

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

Петрозаводский институт
языка, литературы и истории

В. Я. ЕВСЕЕВ

КАРЕЛЬСКИЙ ФОЛЬКЛОР В ИСТОРИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ



1457383

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ
ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД · 1968

ВВЕДЕНИЕ

Карельский фольклор не только отразил в себе действительность разных исторических периодов, он имеет свою историю. Однако развитие творческих приемов и методов и особенно типизации в фольклоре карел, как и других народов, непосредственно не связано с общественно-экономическими формациями и проявляется лишь в сфере эстетических отношений рассматриваемого в нашей работе вида искусства к конкретной исторической действительности. Поэтому изменения в особенностях художественной формы фольклорных произведений не могли следовать сразу вслед за сменой формаций и не всегда соответствовали тем процессам, которые отмечаются в генезисе идейного и исторического содержания народной поэзии, в данном случае — карельского фольклора как искусства слова.

Разные изобразительные средства карельского народнопоэтического творчества развивались не одновременно и не равномерно. Тем не менее многие приемы характерны для целого ряда жанров фольклора карел, синкретически взаимосвязанных в своем происхождении.

Например, аллитерацию, созвучие начальных слогов слов, можно в разной степени обнаружить в произведениях всех жанров карельского фольклора, что свидетельствует об очень древних истоках этого стилистического приема усиления выразительности народнопоэтической речи. У нас нет оснований вслед за отдельными исследователями утверждать заимствование аллитерации якобы от древних германцев-скандинавов.¹

Все же история развития аллитерации, как и многих других изобразительных средств и всей системы стилистических приемов в карельской народной поэзии, может быть полностью освещена только в связи с анализом подобных особенностей художественной формы в фольклоре других народов. И хотя это составляет существенную часть проблемы историзма фольклора, очерки в основном ограничиваются изучением конкретных исторических отражений в карельском фольклоре разных проявлений жизни народа, начиная от родового строя и кончая нашей современностью.

Ограниченность объекта исследования не позволяет нам специально остановиться и на истории появления и шлифовки приемов метафоры и метонимии, широко представленных не только в загадках и эпических песнях, но и в некоторых произведениях других жанров карельского фольклора. По отдельным приводимым примерам и без специального их анализа можно судить о том, насколько содержательно использование этих стилистических приемов в карельском фольклоре.

Необходимо отметить также, что и поэтический синтаксис произведений разных жанров карельской народной поэзии, в частности использование инверсии, исторически обусловлен, что особенно наглядно видно при сравнительно-историческом изучении фольклора разных народов. Но содержание работы не позволит развернуть доказательства этого тезиса.

В художественных образах произведений различных жанров фольклора карельского и любого другого народа при помощи тех или иных изобразительных средств с разной степенью достоверности отображается историческая действительность. Особенности поэтики фольклорных жанров в исследовании нужно учитывать, однако специальное изучение художественной формы в отдельной главе увело бы в сторону от основной темы, поэтому некоторые замечания об использовании разных стилистических фигур и средств изобразительности даются по мере необходимости в отдельных главах и подчинены главной задаче, поставленной перед этой работой.² Произведения народной поэзии карел изучаются в связи с их эстетической и этнографической функцией, с учетом художественной специфики, а не как копии породившей их действительности, хотя историзм и является основным объектом изучения.

Из-за существенных различий в степени отображения исторической действительности разные жанры и жанровые группы фольклора карел рассматриваются в отдельных главах книги, что, безусловно, поможет пролить некоторый свет на историческое развитие специфики этих фольклорных жанров. Однако это неизбежно приводит к частичному повторению при обзоре отражений одинаковых исторических периодов жизни карел в фольклоре, так как внутри каждой главы изложение ведется в хронологической последовательности смены общественно-экономических формаций. Установление исторической связи карельского фольклора с жизнью народа осложняется постановкой в исследовании проблем органического переплетения разных жанров: пословиц, загадок, заклинаний, эпических песен, сказок, преданий. Отмечается, например, что обрядовая, как и лирическая, песня карел неразрывно связана с эпической поэзией, что также характеризует особенности формы.

Такая органическая взаимосвязь фольклорных жанров создает особые трудности жанрового разграничения материала в отдель-

ных главах исследования. Поэтому, например, в первой главе мы рассматриваем целую группу генетических однородных трудовых и заклинательных песен, включая сюда и календарные аграрные заклинания, поскольку они тесно связаны с процессами труда. Но особо изучаются по их функции свадебные, похоронные и рекрутские обрядовые песни и причитания, непосредственно не связанные с трудовыми процессами.

В одной главе анализируются также эпические песни и баллады, так как они дают одинаковое историческое освещение действительности и имеют идентичную типологию и структуру. Однако близкие к ним по поэтике исторические песни исследуются в отдельной главе. Некоторые главы, кроме исторического освещения произведений основного жанра, содержат отдельные замечания о других малораспространенных жанрах, которым не представлялось целесообразным посвящать отдельные главы.

Последовательность рассмотрения материала разных фольклорных жанров в их историческом освещении, т. е. порядок расположения глав исследования, не может полностью отвечать исторической последовательности возникновения этих жанров потому, что наиболее древнее состояние фольклора характеризуется синкретизмом жанров, которые позднее почти одновременно выделяются, обособляются друг от друга и продолжают, в частности и на карельской народнопоэтической основе, развиваться в условиях разных исторических периодов.

В основном исследование посвящено произведениям карельского фольклора, но и бытующие среди карел образцы финского народнопоэтического творчества не могут быть оставлены вне поля зрения автора, так как духовная культура этих близкородственных народов настолько сильно переплетается, что изучение фольклора карел было бы неполным без учета его связей с финской народной поэзией, установившихся в процессе исторического развития искусства слова и культуры обоих народов. Ведь карельский фольклор, главным образом карельские эпические песни, записанные и объединенные в общем карело-финском эпосе «Калевала», сыграл значительную роль в формировании финского литературного языка и влиял на бытование финского фольклора, так же как поздняя финская народная поэзия через разные каналы проникала в репертуар карельских сказителей и подвергалась карелизации. Процессы взаимовлияния карельского и финского фольклора должны учитываться при изучении появляющихся древних реминисценций.

С другой стороны, данное на основе устной народной поэзии освещение исторических событий в жизни карельского народа, которые не характерны для истории Финляндии, поможет еще полнее раскрыть намеченную тему. Трудность исторического анализа произведений разных жанров карельского фольклора обус-

ловлена неравномерностью отражения в них действительности разных исторических периодов.

Не являющиеся объектом данного исследования фольклорные параллели не ограничиваются рамками взаимоотношений духовной культуры близкородственных карел и финнов, а обнаруживают более слабую генетическую связь с фольклором других финно-угорских народов и типологическое сходство с произведениями многих неродственных народов. Изучение этих сложных параллелей и связей увело бы в сторону от основной темы наших очерков. Это станет темой другой подготавливаемой автором работы по сравнительно-историческому изучению фольклора финно-угорских народов.

Уместно очень кратко остановиться на постановке вопроса об историзме фольклора карел нашими предшественниками — представителями финской историко-географической фольклористической школы К. Крона и его последователей. Они тоже пытались решить проблему исторических отражений в карельском и финском фольклоре, преимущественно в карело-финском эпосе, но их изыскания по существу сводились к решению вопроса о географическом перемещении песенной традиции от западнофинских викингов в крестьянскую среду Карелии. Разумеется, отдельные сюжеты финских рун и баллад могли развиваться в репертуаре певцов, воспевавших походы викингов, но даже финские фольклористы в настоящее время отказываются от попыток сведения всего многообразия фольклора карел и финнов к иллюзорным реконструкциям поэзии викингов. Среди финских фольклористов начинают все более широко распространяться здравые и стихийноматериалистические идеи о напластованиях разных исторических периодов в фольклорных произведениях. Свой вклад в изучение карельской народной поэзии эти исследователи внесли, хотя и не выделяют ее из финского фольклора.³ Идеологическая борьба в области фольклористики между буржуазными и советскими учеными не прекращается, но это не мешает выразить надежду, что более дальновидные филологи Финляндии со временем будут приходить к подсказываемому самим объектом исследования материалистическому решению проблем. (Здесь мы намеренно воздерживаемся от перечисления имен финских фольклористов, которые принадлежат к разным направлениям). Тем не менее рациональное в методике исследований историко-географического и типологического направлений финской фольклористики и структурно-типологического направления может быть принято на вооружение наукой о народнопоэтическом творчестве при условии проверки его общеполитическим диалектико-материалистическим, марксистско-ленинским методом.

После этих общих замечаний введение можно завершить беглым обзором развития идейно-исторических и художественных

особенностей всех жанров карельского фольклора в условиях соответствующих общественно-экономических формаций. Отражение в трансформированном виде отдельных пережиточно сохранявшихся явлений эпохи первобытнообщинного и родового строя в устно-поэтическом творчестве карел свидетельствует о наиболее ранних ступенях развития древнего искусства слова. Говоря об устной поэзии первобытного общества, О. В. Куусинен писал, что «источником силы этого общества был коллективно организованный труд; из этого источника черпала свою жизненную силу и поэзия первобытного общества».⁴

Развитие поэтической и обычной прозаической речи людей первобытных общин зависело от того, что мышление первобытных людей было в основе своей наивноматериалистично, но их мировоззрение, естественно, было построено на образных представлениях. Учитывая это обстоятельство, А. М. Горький отмечал «дальнозоркость образного, гипотетического, но уже технологического мышления первобытных людей».⁵ Образные представления при первобытнообщинном строе в одинаковой мере характеризовали как поэтическую, так и повседневную прозаическую речь. В этом смысле можно бы, с нашей точки зрения, сказать, что первобытные люди уже начали выявлять свои эстетические вкусы и откладывали в своем устном искусстве слова все то, что в их языке получало всеобщее признание как ростки будущей песни, как меткие выражения поучительных сказаний о трудовом опыте предков, все то, что согласно их образным интуитивно складывавшимся представлениям помогало организовать трудовую деятельность.

Постепенно в силу исторической необходимости обобщения коллективных трудовых навыков первобытных людей в художественных образах устно-поэтического творчества из разных речений, эмоционально действующих благодаря шлифующейся и совершенствующейся художественной форме, возникали либо произведения песенных жанров устной поэзии, которые произносились нараспев, либо художественно выразительные сказания, мифы о древних предках, рассказывавшиеся стариками молодым юношам при посвящении в мужчины и передаче им трудового опыта предков в таких условиях, которые не требовали приковывать внимание к мелодической стороне этих формул, запоминавшихся молодежью, несмотря на прозаическое оформление художественных образов. Все это, усложняясь по своему лексическому составу, обогащаясь, приобретало идеологическую нагрузку. Несмотря на сказочно-фантастический характер древних художественных образов, произведения разных жанров устно-поэтического творчества наших предков, должно быть, как-то отражали многие стороны первобытнообщинного быта и архаичной материальной культуры. Несмотря на слабую развитость логического и абстрактного мышления, древние образы в них начинали выра-

жаться в наивноматериалистической форме архаически реалистичного искусства слова, которое, однако, уже рядилось в идеалистическую оболочку ранних форм религии.

Разные жанры карельского устно-поэтического творчества дают интересный историко-познавательный материал, позволяющий говорить о том, что основное идейное содержание ряда произведений восходит к эпохе разложения первобытнообщинного строя, а отдельные художественные образы и мотивы в них отразили даже и более ранние времена. Однако в устной поэзии разных этнических групп древнейшие пласты художественных образов, мотивов и даже сюжетов с течением времени подвергались коренной трансформации. В какой-то своей части этот древнейший фонд как форма общественного сознания проявляет тенденцию к самосохранению даже при переходе от одной общественной формации к другой. Всевозможные меткие выражения, крылатые слова складывающихся песен и преданий нередко способны были пережить породивший их первобытнообщинный базис. Зачатки древних мифов или сказаний, первобытных пословиц и поговорок, архаичных трудовых, заклинательно-обрядовых и эпических песен — древние формы синкретически бытовавшей устной поэзии могли в известных условиях этнографической консервации в виде реминисценций дойти, например у карел, и до наших дней. Поэтому можно согласиться с О. В. Куусиненом, когда он пишет, что «даже после окончательного разложения первобытнообщинного строя у тех карел, которые жили в глуши..., сохранились сильные пережитки родовой общины, наличие которых содействовало сохранению вековых традиций пения рун».⁶ Тем более возможно было сохранение древних наслоений эпохи доклассового общества в произведениях других жанров карельского фольклора, в которых для консервации были еще более благоприятные условия.

Более поздние пласты в карельской народной поэзии, без сомнения, предстают в историческом освещении эпохи феодализма. Эти напластования в фольклоре карел отразили исторически сложившуюся эксплуатацию масс народа, социальные конфликты между ними и господствующими классами. Развитие феодальных отношений среди карел, начавшись в XII веке, затянулось до первой половины XIX века. Если для раннего средневековья было характерно сохранение патриархально-общинного и родового уклада с параллельными проявлениями домашнего рабства (так и не развившегося, впрочем, в отдельную рабовладельческую формацию), то в условиях кризиса феодализма начинают зарождаться капиталистические отношения. Все эти процессы среди разных групп карел протекали далеко не одинаково, что не могло не найти отражения в народном творчестве.

В развитии фольклора разных групп карел при феодализме было много сходного, но и немало различий. Это объясняется тем,

что, например, для развития эпоса у собственно финских племен суми и даже еми из-за шведского гнета были значительно меньшие возможности, чем у карел. Однако сайминские и привыборгские карелы, как и частично прибогническая Корела, в условиях слияния с сумью и емью в одну финскую народность продолжали хранить и переосмысливать применительно к новой феодальной формации свое общее древнее устно-поэтическое наследство.

С возникновением классового общества среди карел происходила в основных чертах близкая к современной дифференциация разных жанров народной поэзии. Если отдельные жанры устно-поэтического творчества периода первобытнообщинного строя можно выделить лишь условно, то феодализм приводит к определенному разграничению этих жанров. В связи с этим у карел значительно большее распространение, чем, например, у финнов, получают, в частности, эпос и волшебные сказки.

Отражение трудовой деятельности людей и средневековой материальной культуры в произведениях народного творчества в связи с общей застойностью форм и орудий труда дает незначительное отличие от их первобытного состояния. Поэтому в разных главах очерка по каждому жанру изменения в отражении жизни и быта людей эпохи средневековья изучаются в той мере, в какой они обнаруживают нечто новое по сравнению с явлениями первобытнообщинного строя.

Карельское народное творчество в условиях феодализма развивалось не изолированно от устной поэзии других народов. Хотя фольклор не только в своем поэтическом языке, но и идейном содержании отражает определенные сдвиги и изменения при переходе от одной общественной формации к другой, тем не менее второстепенный фактор взаимосвязи устной поэзии соседних народностей нельзя совершенно игнорировать.

Карельская народная поэзия в эпоху феодализма прежде всего испытала заметное влияние русского фольклора.⁷ Это объясняется тем, что карелы на протяжении целого тысячелетия входили в состав русского государства. Анализ карельского народного творчества по отдельным жанрам в их историческом освещении дает, в частности, возможность убедиться в том, что в одних случаях такое влияние менее ощутимо, в других резко бросается в глаза. Этому не мешают напластования эпохи феодализма и наслоения и фольклорные трансформации периода капиталистического развития Карелии.

На большей части территории, населенной карелами, т. е. в ряде губерний северо-западной части царской России, период кризиса феодализма одновременно может рассматриваться как время зарождения первых промышленных предприятий, на которых наряду с подневольным трудом приписных крестьян заметную роль играл наемный рабочий труд. Нет необходимости подчеркивать, что это же время было периодом расцвета торго-

капиталистических отношений, решительным образом влиявших на трансформацию произведений карельского фольклора, записанных на рубеже XIX и XX столетий.

При отсутствии формального закрепощения большинства карельских крестьян значительная их часть, вынужденная в поисках средств существования отрываться от своей патриархальной сельской общины и уходить на разные промыслы и заработки, начала осознавать себя как наемную рабочую силу, продающую свой труд. Исключение составляли переселившиеся в разные местности между Новгородом и Москвой карелы, где часть их, освободившись от шведского ига, позднее попала в крепостную зависимость. Но и тут мелкопоместные дворяне и чиновники разрешали своим «крепостным» карелам за известную долю их скудного заработка работать на промышленных предприятиях. Поэтому в развитии карельского фольклора отмена крепостного права в России не была такой заметной, как в развитии русской устной народной поэзии.

При капитализме народнопоэтическое творчество уже не является единственным средством удовлетворения эстетических потребностей большинства карел. Начала распространяться грамотность, а вместе с тем они приобщались к литературе. Появилось издание национального эпоса «Калевала», становящегося памятником мировой литературы. Отдельные произведения карельского фольклора начали испытывать литературное влияние. Среди разных жанров карельской народной поэзии при капитализме заметное место заняла лирика. Появились новые для карел лирические жанры, в частности близкие к короткой песне частушки, а также песни и сказки рабочих-лесорубов и отходников особенно в предреволюционный период. Еще более широко, чем раньше, распространялись среди карел устно-поэтические произведения на русском языке. Среди северных и частично южных карел шире начали бытовать новые финские народные песни, язык которых иногда подвергался незначительной карелизации.

Таковы общие замечания о карельском фольклоре периодов доклассового и классового общества в его историческом освещении. После такого краткого обзора можно перейти к более детальному и конкретному изучению устно-поэтического творчества карел по разным жанрам. Отметим еще лишь то, что фольклорные произведения карел, возникшие и трансформировавшиеся на ранних и поздних ступенях исторического развития, известны нам только в тех записях, которые произведены немногим больше чем за последние сто лет. Это усложняет более углубленный анализ исторических отражений в фольклоре тех эпох, которые не представлены записями своего времени. Трудность изучения заключается также в том, что даже в одном произведении имеются напластования разных исторических периодов. Но сопоставление нескольких версий фольклорных произведений, так же как срав-

нение в конце нашего очерка традиционной поэзии с современными новообразованиями народнопоэтического творчества, открывает некоторые возможности для исследования закономерностей отражения изменяющейся исторической действительности.

В заключение остается указать, что приводимый иллюстративный материал на карельских диалектах сопровождается эквиритмическими или ритмизованными переводами на русский язык, чтобы дать широкому кругу читателей наглядное представление о метрической структуре разных образцов карельского фольклора. В переводе, принадлежащем автору работы, преследуется цель достичь точного соответствия историческому содержанию цитируемых отрывков.

Необходимо отметить также и то, что из анализируемых произведений разных жанров в соответствующем историческом освещении берутся иногда и такие отрывки вариантов карельских народнопоэтических текстов, которые в целом не типичны для рассматриваемого фольклорного произведения. Это делается потому, что основная задача исследования — не история того или иного сюжета, а изучение исторических отражений в фольклоре независимо от того, как часто повторяется тот или иной мотив или даже целый вариант произведения народной поэзии карел.

Очерки рассчитаны не только на филологов, но и на более широкие круги читателей, для которых обстоятельное изучение истории рассматриваемых в данной работе сюжетов могло бы показаться обременительным, уводящим в сторону от главной цели, поставленной перед автором книги. Поэтому в большинстве случаев автор ограничивается беглым обзором фольклорных произведений разных жанров. По той же причине в книге отсутствуют сведения историографического характера, история изучения анализируемых фольклорных произведений предшественниками, представителями разных фольклористических школ и направлений.

ТРУДОВЫЕ ПЕСНИ И ЗАКЛИНАТЕЛЬНАЯ ПОЭЗИЯ

Историческое освещение древнейших по своей функции фольклорных жанров — трудовых песен и заклиательной поэзии носило случайный характер.¹ Карельские трудовые песни сохранились преимущественно в поздних пластах, но в синкретическом сочетании с заклинаниями, и по своей типологии они восходят к глубокой древности.

Пережиточно сохранившиеся следы первобытнообщинных трудовых песен прослеживаются в отдельных трудовых заклинаниях карел. Примитивноматериалистическое восприятие окружающей действительности у охотников и рыболовов первобытной общины осложнялось их зависимостью от природы и сознанием трудности борьбы с ней. Первобытный охотник считал, что успешному завершению его трудовой деятельности содействовали те речения и слова, при помощи которых, например перед коллективной охотой, он согласовывал с другими охотниками предстоящие действия. В такой обстановке складывалось представление о какой-то особой силе слов, составляющих трудовую песню и охотничьи заклинания. Они казались составной частью самого процесса охоты. Надеясь природу, вследствие незнания законов ее развития, качествами разумного существа и желая быть хозяином леса, первобытный охотник сознавал свое бессилие перед ним и, естественно, начинал представлять дело таким образом, что у леса есть другой, реально представляемый, но невидимый хозяин или хозяйка, с которыми можно договориться об удачной охоте таким же образом, как он договаривается с другими охотниками первобытной общины; от этих хозяев леса можно, наконец, потребовать удачи во время коллективной охоты.

Представление об этих хозяевах леса на первых порах было лишено мистического смысла, подтверждением чего являются трудовые охотничьи заклинания, пережиточно сохранившиеся в виде карельских заклиательных рун. Охотник в повелительном тоне обращался к белке, предлагая ей прыгнуть на сук:

Levittäite lehväsille,
Kusta nuoli nokkoaisi.

Ты приляг на эту ветку,
Где стрела тебя настигнет.

(R I—4, 1292)

Сознание того, что стрела, выпущенная из лука, не всегда обеспечивает успех охоты, создавало у охотника представление об особой силе обращенного к зверю заклинания, сопровождающего выстрел.

Для карельских охотничьих заклинательных песен, пережиточно отражавших седую древность эпохи доклассового общества, чрезвычайно характерно обращение охотника к тому зверю, на которого он охотился. Мировоззрение людей, несмотря на зарождение фетишизма, еще не перестало быть наивноматериалистическим оттого, что охотник представлял себе даже самого лесного зверя хозяином леса. Но уже начинают возникать предпосылки для развития основанной на идеалистическиобразных представлениях сказочной фантастики, ведущей к зарождению религиозных воззрений. В самом деле, только сказочно-фантастическими представлениями первобытных людей можно объяснить севернокарельское заклинание, содержащее следующее метафорически выраженное обращение охотника к медведице, на которую он идет охотиться:

Ohtoni, metsän omena,
Mesikämmen källeröini,
Kun sie kuulet miun tulevan,
Miehen aimo astuvaksi,
Kyte kynnet karvoihisi,
Hampoat ikenihisi.

(R I—4, 1095)

Яблоко лесное, Охто,
Ты, медвяная хозяйка,
Лишь меня ты здесь увидишь,
Как шагаю я, мужчина,
Ты запрячь-ка свои когти,
Не оскаливай ты зубы.

На почве таких представлений возникает целый обряд вокруг охоты на зверя, в данном случае — на медведя. Подобного рода «медвежьи праздники» отмечены этнографами у ряда охотничьих племен, совсем недавно переживших процесс разложения первобытнообщинного строя. Имеются исследования о заговоре «Рождение медведя».²

Застрелив медведя, охотники словами заговора пытались убедить себя в том, что медведь сам захотел, чтобы его застрелили, и потому он не может сердиться на охотников. Даже к туше убитого медведя все охотники сообща (по южнокарельскому заклинанию) обращались, как к живому существу:

Terveh, kondii, tulduvazi,
Näille maille manderille,
Meijän puhtahil pihazil,
Meijän puhtahin perttizih.

(Р, стр. 114)

Здравствуй же, медведь, пришедший
Погостить на эти земли,
На дворах на наших чистых,
В наших чистых-чистых избах.

Таким образом, зверь, на которого охотятся первобытные люди, становится особо почитаемым животным. В карельских заклинательных рунах, как и в возникших еще в доклассовом обществе заговорах очень многих северных народов, в обращениях к зверю, к медведю — живому или мертвому — просили не гневаться на людей.

Иногда в охотничьей заклинательной песне форма повелительного наклонения начинает исчезать; охотник в ней довольно подробно описывает приближение куропатки к «нашим силкам», очевидно к ловушкам, коллективно поставленным охотниками. Рассказывается, как куропатка

Vidrettelöö jäähyzii myö,
Kuljendeloo kujozii
Meiän ansasih kohti,
Meiän peltosih kohti.

(R VII—3, 3620)

Пробегает по льду,
Проходит по проулку
К нашим силкам,
К нашим полям.

Не только на этом, но и на многих других примерах можно проследить, как первобытнообщинный трудовой охотничий заговор начинает превращаться в эпическую песню, эмоционально выражающую пафос специфически своеобразного труда охотника. В заклинательном тексте, произносимом при сборах на охоту, охотник повествует о том, как он собирается гнаться на лыжах за лосем (R I—4, 1106).

В древнем карельском охотничьем заклинании от первого лица множественного числа повествуется о том, какую дичь давал первобытному коллективу охотников хозяин леса Тапио:

Näitä meillä metsä anto,
Näitä meillä korpi kosti,
Taipu entini Tapio.

(R I—4, 1266)

Эту дичь всю лес нам выдал,
Эту принесла нам чаща,
Тапио был благосклонен.

Охотники в своих заклинаниях, как явствует, например, из текста известного карельского рунопевца А. Перттунена, отмечали, что эта дичь будет

Su'un suurilla paloilla,
Herkuloilla heimokunnan.

(R I—4, 1096)

Большими кусками рода,
Племенными лакомствами.

Охотник стремился познать окружающие его силы природы, чтобы подчинить их себе. Исходя из этого стремления, он уподоблял людей животным, как бы искал общий язык с разными проявлениями природы в целях своего воздействия на нее. Основанное на крайне низком уровне трудовых процессов, стихийно-диалектическое представление первобытных людей о всеобщей взаимосвязи явлений природы, воплощенное в мифы о превращениях людей в зверей и наоборот, уводило их от наивно материалистического восприятия древней исторической действительности к идеалистически фантастическому ее восприятию.

Многое из того, что сказано об охотничьих заклинательных рунах, имеет прямое отношение и к древним карельским рыболовецким заклинаниям. Здесь также можно отметить характерную для первобытнообщинных трудовых песен или заклинаний форму повелительного наклонения. Не имея возможности подчинить себе

водную стихию, рыболов наделял ее сверхъестественными свойствами, начинал обожествлять ее. Согласно карельской заклинательной руне, при опускании невода в воду рыболовы обращались с прямым требованием к матери или хозяину вод — Ахти с просьбой, чтобы он помог поймать косяк рыбы (R I—4, 1334).

С карельскими рыболовецкими заклинаниями перекликается древняя трудовая песня карел, отразившая коллективные усилия первобытных рыболовов и их просьбу к хозяину вод Ахти:

Anna sie, Ahti, laulamista,
Vesi, veijoteltavao!
Souten soamma suuren hauvin,
Airoten kalan paremman.

(R I—4, 1776)

Выдай, Ахти, нам удачу,
Дай улов, воды хозяин!
Гребля даст большую щуку,
Руль нам даст лучше рыбу.

Среди заклинаний, изображающих рыбную ловлю, заметное место занимает руна о рождении огня. В ней нашло отражение смутное сознание первобытных людей о том, что огонь играет особо важную роль в рыболовном деле. На исключительное значение огня на начальных ступенях развития человеческого общества, на взаимную связь употребления в пищу рыбы и применения огня обратил внимание Ф. Энгельс в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Огонь высекается Вийнямейненом и небесным Ильма-Укко. Многочисленные варианты этого заговора о рождении огня повествуют о том, как люди выжгли пожогу (пал) под пашню, посеяли на ней лен, как сестры и золовки пряли из льна нитки, как братья вязали из них сети, как они пошли ловить в те сети щуку.³ Основным героем этого повествовательного заклинания является первобытный родовой коллектив. В карельском тексте заговора члены коллектива названы братьями, вяжущими сеть, гиперболически изображенную как стосаженный невод:

Vellekset verkkuo kuvottih,
Soatih se satoa syltä,
Sai nuotta valmeheksi.

(R I—4, 244)

Сеть себе вязали братья,
В сотню сажен сеть длиною,
Так был изготовлен невод.

Труд первобытных людей в древних рыболовецких заклинаниях изображается коллективным. В них коллективный труд братьев и сестер по общине либо завершается тем, что в изготовленную ими сеть Вийнямейнен ловит огромную рыбу, проглотившую других рыб, в одной из которых заключена огненная искра, либо иногда Вийнямейнен, совместно с другим эпическим героем Ильмариненом, изготавливает эту сеть и ловит в нее рыб. Иногда тут дано еще более безудержное преувеличение размеров сети — гипербола, согласно которой эта сеть достигает длины семисот сажен (R VII—3, 692).

Измерение сети в саженьях в древней заклинательной руне может являться поздним напластованием, однако подчеркивание огромной величины этой сети исходит из образного представления первобытных людей о ее принадлежности всем братьям и сестрам по общине, совместно изготовившим эту сеть.

Отражение эпохи первобытнообщинного строя в карельских земледельческо-скотоводческих заклинаниях и трудовых песнях слабее, чем в охотничье-рыболовецких заклинаниях. Это и понятно, так как расцвет земледельческо-скотоводческой хозяйственно-производственной деятельности карел относится к тому историческому периоду, когда на смену первобытнообщинному строю пришли феодальные отношения классового общества.

Однако поскольку патриархальная община продолжала существовать и в новых условиях классового общества, постольку в более поздних и коренным образом переосмысленных произведениях карельской земледельческо-скотоводческой, календарной поэзии сохранялись отрывки устно-поэтических текстов, с реминисценциями, отразившими доклассовые общинные отношения. Таково карельское заклинание, связанное с носившим коллективный характер подсечно-огневым земледелием:

Tuule, tuule, tuulieni,
Polta oksa, karsi kaski,
Jätä meillä musta multa.

Дуй, подуй-ка, ветерочек,
Сучья жги-ка на пожоге,
Черную оставь нам землю.

(L II, стр. 111)

Землепашцы сообща обращались к ветру, чтобы он разжег огонь на подсеке. Такое обращение было предпосылкой для возникновения религиозных верований. Поэтому неудивительно, что в древнем карельском земледельческом заклинании уже у матери-земли просили плодородия:

Mannun eukko, maan emäntä,
Pane turve tunkemahan,
Maa väkevä vääntämähän
Nouse, maa, makoamasta.

Маннунтар, земли хозяйка,
Ты заставь-ка дерн ожить,
Землю плодородной быть;
Просыпайся-ка, земля, ото сна.

(R II, 1036)

Даже после разложения родового строя в патриархальной общине разные работы, например заготовка сена для скота, выполнялись сообща. Поэтому первобытное коллективистское мировоззрение сказалось в произносимом при сенокосе севернокарельском заклинании, в котором косцы обращаются к своим косам и друг к другу:

Yhestä tuumin lähemmä
Heiniä koatamah'.

Общими усилиями выйдем
Сено косить!

(R I—4, 1792)

В мировоззрении первобытных людей уже складывалось убеждение в особой силе заклинаний, обращенных к неким

сверхъестественным силам, возникшим как фантастическое отражение действительности в голове человека. Преисполненный воли к борьбе с болезнями, первобытный человек также прибегал к заклинаниям. Он верил в то, что человекоподобное божество может помочь при родах каменным долотом, которым оно пользуется как орудием труда. В заклинании к божеству обращались со следующими словами:

Tule tänne, tarvitahan,
Päivän lasta päästämähän,
Hätäistä huutelemahan!
Sinun on kilpa kivinen,
Silla kilvalla kivisell
Puut murin murennat,
Paatiat paloille pakotat,
Kuin ei piättäis Hiien neitinen
Vanhan Väinämön venoista.
(R II, 921)

Приходи сюда, ты нужен
Сына солнца выпускать нам,
Чтобы мог кричать младенец!
Долото твое из камня;
Каменным тем долотом ты
Все деревья раскромсаешь,
Разобьешь скалу в осколки,
Чтоб не утопила дева Хийси
Лодку старца Вейнямейнена.

