certaines analogies entre le texte du Kalevala et les dessins sur les pétroglyphes de Carélie: les figures d'hommes à trois doigts (cf. le vieillard à trois doigts dans Manala, le Parne des lapons etc.), le grand nombre des images d'oiseaux et des élans (cf. le culte du canard, du cygne, de l'élan, du cerf dans le Kalevala), la répétition de certaines combinaisons de figures (cf. les répétitions du texte dans les poèmes épiques) etc. Il y a aussi des analogies avec différents objets archéologiques de la même époque (avec des élans et oiseaux sacrés taillés en pierre ou en terre glaise, des pendeloques phalliques). Toutes ces analogies ainsi que des données ethnographiques de notre temps conduisent l'auteur à la conclusion que les pétroglyphes de Carélie se trouvent liés aux poèmes épiques nordiques les plus anciens qui se sont formés avant que le procès ethnogonique de la formation des peuples nordiques (finnois, germaniques, lapons et carels) se soit encore terminé, à l'époque du plein développement de la famille matrimoniale.