Смутное воспоминание об употреблении каменного орудия труда сохранилось не только в заклинании по случаю родов, но и в других карельских заклинаниях, долженствующих, по представлениям первобытных людей, помочь им в борьбе с разными болезнями и ранениями. В этом отношении показательно чрезвычайно широко распространенное в свое время заклинание о «рождении камня», произносившееся при ранении камнем или при других ранах. Есть основания думать, что упоминание о каменном острие отражает в таких заклинаниях воспоминание о каменных орудиях труда.

Обращение заклинателя не только к камню, но и к железу или стали содержится, например, и в одном карельском варианте того же заклинания:

Kivi kova, raud on teräs,
Otas kivut kiirehesti. . .
Kiukujat kiven perästä.

(R II, 778)

Камень твердый, сталь, железо,
Боль сними скорей из раны. . .
Убери-ка в печь за камнем.

Характерно то, что в большинстве записанных текстов этого заклинания неизменно появляется прямая взаимосвязь в основах слов kive- «камень» и kivu- «боль», не случайно сказывающаяся даже в их созвучии. Человеческое представление о боли впервые могло появиться, в частности, при нанесении раны каменным орудием.

Если при ранении каменным или железным орудием произносились заклинания эпического содержания о «рождении камня» и «рождении железа», то на случай ранения деревянным орудием труда или просто чем-то деревянным, видимо, уже в древности возникло заклинание, повествующее о «рождении деревьев».

Одновременно с заклинаниями против ранений каменными и деревянными орудиями труда у предков карел начали возникать

заклинания против разных болезней и недугов. В связи с этим, например, в одном карельском заклинании, произносившемся по случаю колик, говорится:

Nuoli kilpistih kivestä,
Kilpistihbon kallioista.

Стрела от камня отскочила,
От скалы и отлетела.

(R II, 890)

Разумеется, и это заклинание позднее переосмыслилось, что выражается хотя бы в замене понятия «каменный наконецник стрелы» более поздним представлением об отскакивании стрелы от камня. Эта версия заговора против колик связана с именем Вяйнямейнена, которого карельский колдун призывал к себе на помощь (А, 17, 15). Имя кузнеца Ильмаринена характерно для другой версии карельского заклинания по случаю колик, отразившей переход к железным орудиям труда. Так, согласно одному карельскому варианту этого заклинания, приобретающего эпический характер, колики возникают в результате того, что

Itse seppo Ilmarinen
Hakevi pajan sijoa
Rautaselta kalliolta,
Vuorelta teräksiseltä
Löysi suota pikkaraisen,
Maata märkeä vähäisen,
Siihen paino palkehensa,
Siihen ahjonsa asetti.

Сам кователь Ильмаринен
Стан для кузницы он ищет,
На скале железной место,
На стальной горе кователь
Малое нашел болото,
Место мокрое увидел,
Тут меха свои устроил,
Тут и горн установил он.

(R II, 895)

Как видно, окончательный переход к железным орудиям труда в условиях разложения первобытнообщинного строя привел к исторически обусловленному выбору постоянных эпитетов, к созданию фантастического образа «железной скалы» и «стальной горы».

Первобытнообщинные отражения сохраняются и в карельском заклинании по случаю ранения железным орудием труда. В некоторых случаях эпический зачин этого заклинания мало чем отличается от текста, приведенного несколькими строками выше. Так, в одном карельском варианте заклинания по случаю ранения железным орудием труда повествуется:

Oi oot, seppo Ilmollinen,
Takoja ijän ikuine,
Ettsi pajan sijaa,
Rupie itse lietsomahe;
Oi nyt synty rauan synty.

Ой, кователь Ильмоллине,
Векочный он кователь,
Место кузнице он ищет
И ковать он начинает;
Так рождается железо.

(R II, 658)

В результате уже отмеченной особенности первобытнообщинного мировоззрения людей железное орудие, как и другие предметы, одушевлялось. Судя по имеющимся этнографическим на-

блюдениям и записям, раненый брал в зубы то железное орудие, от которого получил рану, и обращался к нему, как к живому существу, с вопросом, используя при этом, казалось бы, неожиданный, но исторически закономерный эпитет:

Voi sinua, rauta raukka,
Ethän ollut silloin suuri.

(А, 24, 24)

О ты, жалкое железо,
Ведь ты не было могучим.

В этом эпитете сохранилась память о том, что из-за кустарной обработки раннее железо было хрупким. т. е. действительно «жалким». Заканчивался этот вариант заклинания поэтическим сравнением:

Veri seisou, niin kuin seinä,
Hurme asuu niin kuin aita
Polvessa pojan pätoisen,
Varpahassa Väinämöisen. . .

(А, 24, 24)

Кровь стоит стеной в суставах,
Изгородью возвышаясь
У дородного в колене,
В пальце Вяйнямейнена. . .

Рассматриваемому заклинанию присуща возникшая уже в седой древности увязка с именем Вяйнямейнена (R II, 707). Она и до сих пор прослеживается в разных вариантах заклинания по случаю ранения железным орудием. Вообще это заклинание, по всей видимости, развивалось в тесной взаимосвязи с развитием эпической песни о ранении колена Вяйнямейнена.⁴

Таков тот круг карельских заклинательных рун, который в какой-то мере, в общем ряду с трудовыми и бытовыми песнями, отразил мировоззрение эпохи первобытнообщинного строя.

* * *

Возникающая уже при первобытнообщинном строе трудовая песня и заклинательная поэзия продолжали по своему историческому содержанию развиваться и коренным образом изменяться в условиях проникновения феодальных отношений в среду карел, складывавшуюся в отдельную народность. Нередко один и тот же текст трудовой песни или произведения бытовой поэзии встречается у разных групп карел, почти одинаково отражая те или иные явления средневековья.

Среди карел Карельского перешейка (которые позднее, в заключительный период централизации феодального русского государства, переселились в тверские края) в связи с распространением здесь льноводства бытовали карельские трудовые песни льнотеребищиц и прядильщиц, попавших в феодальную кабалу.⁵

В тверско-карельской трудовой песне девушек-пряильщиц говорится о том, как их работодатель делит труд между разными возрастными группами женщин:

Kezreäjäizet, kezreäjäizet,
Millä teidä kezräytteä?
Vanhoid akkoid kuabiella,
Morziemie pelvahalla,
Tyttöidä sulkulla.

(R II, 1204)

Пряильщицы, пряильщицы,
Что же вам прясть-то дать?
А старухам прясть очесы,
А невестам — чистый лен,
Девушкам же шелк давайте.

Соответственно этому вознаграждался труд пряильщиц: согласно разным текстам этой песни, старухи получали калачи, невесты — пряники, а девушки — конфеты (R II, 1208).

В карельских трудовых песнях, отражающих земледельческую трудовую деятельность при феодализме, центральным мотивом также остаются жалобы по поводу тяжести подневольного труда на господ. В частности, в приладожскокарельских трудовых поمولных песнях вполне ясное историческое освещение получают сетования работника, находившегося в рабских условиях в услужении у мелкого помещика-своеземца.⁶

Согласно одному приладожскокарельскому варианту, при работе на жернове пели:

Tuskaksi minun tulevi,
Pakoksi minun panevi
Tästä orjasta oloa,
Tätä käyntä käskyläissä,
Vierasta kiven vetoa.
Kivi kisko hartiani
Paasi paitani repäsi
Mitä sie, kivi, kitajat,
Mitä, vuori, voivottelet?

(R VII, 3175)

Тяжело приходится
Под неволей мне работать,
Находиться в рабстве здесь,
В услужение ходить мне
И чужой вертеть здесь жернов.
Жернов плечи ломит мне,
Камень рвет рубашку мне.
Почему скрипишь ты, камень,
Почему, скала, вздыхаешь?

К скотоводческим трудовым песням (развивающимся также в условиях феодализма в прямой связи с трансформацией заклинаний) относятся карельские пастушьи песни. Иногда они носят повествовательный характер. Их приладожскокарельские тексты подчас содержат сюжетный мотив о мести сына Калевы:

Ei hyvä emäntä rukka,
Kun leipo kivisen leivän;
Tuo polonen paimen rukka
Veti veitsensä kivehen.

(R VII, 3239)

Нехорошая хозяйка
Запекла в свой хлебца камень;
Этот пастушок-бедняжка
Полоснул свой нож о камень.

Аналогичные мотивы встречаются и в севернокарельских заговорах, произносимых по случаю выгона скота на пастбище. Кстати, один текст заклинания содержит (помимо характерного для всех вариантов мотива выбора пастуха) упоминание стада Калевы, шведских бубенцов у коня и медведей в цепях (R I—4,

1366). В других вариантах заговора, произносимого по случаю выгона скота на пастбище, говорится, что выбор пастуха останавливается на божетворце или на святом Егоре-кормильце (R I—4, 1377). Это исторически свидетельствует о проникновении христианского мировоззрения в среду карел в эпоху феодализма.

Карельские пастушьи трудовые песни-заклинания интересны потому, что они отразили жизнь впроголодь этой социальной бесправной прослойки крестьян. В такой пастушьей песне имеется типичное обращение к времени:

Mene päivä, viere viikko,
Saata paimosta kotihi
Eikö nälkäni näkisi.

День, пройди, катись, неделя,
Пастуха домой доставь-ка,
Чтобы утолить мне голод.

(A, 19, 107)

Из карельских скотоводческих трудовых песен необходимо отметить и другую, интересную в социальном плане пастушью песню с зачином «лийло», в которой пастух поет:

Liilo, liilo lehmäseni,
En liilo emäntiäni,
Kuin ei voita annettane
Pienoselle paimenelle,
Suuren karjan katsojalle.

Лийло, лийло коровенке,
Лийло не спую хозяйке,
Если масла не дает мне,
Маленькому пастушонку,
Кто пасет большое стадо.

(R VII, 3198)

Тесная взаимосвязь трудовых песен и заклинаний, наблюдавшаяся в условиях феодализма, в данном случае отразилась в текстуальном совпадении приладожскокарельской и севернокарельской (R I, 17) трудовой песни, исполнявшейся при выдаивании коровы, со следующим севернокарельским заговором, произносившимся при уменьшении удоя:

Heru, heru, Hermikkini,
Anna maitoa Mairikkini. . .
Anna voita vierahille,
Tänä suurena sulana,
Tänä Iesuksen kesänä.

Раздоись, моя Хермиikki,
Дай-ка молока, Майриikki,
Дай-ка масла всем гостям
На большое заговенье,
В это лето Иисуса.

(R I—4, 1524)

В севернокарельском заговоре появляется как более позднее наслоение средневековья упоминание об Иисусе.

Несколько дальше от приведенных текстов стояли севернокарельские заклинания, произносившиеся при сбивании масла; в них появляется обращение к утке из Похьолы, которая тут же называется хозяйкой масла (R I—3, 1397).

Земледельческие трудовые песни в своем развитии при феодализме переплетаются с календарно-аграрной заклинательной поэзией. В обзоре карельской календарной поэзии нельзя обойтись без замечаний об осенних заговорах, которые в отличие от последующих зимних и весенне-летних в своем большинстве сопровождали трудовые процессы, главным образом сбор урожая.

Исторически приуроченный ко времени распространения веры в христианского бога осенний заговор, при помощи которого заклинали молнию, чтобы она посылала дождь лишь туда, где он нужен, на древнекарельском диалекте сохранен в записи XI—XII века на берестяной грамоте, где молния иносказательно именуется божьей стрелой, обладающей десятью именами, а бог изображен судьей.⁷ Упоминание стрелы, бога и судьи в этой древнейшей записи карельского заговора дает ему совершенно определенное историческое освещение.

Нет особой необходимости подробно останавливаться на осеннекалендарных произведениях бытовой поэзии, и в частности на осенних заговорах, так как в них лишь несколько слабее выражаются по существу те же чаяния народные и протест против социального гнета, которые содержатся в карельских помольных трудовых песнях эпохи феодализма.

Значительно меньше карельские трудовые песни связаны с зимнекалендарной земледельческой заклинательной поэзией. Но в конечном счете и здесь зимние сельскохозяйственные обряды косвенно соприкасались с трудовой деятельностью, которая обеспечит будущий урожай. В ночь под рождество произносился карельский заговор:

Rostova rōnggy,
Vieristä vinguu,
Aitan alla ammutah.

(А, 79, 188)

Рождество рычит,
Крещение визжит,
Под забором же стреляют.

Круг зимних земледельческих заклинаний связан также с масленицей, игравшей исключительную роль в развитии средневековой карельской земледельческой заклинательной поэзии. В ней находит отражение тема борьбы сына зимы и сына лета, тема пробуждения земли. В карельском заклинании, исполняемом в связи с масленицей во время весенних полевых работ, крестьянин обращался к земле, как к живому существу, а появление эпитета «бедняцкий» тут в социальном плане исторически обусловлено:

Nouse, maa, makoamasta,
Pane korret korkomahan,
Savoin juuria jutele
Minun köyhän künnöstäni.

(R II, 1036)

Встань, проснись, земля, от сна,
Всходам надо подниматься,
Сотни всходов пусть укоренятся
На моей бедняцкой пашне.

Это заклинание связано с «кормлением» земли, чему сопутствовал завоз удобрений на поля. Во время масленицы крестьянин проверял, насколько его конь готов к выполнению весенней вспашки поля. В связи с этим устраивалось катание на конях, запряженных в сани, и состязание в езде на них.

К весенней календарно-аграрной поэзии относятся карельские заклинания, произносимые при выгоне скота на пастбище, в которых свое историческое освещение находит переход от язычества к христианству. Древний языческий бог восточных славян Велес при феодализме превратился в покровителя скота святого Власа, к которому при выгоне коров на пастбище обращалась со словами заговора севернокарельская крестьянка:

Pyhä Vlassie, kormelitša,
Katso kaikista pahoista,
Varjele vahinkoloista.

Влас святой, ты наш кормилец,
Сохрани коров от всех зол,
Охраняй от всех несчастий.

(R 1—4, 1370)

Однако даже в условиях феодализма языческие воззрения не сразу уступили место христианским. Продолжали бытовать и чисто языческие версии заговоров, заклинаний, произносимых при выгоне скота на пастбище.

Характерно, что в карельском заклинании по случаю выгона скота на пастбище встречается ряд общих мест с эпической песней о поездке Лемминкяйнена на пир Пяйвелы. Если в разных вариантах отдельных эпических песен имена Лемминкяйнена, Лемметтуйнена и Тууреттуйнена взаимно заменяют друг друга, а песни о соблазнении сестры, записанные на Карельском перешейке, в соответствии с исторической географией повествуют о том, как трещали огромные мосты Суоми, когда из датских владений в Выборг гнали стадо Тууреттуйнена—Лемметтуйнена (R XIII, 1131), то в собственнокарельских вариантах скотоводческая трактовка образа Лемминкяйнена появляется также и в заклинаниях, произносимых при выгоне коров на пастбище.

Функцию скотоводческого заклинания вполне закономерно выполняет среднекарельский вариант, повествующий о том, как Лемминкяйнен просит у своей матери военные доспехи, чтобы поставить железную изгородь, через которую медведи не пробрались бы:

Eikä hirvet hiättäis
Minun karjan kartanos.

Чтобы лоси не согнали
Мое стадо из усадьбы.

(R 1—4, 979)

Мотив железной изгороди как общее место с эпической песней о Лемминкяйнене появляется во многих вариантах карельского заговора о выгоне скота на пастбище, развившегося в знакомую нам версию, подобно песне о Лемминкяйнене, уже в эпоху феодализма.

Характерно, что такой же мотив появляется в карельских заклинаниях, связанных с коневодством. Так, начальные стихи руны о Лемминкяйнене с поэтическим сравнением негативного

плана встречаются в следующем карельском заговоре, произносимом тогда, когда недуг поразит коня:

Savu suarella palae,
Tuli niemen tutkamissa.
Ei ole suuri sodasavuks,
Vain on tuuhakka ilman tuleks.
Lohetar, Piru pagana...
Tugi tuulen murtamia.
Yks oli rujo, toinen ramba,
Kolmas oli verin sogia.

(R II, 1018)

Дым на острове курился
И огонь на перешейке.
Невелик он быть военным,
Но горит огнем небесным.
Лохетар, Пиру поганый...
Вывел тех, что ветром сдуло:
Были нищие, хромые,
Тут же был слепой отроду.

Упоминание Пиру здесь может восходить к древнему языческому культу Перуна, особенно широко распространенному среди дружинников-всадников.

Значительно более поздние исторические напластования отмечаются в карельских заговорах, связанных с овцеводством. В одном из них овцу отсылают:

Mene Viipurih villomah,
Suomeh sukeutumah.

(A, 19, 93)

Иди в Выборг шерсть растить,
Иди плодиться в Суоми.

В других вариантах заклинания рядом с Выборгом упоминается Стокгольм (R I—4, 1727). Так отразилась связь карельского промыслового овцеводства с этими торговыми центрами.

Развитие феодализма наложило свой отпечаток не только на земледельческие и скотоводческие заклинания и трудовые песни. Оно отразилось и на карельских и финских охотничьих и рыболовецких заклинаниях. Возникнув при первобытнообщинном строе, они начинают переосмысливаться и принимать напластования, отражающие новые условия жизни. Так, севернокарельское охотничье заклинание в основе своей сохраняется как типичное обращение к зверю, на которого охотятся, однако в нем появляется явно позднее упоминание огнестрельного оружия, изобретенного, как известно, в эпоху развития феодальных отношений. В одном севернокарельском варианте содержится следующее обращение к зверю:

Saata surman suun etehen,
Pyssyn kuulan kantomille.

(R II, 965)

Повернись лицом ты к смерти,
Из ружья прими ты пулю.

В карельской заклинательной поэзии находят отражение и исторически обусловленные особенности товарно-менных отношений эпохи феодализма. В частности, использование беличьих шкурок в качестве денег отразилось в следующем параллелизме

севернокарельского заговора, произносившегося при сборах на охоту и обращенного к хозяину леса Тапио:

Oravat noroilta nossa,
Rahat rannoilta ajele.

(R I—4, 1106)

Белок вышли из ущелий,
Деньги с берега сгони-ка.

Такое же поэтическое сравнение беличьей шкурки с деньгами имеется и в ряде других заклинаний. Иногда подобный заговор обращен к дочери хозяина леса Тапио, девушке Анни, в имени которой нетрудно узнать христианское имя, проникшее в карельское охотничье заклинание лишь в условиях средневековья (R I—4, 1084). В отдельных охотничьих карельских заговорах, например в тексте, записанном от А. Перттунена, иносказательно сообщается:

Jossa kulta kuuntelovi,
Höpie tilin tekövi.

(R I—4, 1095a)

Золото мы поджидаем,
Серебром мы счет готовим.

Иногда в заклинании сообщается даже то, где изготовлен нож, которым охотник свежует убитых им зверей, и тут опять появляется упоминание тех средневековых торговых центров, с которыми были связаны карелы:

Virossa on veitsi tehty,
Saatu Saksan kaupungissa.

(R I—4, 1243)

В крае Виро нож откован,
Куплен в городе саксонском.

Есть и такие охотничьи заговоры карел, в которых эти торговые центры вообще названы «денежными островами» (R I—4, 1257).

Переосмыслению подвергаются при феодализме и карельские рыболовецкие заговоры. Так, в южнокарельском заклинании, произносимом при ловле рыбы на крючок, появляется следующее обращение к христианскому святому Петру, содержащее ряд исторически обусловленных эпитетов:

Ota onki, niele niekla,
Korpoa kovera rautal..
Miun on maimani makea.
Pyhä Petri, pyöriä silmä,
Karjalan kalajumala,
Lekuttele lierin piätä.

(R II, 972)

Проглоти крючок-иглоку,
Крюк схвати кривой железный!..
У меня вкусна приманка.
Петр святой, бог пучеглазый,
Бог карельских рыболовов,
Ты к моей притронься леске.

Влияние христианского мировоззрения в меньшей мере отразилось на заклинаниях, произносимых при опускании рыболовом невода в воду. Хотя в нижеприводимом отрывке заговора рыболов изображен единоличным владельцем невода, так как называет его своим, но все же в этом тексте языческие воззрения сохранились в большей мере, чем в заклинаниях, исполняемых при

рыбной ловле крючком. В подтверждение этой мысли можно сослаться на оснащенный характерными эпитетами текст северно-карельского заклинания, произносимого при ловле рыбы неводом:

Veen kultainen kuningas,
Veen on Ahti armollinen,
Nosta on ruotoinen romento,
Kankie karja kalainen
Minun nuotan nostimille.

(R I—4, 1334)

Золотой властитель моря,
Благосклонный Аhti в море,
Выведи косяк всей рыбы
Из глубин, богатых рыбой,
Там, где погружен мой невод.

Разумеется, и на заклинаниях, произносимых при ловле рыбы неводом, сказалось влияние христианства. В них также появляется обращение к средневековому покровителю рыболовов, к их «кормильцу» святому Петру.⁸ Так, например, в одном севернокарельском варианте этого заговора соответственно частнособственническим интересам людей эпохи феодализма севернокарельский рыболов при опускании сетей в озеро закликает:

Pyhä Petri kormelitsa,
Uitteles uranie,
Käytäs käkrä harteita
Miun siklan siirtimillä,
Muijen siklan siirtimitsi.

(R I—4, 1324)

Петр святой, ты наш кормилец,
Ты плыви-ка мимо леса,
Протолкни плечами рыбу
Через ячеи моих сетей,
Мимо ячей в сетях других людей.

Такое же частнособственническое отношение к лову рыбы, как уже отмечалось выше, имеется в карельских заклинаниях, приуроченных к ловле рыбы крючком.

Несколько замечаний надо сделать о средневековых пластах в заговорах, произносившихся во время работы в кузнице. Процессы обработки железной руды, работы по кустарному железнному литью, изготовлению железных орудий труда и военного оружия в древней Карелии играли исключительную роль. В своей трудовой деятельности в силу господства полужязыческого полухристианского мировоззрения кузнецы, естественно, прибегали к заклинаниям, на которых нельзя не отметить следы воздействия средневекового христианского культа. Однако поскольку кузнечество носило подсобный характер, заклинания кузнецов при феодализме нередко переплетались с другими заговорами.

В условиях средневековья, когда кузнецам приходилось выполнять заказы на изготовление железных доспехов, развивался заговор на оберег от увечий. Соответствующее историческое освещение заклинанию придавали встречающиеся в нем эпитеты:

Raudupaidoih panettelemmos,
Raudapaijois mies parempi,
Teräsvyöllä vyöstelemmö.

(R II, 1093)

Я в доспехи облачаюсь,
Лучше быть в железных латах
И иметь стальную броню.

Характерно, что эти строки встречаются и в карельских эпических песнях о сватовстве кузнеца Ильмоллинена и о поездке

Лемминкяйнена в Пяйвелу. Очевидно, это объясняется тем, что первый представлялся певцам мастером, изготавливавшим железные доспехи, а второй — их потребителем. Однако трудно сказать, где раньше появляются эти стихи: в заклинании или в эпической песне.

Целый цикл карельской заклинательной поэзии состоит из развившихся при феодализме заговоров, функция которых заключалась в оказании иллюзорной помощи при тех или иных болезнях или увечьях. Часто основному заговору на случай конкретной болезни или увечья предшествовало произнесение общего заклинания, призывающего всех предков на помощь. Одно из подобных заклинаний начинается с повествования:

Siell oli seppo Ilmolline
Vago vanha Vänämöne,
Sepoll on yheksän poigaa.
Yks on poigu Ivan-poigu,
Seb on meren kävijä
Siell oli poigu Kuismapoigu,
Kuisma muita mustembi.
Tules puheidu puhumah,
Vigoidu vierettämäh,
Pakkoidu parandamah,
Virziidy vedämäh!

(R II, 776)

Там кузнец был Ильмоллине,
Был и старый Вянямене,
Девять сыновей кузнец имел.
Сын Иван — один сыночек,
По морям любил он плавать,
Сын Кузьма — второй сыночек.
Тот Кузьма был самый черный.
Приходи ты мне на помощь,
Унеси следы увечий,
Приходи лечить больного,
Приходи-ка петь мне песни!

Появление рядом с именами Вяйнямейнена и Ильмоллинена русских имен Иван и Кузьма говорит о времени оформления этого заклинания в условиях распространения христианства среди карел с параллельным сохранением языческих имен героев рун. В тех же условиях, отражая внедрение религиозных воззрений, развивался карельский заговор, произносимый при ранении деревянными орудиями труда. В севернокарельском варианте этого заклинания говорится:

Kaikki on puut jumalan luomat,
Vesat anhelin vetämät,
Pyhän Pientaren kaupitsemat.

(R I—4, 88)

Богом созданы деревья,
Ангел их ростки привозит,
Продает Межа святая.

В этом заговоре отразилось то, что сожжение языческих рощ сопровождалось утверждениями церковников о якобы божественном происхождении всего существующего, и в частности деревьев. С другой стороны, упоминание о частном землевладении эпохи феодализма выражено в этом отрывке заклинания через мотив продажи земель и лесов святой Межой. Видимо, это упоминание стало результатом любопытного искажения христианского культа святого Петра (pyhä Pietari).

Возникшее уже при первобытнообщинном строе заклинание против кровотечения из раны, нанесенной железным орудием, про-

должает развиваться и приобретать новые черты в условиях феодализма. Один из вариантов такого заклинания отразил сохранение патриархального рабства при феодальных отношениях. Повествование о «рождении железа» в этом заговоре начинается с упоминания о рабах, поставленных кузнецом Ильмоллинеом качать меха в его кузнице:

Oib on seppo Ilmolline
Iäniguine tagoja!
Tago seppo taputtavi
Pajas on ovettomassa
Ilman ikkunattomassa...
Panib on palkkalaiset painamaha,
Orjalaiset liettsomaha.

(R II, 643)

Ой, кузнец был Ильмоллине,
Вековечный он кователь!
Стал ковать кузнец прилежно
В кузнице своей без двери,
В кузнице, где нет и окон...
Дал поденщикам работу,
Он рабов к мехам поставил.

Это южнокарельское заклинание в сюжетном отношении также перекликается с карельской эпической песней о ковании золотой девы кузнецом Ильмоллинеом. В других вариантах заклинания, выдержанного в повелительных тонах под навязчивым воздействием христианского мировоззрения, можно отметить забавный случай превращения кузнеца Ильмоллинеа в христианскую богородицу деву Марию, к которой обращались с просьбой принести в подоле воды взамен крови и золотой иглой с шелковой ниткой зашить рану.⁹ Употребление повелительной формы глагола характерно и для тех вариантов этого заклинания, в которых влияние христианского культа приводит к появлению русского христианского имени рядом с языческим именем героя рун, как например в отрывке:

Kus suonet sordunuh,
Sih suonet solmivukkah,
Pyhän Iivanan sanois,
Vanhiman Väinämöisen.

(R II, 715)

Где разрезаны все жилы,
Пусть они там вновь сомкнутся,
Пусть святой Иван зашьет их,
Свяжет старый Вейнямейнен.

Качественно новое звучание заклинательной руны о «рождении огня» также объясняется христианизацией, сказывающейся в появлении имени Вейнямейнена рядом с именем христианского святого. Южнокарельский вариант этого заклинания содержит упоминание средневековых купеческих проливов Сакса:

Laske verkkoset vesile,
Uljakoil on augivoile,
Shakshan salmile syvile.

(R II, 671)

Опустите сети в воду
На простор воды широкий,
На пролив глубокой Саксы.

В условиях проникновения феодальных отношений в древнюю Карелию возрождаются также карельские заговоры против болезней, и особенно эпидемических. Происхождение одного такого

заговора против чумы довольно прочно связывается с XIV в., со временем, когда реакционное новгородское боярство покупало у великого литовского князя Гедимина и его наследников поддержку независимости Новгорода от централизованного русского государства ценой отдачи карельских городов в кормление младшему сыну Гедимина Наримонту Гедиминовичу и его потомкам Патрикееву Наримонтовичу и Люгвеню Патрикеевичу. Карельское население неоднократно выступало против наместничества литовских княжичей и, естественно, возлагало на них вину за распространение эпидемий заразных болезней в древней Кореле. Кстати, в годы наместничества Наримонта и его потомков чума действительно свирепствовала в карельском крае. Эпидемии молниеносно распространялись среди скученного населения городских поселений, впервые возникших в Кореле при наместничестве литовских князей (в связи с появлением большого количества посадских людей из их окружения). Поэтому неудивительно, что чума в карельском заговоре метафорически названа именем литовского наместника Наримонта. Заговор гласит:

Närimys, Narimon poika,
Jessuksen kirjan kantaja,
Kultanuolen kuljettaja,
Elä minuh koske,
Eikä minun kumppaniini.
Kirottu sinä minusta,
Manattu mun majastani,
Suvustani suin sysäty.

(R II, 912)

Наримус, сын Наримона,
Книгоноша Иисуса,
Взявший золотые стрелы,
Ты меня теперь не трогай
И моих всех лучших близких.
Проклят мною ты навеки,
Заклят ты в моей избушке,
Изгнан ты моей роднею.

Легко заметить, что этот заговор, произносившийся против чумы, направлен также против насаждения христианства среди карел, осуществлявшегося, в частности, теми же литовскими наместниками, почему Наримонт в этом заговоре и назван «книгоношей Иисуса». Но в других текстах заклинания против чумы такое упоминание Наримонта отсутствует. Однако и в них появление чумы исторически связано со скоплением войск во время военных действий:

Rutto ruma, toinen toukka,
Sie synnyit soti keolla,
Miesten tappotanterilla.

(R II, 913)

Ты, чума, так безобразна,
Рождена на поле брани,
Где мужчины погибают.

Из карельских заклинаний против разных болезней и недугов особенно распространено было при феодализме в разных версиях заклинание против колик. Если в более ранних вариантах этого заговора, отражающих первобытнообщинные отношения, повествовалось о кузнеце Ильмаринене, то о том же герое говорится и

в следующем его отрывке, где упоминается появившееся несколько веков назад огнестрельное оружие:

Sepoon veno hietaharja
Meren kolmen kiertimellä,
Saton miestä soimasessa,
Tuhat miestä tukkusessa,
Kaikk on miehet miekkoineh,
Urohot orushieneh.

(R II, 872)

Лодка кузнеца поплыла
Мимо трех морских заливов,
Сто мужчин сидит в той лодке,
Тысяча героев славных.
Все мужчины те с мечами,
С ружьями все те герон.

В другой версии южнокарельского заговора по случаю колик изображается изготовление топора в кузнице божества Туони, трое сыновей которого пускают из своих луков стрелы, приносящие недуг (R II, 880). Очевидно, упоминание кузнечного ремесла в большинстве вариантов этого заклинания объясняется тем, что наиболее часто этот недуг наблюдался как результат трудоемкой работы в кузнице.

Впрочем, одно из южнокарельских заклинаний по случаю колик связывается не с кузнечным ремеслом, а с таким видом трудовой деятельности, как сенокос. Однако это заклинание дает отражение средневековой исторической действительности в Карелии, картину того, как огонь при отходе лопарей на Терский берег Белого моря («Turjan lappalainen» — R II, 897) уничтожал стога сена на покосах сельских общин Олонца и Тулоксы:

Neljä neittä, kolm urosta,
Yhen niityn niitännässä,
Tuli tuli Tuuloksessa,
Ahava Aunuksen moasta,
Tuiskasi heinät tulehe.

(R II, 900)

Четыре девы, три героя
Здесь один покос косили,
В Тулоксе огонь тот виден,
Пламя на земле Олонца,
И тогда сгорело сено.

Средневековые напластования появились также в карельском заговоре против укуса пчелы. Промысловое пчеловодство в древней Карелии начинало складываться в результате развития феодальных отношений. Карельский заговор по поводу укуса пчелы в ряде вариантов связывается с именем Лемминкяйнена и содержит упоминание восьми феодальных городов:

Lemminkäine maasta nousi
Hän on mies vähäväGINE,
Mänes lennä löyhkyttele,
Lähi kaupunnin kaheksan,
Tarkkaha Tabiolaha.
Tuopa sielä voitieta
Lähisestä lähtiestä...
Kibiellä voiteheks,
Pahoilla parantajiks!

(R II, 814)

На земле рос Лемминкяйнен,
Он герой был слабосильный.
Ты лети-лети, лети-ка,
Восемь городов увидев,
Долети до Тапиолы,
Мазь мне принеси оттуда
Из источника поближе...
Смажу я больное место,
Пусть она недуг изгонит!

Однако в большинстве вариантов этого заговора против укуса пчелы обращение адресовано самой пчеле, название которой в вы-

шеприведенном тексте, очевидно, сменилось именем Лемминкяйна. В отличие от этого заклинания карельский заговор против укуса осы носит метафорический характер, в нем дана средневековая картина сражающихся с мечами воинов, поражаемых копьями противников (R VII—4, 1473).

В условиях борьбы пережитков патриархального быта с развивающимися феодальными отношениями складывавшиеся на всякий случай жизни заклинания были чрезвычайно пестрыми по своему содержанию. Многие из них продолжали связываться с именами героев карело-финского эпоса. В частности, с именем Вьянмяейнена связывался заговор против угара в бане (А, 26, 73).

Качественным изменениям в условиях феодализма подвергаются и карельские заклинания, произносимые при рождении нового человека. Один такой заговор начинался со слов:

Vaka vanha Väinämöinen,
Tietäjä ijän ikuinen,
Tuo viikate Virosta.

Старый верный Вьянмяейнен,
Вековечный заклинатель,
Принеси косу из Виро.

(R I—4, 982)

Однако в этом же севернокарельском заговоре на помощь роженце призывается также богородица дева Мария.

В таких заговорах отразились, в частности, русско-карельские культурные связи эпохи феодализма. Тверско-карельский заговор против бессоницы новорожденных детей начинается словами:

Ilda zorja, huomnes zorja,
Siun lapsi itköy.

Заря-зарница утренняя,
Плачет у тебя дитя.

(R II, 1358)

Эти слова не случайно перекликаются с соответствующими строками текста среднерусского заговора, в котором встречается карельское слово *lapsi* «ребенок». Дело в том, что в местах записи этого заклинания была поселена группа карел-крепостных, позднее подвергшихся русификации.¹⁰

Некоторые карельские заклинания получают самое неожиданное историческое освещение. Так, например, в карельском заговоре, произносимом при всплывании трупа утопленника, по всей видимости, сохранилось смутное воспоминание об участии карел в средневековых военных походах русских под шведский замок Турку, бывший древнерусским торжком до 1150 года. Это выражено в следующих метафорически окрашенных стихах карельского заговора:

Miun on kultani kuluu,
Hopieni huovenoa,
Mieheni on sovasta soavut,
Toattoni Turusta tuuvut.

Золотко мое погубило,
Серебро мое исчезло,
Муж мой на войне достал мне,
Мой отец принес из Турку,—

(R I—4, 1061)

где слово «война» и название Турку отождествляются прежде всего потому, что под замком Турку карелы могли появляться в средние века, главным образом во время русских военных походов. Возможно, этот заговор сложился на основе более древнего заговора, произносившегося при разборке трупов погибших воинов, падавших при осаде замка в окружавший его ров и тонувших там.

Уже при раннем феодализме среди карельского населения получили известное распространение заклинания, так или иначе связанные с военными действиями. В средневековой хронике Саксона говорится о том, что побежденные финны пытались останавливать погоню при помощи заклинаний.¹¹ При сборах на войну произносился карельский заговор, начинавшийся со слов:

Vaka vanha Väinämöinen,
Tietäjä ijän ikuinen,
Tee tuosta sotisopanen,
Sotavaippa valmistele,
Jonka alta ampusimme.

(R I—4, 2084)

Старый верный Вяйнямейнен,
Вековечный заклинатель,
Мне военные доспехи
Изготовь, броню мне сделай,
В них стрелять я собираюсь.

В условиях феодальных отношений возникает карельский и финский заговор против зависти, в разных своих вариантах связанный то с именем Вяйнямейнена, то с этническим названием лопарей-саамов — Лаппалайнена. Наконец, в связи с усилением роли Соловецкого монастыря, разорившего не одного севернокарельского крестьянина, складывался следующий тверско-карельский заговор против сглаза:¹²

Kučun mie Izosiman
I Savatein Solovkoista,
Kijevan dorogua myöten,
Kullasta kujosta myöten.

(R II, 1365)

Позову сюда Зосиму
И Саватия в Соловках
По дороге в город Киев,
По прогону золотому.

Северным карелам при феодализме приходилось неоднократно покупать и перепродавать землю, на которую или с которой они переселялись небольшими группами на протяжении нескольких столетий до XVIII века. При переселении на новые места у северных карел сложился обычай бросания на землю куска железа, обряд здраванья с землей, сопровождавшийся заклинательной формулой: «Купи у хозяина земли разрешение вступить на его землю и тогда будешь мирно жить».¹³

Карельские заговоры, произносившиеся на свадьбах наряду с исполнением свадебных песен и причитаний, также отразили средневековую историческую действительность. Чтобы обереечь молодых от порчи, севернокарельский патьвашка (сват) произно-

сил заклинание о том, что надо одеться в железные доспехи, и призывал бога, чтобы он

Satuloi sata hevosta,
Tuhat miestä miekottele
Miun on ainuon avukse.

(R 1—4, 1877)

Сто коней там оседлал бы,
Тысяче мужчин мечи дал,
Их послал бы мне на помощь.

Аналогичный заговор дружки на свадьбе отмечен и у южных карел (А, 101, 13).

Уже в средние века среди карел получали распространение иногда очень краткие заклинательные тексты на испорченном русском языке, значение которых было им непонятно. Например, когда девушку приводили в дом жениха, дружка его заклинал: «Tüssetskä bojar knäs molotoi!» (R 1—4, 1904).

Таким образом, можно отметить широкое развитие карельских заговоров в условиях феодального строя. Этот жанр на протяжении столетий, несмотря на преследование исполнителей заклинаний (колдунов и знахарок) со стороны духовенства и царских властей, проявлял удивительную живучесть.

* * *

Зарождение капиталистического общества в условиях возникновения и развития Российской империи было сопряжено с тяжким кризисом феодальных отношений. Среди карельского населения, как и среди других формировавшихся в России буржуазных наций, появлялись капиталистические элементы, делившие с представителями дворянско-феодальных кругов право на эксплуатацию трудовых масс. В связи с этим складывавшаяся в Карелии местная буржуазия ставила себе на службу прежде всего такие формы идеологии, как реакционное орудие духовного подавления масс — религия и всевозможные обряды, построенные на искусственно поддерживаемом суеверии. В такой обстановке при капитализме естественно сохраняется оставшаяся в наследство от эпохи феодализма карельская заклинательная поэзия.

Бытованию заклинаний при капитализме, как и при феодализме, сопутствовало увядание карельских трудовых песен, которые в новых условиях не смогли трансформироваться и либо подверглись забвению, либо послужили поэтическим материалом для других развивавшихся фольклорных жанров.

В условиях капитализма продолжают бытовать и переосмысляться почти все те заклинания и заговоры, которые начали возникать при первобытнообщинном строе и получили свое развитие при феодализме. Новые условия жизни значительных слоев карельского и финского крестьянства, их зависимость от внешних сил, в частности, определявших состояние войны и мира во все время существования классового общества среди карел, содействовали бытованию среди них разных гаданий. Так, например, гада-

ние на царя под новый год в северной Карелии заключалось в том, что, производя литье свинца, произносили заклинание, в котором просили, чтобы в случае предстоящей войны из свинца образовались штыки, мечи и сабли, а в случае мира пусть свинец расстелется (R I—4, 2112).¹⁴ В разные исторические периоды война была для карел настолько реальной угрозой, что даже клопов изгоняли так: «Sota tulee, sota tulee, menkää rakoon!» (R I—4, 1963) — «Война идет, война идет, убегайте прочь!». Эти заклинания, видимо, оформились уже в условиях вхождения Карелии в состав Российской империи, когда войны со Швецией играли значительную роль в жизни карел и когда впервые появляются упоминаемые в них сабли и штыки как виды военного вооружения. Но чаще всего в заговорах обновлялись лишь отдельные детали. Такие изменения текста можно отметить в разных вариантах карельского заклинания по случаю привораживания парня. Судя по тексту южнокарельского заговора, такого привораживаемого парня хотят одеть

Ruotshin ruskeih on sobaisih
Venäläisen virgoivuatteih,
Suomalaisen shulkkuisihe.

В красные одежды шведов,
В штатские мундиры русских,
В шелковые финские рубахи.

(R II, 1038)

Тверско-карельское заклинание изображает полет девичьей славы средствами поэтического сравнения:

Kuin nämä kirikön svonuzet on
Kuulovazet kaikkiih randoih,
Niin i miun lienizin
Kaikkiih randoih kuulovane.

Как этот церковный звон
Слышен на все берега,
Так пусть доносится обо мне
Слава по всем берегам.

(R II, 1396)

Известно, что при капитализме коробейничество в северной Карелии играло исключительно большую роль. Торговые пути карел-коробейников проходили через многие города и приходы, что нашло свое историческое отражение в севернокарельском заклинании на привораживание парня, в котором при помощи анафоры и параллелизма девичью славу отправляют лететь

Yli kuuen kirkkokunnan,
Yli kaupungin kaheksan.

Через шесть церквей-приходов,
Через городов всех восемь.

(R I—4, 1823)

В другом севернокарельском заговоре парня привораживали словами, доносящими девичью славу до женихов из Питера и из Москвы:

Lempi menkäh liehumah,
Tulkah suvesta sulhaset,
Vienasta viejät,
Piiterista brihatšu,
Moskovasta molotsa.

Пусть любовь развеется,
Пусть с юга женихи являются
За девушкой из северной Карелии,
Парень из Питера
И молодец из Москвы.

(R I—4, 2504)

Такого рода заклинания и заговоры постепенно трансформировались в молитвы особенно набожных карельских торговков, купчих, жен лесоподрядчиков, обращавшихся к богу с просьбой послать их дочерям богатых женихов. Тут уже совершенно исчезают все художественные особенности заклиательной поэзии и остается бездарная, полная цинизма импровизация.

В целом о заговорной поэзии карел периода капитализма можно сказать, что она оставалась жанром консервативным, теряющим свое былое значение, хотя и достаточно живучим.

БЫТОВАЯ ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ И ПРИЧИТАНИЯ

Исследование исторической основы фольклорных жанров, связанных с бытовой обрядностью карел, велось недостаточно целенаправленно и с разных позиций. Отдельные наслоения разных исторических периодов в них отмечались и финскими фольклористами.¹ Отголоски глубокой древности звучат в произведениях разных жанров карельской обрядовой поэзии, содержащих реминисценции семейно-брачных отношений в родовой общине.

В карельских свадебных песнях можно проследить отголоски наиболее важных этапов развития этих отношений, начиная от группового брака. Из обрядовой поэзии в условиях дофеодальной общественно-экономической формации начали складываться не только свадебные, но и похоронные песни. Свадебные песни в основном развились при феодализме, с которым уживался патриархально-родовой уклад древних предков карел. Видимо, свадебная обрядность при первобытнообщинном строе не была так детально разработана, как она развилась позднее. Лишь отдельные мотивы в карельских свадебных песнях, должно быть, своими истоками восходят к периоду родового общества. В матриархальной общине при групповых брачных отношениях мужчины-охотники и рыболовы, видимо, запросто появлялись среди женщин, руководивших общинным домашним хозяйством, и свадьбы не вызывали переезда жены к мужу, в окружение его родственников. Лишь позднее в патриархальной общине, при разложении родового строя, когда жена переходит в род, в большую семью мужа, развивается свадебная обрядовая поэзия, отражающая становление отношений классового общества. Может быть, лишь упоминание такого общественного явления, как брак-отработка (согласно которому муж на протяжении нескольких лет должен жить в семье или роде жены), а также грамматическое оформление слова *sulhale* «жених» обязательно во множественном числе в карельских свадебных обрядовых песнях пережиточно характеризуют такие формы семейных отношений доклассового общества, как матриликальный и групповой брак. Однако свадебная поэзия, закреплявшая в древности матриархально выраженные брачные связи, не сохранилась, и у нас нет оснований утверж-

дать, что она была так же развита, как и более поздние по происхождению свадебные песни. Поэтому перейдем к рассмотрению идейного содержания и исторической основы свадебных песен, отразивших быт карельского крестьянства.

В свадебных песнях карельских крестьян заметное место занимала разработка образа средневекового города, куда прибывал жених, обычно метафорически изображенный в виде орла:

Lendi kokko koilizesta,
Šadašulga Saksanmoašta,
Liidelihi, loadelihi,
Liepsahutti linnan lauvan,
Liidih linnan seinämällä.
Katso parvesta parahan.

(R II, 519)

Прилетел орел с востока,
С сотней перьев с края саксов.
Он летел, парил по небу.
Сел на городские доски,
Сел на городскую стену,
Выбрал лучшую девицу.

Иногда поется о полете орла к окнам крепости (Ке, стр. 86). Чтобы не было сомнений в том, каков этот укрепленный стенами город карельских свадебных песен, иногда использовался соответствующий эпитет: *kiviin on urosten linna* (R II, 516) «каменный героев город». В другой карельской свадебной песне «Ждал мир новолунья»² средневековый город предстал перед взорами женихов, плывущих на лодке:

Alla linnan airot liikkui,
Piällä linnan piä näkyi.

(R II, 543)

Веслами гребли под город,
А над городом шпиль башни.

Изображение городских стен имелось и в других свадебных песнях. В приладожской Карелии, видимо, уже в средние века получила распространение редкая свадебная песня «Уточка плыла», в которой при взаимном одаривании невеста отвечала всем:

Linnan seinä korgijani,
Yö pimeittäni,
Vedoi viluttšani.

(R VII, 2956)

Городские стены высоки,
Ночь темновата,
Вода холодновата.

И только жениху она отвечала, что городские стены низкие. Разумеется, упоминание крепостных, городских стен тут в историческом освещении средневековья вполне понятно: образ городских стен является метафорой.

В карельской свадебной песне упорно в ряде параллельных стихов повторяется постоянный эпитет «городской», сопровождающий не только пса, охраняющего город, но и девушку, к которой жених сватается, да и всех женщин, что видно из следующего песенного обращения матери жениха к своему сыну:

Saitko neien, voitko vallan,
Haukutitko linnan hallin,
Itetitko linnan immen,
Nakratitko linnan naiset?

(R I, 1701)

Ты сосватал ли девицу,
Городской пес лаял ли там,
Городская дева плакала ли,
Городских баб посмешил ли?

В другой севернокарельской свадебной песне изображены отношения между хозяевами и их служанкой, полученной от сельского мира. Песня содержит обращение хозяев к девушке:

Piikaseni pienoseni,
Orjani alinomani,
Kylän pantu palkkalaini,
Mäne katsomah,
Mitä haukkuu hallikoira,
Linnan lukki luuskuttelou
Linnan varties valittau.

(R I, 1587)

Малая моя служанка,
Вечная моя рабыня,
Данная нам сельским сходом,
Ты смотришь туда иди-ка,
Что там лает пес дворовый,
Городской-то пес там воет,
Городской скулит тот стражник.

Отмеченный выше образ маленькой служанки, вековой рабыни, встречается и в другой карельской свадебной песне, в которой, кстати, жених изображен в качестве немецкого купца:

Tuo tuloo väki vävyini,
Tulovi väki tuhansin,
Saapi saksan kauppiahat.

(R I, 1591)

Это зять со свитой едет,
Тысяча мужчин с тем зятем,
Едут к нам купчины-немцы.

Впрочем, в карельских свадебных песнях жених, будущий зять, чаще всего не называется купцом, да еще немецким. Иногда песня о встрече зятя перекликалась с карельскими эпическими песнями. В качестве свадебной песни о встрече зятя исполнялся в ряде мест Карелии зачин руны о поездке Лемминкяйнена:

Mibä tuola tuli palau
Saksan salmilla syvillä,
Vennon välillä vezillä.
Suuri on tuo paimozen savuksi,
Pieni on tuo sovan tulaksi.
Tuo on Lemmingaine liedopoiga,
Tuo on vävyini vägi.
Kun on meččä huurdehessa,
Niin on kanza hallakassa.
Tuo vävyini oros,
Jo tulou vävyini tubah,
Ei vävy sovi tubah.

(A, 72, 32)

Что там за огонь мелькает,
На проливах Саксы пламя,
На широких водах Венны.
Он велик, чтоб быть пастушьим,
Мал он быть огнем военным.
Это лиэдо Леммингяйне,
Это зять со свитой едет.
Точно лес, снежком покрытый,
Весь народ в кафтанах едет.
Зять на жеребце приехал.
Вот заходит зять в избушку,
Зятю тесно здесь в избушке.

Упоминание вод вендов и проливов Саксов (как карелы называли, в частности, новгородских русских купцов, участвовавших в ганзейском союзе), возможно, отражает воспоминание о выходах из Прибалтики, которые роднились на Карельском перешейке с местным населением, либо входя в дом жены, либо обзаводясь после свадьбы своим домом.

В условиях влияния христианского мировоззрения функцию южнокарельской свадебной песни (R II, 1053) стала выполнять, в частности, руна о состязаниях Вяйнямейнена и Еукамойнена (встречающихся якобы по дороге в церковь) в соединении с ру-

ной о большом дубе. В этой свадебной песне Еукамойнен хвастается перед Вяйнямейненом:

Tuon minä miehen on Turusta,
Äkäsin on äykyttävi
Tätä neittä naittamahan,
Miestä viemähä vihille.

Приведу дружка из Турку,
Он сердит и может тебя
На этой девушке женить,
Под венец тебя свезти.

(R II, 1053)

Это единственное упоминание венчания в карельской свадебной песне.

Многовековые торговые пути карельских корабейников проходили через средневековые города Новгород, Выборг, Таллин, от проливов саксонских до беломорских берегов. В связи с этим обусловленная историей внешних взаимоотношений карел с населением разных местностей довольно широкая географическая номенклатура характерна для севернокарельских свадебных песен, содержащих мотивы величания свахи:

Tuolf on tuotu tuojanaini
Takoa Tanolan linnan,
Ulkopuolen Uuvenlinnan,
Saksan salmilta syviltä,
Vienan valjiltä vesiltä.
Ulvo ukset Uuvenlinnan,
Vinku Viipurin veräjät,
Suju suuret Suomen sillat
Soajannaista soattovaissa,
Tuojan naista tuotavaissa.

Сваху привезли оттуда
Из-за крепости Танила,
Что лежит за Новгородом,
Привезли с проливов Саксы
И по водам беломорским.
И ворота в Новгороде
Да и в Выборге скрипели,
Финские мосты прогнулись
При провозе этой свахи
И невестинной подруги.

(R I, 1693)

В других текстах той же карельской свадебной песни географическая приуроченность выражена приемом поэтического сравнения:

Suojannaisen suu somani,
Niinkuin Suomen sukkulaini.

Рот красив у этой свахи,
Как челнок ткачей финляндских.

(R I, 1742)

Такое сравнение бойкого языка свахи с челноком финляндских мастеров в историческом освещении карельской свадебной песни вполне понятно.

В связи с живучестью пережиточно сохраняющихся экзогамных брачных отношений особую славу жениху создавало то обстоятельство, что он привозил невесту издалека. Соответственно этому в севернокарельской свадебной песне жениха и невесту величали словами:

Nyt on naitu «naapurista»,
Virosta vihanta piika.

У «соседей» он женился,
Взял жену из края Виро.

(R I, 1768)

Если даже считать, что этот мотив возник тогда, когда карелы были расселены значительно южнее, по соседству с эстонцами из

края Виро, все равно тут прославляется сватовство к иноплеменной, хотя и близкородственной по языку невесте.

Развитие карельских свадебных песен при феодализме тесно переплеталось с трансформацией эпических песен. Поэтому в них встречается немало общих мест. Так, совершаемый при помощи такого сельскохозяйственного орудия труда, как коса, обряд оберегания жениха и невесты после смотрин сопровождался свадебной песней, в которой нетрудно узнать соответствующие стихи карельской эпической песни о поездке Лемминкяйнена на пир Пяйвелы, изображающие при помощи гиперболы, как молодых пытаются ограбить от всех напастей:

Rautasen aijan rakennan
Muasta suati taivahah,
Taivahasta muaha suati,
Tsitsiliuskoilla sitelen,
Kiärmehillä kiäntelen
Syömäh kylän kiroja,
Kylän noita nokkimah.

Сделаю забор железный
От земли до небосвода
И с небес до твердой почвы,
Ящерицами свяжу я,
Змеями весь обмотаю,
Пожирать всю брань в деревне.
Клевету клеветать в деревне.

(Б, стр. 44)

Но не только такое фантастически окрашенное изображение изгороди, оберегающей молодых, сближает свадебные и эпические песни. Контаминация карельских свадебных песен с фрагментами произведений других жанров всегда исторически обусловлена, если даже она отмечается в ограниченном количестве вариантов. В связи с этим нельзя обойти молчанием появление в одном из текстов приладожскокарельской свадебной песни эпизодов исторической песни о наборе рекругов царем Павлом I и карельской эпической песни о том, как идущий на войну Куллерво, сын Калервы, получает весть о смерти отца (R VII, 2848). Случай, когда только что женившийся молодой парень попадал в рекруты, а молодая жена оставалась на двадцать пять лет соломенной вдовой, характеризовали приладожскокарельскую историческую действительность почти двухсотлетней давности. Эта уникальная версия карельской свадебной песни, несмотря на свою явную контаминированность, композиционно вполне отработана; в подтверждение приведем отдельные отрывки из этой песни:

Mitä istut, isosen poika,
Veljes vanhin valvattelet?
Istutko isos hyvyyttä,
Vain istut emos hyvyyttä,
Vain on pertin puhtavuutta,
Vai on pöyän valkevutta?
Istut impyven hyvyyttä,
Kanan marjan kauneutta?
Paavil on kiivas kuningas
Työnti kirjat kiirehesti
Paperit pakon perästä.
Liit kirjat Liperih,
Suuret kirjat Sortavalah,

Что сидишь, сынок отцовский,
Что ты ждешь, наш старший братец?
Или ждешь ты благ отцовских,
Жаждешь материнской ласки,
Чистотой избы любуюсь,
Белизной стола в избушке?
Иль сидишь ты ради девы,
Ради красоты девицвей?
Вспыльчив государь наш Павел,
Всюду спешно шлет указы,
Рассылает он бумаги.
Лишний раз в Липери пишет,
В Сортавалу шлет указы,

Koriat kirjat Korpiselkäh,
 Nuoret miehet nuoran peähän,
 Vanhat miehet vahtimah,
 «Jeägeä työ, tytöt, hyvästi.
 Karjalassa kaunehimmat,
 Elä itke, moama kallis,
 Soan mie Ruotsist ruuan täyen
 Venäläiseltä veroisen!».
 Kullervo Kalerwen poika
 Läksi soitellen sotahan...
 Vieri viestinen jälestä:
 «Toattois kois on kuolemassa!».
 «Kuolloo on kuolkahas,
 Soan minä mukoman toaton
 Ruotsin suurissa sovissa,
 Venähen verka voattehissa».

(R VII, 2848)

Здесь намеренно цитируется значительная часть этой свадебной песни, тем более, что в качестве отдельной исторической песни повествование о наборе рекрутов царем Павлом I, вплетенное в вышеприведенный текст, среди карел не бытует: это повествование стало самостоятельной исторической песней только среди ижор и финнов восточных берегов Финского залива, и поэтому оно в специальной главе нашего очерка больше не анализируется.

Другие варианты карельской свадебной песни «Что сидишь, сынок отцовский» также содержат отражение отдельных сторон исторической действительности. В ней рассказывается, как сидящий в доме невесты жених ждет, когда ей скажут, что она продана ему в жены:

Mitä issut, isännän poika,
 Velles vanhin valvattelet? . .

Issut impyvön hyvyttä? . .
 Sulho, viljo vellyvöni,
 Jo on valmis valvattisi . .
 Mäne myyven, myöty neiti,
 Kansoin, kaupattu kanani;
 Miksi olit rakas rahah,
 Kiivas kihlojen otolla.

(Б, стр. 60)

Грозный призыв в Корписельгу,
 Чтобы там парней связали,
 В караул поставив старцев.
 «Эх, прощайте, все девицы,
 Все красавицы-карелки,
 Ты не плачь-ка, мать родная,
 В Швеции я сытым буду,
 Русские дадут мне пищу!».
 Так сын Калервы Куллерво
 На войну пошел играя...
 Вот уже приходят вести:
 «При смерти отец твой дома!».
 «Коль умрет, так что ж поделать,
 Я найду отца другого
 На войне великой шведской.
 Я найду в одеждах русских!».

Что сидишь, сынок хозяйский,
 Что ты ждешь здесь, братец
 старший...
 Иль сидишь ты ради девы? . .
 Слушай же, жених, мой братец,
 Ведь готова уж невеста...
 Собирайся, проданная дева,
 При народе проданная пташка.
 Почему любила деньги,
 Прыткая при обручении.

Такое, характерное для классового общества в Карелии изображение свадьбы как своеобразной торговой сделки обнаруживает в свадебных песнях также общие места с южнокарельскими эпическими песнями о кузнеце Ильмоллинене. К жениху в отцовском доме обращались со словами севернокарельской свадебной песни:

Osuta ossettavase,
 Savoin markoin maksettavas,
 Tuhansin lunastettus,
 Kaksin vuosin kaupattuse,
 Kolmin vuosin kosjottose.

(R I, 1738)

Покажи нам купленную,
 Взятую за сотни марок,
 Выкупленную за тыщи,
 Проданную за два года,
 Сватаемую три года.

Сравнительно древний мотив двух- или трехлетнего брака-отработки в двух последних строках сильно приглушен более поздними историческими отражениями товарно-денежных связей, проникающих во все проявления жизни и быта карел. Например, купля-продажа крестьянских земель нашла свое историческое освещение в карельской свадебной песне, исполнявшейся на смотринах; в песне говорится, что мусор из избы невесты отнесен

Ossettuilla osramaila,
Kaupatuilla kagramailla.

К купленным полям ячменным,
К проданным овса посевам.

(R II, 469)

В другой свадебной песне, приуроченной к посещению невестой бани, было принято хвастаться дорогостоящей шубой отца невесты; за эту шубу

Savoin markoin maksettu,
Tuhansin lunassetu.

Сотни марок плачено,
Тысячи уплачено.

(R II, 461)

Упоминаемая в карельских свадебных песнях финская денежная единица марка свидетельствует о торговых связях карельских коробейников, исходивших всю Финляндию. Но было бы неправильно сказать, что в карельских свадебных песнях совершенно не упоминаются русские денежные знаки. Например, в карельской свадебной песне «Уточка плыла» поется о том, как девушка-островитянка Анни, увидев, что уточка проплыла мимо города:

Satuloitsoi Saaren orssoi,
Savois rublis sadulaiset.

Оседлала жеребца с Саари
Сторублевыми седлами.

(R VII, 2955)

В соответствии с товарно-капиталистическими отношениями, проникавшими в карельскую деревню, невеста не только оценивается в деньгах, но даже метафорически называется в карельской свадебной песне товаром:

Nouse korjasta, korie,
Taifasta, hyvä tavara.

Поднимись, краса, из санок,
Из-под шкур, товар хороший!

(R I, 1742)

Приведенными из свадебных песен примерами отражение власти денег не ограничивается.² Особенно упорно подсчитывала деньги исполнительница свадебных песен, намекая на вознаграждение:

Ei ois miun palkka suuri:
Keisari kogo kundine,
Pappi kirkkokundine,
Paimen lehmiskarjoine.
Ei ois miun palkka suuri:
Polttina kylän pojasta.
Alttina kylän akasta,
Nellä dengoa neidosesta.

Невелик мой заработок:
Царь со всем огромным царством,
Поп со всем своим приходом
И пастух с коровьим стадом.
Невелик мой заработок:
По полтиннику с парней,
По алтыну с баб всех сельских,
По четыре с девушек.

(R II, 550)

В другом тексте карельской свадебной песни при одевании невесты вознаграждение определяли в размере «*koreikka koko sa-palta*» (Б, стр. 48) — «Копейку за одно словечко». Почти все обычаи карел, относившиеся к свадьбе, были связаны с денежными расчетами. Например, при рукобитии на вопрос: «Что делаете?» главный сват-пятьвашка в северной Карелии отвечал: «Сделку совершаем. Кто расторгнет эту сделку, тот заплатит 100 рублей деньгами». В этой же связи при смотрах в северной Карелии получил распространение обычай «приема головных денег».

Даже отправляя молодых в брачную постель, сват-пятьвашка не забывал сунуть в сапог молодому мужу монету, которую тот после свадьбы должен отдать своей теще в качестве платы за спеченные для него блины. Наконец, молодожен намеренно долго, выклянчивая каждую копейку в свою пользу, торговался с попом. Таковы были свадебные обряды в северной Карелии при капитализме.³ Торгашеский дух витал над ними.

Образ свата-пятьвашки в карельских свадебных песнях также связан с деньгами: пуговица с его рубахи оценивается в шесть рублей, а сама рубаха сшита из русского сукна, купленного на «великой Шуньгской ярмарке», куда уже несколько столетий периодически съезжались не только русские, карелы и лопари, но и представители других северных народностей России.⁴ Наряд пятьвашки в свадебной песне выглядит так:

*Patvaškal on paita piällä
Sunkun suuresta solestä,
Venäehen leviästä verasta,
Kultanyplä on kulkun alla
Kuuen ruplan maksavaine.*

(А, 17, 6)

У пятьвашки-то рубаха
Из Шуньги великой взята,
Сшита из сукна в России
С пуговицей золоченой,
Шесть рублей — та пуговица.

В некоторых песнях своеобразно отражено создание единого российского рынка по торговле хлебом. Так, в карельской свадебной песне о приезде зятя начали усиленно подчеркивать, что пшеница для зятя растет в России:

*Venyähellä vehnät kasvo,
Saksan salmilla rukehet,
Uuven vävyn syömiseksi.*

(А, 19, 59)

На Руси росла пшеница,
Рожь же у проливов Саксы,
Чтобы новый зять покушал.

Ярмарки были одним из важнейших рынков, через которые русская пшеница попадала к карелам.

В карельских свадебных песнях появляются также такие названия городов, которые свидетельствуют о новых экономических

связях карел. В одной песне при появлении зятя задавался вопрос:

Mist on soatu soittajat,
Mist on pantu kargojat?
Soittajat Sordavalasta,
Kargojat Kargopolasta.

(R II, 490)

Откуда взяты гармонисты,
Откуда плясуны явились?
Гармонисты все из Сортавала,
Плясуны из Каргополя.

В другой песне расхваливался просторный дом жениха, построенный пришлыми из восточнофинского города Савонлинна плотниками:

Tuuaa salvajat Savosta,
Sammoldajat Savolinnasta.

(R II, 532)

Были плотники из Саво,
Плотники из Савонлинна.

Тут предметом восхваления является способность хозяина пользоваться наемной силой рабочих-мастеров из дальних, к тому же финских городов. Такие мотивы можно объяснить только в историческом освещении эпохи капитализма.

Характерной особенностью всех карельских свадебных песен была содержащаяся в них здоровая крестьянская мораль, советы судить о невесте на полевых работах, беречь жену и так далее. Будучи пронизаны идеологией трудового крестьянства, свадебные песни нередко выражали социальный протест против существующих порядков. В дальнейшем своем развитии они отразили отдельные явления эпохи капитализма. Эти песни исполнялись также и на свадьбах представителей сельской буржуазии — местных купцов, кулаков, что вносило в них соответствующие коррективы и изменения. Из таких новых социально-исторических наслоений в некоторых карельских свадебных песнях известный интерес представляют те советы, которые дают невесте. Молодой жене в богатом доме не советуют следовать примеру свекрови, бесчеловечно относящейся к батракам-работникам. Должно быть, исполнительница свадебной песни сама относилась к группе социально обездоленных, если она пела перед невестой:

Elä rinku renkilöillä,
Kasakoilla karjahtelee.

(R I, 1697)

Не кричи ты батракам,
Не ругай работников.

Таким образом, карельская свадебная поэзия выполняла свои функции в разных социальных прослойках населения и соответственно этому представляет интерес в историческом освещении конкретной действительности, хотя сами по себе свадебные песни лишь в отдельных случаях контаминации с произведениями других жанров отразили те или иные исторические события, например, как было отмечено, введение рекрутчины при русском царе Павле I.

По своей функции карельские свадебные песни тесно связаны с карельскими свадебными причитаниями, хотя эти последние в поэтическом отношении сильно отличаются от песен. Типичный для причитаний импровизационный характер привел к тому, что в них почти не сохранились до наших дней древнейшие пласты, хотя теоретически можно допустить, что причитания начали возникать уже в условиях разложения родового строя. Поэтому мы здесь ограничимся отдельными наблюдениями, касающимися не только свадебных причитаний, но и похоронных, а также рекрутских.⁵

Так же как и в свадебных песнях, в южнокарельском свадебном причитании упоминается Шуньгская ярмарка, а сваты и жених названы приезжающими с этой ярмарки московскими гостями:

Kui ollah nämät vakki vuažnoit
Moskovskoit goštaizet,
Kai ollah Sungun jarmankaizis
Tulluot
Ylimäizis laukkaizis
Ostetut ylen suorieta sobaizet,
Läbi mečis läikkyjät ollah sobaizet.
(А, 75, 61)

Все эти очень важные
Московские гостюшки,
Все они с Шуньгской ярмарки
Появляются.
В лучших лавках
Их одежды приобретены,
Сквозь леса одежды те
поблескивают.

В этом свадебном причитании дальше говорится, что эти пришедшие с юга знатные гости отнимут у невесты ее волю девичью. Из приведенного отрывка свадебного плача видно, что в нем исторически отражена картина торгово-промышленных связей на едином всероссийском рынке, восхваляются пришедшие с юга московские купцы, люди с Шуньгской ярмарки.

В одном карельском свадебном плаче историческое освещение получило упоминание о невесте, к которой сваты приходят «с очень большими обозами», а чтобы они не без трудностей приходили к невесте,

Pideli linnan kleepostizet laadie,
Anna uiskaloin miehyzet
Eid'o oružoitta piästänys,
Anna d'o miehizet kuuvet n'edälizet
Puuškas niile jaadrazie valettanuz.
Pideli ikkoin alle ... meryöt laadie,
Anna d'o uiskaloin miehyzet
Kaheksat nedälizet karablizie laajittuz.
(А, р. III, оп. 3, № 12)

Надо городские крепости построить,
Пусть те ушкуйники-молодцы
Без оружия не проникнут,
Пусть те молодцы шесть недель
Из пушки ядрами палят.
Надо под окном ... море сделать,
Пусть те ушкуйники-молодцы
Восемь недель корабли строят.

Известно, что средневековые карельские «ушкуйники» (как их называет и летопись) наводили страх своими походами на население севера России, особенно на девушек.

Один текст южнокарельского свадебного причитания невесты по случаю посещения ею бани сохранил воспоминания о древнем средневековом Киеве с его церквами:

Sie ollah Kijevan kirikkozet,
Sie ollah kahtet dubovoit puuhuot
Niilöin puuhuzien ual pane
Minun valgiet valdaizet
Kuuzikse nedälilöikse.
(А, 134, 191)

Там находятся киевские церквушки,
Там находятся два дерева-дуба,
Под этими деревьями укрой ты
Мою белую волюшку
На шесть недель.

В другом среднекарельском свадебном причитании отражены промышленнокапиталистические мотивы выезда карел на отхожие промыслы для выжигания угля на Васильевском острове Петербурга и работы в качестве пильщиков на лесозаводах:

Lämmitämmä lembikylyzet,
Kai lembinarodani tuogua,
Vasiljevskoista šuaresta
Poddubovoiyet puut,
Kučkukua kolmista
Pilazavodoista pilijät:
Elgiä kamennoilla kivilöillä
lämmitäkyä,

Krasnoista läbi lassekkua
Kalleheizet vejet
Kanavaldazie pessä,
Volja volnie valdazie.

(А, 80, 39)

Натопите любимые бани,
Весь любимый народ приведите,
Принесите с Васильевского острова
Дубовые дрова,
Пригласите пильщиков
С трех лесопильных заводов.
Не топите каменным углем.

Через красный платок
Процедите дорогую воду,
Чтобы смыть мою волю,
Волю, вольную волю.

Любопытно, что в отдельных текстах южнокарельского причитания о посещении невестой бани допускается гиперболическое отклонение от географических координат Васильевского острова, находящегося якобы на десяти морях (А, 75, 67).

В соответствии с капиталистической действительностью выдана девушки замуж изображена в карельских свадебных причитаниях как продажа ее имени, что видно из плача невесты перед матерью:

Onnakko kajon nuorukkaisie
Kanimisyöni
Kannetuilla kauppoalet
Kauneheksi ikäsekseni?

(Б, стр. 41)

Наверное, очень молоденькое
Куриное мое имячко
Как носимое мною продаешь
На всю мою красивую жизнь?

Историческое содержание карельских свадебных причитаний из-за слабой сохранности в них мифологических представлений сравнительно мало связано с далеким прошлым и дает примеры трансформации произведений этого жанра применительно к более поздним периодам развития.⁶

Более консервативны в этом отношении такие карельские бытовые причитания, как плачи по покойнику. Чаще всего плакальщицы обращаются к своим умершим предкам. Похоронные при-

читания карел имеют исторически обусловленную религиозную окраску.⁷ Но и в них появляются упоминания таких предметов быта, как например восковые свечи (ведь в древности карелы пользовались берестяными светильниками).⁸ Так, в южнокарельском причитании дочь перед гробом матери призывает своих умерших предков:

Valdait syndyzet valaiskua
Tiedy vahoituohuksizil.

(Р, стр. 156)

Всесильные предки, освещайте
Восковыми свечами путь.

Загробный мир в причитаниях карел предстал таким же реальным, как и мир живых людей.⁹

Наконец, третья, более поздняя по своему происхождению группа карельских плачей, связанная с историческими отражениями рекрутчины и отправки юношей на царскую военную службу, естественно, дает определенное освещение событиям последних столетий.¹⁰

На необходимость изучения таких причитаний под социально-политическим углом зрения обратил внимание В. И. Ленин. Историческое освещение подобных плачей поможет постичь психологию крестьян, о которых В. И. Ленин писал: «Большая часть крестьянства плакала и молилась, резонерствовала и мечтала...».¹¹ Вынужденная примириться с отправкой сына в царскую армию мать причитала:

Työndelin poigazeni pitkin dorogazil
Raudoiragehuzil vastah,
Ei jo kuldazel akal jäänyh kaččomah,

Händy suarin leibäzih otettih.

(А, 137, 21)

Послала я сына в долгий путь
Навстречу железному граду,
Не осталось за кем бедной
женщине смотреть.

Его взяли на царские хлеба.

Метафора железного града в этом плаче, как и в других карельских произведениях рассматриваемого жанра, имеет совершенно определенное значение картечи и других видов оружейного огня.

Из-за импровизационного характера рекрутских и солдатских причитаний ранние исторические события заменяются более поздними, приходящими на память плакальщице. Престарелая севернокарельская сказительница воспроизвела такой плач, связав его содержание с проводами мужа на первую мировую («германскую») войну:

Cuarin palvelukseh palavilla teillä,
Germanskoin voinan šotateillä.

(А, 2, 233)

По горящим путям царской службы,
По военным дорогам германской
войны.

Из приведенных карельских причитаний (свадебных, похоронных и рекрутских) видно, что произведения этого жанра не только по историческому содержанию, но и по своей поэтической форме (например, по ритмике, по импровизационности) сильно

отличаются от бытовых, в частности свадебных, песен. Плачи генетически связаны также с таким нешироко бытующим импровизационным жанром севернокарельского фольклора, как йойги, имеющие параллели в фольклоре лопарей. Но исторические отражения в севернокарельских йойгах почти не сохранились: обычно они были импровизациями на злобу дня. Однако некоторые черты быта и жизни севернокарельской деревни, вставшей на путь капиталистического развития, нашли свое отражение в следующем тексте йойги, записанном еще до Великой Октябрьской революции:

Valkiah mereh joet juossah,
Uhuu, uhuu, oi voi!
Etähän on Vienan ranta —
Uhuu, uhuu, oi voi!
Tampit Soloveetin männäh —
Uhuu, uhuu, oi voi!
Milma yksin korpeh tuotih —
Uhuu, uhuu, oi voi!
Metskän sinipoikaa sepään —
Uhuu, uhuu, oi voi!
Sumptshapoijat Suomest tullah —
Uhuu, uhuu, oi voi!
Hempuloille helmet työnnän —
Uhuu, uhuu, oi voi!
Piiteristä sulkut ossan —
Uhuu, uhuu, oi voi!¹²

В Белое море реки текут,
Уху, уху, ой, вой!
Далеко берег Белого моря,
Уху, уху, ой, вой!
Богомольцы в Соловки идут,
Уху, уху, ой, вой!
Меня одного в лесу оставили,
Уху, уху, ой, вой!
Синюю лесную деву обниму,
Уху, уху, ой, вой!
Коробейники из Финляндии идут,
Уху, уху, ой, вой!
Милой я жемчуг пошлю,
Уху, уху, ой, вой!
В Питере я милой шелк куплю,
Уху, уху, ой, вой!

Паломничество в Соловецкий монастырь, коробейничество по Финляндии, торговые поездки до Петербурга были типичными явлениями в северной Карелии и неудивительно, если они получили историческое освещение также и в этом импровизационном жанре севернокарельской бытовой поэзии.¹³

В заключение можно отметить, что, несмотря на историческое освещение одинаковых периодов жизни карел в рассмотренных произведениях бытовой свадебной поэзии, причитаниях и йойгах, художественные особенности этих жанров народного творчества обнаруживают существенные различия, что дает, в частности, повод думать о разновременном происхождении жанров.

ЗАГАДКИ

Карельские загадки в историческом аспекте почти совсем не изучались.¹ Можно предполагать, что эти средства метафорического описания, иногда сводящегося к замысловатому вопросу, помогали древним людям познать окружающий мир. Путем угадывания разных предметов и явлений по их отличительным свойствам, характерным также и для других сходных предметов и явлений, люди развивали способность обобщать средствами образного языка свои наблюдения над природой с целью ее использования.

На древние, как и на более поздние пласты в карельских загадках, не отделяя их, впрочем, от финских, обратил внимание ряд финских фольклористов. Многие загадки содержат реминисценции эпохи матриархата. В глубокой древности хранительницами домашнего очага были женщины, и это нашло свое историческое освещение в карельской загадке, имеющей отгадку «пламя в очаге»: «Эmä суури, тютяр рускиэ» (М, стр. 213) — «Мать большая, дочка красная». Однако даже древняя космогония загадок метафорически связана с представлениями о матерях небесного свода. Если в финской загадке солнце и месяц скрываются под метафорой двух старух (Н, стр. 412), то в карельском тексте эти небесные светила загадываются: «Какши веллештӓ юхен муамон лапшиэ: кешӓллӓ каунӓземмат, талвелла румеммат» (М, стр. 211) — «Два брата, дети одной матери: летом красивее, чем зимой». В этой загадке можно видеть представления переходные от матриархальных к патриархальным. То же можно сказать и о загадывании луны в южнокарельской загадке: «Нейдинэ аелов, сканчу пюӓрив» (Л, стр. 537) — «Девушка скет, сканец вертится», истоки которой также увязываются с матриархальным бытом.

В тех же условиях сложилась древняя основа карельской загадки: «Akkane riputti räččinän...» (L I, стр. 90) — «Старуха повесила свою рубашку...» с отгадкой — «звездное небо». Древнюю космогонию загадок на других примерах отмечает также М. Кууси.

Видимо, в древнейших загадках первобытный человек загадывал преимущественно явления природы.² «Гром и молния» загадывались в карельской загадке так: «Неро hirnu Hämehessä tiälä

valjahat välähti» (А, 2, 28) — «Конь заржал в крае Хяме, здесь уздечки сверкнули», в которой нашли отражение древние связи и средства сообщения карел с территорией финского племени Хяме (летописная емь).

Впрочем, отдельные карельские загадки о предметах и явлениях домашнего быта также имеют архаичную основу. Например, «тепло в избе» загадывается в старой карельской загадке: «Heimolaista pirttit täyvet, ni yhtä ei nävu» (А, 17, 25) — «Соплеменников полные избы, ни одного не видать». В этой загадке свое историческое освещение нашел культ умерших предков.

В другой севернокарельской загадке: «Vetehisen akka pirtissä, voattiet kaikki raikoissa»³ — «Жена водяного в избе, вся одежда в лохмотьях» с отгадкой «веник» финские фольклористы не без оснований видят отражение древней языческой веры в водяных.

Исходя из стремления подчинить себе силы природы, наши далекие предки загадывали отдельные предметы и явления природы путем метафорического изображения их как своих орудий труда. В эпоху первобытнообщинного строя предки карел и финнов жили вблизи эстонского края Виро. Это отразилось в карельской загадке о радуге, сравниваемой с мотовилом: «Viipsin Virosta postih, aitan alla kiäcerrettih» (А, 2, 8) — «Мотовило из эстонского края Виро под амбаром пристроили». Кстати, в финской загадке радуга скрыта под метафорой охотничьего лука, концы которого находятся в эстонском крае Виро (Н, стр. 424).

Можно говорить о первобытной древности ряда карельских загадок рыболовецкого круга с отгадками, «сети», «невод», «рыболов с удочкой», в которых река Туони, символизирующая смерть, не упоминается, но образ смерти все равно вполне материалистичен и даже осязаем, что видно из загадки: «Nuoga riip pelässä, surma nuogan perässä» (А, 17, 27) — «Веревка привязана к палке, смерть на конце веревки» (разгадка — «удочка с крючком»).

Из древних рыболовецких загадок достойны особого внимания загадки с разгадкой «лодка». Например, карельская загадка: «Kezällä hebone hurpeäy, jälgie ei tunnu» (А, 71, 21) — «Летом лошадь прыгает, следов не остается». Аналогична ей финская загадка (Н, стр. 270). Подобные примеры метафор в карельских загадках, очевидно, в какой-то мере свидетельствуют о взаимной обусловленности развития рыболовства, скотоводства и земледелия и отражают разные виды хозяйственной деятельности в первобытной общине.

Предметы, относящиеся к древней земледельческой культуре, в карельских загадках скрыты под антропоморфными образами. Первобытный человек иносказательно уподоблял себе даже неодушевленные вещи. Так, «гумно» в карельской загадке загадывается: «Kezäd neidistäy, talved leškestäy» (А, 94, 67) — «Летом девушка, зимой вдова». Если гумно или рига метафорически представлялись в образе женщин, то карельская загадка о жернове,

на котором обычно работали молодые женщины, связана с образом мужчины: «Kaksi miestä karzinas, ei kivi kolahta» (Н, стр. 237) — «Двое мужчин в подполье, камень не стучит».

Во всех вышеприведенных карельских загадках в той или иной мере можно отметить исторические отражения эпохи первобытнообщинного строя. Следовательно, их развитие в известной степени отвечает состоянию устно-поэтического творчества доклассового общества. Однако об этом мы судим по записям, произведенным в условиях развитого классового общества. Поэтому даже в проанализированных загадках, наряду с безусловным отражением в них первобытнообщинного быта, необходимо отметить коренное переосмысление применительно к новым социально-экономическим условиям жизни, что и сохранило их до наших дней.

Развитие феодальных отношений отражается также и на идейном содержании карельских загадок. Отдельные загадки, возникшие ранее, в какой-то мере сохраняют свое внешнее оформление и в условиях феодализма, но их идейное содержание подвергается заметной трансформации. Наряду с ними возникают совершенно новые загадки, видимо, не уходящие своими корнями глубже эпохи классового общества.

Чтобы проследить сдвиги, происшедшие в развитии загадки, обратимся к обзору конкретных исторических отражений эпохи феодализма в карельских загадках. Загадки этой исторической эпохи целесообразно рассмотреть по соответствующим социально-производственным группам разгадок.

Вновь возникающие карельские рыболовецкие загадки свидетельствуют о происшедших в эпоху феодализма изменениях в материальной культуре карел. Если в эпоху первобытнообщинного строя могло возникнуть загадывание невода, как лопарской котюрты, то в эпоху феодализма появление у карел избы новгородского типа с окнами (под воздействием русских) приводит к возникновению карельской загадки «Pertti otetah, ikkunat sih diähäh» (А, 94, 57; М, стр. 208) — «Избу убирают, а окна остаются», или в другом варианте «Перти отэтах, иккунад сих диэтэтах» (Л, стр. 534) — «Избу снимают, окна тут оставляют» (разгадка — «невод и прорубь»).

По своим разгадкам охотничьи загадки также содержат в себе исторические отражения той эпохи. Финские фольклористы уже отмечали, что в наших загадках отразилось превращение основного объекта охоты — белки в деньги.⁴ Соответственно этому у карел белка загадывается: «Kukkaro kuuzessa» (А, 79, 174) — «Кошелек на елке».

С укреплением феодальных отношений у карельских охотников несколько сотен лет тому назад появляется огнестрельное оружие и загадки о нем.⁵ Среди карел, соответственно разным историческим условиям применения пиццали и ружья, это огнестрельное оружие начало загадываться: «Онси пуу та рамакка

раута оннеттоман олкапийällä» (М, стр. 209, ср. L II, стр. 110; А, 18, 90) — «Дуплистое дерево да гремящее железо на плече горемычного». Эта загадка, возможно, отражает одну из страниц феодальных отношений в Карелии: без всякого казенного содержания южнокарельских охотников-крестьян переводили в разряд «пашенных солдат» и заставляли целыми днями маршировать с «дуплистым деревом» на плече, что лишало средств к существованию не только их семьи, но и их самих.

В условиях обучения «пашенных солдат» в Карелии возникла, видимо, и земледельческая карельская загадка о сохе: «Тикка тиэällä, миэкка вуюällä, каннуксет яллас» (М, стр. 203; L II, стр. 110) — «Стоит дятел на дороге, меч за поясом, шпоры на ногах».

Кстати, одновременно о организацией обучения «пашенных солдат» в Карелии распространяется русский тип стола, да и само русское название, обозначающее этот предмет; поэтому в южной Карелии естественно возникновение загадки о ножках стола, как четырех солдатах (А, 137, 20), спящих под одной шапкой, которые, видимо, в более ранних вариантах той же загадки выступали в образе четырех девиц (М, стр. 195), стоящих под одной половицей.

Основной продукт птицеводства — яйцо загадывается в разных карельских загадках через образ новой коробки,⁶ привезенной из Эстонии (А, 94, 57; А, 102, 39). В некоторых вариантах этой загадки яйцо загадывается так: «Избушка на горюшке, немецким замком закрытая» (Н, стр. 221). В плане таких исторических отражений известный интерес представляют загадки о других продуктах и предметах крестьянского быта. Разгадка «колыбель» скрыта под метафорой приладожскокарельской загадки: «Saksan lammas pellol hyppi, dállad muah ei koskei» (Н, стр. 135) — «Немецкая овца по полю скачет, ноги до пола не достают». Постоянный эпитет «немецкий, немецкая» применительно к замку и овце тут, как и в древнерусских исторических актах, идентичен по значению эпитету «купеческий, купеческая», отразившему торговые связи карел в данном случае на материале загадок. Кстати, в более древней версии аналогичной карельской загадки о колыбели вместо метафоры «немецкая овца» была метафора «олень» (А, стр. 532).

Из других предметов крестьянского обихода можно отметить самовар, который в карельской загадке метафорически изображен как мочащийся пузатый поп (L I, стр. 164). Возможно, такая загадка возникла тогда, когда в карельской деревне появились первые самовары, да и то только у попов. Впрочем, даже такой предмет, как металлическая дверная ручка, можно найти под метафорой карельской загадки: «Pappine šeizou: ken tulou, kättä andau» (L I, стр. 89) — «Поп стоит: каждому, кто входит, руку подает». Здесь же уместно привести карельскую загадку: «Kiildää ku

nappi, pöräjää ku rappi, muah mänöö ku mado, eule mado» (L II, стр. 110) — «Блестит, как пуговица, брюзжит, как поп, в землю зарывается, как червь, но не червь» (отгадка — «навозный жук»). Во всех этих загадках метафорическая сниженность образа попа исторически вполне понятна, а объективно придает им антипоповскую окраску.

В одной карельской крестьянской загадке с отгадкой «петух» принижен ангел: «Engeli keskellä pihua» (L II, стр. 110) — «Ангел посреди двора». Сниженность такого предмета религиозного культа, как икона, достигнута тем, что южнокарельская загадка построена на основе ее товарной оценки: «Rubi'ariu mustas pertis» (A, 97, 10) — «Рублевая деревяшка в черной избе». Однако в других случаях отгадкой «икона» отвечали на вопросительную карельскую загадку: «Mi on ezin pertissä?» (H, стр. 326) — «Что лицом к тебе в избе?».

В соответствующем историческом освещении следует толковать кумулятивную карельскую загадку: «Seitšendä virstua silda, sillan piäs pašas, pattišahan piäs lipas, lippahan piäs juablokka» (H, стр. 305) — «Семь верст длиной мост, на конце моста столб, на столбе шкатулка, а в шкатулке яблоко», которая отгадывается как «пост» и христианский праздник «пасха». Совершенно понятно, что дни поста метафорически представляются длинными, как версты, а пасха — как редкое в средневековой Карелии яблоко. Любой религиозный праздник угадывается в исторических метких поэтических сравнениях южнокарельской загадки: «Kuuluu kui kuningas, leviey kui lehmän kogo» (A, 103, 47) — «Слышен, как король, расползается, как стельная корова».

Религиозные праздники, сопровождавшиеся разгулом опьяневших представителей духовенства, возвещались звоном церковных колоколов. В далеко непривлекательных образах изображается в карельских загадках этот звон.⁷ Так, согласно одной южнокарельской загадке: «Hukku ulvou uumenes, pitkän pellon piendares, kaijan lammin kainalos» (A, 101, 14) — «Волк воет в чаше, на меже длинного поля, на мыске узкого озера». Ввиду необходимости обороняться от внешних врагов и возмущенных крестьян, церкви строились на узких мысках, как это и отмечается в загадке.

Христианская религия пришла в Карелию еще в период Киевской Руси. Память о древнем Киеве в карельских загадках, однако, не связана с деятельностью духовенства. Киев упомянут в одной редкой карельской загадке, построенной на веллеризме, что в финском фольклоре характерно для определенного типа пословиц и поговорок. Одно из важнейших орудий труда жернов загадывается в карельской загадке: «Kivi sanou: Kijeva dobra» (A, 65, 102) — «Камень говорит: Киев добр». Видимо, был какой-то исторический повод для возникновения подобного рода уникальной карельской загадки, хотя трудно сказать, какого ха-

рактера доброта персонифицированного Киева поразила тех, от кого пошла эта загадка.

В свете средневековых условий быта более ясно происхождение метафоры «котел — железная крепость» в карельской загадке: «*Sata satoa, tuhat tuhatta, kymmenellä kyyvillä ajaa rautaseh linnah*» (Н, стр. 82) — «Сотня сотен, тысяча тысяч, на десяти подводах едут в железную крепость», которая разгадывается как «мука, замешиваемая в железном котле для варки загусты». Может быть, карелам, участникам военных походов под средневековые крепости, неоднократно приходилось заваривать в железных солдатских котлах такую загусту из русской муки, вот они, видимо, и «заварили» заодно эту загадку.

Зарево горящей деревни в средние века нередко говорило карелам о военных действиях из-за шведского рубежа. Должно быть, в связи с этим даже такой мирной разгадке, как «огонь, искры и дым», соответствует грозный текст карельской загадки: «*Izä vasta ilmah synduу, роijat voinua käyväh*» (А, 115, 29) — «Отец только что родился, а сыновья на войну пошли».⁸ До средневекового города Турку карелы доходили не только во время военных походов, но и с торговыми целями, привозя оттуда своим женам и невестам такие предметы, как кольцо, которое соответственно этому загадывалось в карельской загадке: «*Turusta vakka tuotih, tiällä lihua täysi pantih*» (А, 2, 28) — «Из Турку вещь привезли, здесь ее мясом заполнили». Упоминание Турку придает историческое освещение и другим карельским загадкам о завезенных гостинцах. Из средневековых городов в связи с ткачеством севернокарельская загадка почему-то отмечает Выборг: «*Viipurissa vaipraа kuvotah, tänne helmat hetajaa*» (Н, стр. 431) — «В Выборге ткут покрывало, здесь его края трясутся». Отгадывается эта загадка как «ветер». Видимо, попутный ветер помог торговым ладьям севернокарельских коробейников разнести славу о вытканых в Выборге покрывалах тогда, когда сложилась эта карельская загадка.

По типу этой загадки сложились и другие, разгадываемые у карел и у многих народов, как «письмо, книга». В карельских версиях эта загадка исторически связана с упоминанием разных столиц России. Если в загадке северо-восточной Карелии названа Москва: «*Moskussa vessetäh, tänne lassut lennetäh*» (А, 12, 79) — «В Москве рубят, сюда щепки летят», то в более южных местах расселения карел ее вариант дает уже упоминание Питера—Петербурга (А, 79, 174). К значительно более позднему времени можно отнести ту редакцию северной карельской загадки о «книге» и «письме», в которой вместо этих городов названа Финляндия *Suomi* (А, 12, 52). Эта международная по своему происхождению загадка своей конкретной географической приуроченностью говорит об определенных исторических условиях своего развития у карел, и только в связи с этим она отмечается здесь.⁹ Кстати, заме-

тим, что вариант с упоминанием Питера разгадывается в северной Карелии как «снег» (Н, стр. 427). Однако версия с формулой «В Питере рубят...» все же типична для загадки о письме и книге и лишь случайно примкнула к разгадке «снег», для которой более характерна карельская загадка «*Tuloo kuin turkki, elää kuin bajari, potkitah kuin koiroa*» (Н, стр. 425) — «Приходит, как турок, живет, как боярин, а лягают его, как собаку». Очевидно, такое сравнение возникло в период укрепления феодального Московского государства, когда турки из Крыма иногда вторгались в его пределы.

Появление грамотных среди карельских крестьян исторически обусловило также разгадывание карельской загадки с земледельческой, как и у многих других народов, трактовкой метафоры: «*Valkie peltö, mustat siemenet*» (А, 18, 90) — «Белое поле, черные семена», как «письмо» и «книга». Такие, нередко заимствованные у русских, загадки среди карел с развитием капиталистических отношений в деревне появляются все чаще и чаще. В связи с проникновением в карельскую деревню такого прибора для измерения веса, как безмен, начинает распространяться и аналогичная русской карельская загадка о нем: «*Kieletöin mietetöin, muailman viisas*» (А, 12, 18) — «Без языка, без ума, а на свете умный». Возможно, более древней на карельской почве является загадка об игле с ниткой: «*Rautani heboni, liinani händä*» (А, 79, 174; ср. Н, стр. 162) — «Железный конь, льняной хвост», или карельская загадка о замке: «*Pikkaraine koiraine, kodie vardeittsou*» (L I, стр. 163) — «Маленькая собачка дом сторожит». Такое же сочетание метафоричности с описательностью, построенной в форме олицетворения, имеется в соответствующих русских загадках, возникших в аналогичных исторических условиях проникновения в деревню замков и иголок.

Карельская загадка о наперстке исторически достоверно указывает на тот торгово-промышленный центр страны, откуда этот предмет поступал в Карелию: «*Tulou šiga Piiterissä päi unnäh pissety*» (L I, стр. 90) — «Приходит свинья из Питера, вся истыкана». Иногда варианты карельских загадок позволяют судить не только об изменении материала, из которого изготавливался загадываемый предмет, но и соответственно этому о развитии самой загадки. Например, рукомойник в севернокарельской загадке загадывался как «*Šiu, čau čolovannikka, tuohini kabakka*» (А, 26, 32) — «Чиу, чау, целовальник, берестяной кабак», тогда как в южнокарельском варианте той же загадки появлялся другой эпитет «*Vaskini kabakku*» (А, 138, 8) — «Медный кабак». Очевидно, эта загадка появилась в Карелии одновременно с кабаками и целовальниками при смене берестяных рукомойников медными. Характерно, что новый тип металлического рукомойника вызвал в Карелии к жизни новую загадку об этом предмете: «Окулин ояс, ненä куйвал» (Л, стр. 534) — «Акулина в ручье, нос на суше».

Встречались среди карел и новые загадки, заимствованные в условиях капиталистического строя у финнов, например загадка

о пиле: «Ruukin kukko, rautaharja, huutaa ja harjaa» (А, 18, 38) — «Заводской петух с железным гребнем кричит и визжит», но и эта загадка имеет более древнюю поэтическую основу.

Новым предметом крестьянского быта карел в тех условиях стали часы, определявшие, в частности, время работы по найму. Не потому ли этот инструмент для измерения времени изображался в карельской загадке как безымянный труженик, который «yöt vestäy, päivät vestäy, lastuo ei raku» (А, 26, 82) — «ночи строгаёт, дни строгаёт, щепок не видно». Впрочем, кое-где среди карел этот текст имел также разгадку «колокол», видимо потому, что колокол ранее выполнял функцию часов.

Новые загадки появлялись также в связи с развитием новых видов сельского хозяйства, например овощеводства. Поскольку разведение огурцов в Карелии не имеет даже столетней давности, и, возможно, было начато духовенством, постольку совсем недавней приходится считать карельскую загадку, где огурец скрыт под метафорой церкви, наполненной людьми (L I, стр. 89).

Итак, в условиях капиталистического строя карельская загадка продолжала существовать и изменяться, отражая самые разные стороны исторической действительности. Соответственно этому на протяжении многих столетий в разных исторических условиях продолжалось развитие не только содержания, но и формы произведений рассмотренного жанра карельского фольклора.

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ

Историческому освещению карельских пословиц и поговорок должного внимания не уделялось.¹ Видимо, их возникновение связано с условиями коллективной деятельности первобытных людей. При родовом строе постепенно складывались эти средства сохранения и передачи трудового и житейского опыта людей от поколения к поколению, оформившиеся в виде кратких изречений. Однако уже при своем зарождении они могли иметь какие-то только им присущие отличительные признаки, хотя и начали развиваться в прямой связи с другими фольклорными жанрами. Если жители островов Фиджи, еще в середине XIX века «находившиеся в том состоянии, которое археологи могли бы назвать поздним каменным веком, имеют несколько очень характерных пословиц»,² то, видимо, и у других племен при первобытнообщинном строе существовал этот жанр устно-поэтического творчества.

Сравнительно-исторический анализ пословиц и поговорок разных народов, и в том числе карельских пословиц и поговорок, в общих чертах позволяет установить в них отражение отдельных сторон первобытнообщинного быта и мировоззрения людей доклассового общества. В частности, карельские мифологические пословицы пережиточно отражают древние языческие верования, обряды и образные представления первобытных людей. Нет оснований сомневаться в древности карельской пословицы «*Sitä kuusta kuulomini, jonka juurella elät*» (А, 23, 49) — «Той ели надо поклоняться, под которой ты живешь». Наличие аналогичной пословицы у финнов и многих народов северной Европы объясняется не заимствованием ее одним народом у другого, а прежде всего непрерывностью распространения одинаковых представлений о почитаемых деревьях, стоящих предметом языческого культа. По отношению к этой знакомой также и финнам пословице нет необходимости искать ее прародину обязательно за Атлантическим океаном, где растут гигантские ели.³ Аналогичная пословица впервые отмечена в XII веке в Исландии, где нет больших деревьев, под которыми можно было бы построить жилище. Более серьезного внимания достойно мнение о том, что существование этой древней пословицы подкрепляется выраженным в стилисти-

ческой фигуре — прозопопее культом священного дерева, почти независимо друг от друга развившимся у разных этнических групп. Убедительным можно считать и утверждение, что жилище первобытных людей кота-юрта делалось часто под деревом, елью, о чем и говорится в пословице: «Той ели поклоняйся, под которой находится твое жилище!».

Дальнейшее развитие древних религиозных воззрений, связанных также с обожествлением сил природы, нашло, например, отражение в карельской пословице, построенной на поэтическом олицетворении: «Tietäy tuuli taivahan tuumat» (А, 23, 49) — «Знает ветер намерения неба», хотя ее позднее применение отрывается от древней основы.

Древние афоризмы позднее успели трансформироваться в карельские пословицы и поговорки: «Ken kuuseh kurkottaa, se katajah kapsahtaa» (А, 23, 49) — «Кто глазее на ель, тот летит на можжевельник» и «Sukuhus suopetäjä, lahokanto lapsihis» (А, 23, 49) — «В твой род — да болотную сосну, в твои дети — гнилой пенёк». Функция этих пословиц позднее коренным образом изменилась, что не исключает исторического отражения в них мировоззрения людей родового общества.

Генетически связанным с древними пластами эпических песен архаичным афоризмом является карельская поговорка: «Häi kives-tägi tuohta kiskou» (А, 157, 5) — «Он даже с камня сдирает бересту». Древняя историческая основа этого выражения кроется в первобытных формах обработки каменных орудий труда, хотя более позднее использование этой поговорки в случаях, когда надо оценить безмерное хвастовство, затрудняет такое ее истолкование. Аналогичное историческое освещение можно дать старинной карельской пословице: «Nälkähukka nuolehki juokšou» (А, 23, 49) — «Голодный волк на стрелу бежит», где к тому же сохранилось упоминание такого примитивного орудия охоты, как стрела.

В древних карельских пословицах и поговорках сохранились отголоски коллективного труда. Такой представляется волжско-карельская пословица: «Кебиэх кăдех алоттыя, тэйзет пидäу та-воттыя» (М, стр. 34) — «С легкой руки начать — других надо догнать». Сохранение этой пословицы было поддержано условиями труда сельской общины.

О древности отдельных карельских пословиц, восходящих к первобытнообщинным воззрениям, говорит поэтическое олицетворение в них труда: «Тюö текияншä неувоу» (М, стр. 39) — «Труд учит работающего». Радость, хорошее настроение в трудовом процессе подчеркивались через метафору приладожскокарельской пословицы: «Huvä mieli työn tegöö, raha mieli aijan viettää» (N, стр. 66) — «Хорошее настроение делает работу, плохое настроение лишь время тянет». Положительный, радостный подход к своей работе сохранился в таких пословицах со времен родового

общества. Отрицательное отношение к подневольному труду появилось и отразилось в пословицах значительно позднее. В древних пословицах поэтически олицетворяется не только труд, но и поле, где трудятся: «Пелдо перехен шюöttäу (М, стр. 35) — «Поле семью кормит». Более древняя версия этой пословицы могла укладываться в трехстопный хорей: «Peldo suvun syöttäу» — «Поле род прокормит». Древнее сознание общинной народной силы и способности прокормить всех общинников выражено в карельской пословице: «Канжан каттила он шагизмби» (М, стр. 30) — «Общинный котел гуще».

Древними пословицами являются и изречения с запретами хранителя родовых традиций Вьянямейнена. Согласно освященным веками архаическим обычаям, древние запреты эпохи первобытнообщинного строя подкреплялись ссылкой на авторитет Вьянямейнена.⁴ Чтобы не спугнуть рыбу в месте ловли, уже в древности, видимо, советовали словами пятичленной северокарельской пословицы: «Hyvin kielti Väinämöini vesillä viheltämästä, hyvin kielti ja epäsi vesillä viheltämästä, lainehilla laulamasta» (R I—4, 2012) — «Запрещал нам Вьянямейни засвистеть на рыбной ловле, запрещал, предупреждая, что нельзя свистеть на ловле, песни петь нельзя для рыбы». Были и другие аналогичные запреты Вьянямейнена и Хийси.⁵

Таковы те пословицы и поговорки, в которых в какой-то мере сохранилось отражение первобытнообщинного мировоззрения людей. Нет оснований сомневаться в том, что пережиточно сохранявшийся в условиях разных социально-экономических формаций классового общества патриархальносемейный уклад в значительной мере содействовал длительной сохранности пословиц и поговорок, доносящих до нашего времени память о разных древних запретах и, что еще важнее, воспоминание о положительном отношении к первобытному коллективному труду. Несмотря на переосмысление вышеотмеченных пословиц, от языка их веет неподдельной древностью.

Возникновение феодального строя, сопряженное с сохранением проявлений патриархального рабства на территории, заселенной карелами, не могло не отразиться и на развитии карельских пословиц. Если в условиях первобытнообщинного строя на этих только еще начинавших оформляться кратких изречениях лежит печать общинной, родо-племенной идеологии, то при феодализме трансформировались ранее существовавшие пословицы и возникали совершенно новые поговорки, отражающие в себе новую идеологию. Складывавшееся в такой обстановке классовое общество обуславливало своим существованием то, что истина, отраженная в пословице, не являлась общепринятой нормой для всех классов, существовавших при феодализме. Поговорки, возникавшие в среде эксплуататорских классовых группировок — бояр и дворян, отражая в себе реакционную идеологию, могли сохраниться лишь

случайно. Наоборот, пословицы, отражавшие прогрессивную, демократическую идеологию эксплуатируемых трудовых крестьянских масс, как правило, сохранились и после разложения феодального строя, явившись ценнейшим материалом для изучения крестьянского мировоззрения.

Карельские пословицы выразили отношение людей средневековья к разным видам трудовой деятельности. Охота в Карелии при феодализме не всегда могла быть таким повседневным трудом, каким она была ранее. На охоту крестьянин этой эпохи шел тогда, когда земледельческий труд не мог обеспечить ему прожиточный минимум. Очевидно, в такой обстановке возникла севернокарельская поговорка: «Nälkä opastaa lappalaista ampumah» (А, 2, 211) — «Голод учит лопаря стрелять». Однако позднее эта поговорка применялась к любому человеку, которого жизнь впроголодь учила выполнять ту или иную работу. В условиях феодализма не только охота, но и промысловое рыболовство находит историческое освещение в таких связанных с продажей улова карельских пословицах, как например: «Huvät kalad myuväh, kiiškoï kalat suuväh» (L II, стр. 115) — «Хорошую рыбу продают, а ершей едят». В средневековом скотоводстве заметную роль играл нанимаемый для выгона скота на пастбище пастух, скудная пища которого упоминается в карельской пословице: «Куни паймойл эвэстэ — сини нальгиä» (М, стр. 91) — «Пока есть у пастуха еда — он все голодный». Другая карельская пословица учила быть непривередливым: «Шюönnän пиällä эй пиэ шиändюö» (М, стр. 89) — «Не годится на еду сердиться». Из этих пословиц ясно, насколько скудной была пища крестьян эпохи феодализма. Крестьянин, сидящий в своей курной избе и питающийся хлебом из сосновой коры, выглядит из образной карельской пословицы: «Pettuleipä syötävänä, savu särpimenä» (А, 24, 39) — «Сосновую кору как хлеб едят, а дым хлебают». В приладожскокарельской пословице: «Mi leibiä se vatšassa, mi sobua se piäilä» (N, 48) — «Весь хлеб — в животе, вся одежда — на себе» на основе упоминаний пищи и одежды строится образ безземельного крестьянина-бобыля.

Карельские пословицы о пище и времени ее приема странным образом дают историческое освещение внешнеполитических отношений с феодальной Швецией. В карельской пословице через поэтическое иносказание подчеркивается, что из-за шведских интриг в Карелии нередко наступают беспокойные времена: «Рокка Руочишша ропотгау, кала кизхуу Карьяласса» (М, стр. 26) — «Уха варится в Швеции, рыба кипит в Карелии». В другой пословице утверждается: «Сюöндюайгу он раухуайгу: ни руоччи пиäдү эй лейккуа» (М, стр. 88) — «Время обеда — мирное время: и швед головы не отрубят». Хотели ли в этом изречении отметить, что остальное время у карел было далеко не мирным и нередко шведы приходили к ним рубить головы?

Историко-познавательный интерес представляют и другие варианты карельской пословицы о шведах-головорезах, приходивших грабить крестьян Карелии. В одной из таких поговорок отмечается не время обеда, а шум и крик в доме: «Toko vai netäs talois iännetäh, ruočit piädy, leikkuamah tuldaneh, ga ei kuulta» (А, 75, 59) — «Ну и кричат же в этом доме, если даже шведы придут голову резать, так не услышишь».

Особый интерес представляют многочисленные карельские пословицы и поговорки, откликающиеся на темы семейного и социального неравенства. В условиях быта большой семьи с пережитками патриархального рабства, уживавшимися с феодальным строем, развилась карельская пословица: «Harvoin orja kiitetäh» (А, 2, 211) — «Редко раба хвалят», в других вариантах которой утверждается, что невестку в семье никогда не хвалят. В одной карельской поговорке дается совет мужу: «Kuin sait emännästä orjan, tieräs orjasta emäntä» (А, 19, 68) — «Хозяйку превратив в рабыню, сделай из рабы хозяйку».

Разнообразные карельские пословицы и поговорки о социальных взаимоотношениях богатых и бедных, о конфликтах между ними были одинаково актуальны как при феодализме, так и позднее при капитализме. Поэтому такие афоризмы и изречения текстуально почти не изменялись. Это освобождает нас от необходимости их раздельного обзора по историческим периодам. Но нельзя не отметить, что некоторые из таких пословиц сложились в результате трансформации более древних текстов.

Древние запреты Вайнямейнена в новых условиях начали усложняться, позднее в них появлялось осуждение жадности, присущей людям, рвущимся к обогащению. В карельской пословице утверждается запрет: «Kielti vanha Väinämöini kullalla kumartamasta, hapiella horjumasta» (А, 24, 39) — «Запретил старый Вайнямейнен поклоняться золоту, перед серебром сгибаться». Но жадность и алчность господ были тем больше, чем больше они обогащались. Это и подчеркивалось в карельской пословице: «Midä bohatembi, sidä ahnehembi» (А, 157, 2) — «Чем богаче, тем жаднее».

Не уставали карелы в своих пословицах и поговорках отмечать источники обогащения господ. Иногда это выражалось в вопросительной форме поговорки: «Kussa bohatta dengua sais, kui keyhä ei guadanus?» (А, 157, 8) — «Откуда богатый деньги достал бы, коли бедный не работал бы?». В других случаях карельская пословица сводилась к утверждению: «Silloin köyhä köyhtyy, kuin rikas rikastuu» (А, 2, 211) — «Тогда бедный беднеет, когда богатый богатеет».

Бедственное положение крестьянства исторически освещалось в ряде карельских пословиц и поговорок: «Köyhyys ei ole ilokse» (А, 19, 68) — «Бедность — не радость»; «Itku — keyhän ikkunalla» (А, 79, 183) — «Плач — у бедняка за подоконником»; «Keyhä key-

hännä mänöy» (L II, стр. 105) — «Бедный бедняком и слывет»; «*Silloin keyhä keittäw, konža padah šoav*» (L I, стр. 86) — «Тогда бедняк варит, когда котел наполнит»; «*Vilu viitta keyhän miehen, kaid on kauhtana kazakal, piän peittäu, jallad nägyu, jallat peittää, piä nägyu*» (N, стр. 139) — «Холодный балахон у бедняка, узкий кафтан у казака, голову накроешь — ноги видать, ноги накроешь — голова видна».

Необеспеченность бедняков противопоставлялась в карельских пословицах и поговорках благосостоянию богатых: «*Pohasvuon hoš peittoh panet, a keyhyš ei piiloh šovi*» (J, стр. 184) — «Богатство хоть скроешь, а бедность никуда не спрячешь». Указывает карельская пословица и на то, каким образом богатые и бедные откупались от различных повинностей, налогов, штрафов: «*Rikas piäsöö rahallaa, köyhä — selkänahallaa*» (A, 104, 7) — «Богатей деньгами платит, а бедняк — своим горбом».

Социальные противоречия между богатыми и бедными отражены в карельских пословицах и поговорках: «*Haittäna hako vesillä, köyhä tiellä rikkahalla*» (A, 14, 20) — «Коряга — в воде помеха, бедняк — на пути богатея»; «*Bohatan kera suudieččie, a vägövän kera borččuija raha*» (L I, стр. 76) — «С богачом судиться, а с сильным бороться плохо».⁶ Все же тема возмездия звучит в карельской пословице: «*Helppo on herroin elyä, varua on päitä varjellessa*» (A, 25, 86) — «Легко жить господам, но надо голову свою охранять». Пословицы и поговорки карел отразили социальный протест против феодального гнета. В севернокарельской пословице: «*On valta vallallakin, valta Väinämöiselläkin*» (A, 24, 39) — «Хоть и сильны власти, но властен и Вайнямейнен» царским феодальным властям адресована скрытая угроза крестьян, видевших в Вайнямейнене олицетворение своей силы, воли к борьбе с эксплуататорами и угнетателями.

Впрочем, редкие антицаристские настроения характеризовались карельской пословицей: «*Шильмин тагана и чуариз кошкизтах*» (M, стр. 99) — «За глаза и царя судят».

Упоминание царя появилось со временем в ряде карельских пословиц и поговорок. В одной из них отмечается, что царь не вечен: «*I dohtarit kuollah, čuarit kahta igiä ei eletä*» (A, ф. 1, оп. 19, хр. 50) — «И докторá умирают, цари двух веков не живут». Однако, не будучи вечным и вездесущим, царь свое место занимает, на что своеобразно обратила внимание другая карельская пословица: «*Kiiselil da keizaril on tilua*» (Ah, стр. 135) — «Киселю и царю хватит места». И все же одна из версий пословицы о двух медведях, не уместящихся в одной берлоге, у карел выражена в афоризме: «*Kakši čoarie yhteh dvorččah ei sovita*» (L I, стр. 76) — «Два царя в один дворец не уместятся».

Не забыты в карельских пословицах и поговорках и представители феодально-помещичьих кругов и царских властей.⁷ С боярином через поэтическое сравнение сопоставлен чванливый па-

рень волжскокарельской поговорки: «Briha kuin bajari, neinä kui fonari» (А, ф. 1, оп. 19, хр. 50) — «Парень как боярин, нос как фонарь». А человека, никому не уступающего дорогу, сравнивают в южнокарельской поговорке со становым: «Toko sinul pidäy do-rogu kui stanovoi!» (А, 75, 59) — «Только тебе дорога и нужна, как становому». Эта поговорка возникла в тех условиях, когда при встрече со становым на узких карельских дорогах, во избежание неприятностей, крестьянские подводы сходили с дороги, полностью уступая ее тройке коней этого грозного представителя царских властей. В аналогичных условиях появилась другая южнокарельская поговорка: «Nojuau kui gubernator» (А, 75, 59) — «Разлегся как губернатор».

Отношение всех этих чиновников и господ к крестьянам выражено, например, в характерной для карельских пословиц социальной окраске понятия времени: «Он херройл хуомениэ» (М, стр. 100) — «Щедры господа обещать назавтра». Но если обещания господ откладывались на будущее, то за запоздание в выполнении феодальных повинностей крестьяне расплачивались дорогой ценой. В средние века неисправных должников сажали в колодки, что отразилось в южнокарельской пословице: «Веллал он пуухижет яллат» (М, стр. 106) — «У долга — деревянные ноги».

В характерном для карельских пословиц и поговорок историческом освещении разных явлений классового общества заметное место занимает денежное, товарно-меновое хозяйство.⁸ Всевозможные функции и формы применения денег отмечаются в пословицах карел: «Деньга эй ёгахизелла пюзю» (М, стр. 103) — «Деньги не у всех держатся»; «Раха эй хуку» (М, стр. 103) — «Деньги не тонут»; «Деньгалла сильмиэ эуло» (М, стр. 103) — «У денег нет глаз»; «Dengalla vain toattuo da moamuo et ošša» (L I, стр. 82) — «На деньги лишь отца и мать не купишь»; «Ei moaten markat tulla, istuon ikihyvyset» (J, стр. 181) — «К спящему не приходят марки, к сидящему — вечное добро». Разумеется, карельским половикам известны не только финские марки, но и русские рубли и копейки. Когда при частичном сохранении натурального хозяйства не все люди хорошо различали монеты разного достоинства, то, чтобы не признаться в этом, предпочитали ссылаться на плохое зрение; это нашло отражение в севернокарельской поговорке: «Šokiella ollah kaikki rahat kopeikat» (J, стр. 210) — «У слепого все деньги — копейки». Призывая крестьян к бережливости, пословицы утверждали: «Parempi on kotini kopeikka, kuin kyläni rupla» (А, 15, 99) — «Домашняя копейка лучше, чем деревенский рубль», а также указывали, откуда появились рубли у богатых: «Bohatan rubl'at liettih keyhän kopeikoista» (А, 157, 2) — «Рубли богатей появились из бедняцких копеек».

Но хотя в одной карельской пословице заявляют, что: «Линнашша он кайкки хиннашша» (М, стр. 104) — «В городе все в цене», в других пословицах утверждается иное: «Oza cole jengal

ostamoine, lykky tiel löydämöine» (L II, стр. 97) — «Счастье не покупают на деньги, удачу на дороге не находят»; «Eihän sanat olla ossettavat» (A, 2, 211) — «Слова же не покупают»; «Mieli markkoja parempi» (A, 22, 57) — «Ум лучше марок».

В изречениях карел веками признавалась та истина, что товар подлежит продаже, и с этой целью давались разные советы: «Aika tavarán kaupittsou» (J, стр. 182) — «Время товаром торгует»; «Myöjä omua tavaraa kiittäy» (A, 157, 8) — «Продавец свой товар хвалит»; «Ettšijä heposenkaupan löytäy» (J, стр. 213) — «Кому надо, тот найдет покупателя своему коню». Горькая доля бедняка, связанная с безденежьем, метафорически выражена в других карельских пословицах: «Kielletty on rahatoín kaupasta» (A, 23, 51) — «Безденежье запрещает покупать»; «Itku ei auta markki-noissa, turkki juuva ritäy» (A, 24, 42) — «Слезы на ярмарке не помогут, шубу придется продать».

Торговые связи карел в средние века нередко были сопряжены с военными действиями. Поэтому меч характеризовал человека, будь он торговец или землепашец. Когда хотели судить о человеке, иносказательно говорили словами карельских пословиц: «Miityz mies, moiń i miekka» (N, стр. 116) — «Каков мужчина, таков и его меч» или «Mieštä myöten miekka vyöllä» (J, стр. 212) — «По мужчине и меч на его поясе». Военные действия иногда вспыхивали по маловажному поводу, на что намекали метонимически оформленные карельские пословицы: «Linna kybenestä šyttyy» (L I, стр. 87) — «Город загорается с искры»; «Šanašta šota tulou, kypenestä moa kytöy» (J, стр. 202) — «С одного слова война начиналась, от искры земля тлела».

На основе приведенных примеров можно отметить взаимосвязь развития карельских и русских пословиц и поговорок. Их взаимовлияние начало возникать уже в период Киевско-Новгородской Руси, когда среди отдельных представителей карельского населения, выступавших в качестве русских дружинников, и других лиц, подверженных перемещениям из одной местности древней Руси в другую, получило распространение русско-карельское двуязычие. Среди этих карел могла бытовать не только на русском, но и на карельском языке существующая и в настоящее время и идентичная русской пословица: «Kieli Kiijovah vetäy» (A, 24, 39) — «Язык до Киева доведет». В другой карельской поговорке поездка в Киев поставлена в иную, исторически закономерную связь: «Kijevah kävyit, a igumenua et nähnyh» (A, 75, 59) — «В Киев ходил, а игумена-то и не видел». Так говорили о людях, которые упускают что-либо типичное в посещаемых ими местах. Из других древнерусских городов эпохи феодализма, упоминаемых в карельских пословицах и поговорках, отметим Москву, близость карел к которой фиксируется в следующей карельской поговорке: «Toko Moskovas hebo propadinnoh, sinul jo händy on hambahis» (A, 75, 59) — «Если в Москве конь падет, так у тебя

уже его хвост в зубах». Трудно установить точную дату возникновения такой поговорки, но можно считать, что она связана с обеспокоенностью карельских стрельцов-конников событиями, происходившими в столице Русского государства.

На отхожие промыслы в Москву карелы направлялись с давних пор, но у них не оставалось времени знакомиться с достопримечательностями этого города. Видимо, поэтому людей, бывавших в дальних поездках, но мало что увидавших там, характеризовали через метафору в карельской пословице: «Kävi värčči Moskovassa persien alla pietti» (А, 24, 39) — «Ездил мешок в Москву, под задом кучера лежал». Если человек раньше времени чем-либо хвастался, ему советовали словами карельской поговорки: «Moskuh ajuassa kolačšuo elä syö» (А, 148, 154) — «Едучи в Москву, не ешь калачи». Из Москвы впервые в южную Карелию пришел чай, и, если гостям заваривали не крепкий чай, могли сделать меткое афористическое замечание: «Šuajus Moskovu päguu» (А, ф. 1, оп. 30, хр. 24) — «В чае Москва видна». Карелы принимали участие в отстройке Москвы после неоднократных ее пожаров, что своеобразно отразилось в карельской поговорке: «Šiun kieli kuin ruoška — Moskun stroiv» (А, 149, 14) — «Твой язык как плетть — Москву строит». Очевидно, и плетть в руках десятников-подрядчиков играла какую-то организационную роль среди согнанных отовсюду строителей Москвы.

В условиях вхождения карельского населения в этнический состав Российской империи, в рамках капиталистического строя все бóльшую роль для карел начала играть столица России — Петербург, а также усилилась роль русского народа в деле развития их культуры. Все это не замедлило сказаться на развитии карельской пословицы.

В одной южнокарельской поговорке отмечается: «Piiterih on pitky matku, pienet puut vastah tullah, hos oldanehgi pienet puut, ga dieluo äijän spruavitah» (А, 71, 22; А, 75, 59) — «В Питер путь далекий, низкорослые деревца на пути встречаются, хотя они и низкорослы, но в дело годятся». Возможно, эта поговорка сложилась после того, как, превратившись в поставщика строительных лесоматериалов для Петербурга, Карелия начала получать из Петербурга заказы на такой, казалось бы, никуда негодный вид древесины, как низкорослая и невзрачная карельская береза. Позднее, уже возникнув, эта поговорка получала такой смысл: нельзя судить о вещах с первого взгляда, так как даже невзрачные на вид вещи могут быть полезны. Но другая версия этой карельской поговорки имеет несколько иную функцию и историческую основу: «Ei ole vie puus hädiä, ei vie Piiterie näu» (Ан, стр. 136) — «Еще нет недостатка в лесе, еще Питер не виден». Наконец, посещения Петербурга карелами привели к распространению среди них пословицы: «Kaikkie muuda suat Piiterissä, vain ei omua muatuo» (А, 80, 110) — «Все остальное достанешь в Питере,

только не свою мать». Уже по содержанию карельских пословиц о Петербурге можно сказать, что они образовались значительно позднее, чем карельские пословицы о Москве и Киеве.

Упоминается в карельских пословицах и поговорках также и средневековый главный город Финляндии—Швеции—Турку, что объясняется уходом карел на отхожие промыслы и с торговыми целями в этот город. О человеке, не находящем себе работы, говорили в карельской поговорке: «Тoko kui sinul netäs guaduo eulie, ga mene guaduo Turun linnas eččimäh» (А, 75, 59) — «Коли у тебя здесь нет работы, так иди искать работу в город Турку». Об умершем человеке в карельской пословице говорили так: «Tulou mies Turun takani, vaan ei turpehen alani» (А, 19, 68) — «Приезжает мужчина из Турку, но не приходит из могилы». Другая карельская поговорка: «Tämä vuosi on kagruvuosi, Anukseh pidäy kagran piäl ajuu» (А, 75, 58) — «В этот год овес хорошо уродился, в Олонец надо за овсом ехать» отразила то, что даже в урожайные годы карелам более северных волостей не хватало своего хлеба и приходилось ездить покупать овес в Олонец.

Отразилось в карельских пословицах и поговорках эпохи феодализма и отношение к духовенству; сохранившаяся в них характеристика «пастырей церкви» оставалась отрицательной также и при капитализме. Разбогатевший в XV—XVI веках на ростовщичестве и расширении своих владений за счет земель, принадлежавших северным карелам, Соловецкий монастырь примкнул к расколу и, поощряемый английскими и другими иноземными купцами, выступил против Москвы, которая вынуждена была послать войска для усмирения «монастырского вора», воспоминание о котором сохранилось в карельской поговорке, применяемой по отношению к людям, зарящимся на чужое добро. По способам достижения своих корыстных целей монастыри отличались друг от друга, что и отразила карельская пословица, идентичная русской: «Joga namasteris oma i ustoava» (L I, стр. 75) — «У каждого монастыря свой устав», которая применялась, конечно, не только к монахам или церковникам. Ради денег духовенство готово было нарушать любые церковные порядки, что подчеркнуто в карельских пословицах: «Joudava rappi vazatgi iistii» (N, стр. 419; А, 149, 83) — «Негодный поп и телят крестит»; «Rahastahan se rappiki pläššiy» (А, 28, 152) — «За деньги ведь и поп пляшет»; «Rappi dengoista kargajau» (А, 149, 83) — «Поп за деньги танцует». Разумеется, это гипербола, в действительности нарушения церковных порядков ради корысти могли носить иной характер, но смысл пословиц позднее расширяется.

Жадность, алчность духовенства особенно часто отмечаются в карельских пословицах и поговорках. Так, в южнокарельской

поговорке поп сравнивается со свиньей: «Pappi gostaksi da počši žiivataksi, ga se taloi on mennytty» (А; 75, 59) — «Попа — в гости да свинью — в хлев, так это пропащее хозяйство». Кстати, эта поговорка свидетельствует о том, что в условиях проникновения капитализма в южнокарельскую деревню духовенство и свиноводство одинаково не пользовались популярностью. В ряде других карельских пословиц жадность церковников изображается на все лады: «Rapin šilm on ahnak» (А, 157, 11) — «У попа глаз жадный»; «Rapil hos äiju annoit, pitku korman on, syndyy» (А, 75, 59) — «Попу хоть и много заплати, длинный у него карман, поместится»; «Rapin korman pohjatoin, siih mänöö äijä da vähä» (L II, стр. 105) — «У попа карман бездонный, туда поместится и много и мало»; «Pappi kormanih päi malittuo lugou» (А, 157, 8) — «Поп в свой карман читает молитвы». Значительно реже в карельских пословицах указывается на эксплуататорскую сущность церковников. Когда была необходимость характеризовать взаимоотношения хозяев и их батраков, использовали возникшую под влиянием антипоповских сказок карельскую поговорку «Jo puutui rappi kazakkah» (L II, стр. 99) — «Нарвался поп на казака-работника». Еще более редкими были в карельских пословицах и поговорках богоборческие мотивы: «Tulou meilä pahat välit, kui Miinan Petrillä jumalan kera» (А, 14, 20) — «Будут у нас плохие взаимоотношения, как у Петра Минина с богом»; «Elä eči dumalua, ei se siulla abuh tule» (А, 157, 8) — «Не ищи бога, он не придет тебе на помощь». Эти пословицы и поговорки могли возникнуть лишь при капитализме, но не раньше.

В карельских пословицах и поговорках периода капитализма в историческом аспекте достаточно меткие характеристики даются и представителям других социальных групп. О людях физического труда в них говорится: «Эй машина обмеле, а киät оммеллах» (М, стр. 44) — «Не машина шьет, а руки»; «Työmies on työn näköni» (J, стр. 213) — «Рабочий похож на свой труд». О судьбе трудящихся и их отношении к грамотности свидетельствуют другие карельские поговорки: «Köyхä кутуу куоппах: эй лехтилойх левитетä, эйкä кирьейх хирьютета» (М, стр. 108) — «Бедняк ткет точно в яму, в газетах его не распишут и в книги не занесут»; «Kirjamies pitäy kirjan kirkkahana, kirjatoin vielä kirkkahamman» (А, 19, 54) — «Грамотный считает книгу яркой, а неграмотный еще более яркой»; «Nampahat ruostuu kirjah kaššojes» (L II, стр. 97) — «Зубы болят при чтении книги».

Для характеристики пословичного репертуара эксплуататорских кругов периода кризиса капиталистических отношений достаточно привести отдельные карельские пословицы и поговорки, записанные от тунгудского купца Василия Сидорова, присвоившего себе во время гражданской войны в Карелии имя старого Вяйнямейнена. Купец был набожным и монархистски настроенным. Он любил говорить: «Juošsen jumalua ei šoa tavottoa» (L II,

стр. 74) — «Бегом за богом не угонишься»; «Tšoari ei ole žaleimatta, eikä jumala ole armotoin» (L II, стр. 74) — «Царь не может не пожалеть, бог не может не смиростивиться».

В заключение о карельских пословицах и поговорках можно сказать, что в разные исторические эпохи они трансформировались. Накопленный столетиями источник народной мудрости продолжал сохраняться и даже по-своему развиваться в условиях буржуазного общества, хотя капиталистический строй и не содействовал расцвету народнопоэтического творчества.

СКАЗКИ И ПРЕДАНИЯ

Из разных фольклорных жанров наименее достоверным источником для освещения истории карельского народа являются сказки, а соприкасающиеся с ними легенды и предания карел по своей малочисленности отразили в себе лишь отдельные страницы этой истории. Дело в том, что большая часть карельских сказок повторяет международные сказочные сюжеты и только в редких записях, в единичных вариантах карельских сказок на эти сюжеты можно обнаружить некоторые детали, проливающие свет на события и факты из исторической действительности карел. В их изучении у исследователей нет единой точки зрения.¹

Особенно трудно в карельских сказках выявить древнейшие пласты, имеющие отношение к истории далеких предков карел, живших при первобытнообщинном строе. Разумеется, общие для сказок большинства народов архаические истоки можно отметить и в карельских сказках, но нет никаких оснований утверждать, что они освещают прежде всего историческое прошлое тех людей родового общества, потомки которых стали карелами.

При историческом изучении карельской сказки нельзя обойти проблему ее жанровых связей с эпическими песнями карел, да и русских. Иногда случаи трансформации сказки в эпическую песню и, наоборот, песни в сказку можно бы датировать сравнительно недавними историческими периодами, но сложные взаимоотношения песенных и прозаических жанров эпоса своими корнями уходят в глубокую древность, и, чтобы как-то осветить их контуры, автор здесь вынужден давать краткий обзор произведений даже на такие сюжеты, изложенные в виде сказок, которые среди карел одновременно появляются и в эпических песнях.

В связи с определенной направленностью наших очерков сказка в этой главе (как, впрочем, и произведения других жанров в остальных главах) анализируется не столько в целом, сколько по отдельным ее деталям и мотивам, содержащим те или иные исторические отражения. При этом отдается должное даже тем исторически ценным упоминаниям, которые встречаются лишь в единичных вариантах карельских сказок на тот или иной сюжет.

Более обстоятельное исследование карельской сказки приходится отложить, так как этому должно предшествовать сравнительно-историческое изучение сказок и произведений разных жанров фольклора родственных карелам финно-угорских, а также других соседних народов.

В синкретическом искусстве доклассового общества принципиальное различие между устной поэзией и прозой, очевидно, отсутствовало. Резкая разница между ними не осмыслялась даже в ритме исполнения. В связи с этим до сих пор в карельском фольклоре ритмически совсем не отличающиеся от эпических песен заклинания не поются, как песни, а сказываются; в то же время ритмически близкие к кумулятивным сказкам причитания не сказываются, как сказки, а поются. Должно быть, и в древности существовали почти незаметные переходы от сказывания к пению и наоборот. В период посвящения юношей в группу мужчин-охотников старики как хранители коллективного опыта и обычаев первобытной общины сказывали им предания, сказания, сказки, мифы своего рода, племени, и обычное сказывание могло переходить в речитативное пение. Можно согласиться с Е. Г. Кагаровым, когда он, говоря о карельских эпических песнях, писал, что основу их содержания «составляет, несомненно, мифологическая сказка».²

По характеру современного раздельного бытования устной поэзии и прозы можно считать, что различие между этими двумя основными группами жанров начало намечаться уже при первобытнообщинном строе. Возможно, многие сказки, сказывавшиеся, в частности, предками карел, в основном перешли в жанр эпических песен, а репертуар сказок с развитием общественных отношений и классового расслоения в значительной мере обновился. Поэтому в современных карельских сказках прослеживаются лишь незначительные следы отражения эпохи первобытнообщинного строя.

Отдельные сказки и предания в жанровом отношении могли являться древним предшествованием эпических песен, но по идейному содержанию дошедшие до нас версии отражают борьбу с проявлениями зарождающегося классового общества. Все же иногда сказочное изложение сюжетов, представленных рунами, исторически не может предшествовать соответствующей эпической песне. Например, сюжет о сватовстве кузнеца Ильмоллинена нередко бытует в сказочном изложении.³ Однако нет оснований утверждать, что южнокарельские варианты сказок о сватовстве кузнеца Ильмоллинена отражают более раннее состояние развития этого сюжета, чем южнокарельские эпические песни.

По отражению процессов первобытнообщинного труда и древнего мировоззрения, основанного на наивно материалистических представлениях коллективизма, из разных групп и типов сказок

по своему происхождению наиболее архаичными, хотя позднее трансформированными, можно считать сказки о животных и основной древнейший пласт мотивов некоторых волшебных сказок. Принято думать, что в сказках о животных отразились так называемые тотемистические представления о животных как древних предках людей.⁴ Мировоззрение первобытного человека не исключало, а, наоборот, из-за отсутствия прочно установившихся суждений о природе толкало его к образно-метафорическим заменам имен, которые в силу своей внутренней диалектической противоречивости позднее вели к идеалистическим, религиозным представлениям.

В древнейших карельских сказках о животных, как и в аналогичных сказках других народов, животные-предки изображались в процессе коллективного труда, совместно выполняющими ту или иную работу.⁵ В одной сказке звери сообща в лесу промышляли и охотились. В другой говорится о том, как дикие животные — медведь, волк, лиса, заяц — вместе вырубают подсеку, выжигают пал, засевают поле (К, стр. 54—59). Согласно разным карельским сказкам о животных, они нередко совместно рыбачат (К, стр. 53—54). Правда, чаще всего при этом животные пытаются обмануть друг друга, но такого рода мотивы свидетельствуют о дальнейших путях развития и трансформации сказок. Из сказок о животных отметим распространенную также и у карел сказку о лисе и журавле, гостящих друг у друга (V III, стр. 309—311).

Первобытное «стадное» сознание людей отразилось и в ряде карельских вариантов сказок о животных, что можно иллюстрировать хотя бы сказкой «Зимовье зверей в лесу» (П, стр. 91—92). Героями такого рода древних сказок являются заяц, лиса, волк и другие звери. Иногда совместно с животными действуют и неодушевленные предметы: например, в севернокарельской сказке вместе с белкой — рукавица и иголка, очевидно, заменившие собой каких-то животных (К, стр. 68—71).

Образы животных встречаются не только в сказках о животных, но и в волшебных сказках, где выступают в роли чудесных помощников героя. Такого рода сказки в какой-то мере также восходят к устно-поэтическому творчеству доклассового общества. Подобной, во всех отношениях переходной от сказки о животных к волшебной сказке и даже частично к речитативной песне, является оригинальная карельская кумулятивная сказка о рыбаке Тите, которому удастся поймать рыбу с помощью одушевленных и неодушевленных предметов (Л, стр. 222).

На почве первобытных мифов о животных-предках в карельских волшебных сказках, как и в подобных же сказках других народов, развиваются мотивы превращений человека в животное и животного в человека. Таковы, например, севернокарельская сказка о том, как мать, превращенная в овцу, кормит ребенка, ее

шкурку сжигают и она освобождается от чар (А, 12, 55) и южно-карельское предание о превращении людей в медведей (V III, стр. 250).

Одним из таких священных животных-предков мыслился ранее в карельских волшебных сказках медведь. Как и в карельской обрядовой поэзии, в сказках сохранилось древнее представление об охоте на медведя как следствии того, что он сам дает разрешение убить себя. Медведь в этих волшебных сказках либо похищает детей и из-за этого погибает (V III, стр. 305—309), либо выступает, как правило, покровителем положительных сказочных героев. В популярной сказке «Мачеха, падчерица и медведь» (Ев, стр. 112) рядом с положительной героиней и ее покровителем-медведем появляется и отрицательный персонаж — мачеха, который, очевидно, начал развиваться уже в первобытной патриархальной общине, а позднее окончательно превратился в образ злой героини.

Отмечаемые М. Горьким в сказках «отзвуки работы над приручением животных»⁶ имеются и в многочисленных карельских сказках. В них медведя запрягают вместо лошади, загубленной этим медведем (А, 101, 31). Упоминание о запрягании медведя вместо лошади появляется не только в сказках, но и в южно-карельских эпических песнях. Однако как в карельских эпических песнях, так и в сказках чаще встречается мотив запрягания дикого лося вместо лошади. Так, в одной южнокарельской сказке запряженного в сани дикого лося называют лошадью. В той же сказке говорится о совместном вспахивании мужиком и лесным Кару огромного пала-пашни (А, 93). Стремлением подчеркнуть огромность этого пала и мотивом совместного вспахивания его выражалось первобытное представление о коллективной принадлежности пашни. Также не только в эпических песнях, но и в сказках появляется образ огромной щуки, которую герои сказки сообща съедают (L II, стр. 14).

Гиперболизированные образы огромных животных и вещей, выражая первоначально в первобытной сказке представление об общинной их принадлежности, позднее трансформируются и, чаще всего, даются в пародийном плане. Поэтому такие образы появляются не столько в волшебных сказках, сколько в бытовых сказках и анекдотах. В одной севернокарельской сказке говорится об огромной лошади длиной в 50 верст. Ее хозяин собрался поехать в лес за дровами, а лошадь передними ногами уже в лесу стоит. Пошел хозяин надевать на лошадь сбрую, шел-шел, да так и дошел пешком до леса (А, 12, 58). В таком же стиле разрабатываются в сказках и мотивы об огромной рыбе, о большом котле с пищей, которой хватает на всех людей, мотивы об огромном доме и большом хлеве, и топоре колоссальной величины. К таким же древним пластам можно отнести матриархальную основу образа старухи Сюзтар, сохранившую свои архаические

черты в ряде карельских волшебных сказок, несмотря на позднюю переработку.

Первобытнообщинная сказочная мифология продолжала сохраняться даже в подвергшихся трансформации карельских сказках, и, очевидно, это объясняется пережитками патриархально-общинного уклада в развившемся позднее классовом обществе.

Совершенно новое историческое освещение карельских сказок и преданий связано с эпохой феодализма. Сказки о животных в новых условиях начинают переосмысливаться как иносказательное выражение типичных для средневековья отношений между людьми. Среди возникающей из разных карельских родоплеменных групп народности подобная трактовка сказок о животных не успела закрепиться, но все же содействовала бытованию такого типа сказок и даже сохранению их древней дофеодальной исторической основы.

Развитие феодализма в Карелии было внутренне обусловлено и сопряжено с сохранением пережитков домашнего патриархального рабства. Крупные феодалы среди карел появлялись очень редко; широко не распространилось даже влияние мелкопоместных дворян-своеземцев. Поэтому карелы всегда имели возможность открыто выражать свой протест против феодального гнета. В связи с этим переосмысление сказок о животных у карел почти не выходило за рамки выражения обычных бытовых ситуаций или, в других случаях, эти сказки трансформировались в волшебные. Так, например, по сюжету сходная с известной сказкой «Петух и жерновцы» карельская сказка теряет свою иносказательность и отражает исторический факт гонения скомоухов царской властью. Царские прислужники пытаются извести певца и плясуна. Но ему удается уйти из царского дворца, получив золотые сапоги с серебряными пряжками. Всем встречным старик говорит: «Ходил я петь перед царем, шесть лет я напевал, семь лет я там стоял перед царем!». Сапоги он меняет на кошку, кошку на собаку, собаку на овцу, овцу на быка, быка на коня, коня на брусok, брусok бросает в воду (А, 134, 74). Несколько иную средневековую трактовку аналогичной сказки, соответствующую завязке сказок Шахразады, можно видеть в севернокарельской сказке «Царский сказочник» (К, стр. 498—500).

Историческое освещение отдельных явлений эпохи феодализма прослеживается и в некоторых волшебных карельских сказках на сюжеты эпических песен. Такие сказочно-прозаические повествования на сюжеты эпических песен встречаются в южной, олонецкой Карелии, где они, наряду с идентичными по сюжету песнями, могли бытовать еще в условиях феодального строя. Не только в эпической песне, но нередко и в волшебной-эпической сказке повествуется о том, как мать кузнеца Ильмоллинена дева Ирина искала попа, чтобы крестить своего сына, как затем подросший кузнец едет свататься к дочери царя Хийси, которая во

многих вариантах сказок и песен называется то красивой Катериной, то девушкой Анной.

При феодализме среди карел получают распространение не только сказки на сюжеты эпических песен, но и волшебные сказки, восходящие к русским героическим богатырским былинам, в чем можно видеть прямое влияние русского народного творчества на карельское. Распространение русских былин об Илье Муромце, Добрыне Никитиче, Дюке Степановиче и других богатырях на карельских диалектах свидетельствует о существовании на протяжении многих столетий тесных культурных связей между карельским и русским народами. В исторических источниках — документах XVI века — упоминается о скоморохах и песенниках, живших на Карельском перешейке в городе Кореле (ныне Приозерск) среди двуязычного карельского населения. Очевидно, уже тогда сказки русского былинного происхождения рассказывались среди карел не только по-русски, но и на карельском языке. В нашем распоряжении имеются записи сказок на сюжеты русских былин, рассказанных по-карельски во многих селах Карелии.⁷

Передававшие русские былины в виде сказок по-карельски неграмотные сказители-карелы могли усвоить их, очевидно, из устных источников русского Севера более столетия назад, например при посещении Шуныгской ярмарки, славившейся по Карелии еще в XVIII веке.

В наибольшем количестве вариантов таких богатырских сказок на карельском языке дается изложение былин об Илье Муромце, его рождении, встрече со Святогором (Ев, стр. 150—151). В карельских сказках, записанных от сказителей-карел Иванова и Гордеева (А, 100, 15), русский богатырь Илья назван Ильмой Муромцем, т. е. его имя сближено по звучанию с именем героя карельского эпоса — кузнеца Ильмоллинена.

Общими для карельских вариантов сказки об Илье Муромце являются мотивы об исцелении Ильи и передаче Святогором своей силы через вздох. Эти сказки об исцелении Ильи Муромца, как и русские сказки-былины на этот сюжет, отразили в себе типичный быт крестьян эпохи феодализма. Крестьянский облик Ильи Муромца сделал его близким карельским сказителям. Даже в сказках, сюжетно не совпадающих с русской былинной, положительный герой, годами не слезающий с печи, называется Тухки Муровичем (Ев, стр. 109—111).⁸ Передача богатырской силы через вздох умирающего также упоминается в карельских сказках, в целом не связанных с сюжетом русских былин, как например в карельской сказке «Обледеневшее царство» (П, стр. 45—50). Еще дальше от сюжета русской быliny «Илья Муромец и голи кабацкие» отошла севернокарельская сказка о Голи Кабацкой, в которой безымянный купец подменил Илью Муромца, а сюжет трансформировался почти до неузнаваемости (Ев, стр. 83—90).

В южнокарельской сказке «Богатыри в Царьграде» (А, 100, 35), отразившей взаимоотношения эпохи феодализма, наблюдается сложное переплетение былинных и сказочных мотивов. При вспашке подсеки под репу парня Гонголицкого донимают оводы. Убив своей рукавицей сорок пять оводов, он оставил надпись, что убил сорок пять богатырей. С нареченным братом Алешей Поповичем они идут войной против Царьграда. Алеша Попович побеждает царьградские войска. После этого выходит против них самый сильный царьградский богатырь. Выехавший навстречу парень Гонголицкий, испугавшись, упал на спину своей клячи. Решив, что его противник таким образом набирается сил, царьградский богатырь также грохнулся на землю, а парень Гонголицкий зарубил его своим тесаком. После этого Царьград сдается на милость победителю и парень Гонголицкий получает себе в жены царь-девицу. Характерна пародийная трактовка образов Алеши Поповича и царьградского богатыря, обманутых хвастливым и в то же время несколько трусливым крестьянским парнем Гонголицким. Карельская сказка «Богатыри в Царьграде» выражает двойственное отношение карельских крестьян к духовенству, олицетворенному в образе Алеши Поповича: когда речь идет о борьбе с внешними врагами, Алеша Попович способен победить их многотысячные войска, но и он трусит, подползая на коленях к крестьянскому парню Гонголицкому, просит его покровительства.

Оппозиционное отношение к киевскому духовенству, боярам и князьям отразилось и в другой карельской сказке старой записи (S II, 8, стр. 263—267). Герой сказки Иван Несчастный служил в Киеве у одного князя и семерых бояр, ни платы не получал, ни слова ласкового не слышал. Уходит он в лес куда глаза глядят и находит себе невесту в лесной избушке. Но в конце концов он соскучился по Киеву. Молодая жена дважды устраивает ему поездку в Киев на чудесном коне своего отца. Во второй раз попы в киевском соборе подменили пасхальное яйцо, на котором была расписана вся его жизнь. А ему предложили откупиться тем, что он раздобудет качели, которые поворачиваются один раз в три года. Он достает эти качели с помощью своей жены, но сам должен повернуться на них. Качели выкидывают его за тридевять земель. С помощью благодарных животных и бабушки-задворенки он возвращается к своей жене. В другом варианте этой сказки Иван Несчастный оказывается дворянским сыном, служащим без вознаграждения у тех же семерых бояр и князя.

Есть основания думать, что и эта карельская фантастическая сказка отразила последний период феодализма, условия централизации русского государства, борьбу укрепляющегося дворянства со сдающим свои позиции боярством и удельными русскими князьями. Поскольку в истории карельского крестьянства эта борьба дворянства с боярством имела лишь преходящее и далеко

не решающее значение, постольку и отмеченная карельская волшебная сказка в вышеизложенной версии, видимо, не получила широкого распространения и имеется лишь в нескольких записях.

В результате анализа карельских волшебных сказок намечаются разные группы сюжетов, различаемых по основному компоненту, создающему сказочную коллизию чудес и волшебства. Рассмотренные выше карельские волшебные сказки, сюжетно повторяющие эпические песни или русские былины, имеют в качестве такого основного компонента чудесную силу или знание (например, чудесная сила Святогора) и чудесный предмет (чудесный рожок Куллерво и чудесный меч Лемминкяйнена). Соответствующее историческое освещение имеют волшебные сказки и на другие сюжеты по таким основным признакам, как чудесный противник, чудесный родственник, чудесная задача, чудесный помощник. Очень часто в одной и той же сказке можно обнаружить признаки, позволяющие отнести ее сразу к нескольким отмеченным группам. Однако новая классификация пока еще не выработана, поэтому попытаемся в старые названия вложить новое их понимание.

Чудесные противники в карельских волшебных сказках из могущественных, страшных существ, олицетворявших разные непознанные человеком силы природы и общественные явления эпохи первобытнообщинного строя, превращаются во все еще сильных врагов, но уже таких, на которых сказались противоречия феодального общества. Сложившийся в условиях победы патриархального родового уклада над матриархальным образ злой людоедки Сюэтар, как олицетворение побежденных сил материнского права, изменяется и развивается в типичную для крестьянского мировоззрения ведьму, действующую на фоне средневековых городов и замков. Соответственно по-новому осмысливаются и мотивы чудесного бегства положительных героев карельской волшебной сказки от ведьмы Сюэтар. Карельская волшебная сказка о борьбе кузнеца Ильмоллинена со смертью в новых условиях трансформируется в том плане, что перед чудесным противником людей — смертью вместо кузнеца предстает более типичный для эпохи феодализма купец или солдат (П, стр. 80—84).

В фантастических сказках, относящихся к группе «чудесный родственник», также отразился сохранившийся в условиях феодальных порядков патриархально-родовой уклад. Заколдованная невеста оказывает помощь положительному герою сказки на фоне обледеневшего царства, в качестве героев выступают цари, генералы. Избивший всех пьяных офицеров герой сказки после разных происшествий добивается своего счастья, обычно выражаемого в женитьбе (П, стр. 45—50). Феодальная идеология выражается в царистских иллюзиях, свойственных подобного рода карельским фантастическим сказкам.

Мировоззрение эпохи феодализма своеобразно преломилось и в фантастических сказках о Марко — богатом купце, желающем путем поручения трудных, чудесных задач погубить бедняка, которому предсказано стать богатым (П, стр. 97—104). Разные трудные задачи в другой карельской сказке поручает король Андрею-стрельцу, бедному мужу, желая погубить его и завладеть его красавицей-женой (П, стр. 38—44). Отражения эпохи феодализма можно в избытке проследить и в других карельских фантастических сказках, выделяющихся в особую группу по основному признаку выполнения трудной чудесной задачи.

Через антагонизм со злым царем, его прислужниками, с Марко-богатым подчеркиваются в волшебной сказке основные черты характера положительного героя — крестьянского сына. Этот герой карельской волшебной сказки (как и герой подобных же сказок других народов) вначале нередко показан слабым человеком, что подчеркивает необычность совершаемых им в дальнейшем подвигов при выполнении чудесной задачи.

Фантастические сказки эпохи феодализма дают образцы высокой морали, подлинной этичности поведения своего положительного крестьянского героя. Этот герой верен данному слову, он сострадает несчастным, гонимым людям и животным. В результате гонимые и обездоленные превращаются в чудесных помощников положительного крестьянского героя волшебной сказки карел.

Группа карельских волшебных сказок, объединяемых основным признаком «чудесного помощника», разнообразна и многочисленна. Сюда относится сюжет популярной сказки о Золушке (Ев, стр. 102—108); в одних карельских вариантах это падчерица, в других — дочь бедного крестьянина, жену которого погубила злая жена богача. Дочь бедняка, роскошно одетая, с помощью благодарных животных и покойной матери посещает царский дворец, оставляет на крыльце башмачок, по которому ее находят, и выходит замуж за царевича. Насквозь пронизанная крестьянским мировоззрением, эта сказка отражает исторически достоверный, принятый при последних русских царях из династии Рюриковичей обычай выбора царской невесты из числа самых красивых девушек царства. Особенно часто в качестве «чудесного помощника» выступают в сказках эпохи феодализма о коне-помощнике Сивка-бурка, Конек-горбунок и Трехногая лошадь (К, стр. 212—218).

Карельские варианты сказок об устроенном чудесным помощником корабле, летящем по небу и едущем по земле, как и соответствующие сказки других народов, сложившись в основном уже при феодализме, в прекрасных народных мечтах опередили свое время. По поводу таких сказок Горький писал: «Уже в глубокой древности люди мечтали о возможности летать по воздуху — об этом говорят нам легенды о Фаэтоне, Дедале и сыне его Икаре, а также сказка о ковре-самолете».⁹

К волшебным сказкам о чудесных помощниках относится и сказка о золотой рыбке. Карельские варианты этой сказки отразили в себе крестьянское мировоззрение эпохи феодализма. Среди карел, как и других народов в условиях феодального строя, успели оформиться обе версии этой сказки. Версия с золотой рыбкой, выполнявшей желания жадной старухи, очевидно, развивалась, главным образом, среди таких групп населения, для которых рыболовство оставалось основным источником благосостояния. Вторая версия с чудесным деревом, также выполняющим желания старухи, возможно, позднее как-то опосредованно связывается с особо интенсивным при феодализме развитием деревообделочных, плотницких ремесел и смолокурения.

Возвращаясь к первой версии сказки о чудесном помощнике, выполняющем желания жадной старухи, отметим, что золотая рыбка, согласно записям из разных мест Карелии, исполняет разные желания. Так, в сказке, записанной в карельской деревне, расположенной на северо-восточном побережье Ладожского озера (где несколько столетий тому назад появлялись дворяне-своеземцы), золотая рыбка устраивает жадной старухе сначала крестьянский двор, затем дворянские хоромы, последнее желание (царский дворец с церковью, с хрустальным мостом и соловьем, заливающимся трелью) не выполнено, и старуха по-прежнему остается пряхой в развалившейся избушке (А, 138, 13). В карельских деревнях, расположенных севернее, куда почти не проникали даже мелкопоместные дворяне-своеземцы, среди желаний жадной старухи в сказках о золотой рыбке отсутствует желание быть столбовой дворянкой (К, стр. 281—285). Сказка о рыбке и рыбке, как и все прочие сказочные сюжеты о чудесных помощниках, в условиях средневековья начинала трансформироваться в соответствии с идеей: чрезмерные претензии к сюзерену, граничащие с жадностью, ведут к разбитому корыту.¹⁰

Отражение конкретной исторической действительности эпохи феодализма можно видеть и в карельских сказках о чудесных предметах. Сотни лет в волшебных сказках выражались надежды крестьян на освобождение от гнета купцов и дворян, постоянно обогащавшихся за счет обнищания народных масс. В такой обстановке было естественным возникновение карельской сказки «Сума, дай ума» (Ев, стр. 100—102), как и аналогичных сказок других народов. Согласно разным вариантам карельских сказок на этот сюжет, из чудесной суммы выскакивают мужички с палками и дубинками, бьют богатея, отнявшего у бедняка два чудесных предмета, и помогают вернуть их бедняку. Имеются карельские тексты этой сказки, в которых в борьбе за обладание чудесными предметами бедняку помогает Правда. Антропоморфное осмысление абстрактных и отвлеченных понятий — изображение Правды и Кривды (КоТ, стр. 239—241) — в волшебной сказке могло оформиться уже при феодализме.

Условия развития Карелии при феодализме отразила и сказка о чудесном жернове, также относящаяся к сказкам о чудесных предметах. Богатый брат в рождественский праздник посылает бедняка к злему духу Хийси, от которого бедняк получает жернов, мелющий соль. Богатый выпросил этот жернов на свое рыболовецкое судно и, не зная, как остановить поток соли из жернова, потонул вместе с судном и жерновом (К, стр. 304—306). Эта сказка, как и многие другие сказки, самостоятельно развивалась и у других народов, но в средневековой Карелии существовали, в связи с развитием солеварения на Белом море до XVIII века, особенно благоприятные условия для развития такого сказочного сюжета.

Наконец, несколько замечаний остается сделать о карельских фантастических сказках, отразивших разные явления феодального строя. В этом отношении показательна популярная карельская сказка «Мальчик с пальчик», герой которой куплен попом у его отца-крестьянина (П, стр. 127—130). В данном случае эта сказка трансформируется в бытовую, и герой не выступает в роли ловкого вора.

Одной из популярных карельских, как и русских, волшебных сказок, относящихся к этой группе, является сказка о царе Салтане.¹¹ Обе ее версии могли развиваться в условиях феодального строя. Первая карельская версия этой сказки дает очень близкую к русской и в значительной мере солдатскую трактовку рассматриваемого сказочного сюжета, в чем нет ничего удивительного, если учесть, что за долгие годы совместной жизни в царской армии солдаты-карелы могли приблизить эту сказку к ее русской солдатской версии. Во второй версии сюжет сказки о царе Салтане дан в сложном сочетании со сказочными сюжетами о разных чудесных моментах, помощниках и предметах и композиционно отличается от русских вариантов этой сказки (К, стр. 320—325).

К группе карельских волшебных сказок относятся те сказки о богатом и бедном братьях, которые не могут быть сведены к группе сказок о чудесном предмете. Это сказки о двух долях, о счастье и горе-злосчастье, идейное содержание которых выражает крестьянское мировоззрение эпохи феодализма (Ев, стр. 124—126). В фантастических сказках на эти сюжеты положительному герою — бедному мужику противопоставляется богач.

В заключение по обзору карельских фантастических сказок эпохи феодализма можно сказать, что в них бросается в глаза много общего с соответствующими сказками других народов и прежде всего с русскими волшебными сказками. Это сказывается даже в том, что положительный герой карельской волшебной сказки — крестьянский сын иногда носит русское имя Иван, как и герой русской сказки. Сохраняются имена русских богатырей и в карельских волшебных сказках на сюжеты русских былин. Карелы и русские жили на протяжении многих столетий в постоян-

ном соседстве и содружестве, и влияние русской культуры сказалось на карелах очень сильно.

К волшебным сказкам имеют отношение разные карельские фантастические и мифологические предания, связанные с историческими событиями или лицами, либо с полумифическими персонажами, которые изображаются представителями разных этнических групп, соприкасавшихся в эпоху феодализма с карельским населением. Хотя в жанровом отношении предания несколько отличаются от сказок, однако генетически они связаны с ними: к сказкам восходят многие образы и мотивы преданий. С другой стороны, некоторые карельские сказки содержат в себе мотивы, взятые позднее из преданий. Поэтому предания, основанные на разных волшебных чудесных моментах, целесообразно рассмотреть в связи с волшебными сказками, так же как на преданиях бытового характера удобнее остановиться при обзоре бытовых сказок.

Из карельских преданий волшебного-фантастического характера историческое освещение средневековья дают разные рассказы о соседях карел лопарях. На протяжении больше чем ста лет выявлено несколько разных вариантов севернокарельского предания о чудесном стрелке лопарей, прострелившем на большом расстоянии стрелой из лука утиное яйцо, лежавшее на голове его брата (Ев, стр. 153), по другим вариантам — на голове отца (удачный выстрел был условием освобождения из шведского плена). Каково бы ни было происхождение этого карельского предания (так сильно перекликающегося с известным преданием о Вильгельме Телле, древнейшие варианты которого известны по Дидрихсаге и Саксону Грамматику в XII веке), бесспорным остается тот факт, что конкретной исторической почвой, на которой такой сюжет о чудесном стрелке мог распространиться среди северных карел и, может быть, лопарей, была их многовековая борьба против шведской экспансии.

Другое севернокарельское предание, примыкающее к волшебным сказкам, отмечает чудесную силу лопарей, якобы способных увести с собой рыбу из озер при уходе на север с берегов Куйттозера, где они кочевали еще несколько столетий назад (Ев, стр. 154).

Сказочный сюжет с переплетением волшебного-фантастических и бытовых моментов имеет севернокарельское предание о чудесном силаче Куопели, в образе которого могло отразиться воспоминание о кобылицкой Кореле, силой своего оружия чинившей много неприятностей остальным карелам, что привело к тому, что в конце концов кобылицкая Корела переметнулась к шведам. С силачом Куопели, убившим много крестьян, оставшиеся в живых расправились сообща, предварительно потопив его копье (Ев, стр. 154—155).

Совершенно иной образ чудесного силача появляется в севернокарельском предании о Ворна, в котором перекликающиеся

с античной мифологией волшебнo-фантастические моменты также переплетаются с бытовыми. Богатырь Ворна защищает карел от нападений шведов, и шведы сообща убивают его, ранив в пятку, когда он безоружный парится в бане (R I, 1255).

Некоторый интерес представляют и легендарные сказки, получившие среди карел распространение в условиях феодального строя. Но если исключить в них влияние христианства, то по характеру чудесного легендарные сказки примыкают к волшебным. Среди карел легендарные сказки были менее популярны, чем среди русских. Герои карельских легендарных сказок не похожи на святых церковной литературы. Подчас герои этих сказок и вовсе не называются святыми, выступая в роли обычных чудесных помощников, и лишь по сюжетному сходству карельских сказок с соответствующими, например русскими, сказками можно определить, что в последних на месте обычных чудесных помощников появляются святые. Кроме того, в разработке этих легендарно-сказочных образов заklючена оппозиционная тенденция по отношению к учению церкви. Так, например, старик с посохом в одной севернокарельской легендарной сказке не имеет признаков святого.

Показавшись девочке бедной вдовы во сне, он помогает ей найти большой ржаной колос; благодаря урожаю от посева зерна из этого колоса девочка овладевает всеми полями местного богача (К, стр. 466—468).

Как и в сказках других типов, в карельских легендарных сказках отразились мотивы протеста против угнетения и эксплуатации со стороны главным образом шведских феодалов. Религиозную форму приобретает выражение социального протеста в карельской легендарной сказке о бедном Матти, попавшем в рай, и богатом Матти, осужденном томиться в аду за то, что он угнетал бедных (А, 47, 35). Аналогичный сюжет имеет и карельская легендарно-эпическая песня о рабе из края Виро (R I, 1246—1249).

В карельских легендарных сказках развиваются и мотивы богоборчества, выражающиеся в форме разных средневековых ересей. Черт, в которого раньше верили как в божество, теперь показан глупым, обманываемым человеком во время бега наперегонки, когда вместо человека выступают его «братья» — зайцы и медведь, и в других подобных же ситуациях (КоТ, стр. 375—377).

Сказки о борьбе человека с глупым чертом или чертями исторически отразили борьбу пережитков язычества с христианством.¹² Но герои карельских сказок ни в бога, ни в черта не верят. Особенно достается от них чертям, что видно из карельской сказки о том, как два бежавших с царской военной службы солдата во время охоты на медведя зашли в расщелину утеса, где был окаменелый город, которым овладели черти. Герои убивают чертей, но ничего чудесного при этом не происходит. Один из героев в шкуре медведя проникает к царской дочери и женится на ней.

В этой сказке под чертями, овладевшими городом, аллегорически могут подразумеваться какие-то эксплуататорские силы. Такой социальный мотив значительно более четко звучит в южнокарельской сказке «Бурлаки» (П, стр. 111—113), где крестьянский сын Иван и цыганский сын освобождают народ от глупого черта, забравшего всю землю крестьян и заставлявшего крестьян и пахать, и косить, и жать, и лес рубить. Такой же аллегорический образ эксплуататора дан в севернокарельской сказке о том, как глупый черт убегает от своего работника-батрака, прячется в мешок и в результате остается обманутым.

Таким образом, в сказках о глупом черте, как, впрочем, и в карельских легендарных сказках, дающих переплетение фантастических и бытовых мотивов, своеобразно прослеживается влияние мировоззрения крестьянства и вообще исторические отражения эпохи феодализма и капитализма.

В связи с тем, что христианство особенно глубоких корней в Карелии не успело пустить, карельские легендарные сказки, уже с самого начала лишённые особого религиозного содержания, довольно быстро начинают переходить в пародийный план. Некоторые социально острые детали есть в карельской сказке о том, как христианский бог Спас одурачивает купца, выполняя три вредных для него желания (А, 47, 34).

На основе таких пародийно-легендарных сказок уже в условиях развитых феодальных отношений возникли карельские бытовые, новеллистические сказки и анекдоты, в которых элемент фантастики предельно слаб, а иногда и вовсе отсутствует. Из относящихся к этим группам сатирических сказок и некоторых анекдотов многие, возникая у карел при феодализме, ещё дальше отступают от приемов волшебной сказки, чем авантюрно-новеллистические сказки.

С развитием классовых противоречий эпохи феодализма наряду с пародированием легендарных сказок в карельских бытовых сатирических сказках намечилось высмеивание представителей духовенства.

Среди многочисленных карельских бытовых сказок и анекдотов выделяются сказки о глупых церковниках, в которых образ попа сосредоточивает в себе все отрицательные качества человека.

Особенно широко отмечается в карельских сказках глупость попа, которая дает возможность обманывать его всем, начиная от попова работника, мужика-охотника, крестьянина и кончая попадней. Средневековая сатира на попа продолжает сквозить, несмотря на позднейшие напластования, и в карельской сказке «Как попа учили охотиться», в которой охотник так ловко одурачивает попа-хвастуна, что тот, следуя «советам» охотника, не однажды попадает в нелепое положение, например пытается ловить птиц при помощи евангелия. Если исключить явно поздние модернизированные мотивы, то в целом сказка показывает попа на фоне

северной лесной деревни эпохи феодализма (Ев, стр. 139—144).

Герои карельских сказок, играя на свойственной попу жадности, опускают его в мешке в прорубь (П, стр. 135—138). Бедный мужик карельской сказки мстит попу за то, что тот выманил у него последнюю корову, обманув евангельским изречением: «Кто отдаст последнее, получит десятищицею» (КоТ, стр. 462—464). В карельской версии сказки «Квиты» обманутый попом мужик платит ему тем же: предварительно договорившись с тремя магазинами, отдает попу за большие деньги свою рваную шляпу, являющуюся якобы волшебной (П, стр. 146—149).

В карельских сказках изображается разврат, царящий среди представителей духовенства. В этой связи интересно отметить такие сказки, как «Умная молодка» (П, стр. 139—142), «Чучела» (К, стр. 464—471), в которых показана вся глубина нравственного падения «духовных пастырей».

Для карельских сказок свойственно пародийное изображение церковной службы. Карельские сказки, как и русские, рассказывали о бессмысленности обрядов богослужения, притом эта бессмысленность христианского ритуала сопоставлялась со свойственными носителям карельской сказки языческими обрядами, долгое время пережиточно отмечаемыми при сохранении патриархально-родового уклада в условиях феодальных отношений. При феодализме высшее духовенство не всегда имело возможность прислать в каждую часовню или незначительную церковь в Карелии своего попа.¹³ В связи с этим имели место случаи появления попов-самозванцев, как об этом повествует, например, карельская сказка «Бедный муж в роли попа» (К, стр. 490): купец едет в Петрозаводск, чтобы донести архиерею о появлении самозванного попа, но приехавший с проверкой архиерей удовлетворен тем, что самозванец просит бога дать архиерею золотую карету, и оставляет его и впредь попом. Эта сказка является иллюстрацией факта полного безразличия прихожан к богослужению; в отдельных вариантах сказки сквозит даже удовлетворение прихожан по поводу, казалось бы, кощунственных действий попа-самозванца.

В бытовых сказках дается чрезвычайно резкая характеристика попов, показано отрицательное отношение трудового народа к своим «духовным» отцам, вся сила ненависти и презрения к ним. Реалистичность подобных сказок с антипоповской направленностью делает их настоящей социальной сатирой на духовенство.

В ряде карельских антипоповских сказок в условиях буржуазного общества, как и в эпоху феодализма, подчеркивается беспредельная жадность попа, благодаря которой он не только становится богаче, но зачастую бывает наказан положительным героем сказки — работником, бедным мужиком-«шутником». Эти

мотивы можно отметить в карельских сказках «Как бедный мужик с попом расквитался» (П, стр. 146—149) и «Шутник» (П, стр. 135—138).

В антипоповских сказках подчеркнуто корыстолюбие и продажность высшего духовенства, получившие особенно широкое распространение в обстановке полнейшего падения моральных и этических устоев эксплуататорских классов. Согласно карельской сказке, поп-самозванец легко откупается от архиерея, возмущившегося было его самоуправством. Антипоповская сказка показывает и полную готовность духовенства идти в своих действиях вплоть до уголовного преступления. Так, в карельской сказке «Ссора попов» рассказывается, как два попа, желая разбогатеть, убивают купца (А, 65, 13).

Рядом с отрицательной характеристикой представителей духовенства антипоповская сказка дает образы положительных героев, облик которых с точки зрения идеологии крестьянства не перестает быть цельным от того, что они умеют по-своему отомстить попу за те или иные обиды. Так, герой карельской сказки, попов работник Мокки, не получив от попа платы, хитростью и ловкостью отбирает у него все деньги и вместо обещанного рая доставляет попа в его же хлев, предварительно спустив его с колокольни (А, 94, 1).

Историческое освещение антипоповских сказок в условиях развития феодальных, а затем и капиталистических отношений приобретало у карел свои особые черты. Примкнув к христианству лишь формально, иногда прибегая к языческой обрядности, карелы отличались от соседних — русского и финского — народов меньшей приверженностью к религии. Последнее частично объясняется и тем, что православное духовенство являлось для карел еще и проводником национального гнета, а корни языческого жречества уже много сотен лет назад были основательно подрублены.

Не только духовенство, но и чиновничество в подавляющем своем большинстве пополнялось не за счет карел, отчасти поэтому (не исключая, разумеется, социальных причин) становые и судьи были объектом насмешек в сатирических сказках. Некоторые из карел-коробейников, выбившиеся в купеческую среду, стремились обособиться от своего народа, выдать себя за русских, становились эксплуататорами, за что удостоивались всеобщего презрения. Бытовые сказки о попах, купцах и судьях обычно относятся к сказкам-анекдотам. Так, в одной севернокарельской сказке совершенно обнищавший старик-бедняк, чтобы спастись от голода, вынужден обмануть купцов и, когда те подают на него в суд, с помощью обмана же добивается у судьи своего оправдания, а одураченному судье, требующему взятки, бедняк говорит, что и перед ним он может прикинуться таким же полоумным, каким прикинулся по совету судьи перед купцами в суде

(Ев, стр. 69—71). В карельских бытовых сатирических сказках разрабатывается сюжет «Шемякина суда», согласно которому судья оправдывает бедняка, думая, что у него в кармане взятка, но там оказывается обыкновенный камень (А, 19, 50а).

В карельских сказках выводится образ «вора» Клим, умеющего ловко перехитрить господ (К, стр. 404—411). В подобной севернокарельской сказке с анекдотическим содержанием хитрый Хомо, предварительно закопав в снег вдоль дороги пироги-калитки, в присутствии господ выкапывает эти пироги своим копьем, объясняя, что копье волшебное. Одураченные господа покупают копье (К, стр. 107—110). Судя по упоминанию копья, эта сказка появилась уже при феодализме, до широкого внедрения в быт огнестрельного оружия.

Высмеивались в бытовых сатирических сказках не только «чинившие правед» средневековые судьи-взяточники, но и местные богачи, пролезающие из патриархально-родовой знати в среду мелких феодалов, в «боярские дети». Боярин тоже нередко оказывается одураченным положительными крестьянскими героями. В социальном плане интересна южнокарельская сказка о том, как муж и жена работали у боярина, как муж охотится, ставит силки в боярском лесу, находит в лесу клад, как жена доносит на него боярину, а боярин подает в суд на охотника, но тот оправдан, доказав, что его жена — полоумная (А, 102, 11).

В условиях приспособления патриархального уклада к феодальным отношениям в карельских бытовых сказках довольно часто изображается женская глупость. Герой южнокарельской сказки мудрый Маччи ищет людей глупее своей матери и сестры, плачущих о судьбе будущего ребенка сестры, когда она выйдет замуж. Найдя таких глупцов, которые прыгают в штаны с полатей, варят кашу в проруби, бегают в чулан за сметаной и носят в избу свет в мешках, Маччи возвращается домой (А, стр. 224—225).

В ряде карельских сказок по контрасту с глупостью раскрывается тема разума человека. В таких сказках-анекдотах также прослеживается историческое содержание.

В южнокарельских анекдотах повествуется о бестолковых киндасовских мужиках. Развитие промышленности при царе Петре I привело в южной Карелии к улучшению почтовых дорог и переходу от древней волокуши к телеге. До этого средства передвижения по воде играли в Карелии большую роль, чем сухопутные. В частности, деревня Киндасово (являвшаяся ранее на реке Шуе узловым пунктом речных средств передвижения) уступила свою роль соседнему селу Пряже, которое оказалось на перекрестке почтовых дорог из Петрозаводска в Петербург. В такой обстановке сначала пряжинские мужики, а затем и крестьяне других мест южной Карелии, начали высмеивать киндасовских мужиков.¹⁴ Появляется сказка-анекдот о киндасовском мужике,

поехавшем на волокуше через Пряжу в Петербург. В Пряжу он едва добрался к ночи и, не зная дороги, поставил оглобли в указанном ему направлении на Петербург, чтобы с утренней зарей ехать дальше. Шутники из Пряжи ночью повернули оглобли обратно по направлению к деревне Киндасово. Подъехав на следующий день вечером к околице своей деревни и решив, что Петербург — такая же деревня, как Киндасово, мужик-путешественник, не заезжая в видневшийся перед ним «город», повернул волокушу обратно на Пряжу (КоТ, стр. 381). В более поздних южнокарельских сказках-анекдотах о киндасовских мужиках говорится и о том, что, не доверяя распространившимся слухам о возможности полета на берестяных крыльях по воздуху, три мужика решили сами это проверить, бросились с обрыва реки, чтобы перелететь через нее, и утонули (А, 72, 4).

Как видно из обзора отдельных карельских бытовых сказок и анекдотов о попах, господах, а также глупцах, в них фантастический элемент сведен к минимуму: необычна ситуация, в которую попадают герои, но в их действиях волшебные моменты отсутствуют.

Трансформацию фантастических сказочных деталей в бытовые ситуации в историческом аспекте можно иллюстрировать многими карельскими сказками о Петре I, связанными с преданиями карельского населения о нем. Характерно, что у других народов сюжеты ряда таких сказок не связаны с именем царя Петра.

В севернокарельской сказке о Петре I и Алешке, сыне охотника, рассказывается, как Алешка встречает в лесу Петра I, помогает ему выиграть сражение над неприятелем, становится солдатом Петра. На чудесном коне они приезжают к отцу Петра I, от которого Алешка получает подарок — дворец в ларчике. С этим подарком Алешка на чудесном коне возвращается к старушке-матери и сватается к купеческой дочери, но та обманным путем похищает этот чудесный подарок. Петр I помогает вернуть Алешке дворец в ларчике, кнутом укрощает купеческую дочь — строптивую невесту Алешки и оставляет их жить в этом дворце (А, 23, 9). Здесь чудесный предмет получен от царя-сюзерена вассально зависимым от него Алешкой, под которым, возможно, скрыт Меньшиков.

Чудесные мотивы переплетаются с реалистическими также и в южнокарельской сказке о Петре I и шведском короле, которая начинается с подмены новорожденного Петра сыном кузнечихи, который, когда подрос, собирается в царском дворце престол под наковальню поставить, в то время как молодой Петр в семье кузнеца интересуется лишь государственными делами. Продолжающая сердиться на своего настоящего сына царица посылает стрельцов, чтобы убить царевича Петра, но те принимают за него пень, одетый в одежду царевича. Вернув себе царский престол, Петр I искореняет измену стрельцов и бояр; прикинувшись

боярином-изменником, он переходит к шведскому королю, где его признает лишь шведская королева, собирающаяся угостить его падавью черного мерина. Петр I с помощью чудесной силы объявил своих врагов корнями деревьев, и тогда все шведское войско побеждает один солдат Петра, после чего шведский король преподносит ему ключи от финской земли, а Петр бросает ключи в море (А, 101, 5). Эта сказка дает сложное переплетение не только исторически правдоподобных фактов и волшебных, фантастических деталей разных сказок, но и заключительных мотивов из карельской исторической песни о Петре I.

Мотив чудесного коня совершенно иначе, чем в сказке об Алешке и Петре I, дан в другой, южнокарельской сказке о Петре I, характеризующейся так же, как и вышепересказанная, преобладанием фантастического элемента над бытовым. В этой сказке Петр при помощи бедняка-крестьянина проник в крепость князя финляндского и нанялся работать конюхом, чтобы похитить у него чудесного коня; верхом на этом коне он ускакал через крепостные стены в Питер и окаменел на берегу реки (Ев, стр. 158—159).

В других карельских сказках о Петре I налицо уже явное преобладание бытовых, новеллистических мотивов над фантастическими. Так, например, фантастический момент совсем отсутствует в южнокарельской сказке о том, как солдат спасает Петра в лесу от разбойников (Ев, стр. 159—162). Для другого варианта сказки о солдате, спасающем Петра от разбойников, характерна просьба возвращающегося с военной службы солдата об освобождении от крепостной зависимости (КоТ, стр. 362—367). В местах записи этой сказки крепостное право действительно было, а Петр I проездом останавливался здесь и, по местному преданию, был крестным отцом новорожденного.

Имеет распространение и карельская сказка о загадочных ответах крестьянина царю Петру. В этой бытовой новеллистической сказке герой из народа — крестьянин (как и в вышеизложенной сказке солдат) изображается мудрым и хитрым, и его загадочные ответы царю нелегко разгадать (КоТ, стр. 358—362). Так, например, загадочный ответ старика: «Хлеб растет хорошо, но первый корень черви едят» лишь им самим расшифровывается как хитроумное заявление о том, что большую часть недели крестьяне работают на барщине. Старик-крестьянин привозит Петра I в Москву связанным, как арестанта, чтобы он не упал с воза во время быстрой езды. В награду за предоставление подводы старик-крестьянин получает у царя освобождение от крепостной зависимости (КоТ, стр. 358—359). Эта южнокарельская сказка о Петре I, так же как предыдущая, лишена фантастических мотивов и построена исключительно на бытовых эпизодах.

С этой сказкой о Петре I можно сопоставить южнокарельское предание о том, как карельский крестьянин вез не узнанного им

царя Петра лечиться на Марциальные воды, в деревню Дворцы, обхватив его вокруг талии, чтобы царь не упал с коляски во время быстрой езды (V III, стр. 230—232).

Другие варианты вышеотмеченных сказок у карел, как и у большинства народов, с именем Петра I не связаны. Очевидно, и в карельской среде подобные сказки начали появляться еще в допетровскую эпоху и их сюжет лишь позднее был прикреплен к личности Петра I.

Но так или иначе эти сказочные сюжеты, как и сюжеты карельских исторических песен, превращались в построенное на исторически правдоподобном художественном вымысле повествование о Петре I благодаря тому, что в народе сохранились предания о пребывании и деятельности этого преобразователя земли русской в карельском и вообще северном крае. Очевидно, огромная популярность личности Петра I среди народных масс русского и карельского Севера содействовала тому, что предания о нем превращались в сказки, построенные не только на бытовых, но и героически-фантастических сюжетных коллизиях.

Если предания в условиях кризиса феодальных и зарождения капиталистических отношений могут контаминироваться со сказками бытовыми и со сказками фантастического содержания, то побывальщины или народные рассказы о происшедшем где-нибудь и с кем-нибудь также иногда трансформируются в бытовые сказки. Примером такой южнокарельской бытовой сказки-побывальщины может служить рассказ о сестрах, выданных замуж в шведский край (А, 63, 258). В таких сказках нет элемента фантастики. В тексте отмеченной сказки-побывальщины (сюжет которой частично отражен и в южнокарельской эпической песне о двух сестрах, похищенных в Швецию) говорится о том, как финский жених из Швеции в хорошем костюме, в лакированных сапогах, с блестящим козырьком на фуражке, женится на карельской девушке из семьи, живущей замкнутым натуральным хозяйством. И через несколько лет ее, умирающую на чужбине с голоду, спасает брат и привозит на родину (Ев, стр. 162—164). В этой сказке-побывальщине натуральное хозяйство восточной Карелии противопоставлялось торгово-промышленным отношениям, зарождавшимся в то же время в Финляндии, которая для карел по традиции остается Швецией и в которой, по их представлениям, голод был частым гостем крестьян.

Таким образом, укрепление капиталистических отношений сказалось не только на развитии таких бытовых и новеллистических сказок, в которых говорится об исторических личностях Российской империи или которые так или иначе развились в контаминации с образовавшимися тогда же преданиями и побывальщинами. Мировоззрение эпохи отразилось и в других карельских бытовых, новеллистических сказках. Таков, например, карельский вариант сказки о питерском Арапе, желавшем с помощью своей

любовницы-купчихи съесть птицу, дававшую тому, кто ее съест, способность плеваться золотом (А, 64, 13). Тут нетрудно узнать известный международный сказочный сюжет под названием «чуждая птица». Разумеется, сюжет этой распространенной сказки возник задолго до Петра I, но его трансформация в народнополитический памфлет (направленный против Арапа Петра Великого, к которому благоволила русская царица Елизавета Петровна, предоставившая ему прибыльное «пахнущее золотом» дело по разграничению земель со Швецией) могла произойти, видимо, уже в репертуаре сказочников, живших на дарственных землях этого Арапа около Петербурга. После перенесения этой сказки-памфлета вместе с беглыми в далекую от Питера — места ее возникновения — восточную Карелию царский вельможа, крупный землевладелец превратился в обычного питерского Арапа, но имя все же выдает в нем Ибрагима Ганнибала.¹⁵

В связи с изучением карельских бытовых и сатирических сказок возможен также обзор тех преданий карел, в которых историческая действительность эпохи феодализма отражена не приемами волшебных сказок, а в бытовых новеллистических и сатирических зарисовках, свойственных и соответствующих сказкам с бытовым содержанием. Карельские предания всегда точно называют противников карельского народа. Это в большинстве случаев шведы и, как правило, нет таких карельских преданий, где бы в этой роли выступали русские. Можно остановиться на обзоре нескольких наиболее характерных рассказов о том, как беспредельная жадность и трусость шведских захватчиков приводят их к гибели. Не договорившись о том, как они поделят между собой все ценности карельского села Панозера, которое они собираются ограбить, шведские захватчики-мародеры поссорились и перебили друг друга. И с тех пор, по карельскому преданию, место, где они поспорили, называется «Лужайкой мечей» (Ев, стр. 157—158). Здесь нет фантастических моментов, видимо, предание основано на историческом факте.

Мотивы волшебных сказок отсутствуют и в севернокарельском предании об убийстве шведского ставленника Туйю-Матти карелами, не желавшими платить шведам подати. В этом предании рассказывается о таких стариках прибогнической Корелы, которые умудрялись весь свой век укрываться от уплаты подати шведам (Ев, стр. 155—157). В бытовой рассказ превратилось и южнокарельское предание о шведском острове на Сямозере, поведовавшее о том, как шведы, остановившиеся на этом острове, не решились совершить разбойничье нападение на сямозерский погост, приняв прибрежные кусты, разодетые сямозерскими жителями, за вооруженный народ. Пока шведы собирались организовать нападение, сямозерские мужики сообщили в соседние деревни о появлении шведов и вместе с ними расправились с незванными гостями (Кон, стр. 198—199). Отметим и другое ана-

логичное карельское предание о военной хитрости, с помощью которой местное население не допустило перехода шведов через рубеж. Летом во время уборки хлеба шведы дошли до одной пограничной карельской деревни. Жители этой деревни Дюкиевы и Пеккоевы надели на стоящие в поле суслоны хлеба шапки и подложили к ним палки. Приняв эту маскировку за русское войско, шведы не посмели продвигаться дальше. С тех пор эта деревня называется Грозной (А, 134, 154).

Иногда местное карельское население пыталось остаться в стороне от конфликтов, возникавших между шведскими захватчиками и русскими войсками, но насилия первых заставляли и его становиться на сторону русских и искать у них помощи. Заметив в лесу заблудившихся лазутчиков, охотник приказал своей жене не бросать в реку щепок, чтобы шведы не пробрались в его лесную избушку, находившуюся по течению реки выше того места, где блуждал отряд. Но изменница-жена помогла разбойникам, и лишь сын охотника спас своего отца от гибели. В результате охотник расправляется как со шведами, так и со своей женой (А, 100, 43). Это южнокарельское предание в некоторых своих деталях перекликается с севернорусской былинной о Рахте Рагнозерском. В ряде его вариантов говорится о разбойниках без указания на их принадлежность к шведам (КоТ, стр. 370—373).

Защита русских рубежей населением северной Карелии имела свои особенности, что и отразилось в севернокарельском предании об участии местного населения в потоплении отряда шведов у порогов Юма, когда этот отряд, перейдя границу, пытался на лодках пробраться к русскому городу Кемь.

Значительно меньше откликаются карельские предания на тему борьбы с разрозненными группами других иноземных захватчиков, вытесненных в Смутное время на русский Север. Остатки разбитых под Москвой польско-литовских интервентов частично выступали в Карелии в качестве привлеченных шведскими захватчиками вспомогательных отрядов, и поэтому в одном южнокарельском предании литовцы одновременно называются шведско-финскими лазутчиками (А, 100, 45).

Герой карельского предания Рогаччу выступает не только защитником своего народа от иноземцев, но и поставщиком по карельским водным путям готовой продукции карельских каменоломен, доставляемой в города на плотах, изображенных как плывущие по воде каменные плиты.¹⁶ Пользуясь военной хитростью, Рогаччу, согласно ряду преданий, побеждает шведских захватчиков.

Наконец, особую группу карельских преданий составляют разные рассказы о беглых, ушедших на север от гнета русских и иных феодалов. Чаще всего это очень краткие упоминания, которые трудно приурочить к конкретным историческим событиям.

В заключение о развитии карельских сказок и преданий в эпоху феодализма можно сказать, что в них, как и в других жанрах народного творчества, нашли свое отражение разные стороны жизни карел в условиях средневековья и в том числе борьба против шведских феодалов и историческая дружба с русским народом.

Развитие и бытование карельских сказок и преданий в условиях зарождения капиталистических отношений не прекратилось. Те же сказочные сюжеты, которые появились, видимо, при феодализме и частично даже при первобытнообщинном строе, продолжали передаваться из поколения в поколение, и именно поэтому у нас есть возможность (несмотря на отсутствие записей карельских сказок ранее XVIII века) отметить особенности развития этого жанра устного народного творчества при феодализме и даже в условиях разложения родового строя.

Особенность развития сказок у карел состояла в том, что активный процесс образования новых сказок о животных и волшебных сказок, как правило, прекратился, хотя при капитализме отдельные детали этих сказок наполнялись новым идейным содержанием.

Появление некоторых новых сюжетов или сюжетных коллизий и деталей отмечается преимущественно в бытовых, авантюристических, новеллистических сказках и преданиях и особенно в анекдотах, хотя многие такие сказочные сюжеты восходят к более ранним архетипам.

Сказки о животных в условиях капитализма приобретали все более аллегорический характер. Модернизацию и аллегорическое переосмысление сказок о животных можно проследить хотя бы на примере двух сказок о лисе и других животных в записях от северокарельского сказочника второй половины XIX века Т. Лисицына-Кеттунена. В этих текстах образ лисы либо мотивированно дан как положительный, либо там, где это невозможно по ходу изложения, лиса заменяется медведем, который оказывается одураченным свиньей (Кон, стр. 126—127). Но в остальных сюжетах сказок о животных особых изменений не претерпевали.

После складывания новых общественных отношений заметных композиционных изменений не наблюдалось и в карельских волшебных сказках; иногда они подвергались лишь частичной трансформации. Этому сопутствовало проникновение в словарь этих сказок новой терминологии. Новая эпоха закономерно вносит в контекст карельской волшебной сказки, например, термин «капитал», которым совершенно ясно выражено отношение крестьянской бедноты к стяжательству буржуазии. В карельской сказке «Как волк помогал сыну бедняка» (Ев, стр. 134) бедняцкий сын говорит волку: «В бедности я рос, и если убьют меня на этой дороге смерти, так пусть, мне не капиталы наживать!».

Отмечены случаи модернизации волжскокарельской волшебной сказки «Обещанный водяному» (А, 149, 1) в смысле отражения капиталистической кабалы, в которую попадали карелы-отходники, уходившие на заработки, что видно из зачина этой сказки: «Мужик говорит: — Поеду в Питер! — Жена его осталась в положении. Мужик говорит: — Я в Питере поступлю работать на барже, возить кирпичи с баржи. — Однажды мужик стал пить водку. Хотел опохмелиться на берегу Невы. Стал пить воду. Откуда ни возьмись — черт и схватил его за бороду. Сказал: — Отдай мне то, чего не знаешь дома. Иначе утоплю тебя!». В этой сказке есть и другие детали в поздней переработке: подросший сын учится в школе, находит книгу, в которой написано, что его отец в Питере продал своего сына черту; после этого сын уходит куда глаза глядят, встречается девушку, помогающую ему разгадать заданные чертом загадки. В целом сюжет сказки остается без изменений. Но все же подобная бурлацкая трактовка карельской волшебной сказки могла возникнуть лишь в результате ее трансформации.

Модернизировались в карельских волшебных сказках и такие традиционные сказочные формулы, как выражение «По моему прошению, по щучьему велению». Вместо нее появляется как реакция на «деятельность» земских властей в предреволюционный период в Карелии формула «По моему прошению, по земскому решению» (А, 100, 29).

В связи с обострением классовой борьбы в деревне трансформации подвергаются волшебные сказки, остро ставящие проблему экономического неравенства и социального протеста угнетенных масс. Проникновение капитализма в карельскую деревню сопровождалось окончательным разложением большой семьи, выделением социальной прослойки разбогатевшего кулачества с его безграничной жадностью, завистливостью, жестокостью по отношению к бедноте, небрежением родственными чувствами по отношению к обедневшим родичам. Все эти моменты в условиях капитализма особо подчеркиваются в карельских сказках о доле богатого и бедного братьев, из которых первый занимается торговлей, а второй во время пиршества у богатого брата идет батрачить на его гумно и там от доли этого богача узнаёт, где бездельничает его собственная доля (Ев, стр. 124—126). Своеобразное отражение антагонизма буржуазного общества вело к модернизации западнокарельской волшебной сказки о бедняке и богаче. В этой сказке богач отнимает у бедняка найденный им счастливый рубль, но бедняк при помощи волшебной дубинки возвращает его. Возникнув задолго до капитализма, эта сказка интересна не только своим мотивом о волшебной дубинке как символе протеста бедноты против богачей, но и звучащим по-новому мотивом о счастливом рубле как аллегорическом выражении затаенных надежд угнетенных масс.

Переосмыслению в духе отражения торгово-капиталистических отношений подвергаются даже такие карельские волшебные сказки, сюжет которых развился под влиянием русских былин, бытующих в сказочном изложении по-карельски. Примечательны в этом отношении отдельные детали севернокарельской сказки о молодом бедняке по прозвищу Голь Кабацкая. Вопреки добрым советам своей жены, он отдает ее кустарные изделия не за деньги, а за слова. Имя этого героя идентично собирательному названию голи кабацкой в русской былине об Илье Муромце, но в карельской сказке Голь Кабацкая угощается уже не у Ильи Муромца, а у заменившего его заморского купца. Во время своих заморских торговых поездок на корабле Голь Кабацкая настолько разбогател, что ему завидуют другие моряки, от козней которых он избавляется, благополучно возвращается в то царство, где жил, и становится там царем. Нет сомнений в том, что такая пестрая контаминация отдельных былинных мотивов и эпизодов в разных волшебных сказках возникла в условиях проникновения торгово-капиталистических отношений в Карелию (Ев, стр. 83—91).

В тех же условиях происходит в конце XIX века сближение карельской допушкинской традиции сказок о золотой рыбке и о царе Салтане с пушкинским текстом этих сказок, что, однако, не устраняет всех особенностей этих карельских сказок, очевидно, бытовавших, как и соответствующие русские сказки, задолго до рождения А. С. Пушкина.

В некоторых карельских волшебных и бытовых сказках нашел отражение даже технический прогресс эпохи капитализма. В частности, в них появляются упоминания ранее неизвестных средств передвижения, работающих на паровом двигателе.

Для карельских сказок характерны и такие детали исторического освещения жизни этого периода, как упоминание о том, что у царя было триста рублей долгов, да триста рублей он отдал за проценты на эти долги, или — в той же сказке — упоминание о том, что ее герой получает телеграммы (А, 114, 17). Такие сказки при капитализме начали терять элемент чудесного и трансформироваться в бытовые сказки. Например, восходящая к апокрифическим легендам о Соломсне карельская сказка «Царский сын судьей» (К, стр. 367—374) не только превратилась в типичную новеллистическую сказку, но и содержит такую деталь: «Старик умер, и старуха вывесила объявление о том, что у нее продается лошадь». Действие в таких карельских сказках приурочивается к конкретным условиям городской жизни или пребывания героя сказки в Петербурге. В одной такой южнокарельской сказке говорится, что в Питере жил очень богатый купец, а находящийся у него в услужении Павлуша берет прошение от своего приятеля и возвращается из поездки в Питер (А, 134, 616).

Карельская сатирическая бытовая сказка изменяется не только благодаря упоминаниям Петербурга и другим таким же деталям,

но и за счет контаминации с анекдотами эпохи капитализма. Анекдот отличается от бытовой сатирической сказки тем, что повествует только об одном каком-либо случае в сжатой лаконичной форме. Бытовая сатирическая сказка у карел, как и у других народов, включает ряд эпизодов, связанных между собой одним персонажем и общей идеей.

Наряду со сказками, получившими сатирическую окраску именно в рассматриваемую эпоху, среди карел получили некоторое распространение также и новые исторические предания, имеющие юмористический оттенок, как например предание об «освободителе» крестьян царе Александре II, заказавшем скорняку шубу из одной овчины (А, 136, 19). Встречаются также предания, связанные с такими промышленными предприятиями на территории расселения карел, как Тулмозерский железообрабатывающий завод (А, 115, 19).

На карельских бытовых сказках эпохи капитализма сказалось влияние детектива. Героями этих сказок, помимо купцов, становятся чиновники, полицейские. Действие происходит на железных дорогах, в гостинице. Служанка гостиницы предупреждает приехавшего по железной дороге молодого парня, что его собираются убить, и благодарный парень женится на ней и увозит с собой (А, 19, 28). Подобные сюжеты сказок были характерны для репертуара севернокарельских разносных торговцев, разъезжавших по финским железным дорогам до 1917 года.

Историческое освещение торгашеских нравов купцов в этот период дает карельская сказка о том, как женившийся на красивой дочери портного купец Пекка хвастается перед купцом Симаном. Пекка был «так богат, что не знал конца своему капиталу» (А, ф. 1, оп. 39, № 48).

В условиях складывания капиталистических отношений могла образоваться и такая карельская новеллистическая сказка, в которой повествуется о том, как находившийся в услужении у одного купца сын бедной вдовы Ванька попал в Турцию, где его ограбили и бросили в подвал. Он убегает, встречается с разбойниками. Турецкий султан посылает купцу телеграммы о судьбе Ваньки и в конце концов Ванька возвращается домой (А, 63, 12). На примере этой, как и многих других карельских новеллистических сказок, можно отметить, что в них поэтические приемы волшебных сказок отсутствуют, зато увеличен диалог, сюжет более динамичен.

В ту же эпоху складывалась и карельская бытовая сказка о том, как три мужика-карела на промыслах в городе Кеми научились по-русски говорить слова: «мы», «ни за что» и «известное дело», за произнесение которых на обратном пути урядник сажает их в тюрьму, решив, что это они совершили убийство (А, 35, 36).

Из карельских новеллистических и анекдотических сказок историческое освещение быта при капитализме дают и сказки о попах. Как выше указано, эти сказки среди карел возникли уже при феодализме, но наибольшего своего развития они достигают в условиях буржуазного общества. В старые сюжетные схемы этих сказок вливается новое содержание. Если в более ранних версиях сказки «Попов работник» попадья запрещала попу принимать работника с определенным именем, то, например, в волжскокарельской модернизированной редакции попадья предупреждает попу, чтобы он не назначал работнику большой платы (А, 149, 20).

В связи с распространением грамотности среди карел в эпоху капитализма наметились литературные влияния на карельские бытовые сказки. Неудивительно, если сюжет рассказа Мериме «Маттео Фальконе» был использован в одной такой севернокарельской сказке. Предреволюционные годы, годы загнивания капитализма в России, нашли свое отражение в бытовой сказке литературного происхождения о старике-бедняке Кирилле, работавшем на богатых, тайком ходившем на запрещенные собрания и скрывавшем у себя в деревне революционеров. Однажды двенадцатилетний сын старика видел, как отец спрятал незнакомца в стоге сена, а сам ушел работать на господскую пашню. Пришел урядник и стал допрашивать мальчика, тот молчал, но на вопрос: «Где беглый?» невольно взглянул на стог сена, чего уряднику было достаточно, и он арестовал скрывавшегося в стоге сена революционера, а затем и самого Кирилла (А, 23, 21). Престарелая сказительница утверждала, что усвоила эту сказку в молодости, т. е. до революции.

Наконец, в одной бытовой карельской сказке изображен спор немца с мужиком о причине первой мировой («германской») войны (А, 138, 4).

Так в общих чертах карельские сказки отразили эпоху зарождения и заката буржуазного общества в России.

ЭПИЧЕСКИЕ ПЕСНИ И БАЛЛАДЫ

При историческом освещении эпоса карел создается чрезвычайно сложная картина смены разных проявлений почти всех общественно-экономических формаций, начиная от первобытно-общинного и родового строя и кончая советской эпохой. Имея в виду именно такой длинный путь развития и бытования карело-финских эпических песен, финские фольклористы говорят об эпосе, «умирающем стоя».¹

Первобытнообщинный строй нашел свое отражение во многих древних образах и мотивах карельских эпических песен, что является одним из важнейших доказательств возникновения этой поэзии на последних ступенях развития родового строя.

Эпические песни карел содержат в себе многочисленные упоминания о разных трудовых процессах, связанных с изготовлением и употреблением орудий труда. Возникнув в глубокой древности, руны и позднее продолжали развиваться и шлифоваться, что вело к заметной трансформации первоначальных поэтических образов, в результате чего при художественном анализе образа в рунах обнаруживаются напластования разных периодов его развития.

Периоду расцвета древней эпической поэзии предшествовал период ее возникновения на матриархально-родовой ступени развития первобытнообщинного строя, когда наряду с плохо освоенными металлическими орудиями труда продолжали бытовать и каменные. «...первое железо, — писал Ф. Энгельс, — бывало часто еще мягче бронзы. Каменное оружие поэтому исчезало лишь медленно; не только в „Песне о Хильдебранде“, но и при Гастингсе в 1066 г. в бою пускались еще в ход каменные топоры».²

В одной приладожскокарельской эпической песне мать сообщает герою рун Лемминкяйнену, что одна из подстерегающих его смертей

Surma suurun siemenestä
On pantu pahan kivistä.

(R VII, 766)

Это семя смерти лютой
С злою головой из камня.

Как реминисценцию эти эпические песни сохранили также описание техники изготовления каменных орудий труда. Однако

поздние пласты были значительно переосмыслены, и поэтому в являющемся в текстах рун поручении герою «нащипать лучи камня» или «наколоть из камня щепки» (R VII, 529) нельзя видеть только иносказательно выраженное требование изготовить каменное орудие. Разумеется, такое древнее значение стиха давно уже забылось и в переосмысленном виде сохранилось лишь как трудное поручение жениху. Стих ныне наполнен качественно новым идейным содержанием, и его значение определяется в пародийном плане передачи поэтического представления о невыполнимом и невозможном. Таким образом, нельзя механически свести содержание этих мотивов к их древней семантике.

Появившееся при первобытнообщинном строе рядом с каменным железное орудие труда было техническим новшеством. Об этом свидетельствует и такой эпический мотив карельской песни: ранивший себе колено Вяйнямейнен не знает, как остановить кровь из раны, нанесенной железом. Подобная деталь руны дает своеобразное историческое освещение факту недавнего появления железных орудий труда, в силу чего Вяйнямейнен и подчеркивает незнание средств излечения раны, нанесенной таким орудием. Соответственно этому в одной севернокарельской эпической песне о ранении колена Вяйнямейнена, контаминированной с заклинательной руной о рождении железа, говорится о том, как

Tuli rauta valmeheksi,
Siitä tehtin kirveheksi.

Изобретено железо,
Из него топор готовят.

(R I, 287)

В эпических песнях нашли свое отражение многие явления, связанные с развитием первобытнообщинного рыболовства. Своеобразно изображена в них техника изготовления лодки, игравшей исключительную роль при рыбной ловле. В условиях первобытнообщинного строя «огонь и каменный топор, — писал Ф. Энгельс, — обычно дают также возможность уже делать лодки из цельного дерева...».³ Изготовленная при помощи огня лодка упоминается в следующем отрывке карельской руны:

Ukko, vanha Väinämöine,
Poiga nuori Jougamoine,
Melalla melassetaha,
Yksipuulla karbahalla.

Укко, старый Вяйнямейнен,
Юный парень Еугамойне
По морю гребли на лодке,
На ладье-однодеревке.

(R II, 166)

Лодка, создаваемая при помощи огня, в приладожскокарельской эпической песне о ковании золотой девы изображена посредством олицетворения:

Tunkih veno tulesta,
Kultakokka kuumoksesta.

Из огня выходит лодка,
Красный челн из-под горнила.

(R VII, 497)

Станным и неправдоподобным в этой редкой версии кажется то, что мотив изготовления лодки с помощью огня вплетается в сюжет о трудовой деятельности кузнеца, да и сама лодка делается в кузнице. Однако все это нужно отнести за счет позднейшей трансформации древней руны. Нужно учесть и отражающееся в эпических песнях древнее значение слова *serrä* «кузнец», согласно которому «кузнецом» был и первобытный человек, мастеривший лодку, а костер, разведенный под выжигаемым для лодки деревом, был горнилом его «кузницы».

В эпических песнях сохранились разнообразные упоминания о коллективном характере трудовой деятельности при изготовлении рыболовецкой лодки. В этой работе принимали участие и женщины. В одной севернокарельской эпической песне говорится:

Usein hyvät emännät
Kanarvoita katkotohan,
Venehiksi veistetäh.

Часто славные хозяйки
Верестняк ломают в чаще,
Изготавливают лодку.

(R I, 750)

Под «хозяйками» тут первоначально могли подразумеваться родоначальницы первобытной матрилокальной общины. Отражение древнего первобытнообщинного значения слова «брат» можно видеть в стихах карельской эпической песни:

Virkko vanha Väinämöini:
«Oi, vellet, veikkozeni,
Ruvekkoa laulamahi,
Venozie vestämähil».

Молвил старый Ваянямейнен:
«О вы, братья, мои братцы,
Вот давайте-ка петь песни,
Изготавливать здесь лодки!».

(R VII, 596)

Как бы ни изменялось значение слова «брат» в этих карельских эпических песнях, остается бесспорным то, что в них повествуется о совместном изготовлении лодки как рыболовецкого судна. За такой работой в тексте одной севернокарельской руны изображены Ваянямейнен и Ильмаринен (R I, 410). В эпических песнях появилось представление о коллективной принадлежности лодки, выраженное местоимением первого лица множественного числа. Так, например, не случайно судно называется «нашим» в следующем севернокарельском варианте эпической песни:

Kuule, lieto Lemminkäini,
Ei meistä mitänä tule,
Meill' on vailla varpehetki,
Laiva meill' on lastomatta:
Miten mennä on merellä?

Слушай, хитрый Лемминкяйнен,
Ничего из нас не выйдет,
Нет у нас снастей рыбацких,
Судно наше не грузилось,
Как мы можем выйти в море?

(R I, 1013)

Это «наше» судно в других вариантах эпических песен названо огромным, большим судном. О сопровождаемом эпитетом «большое» судне Ваянямейнена говорится, что на нем пять пар уключин (R I, 454). Иногда в рунах изображена лодка с сотней уключин (R I, 99), в чем можно видеть поэтическую гиперболу.

В образе «большое судно» также выражалась первобытная идея о его коллективной принадлежности. Нередко огромная величина этого судна, этой лодки, показана при помощи указания на количество сидящих в нем гребцов (R I, 77). В одной приладожскокарельской эпической песне перед взором девушки, стоящей на берегу моря, при помощи гиперболы разворачивается живописная картина коллективного выезда на рыбную ловлю огромного количества людей (R I, 387).

Размеры сетей и невода, согласно эпическим песням, определяются в десятках и сотнях сажен. Очевидно, такие огромные сети и невода воспринимались при первобытнообщинном строе лишь как общая собственность. Измерение же их в саженях, возможно, свидетельствует о том, что первобытнообщинное владение рыболовецкими снастями у древних карел продолжалось и в условиях влияния на них древнерусской культуры, в условиях проникновения в их речь русского термина «сажень». Размеры невода, изготовленного для коллективного использования Вайнямейненом, например, в одной севернокарельской эпической песне определялись длиной в шестьдесят сажен (R I, 672). В других текстах севернокарельских рун также изображается огромный невод, но первобытный коллектив рыболовов поэтически олицетворяется уже не старым Вайнямейненом, а Лемминкяйненом:

Niin on lieto Lemminkäinen
Kuto nuotan kuutta syltä,
Sai seitsensataa syltä...
Vetelöy on vasta vettä
Tuonen mussassa jovessa.
Tarpo nuotan tappuraksi.

Это ловкий Лемминкяйнен
Невод шириной в шесть сажен,
А длиной в семьсот связал он...
Тянет он против течения
По реке Туони черной.
Изорвал он весь тот невод.

(R I, 771)

В отдельных случаях севернокарельская эпическая песня дает и такую сюжетную ситуацию, согласно которой старый Вайнямейнен и ловкий Лемминкяйнен сообща идут ловить рыбу таким неводом (R I, 204).

Рыба, пойманная в огромные общие рыбацкие лодки большим неводом, также изображается гиперболизированной большой, под описанием ее размеров в эпической песне в древности могло скрываться представление о принадлежности улова всему коллективу первобытных рыболовов. Так, например, упоминания большой лодки и огромной щуки появляются в одном варианте карельской эпической песни (R I, 453). Большая щука и огромный лосось упоминаются во многих текстах карельских эпических песен. Чаще всего коллектив рыболовов, ловящих эту большую щуку, олицетворяется в эпических песнях старым Вайнямейненом.

Поэтическое изображение первобытнообщинных форм охоты также, хотя и реже, сохранилось в карельских эпических песнях.⁴ Древний обычай дележа добычи между всеми охотниками нашел свое историческое освещение в них. В тексте приладожскокарель-

ской руны о поимке лося Хийси⁵ повествуется о том, как Лемминкяйнен приглашает всех сородичей принять участие в коллективной охоте и приготовлении общего пира:

Mi olloo Lapilla miestä,
Kaikki on hirven hiihtäntöihe,
Poropetran poimentoihe;
Mi olloo Lapilla naista,
Kaikki on kattiloin pesohon,
Hiihten hirven keitántähe.

(R VII, 870)

Сколько всех мужчин лопарских,
Пусть они идут за лосем,
На охоту за оленем;
Сколько женщин всех лопарских,
Пусть они котлы все моют,
Чтоб сварить в них мясо лося.

Коллективная охота на лосей отобразилась, как известно, и в карельских наскальных изображениях. Для загона лосей и оленей в одно место предварительно сооружалась огромная изгородь, направлявшая стадо туда, где сидели в засаде охотники. В северокарельской руне о поездке Вьянямейнена к Випунену сообщается, как он

Astu tuonne aijan suuren,
Pellon petroja levitti,
Oravia suuren orren.

(R I, 397)

Шел к огромной изгороди,
Там подбил оленей в поле,
Белок же большую стаю.

Тот же эпитет для выражения идеи первобытнообщинной собственности на предметы и средства охоты появлялся и в других карельских эпических песнях, но позднее он сохраняется как обычный художественный прием выразительности.

В карельских эпических песнях освещение получили не только охота и рыболовство, но и скотоводство. В ряде рун стадо называется как «нашим», так и «большим». Кстати, помещение, где находится большое общее стадо рода Похьолы, также изображается огромным, следовательно, принадлежащим всему роду (R I, 481). В другом варианте северокарельской эпической песни о состязании женихов хозяин Похьолы получает ответ от старухи, что она убирает огромный хлев (R I, 491).

С поэтическими образами огромного стада и большого хлева, в котором находится это стадо, в другой карельской эпической песне переключается гиперболизированный образ большого быка, зарезанного в общий котел первобытного коллектива. Герои этой эпической песни предстают в образах божеств, но нужно учесть предшествование культа умерших предков более позднему культу этих божеств, облик которых поэтому остается вполне человеческим. Финский филолог О. Окконен писал: «Особенно интересен тот мотив, согласно которому боги сообща убивают большого быка».⁶ Сам собой напрашивается вывод о том, что под личиной таких «божеств» скрываются реальные предки людей, живших при первобытнообщинном строе. В этой руне они упоминаются лишь в связи с исторически сложившимся повествованием об общинном быке. Согласно большинству вариантов карельской

эпической песни, большой бык с большими трудностями зарезан и от него получили много мяса. Так, в одной севернокарельской руне повествуется:

Etšittihpā iskijie,
Tahottihpa tappajie;
Löyty ukko iskomähe,
Palvani pitelomähe,
Virokannas viilomähe.

Как искали мясников,
Кто бы мог быка убить;
Тут старик приходит резать,
Палвани быка держать,
Вироканнас разрезать.

(R I, 894)

Но на первый раз неудача постигает мясников. Бык мотнул головой — и старик летит под ель, Вироканнас — под пень, а Палвани падает в ивняк. И лишь во второй раз удастся зарезать быка, в один рог которого вливалось целое море воды, и получить сто ушатов мяса.

Вполне возможно, что и здесь указание размеров быка в саженьях и его веса в пудах, как и соответственное измерение рыболовецкой сети и огромной щуки, свидетельствует о пережиточном сохранении первобытнообщинного характера скотоводства у карел даже в условиях влияния на них древнерусской культуры, о чем говорит проникновение в их речь русских слов «сажень» и «пуд».

В одном варианте этой севернокарельской эпической песни имеется другое древнее упоминание о том, что мясо большого быка шло в общий котел:

Siitä siitä saatih murkina
Kaikilla Kalevan miehillä.

И обед мясной сварили
Для всех-всех людей Калевы.

(E, 65)

В карельских эпических песнях в качестве гужевой силы, средства передвижения по суше, называется лошадь, и здесь имеется отражение первобытнообщинных форм скотоводства, в данном случае древнего коневодства. В севернокарельской эпической песне о состязании в пении Вяйнямейнена и Еукахайнена юный Еукахайнен, погруженный в болото, предлагает Вяйнямейнену в качестве выкупа таких огромных жеребцов, что они пьют воду прямо из облаков, однако в ответ Вяйнямейнен говорит: «У нас у самих есть такие» (R I, 157). Огромные жеребцы здесь названы «нашими», и этот случай не является исключением. Если такое оформление местоимения во множественном числе говорит о коллективной принадлежности этих жеребцов всей первобытной общине, а позднее всей большой семье, то о том же по существу говорит изображение этих коней такими огромными. Возникшее в первобытной общине представление об общей собственности первоначально могло быть выражено не абстрактно, а как вполне конкретное представление о чем-то большом, следовательно, принадлежащем не одному человеку, а целому коллективу. Поэтому такого коня нередко измеряют в древнерусских саженьях, пришед-

ших в карельскую среду еще тогда, когда свежо было воспоминание о первобытнообщинном быте (R VII, 509, 421).

Ту огромную лошадь, которую необходимо привести из леса, многие приладожскокарельские варианты эпической песни о сватовстве кузнеца Ильмоллинена называют «лесной лошадию» (R VII, 397). По мнению К. Крона, под сказочным образом «лесной лошади» скрывается медведь.⁷ Однако остается невыясненным вопрос о том, почему так тесно переплетаются образы медведя и лошади.

Историческое освещение в карельских эпических песнях получают также мотивы, связанные с древними формами земледелия. В песнях частично отразился и первобытнообщинный характер использования огневых подсек под пашни (К, 155). В связи с этим не случайно подсеки в некоторых вариантах севернокарельских рун называются во множественном числе (R I, 866). А о сыне Калевы, идущем рубить большую подсеку, говорится, что его крик еле слышен с одного края подсеки на другой (R I, 955). В других рунах общинная принадлежность первобытных полей и огневых подсек выражается через образ «нашей пожоги», а еще чаще через образ «большой пожоги» (R VII, 799).

Образ большой, выжженной огнем подсеки или пожоги дается в южнокарельских эпических песнях в мотиве поручения кузнецу Ильмоллинену:

Kyndänet kivipeldozen
Suuren palon kyndänet.

Вспаши каменистое поле.
Большую пожогу вспаши.

(Е, 174)

Упоминание общей вспашки поля появляется в заключительной части эпической песни о похищении сампо:

Itse nuin sanoikse virkki,
Itse seppo Ilmarine:
«Meillä kyntö, meillä kylvö.
Meillä kuu on, meillä päivä».

Сам слова такие молвил,
Сам кователь Ильмарине:
«Наша вспашка, наш посев здесь,
Месяц наш и наше солнце».

(R I, 83a)

Разумеется, в мотивах «нашей вспашки» и «нашего сева» (как и в характерных для других рун упоминаниях «нашей подсеки-пожоги», «нашего поля») можно видеть отражение принадлежности общего поля, общинной земли всем людям общины.

Итак, в карельских эпических песнях своеобразно отразился первобытнообщинный характер землепользования. Сохранение таких древних отражений в карело-финском эпосе было возможно потому, что и после разложения родового строя патриархально-общинный уклад долго уживался с феодальными отношениями в Карелии и поземельная община с коллективным землепользованием сохранилась, например в севернокарельском селе Юшкозеро, вплоть до XIX столетия.

В карельских эпических песнях упоминаются также соха и ее составные части. В условиях первобытнообщинного земледелия применялись примитивные деревянные сохи, изготовленные из обжигаемых для крепости суков. Очевидно, появление в рунах образа огненной сохи в значительной мере объясняется способом ее изготовления. Такая огненная соха изображена и в южнокарельских, и в севернокарельских эпических песнях. Однако если в одних рунах соха называется огненной (Е, 184), то в других вариантах говорится о сохе с огненным острием (R I, 472), причем тут же упоминается, что она имеет медный сошник.

Первобытнообщинный характер распределения продуктов земледельческого труда также нашел свое отражение в карельских эпических песнях. Коллективная принадлежность продуктов земледельческого труда выражается в эпических песнях не только через оформление притяжательного местоимения во множественном числе, но и через образ огромного хлеба, величина которого отражает древнее представление об общинном характере его распределения. Когда пелось, что этот хлеб — большой, то тут же подчеркивалось, что его хватит на целый десяток членов общины (R II, 35).

Упоминание «большого хлеба» повторяется в вариантах карельских эпических песен на разные сюжеты: в руне о состязании в сватовстве, в руне о поимке девы-лося и в других песнях. Иногда говорится во множественном числе о «больших хлебах», а также изредка появляется «большая квашня с тестом» (R I, 464, 501).

Большими в карельских эпических песнях изображаются и те орудия труда, при помощи которых продукты древнего земледелия перерабатываются в пищу. В ряде вариантов карельских рун упоминается большая ступка, но еще чаще в карельских эпических песнях повествуется о том, что работа за большим жерновом не позволяет мелющей муку девушке идти встречать подъезжающих сватов. Очевидно, такой мотив большого жернова или большой ручной мельницы, как и многочисленные упоминания о других больших вещах, пережиточно сохраняет в себе и поэтически выражает идеи первобытнообщинной принадлежности этих вещей. Возможно, поэтому в отдельных рунах такие мельницы называются также и «нашими».

Историческое освещение получает и древний образ карельских эпических песен сампо.⁸ Эта приносящая людям материальные блага мельница-самомолка в ряде вариантов рун представляется как принадлежащее всем членам общины общее сампо. Соответственно этому слово «сампо» сопровождается местоимением первого лица во множественном числе. Когда, согласно одной севернокарельской руне, сампо унесено в лодку Вяйнямейнена, то, очнувшись от сна, хозяйка Похьолы восклицает:

Jo on meiltä sampo vieti
Yheksän sylen syvyöstä.

Унесли у нас то сампо,
Что зарыто было в землю.

(R I, 99)

Чудесная мельница сампо и действительно, судя по отдельным эпическим песням, изготавливается для всех людей, для безраздельного им пользования, и поэтому неудивительно, если оно тут же называется большим сампо. Так, в севернокарельской руне об изготовлении сампо говорится:

Se on seppo Ilmarinen
Takoja taputtelevi,
Lyöä helkähyttelevi
Petäjäisen pölkyn päässä,
Rahin rautasen nenässä.
Pyörä kullittu kulosi,
Sai siitä sammon suuren.
Pohjan kansa anastettiin.

И кузнец Ильмаринен
Сампо там кует прилежно,
Молотом он ударяет
По сосновому чурбану,
По железной наковальне.
Золоченый круг вертелся.
Сделал он большое сампо
Для народа всей Похьолы.

(R I, 72)

Финский фольклорист Ю. Крон в конце XIX в. обратил внимание на мотив изготовления сампо в качестве собственности всего народа.⁹

Сампо, чудесная мельница, как явствует из карельских эпических песен, безраздельно используется всей общиной, всеми людьми, и попытка дележа сампо между героями эпоса кончается его гибелью. Эпос не ограничивается изображением сампо только мельницей-самомолкой. Сампо содержит в себе представление об общинноскотоводческих и древних рыболовецко-охотничьих источниках благосостояния первобытных людей.

Своеобразно отражая состояние производительных сил, первобытных средств производства, идея сампо в то же время воплощала великую прогрессивную мечту предков карел о будущем благосостоянии народа, о таких средствах производства, которые освобождали бы людей от чрезмерной тяжести труда. У древних племен еще не родились такие общие понятия, как производство, но недифференцированность первобытных орудий труда и отсутствие общественного разделения труда содействовали возникновению в образе сампо мечты о таких орудиях труда, которые выполняют любые работы и способны производить любые виды земных благ.

Образ сампо, возникнув при первобытнообщинном строе, позднее продолжал изменяться. Чаще всего сампо изображается продуктом древнего кузнечного ремесла, которое также получило свое историческое освещение в карельских рунках.

В большинстве карельских эпических песен сковавший сампо кузнец Ильмаринен изображается как человек, занимающийся кузнечным ремеслом весь свой век. Кузнец рун показан исполнителем работ по изготовлению земледельческих орудий труда, употреблявшихся как в первобытной общине, так и позднее при феодальных порядках патриархальных, сельских общин.¹⁰

Представление о том, что уже на последних ступенях развития первобытных общин кузнецы всю жизнь занимаются этим ремес-

лом, претворяется в поэтический образ героя, являющегося от рождения кузнецом. Так уже при рождении является кузнецом Ильмаринен, изображаемый в южнокарельских эпических песнях. Но и в севернокарельских рунах говорится:

Yöllä meillä seppä synty,
Päivällä meni rajah.

Ночью наш кузнец родился,
Днем он в кузницу вбегает.

(R I, 538)

Однако в древности кузнечество не являлось привилегией узкого круга людей первобытной общины. Когда в этом появлялась необходимость, кузнецами становились все мужчины рода. Так, в севернокарельских вариантах эпической песни о Лемминкяйнене повествуется, как на его погибель десять мужчин куют топоры (R I, 757).

Разделение труда (первое время — естественное разделение труда между мужчинами и женщинами) наряду с отделением кузнечества и вообще ремесла от первобытнообщинного земледелия в условиях интенсивного развития подсечно-огневого землепользования приводит к увеличению плодородия земли и, таким образом, к накоплению общинных запасов зерна и вообще пищи. В связи с этим возрастает роль родовых старейшин, руководящих первобытными общинами и охраняющих общинные запасы пищи.

Таким человеком, играющим руководящую роль в трудовой деятельности первобытных общин, изображен в карельском эпосе песнопевец — старый Ваянямейнен.

В связи с этим надо охарактеризовать отражение в эпических песнях отношений людей родовой общины. В них свое историческое освещение получили не только явления, связанные с первобытнообщинной трудовой деятельностью людей и древней материальной культурой. Равным образом карело-финский эпос отразил в себе общественные, производственные отношения людей эпохи первобытнообщинного строя. Как известно, основанные на первобытных производственных связях людей семейно-брачные отношения на ранних ступенях развития первобытнообщинного строя определялись матриархатом, главенствующим положением женщин в первобытных родах. Такой материнский род долго сохранялся, в частности, у древних предков карел, проживавших охотничье-рыболовецкими общинами в лесной полосе восточной Европы в условиях неолита, позднего каменного века. Соответственно этому советский археолог А. Я. Брюсов, говоря о древних отражениях в карело-финском эпосе, писал: «В основе рун лежат значительно более старые песни и предания, восходящие ко времени материнского рода и, возможно, ко времени карельских петроглифов».¹¹

Карельские эпические песни и в самом деле отразили в себе высокое общественное положение женщины и матери. Советские

ученые в один голос подтверждают матриархальный характер многих образов рун. Советский этнограф Е. Г. Кагаров подчеркивал отражение материнского права в рунах о Лемминкяйнене. Опираясь на высказывания Ф. Энгельса об условиях развития матриархата в доклассовом обществе, он правильно отмечал, что «...герои Калевалы часто подчеркивают свою близкую, кровную связь с матерью, свое уважение к ней. Происхождение со стороны отца в песнях совершенно не отмечается: счет родства ведется исключительно по женской линии: Лемминкяйнен называется обычно сыном матери... Вяйнямейнен не знает отца...».¹²

Характерно, что в подавляющем большинстве вариантов эпической песни о сватовстве кузнеца Ильмойллиненна слово «жених» неизменно произносится во множественном числе даже в тех случаях, когда он один едет свататься к дочери старухи Хийси. Притом в ряде текстов слово «женихи» по контексту руны сопоставляется и почти отождествляется со словом «братья». Это также говорит о том, что в условиях группового брака все женихи рассматривались как братья, в то время как все невесты считались сестрами. В таких условиях, когда парная семья, основанная на моногамии, еще не возникла, слова «брат» и «сестра», естественно, обладали значительно более широким значением, чем в настоящее время:

Olipa ennen meitä äijä:
Sisaria sillat suuret,
Veikkoja venot vapis.
Kajosimma kuin hanhikarja
Yheltä vesikiveltä.

Много было раньше нас:
Полные мосты сестриц,
Полные и лодки братьев.
Стайкою гусей слетели
Со скалы одной подводной.

(R VII, 2264)

Здесь можно видеть отражение нравов матрилокальной родовой общины, в которой все мужчины и женщины считаются братьями и сестрами, даже если не все они находятся в кровном родстве. Позднее в рунах отразилась решительная победа патриархально-общинного уклада над материнским родом, консолидация разрозненных родов в племена и развитие представления о родоплеменной общинной собственности.

Родовая идеология продолжала играть значительную роль и при патриархате, и особенно яркое историческое освещение на материалах рун она получает в мотивах заключения брачных связей.¹³ Эта идеология сказалась в обычае кровной мести, отраженной в финско-ижорских рунах о вражде родов Калервы и Унтамо и о мести Куллерво, сына Калервы, своему «дяде» Унтамо.

Патриархальной большой семье сопутствовал обычай похищения девушек, нашедший свое отражение в некоторых карельских эпических песнях наряду с другими явлениями эпохи первобытно-общинного строя. Если при матриархате недостаток в женщинах не ощущался, то со времени возникновения парного брака «жен-

щины, — как пишет Ф. Энгельс, — стали редки, и их приходилось искать».¹⁴ Похищение женщины показано, например, в следующем отрывке карельской руны:

Kullervo, Kalervon poika,
Ajoval karettelove
Noita Väinön kankahie:
Tuolla neitokset kisasi
Noilla Väinön kankahilla.
Koppai neijon korjahanse.
Heänp on neijolta kysyve:
«Mit' olet sukuvo suurta,
Ootko suurta, ootko pientä?».

(R I, 991)

Куллерво был сын Калервы,
Проезжает он поспешно
По борам-полям Вайне:
Там все девушки резвились
На борах-полях Вайне.
Девушку похитив в сани,
Он расспрашивал ту деву:
«А велик ли род твой, дева,
Род огромен или мал он?».

Находящие в этой руне свое историческое освещение патриархальные брачные отношения остаются экзогамными, и кровосмешение внутри рода (в котором все его члены по традиции продолжают называться братьями и сестрами) равносильно кровосмешению внутри кровнородственной семьи. Сюжет карельской эпической песни о соблазнении сестры отразил в себе такое положение вещей.

В карельских эпических песнях о поездке в Похьолу с целью сватовства упоминается большая материнская семья, внутри которой олицетворение воинствующего матриархата — хозяйка Похьолы — выдерживает последние решительные бои с побеждающими силами патриархального уклада.¹⁵ Но и тут, внутри этой большой семьи, хозяйку Похьолы начинает подменять хозяин Похьолы, который, впрочем, у семьи особым авторитетом не пользуется.

Нет особой необходимости подчеркивать, что хлеб, изба и сени называются тут большими потому, что они осмыслились как первобытнообщинная собственность всей большой семьи, становящейся патриархальной семьей.

Зрительное восприятие огромной избы Похьолы как первобытнообщинного жилища приводит к тому, что и она при помощи поэтической гиперболы изображается протяженностью в сотню сажен:

Oli pirtti Pohjolassa,
Sivult' on satoa sylvä,
Sylvä seitsentä leveä:
Kukko laulavi laessa,
Eipä ääni maahan kuulu,
Peni haukkuvi perässä,
Ei ääni ovehen kuulu.

(R VII, 841)

Вот была изба в Похьоле:
Вся она длиной в сто сажен,
Шириной изба в семь сажен,
Петушинный крик на крыше
До земли не доносился,
Лай щенка в конце жилища
До дверей не доносился.

Разумеется, таких огромных изб на севере при первобытнообщинном строе не было. Археология не подтверждает реального существования описываемых в карело-финском эпосе огромных

жилищ, но она не может и опровергнуть факт распространения права первобытнообщинной собственности на эти жилища.

Наряду с «большими избами» или «большими домами» в карельских эпических песнях упоминаются и «большие амбары». О них в одной из карельских рун говорится:

Ahin aitta oli suuri,
Oli andua andamista.

Был амбар велик у Ахти,
И всего в нем было вдоволь.

(R I, 807)

И в том же тексте руны указывается, что на безрыбье и при отсутствии сетей этот амбар стал маленьким, в чем можно видеть образное отражение процессов разложения первобытной рыболовецкой общины.

Если в карельских эпических песнях наряду с «большой семьей» упоминается родовое устройство первобытной общины, то значительно реже встречаются упоминания о племени. Иногда термин *heimo* «племя» в карельских рунах появляется в парафразе с термином *suku* «род» и свидетельствует о том, что эпос не отразил развитого представления о племени. Так в одной карельской эпической песне поется:

Virkki nuori Joukamoinen:
«Su'un syötit, heimon juolit,
Ja miks et minua syötä
Su'un suurilla paloilla,
Heimon herkkuruokasilla?».

Молвил юный Еукамойнен:
«Накормил ты род и племя,
Почему меня не кормишь
Крупными кусками рода,
Племенными лакомствами?».

(R VII, 169)

Нельзя не остановиться на историческом освещении в рунах идеологических представлений о зарождении религиозных воззрений древних предков карел, придававших эпосу характер такой формы общественного сознания, которая не только пассивно отражала окружающую действительность, но и активно воздействовала на развитие общественной жизни эпохи первобытнообщинного строя.

Древность значительного количества образов карельских рун позволяет отметить в них отражение первобытнообщинного мировоззрения людей и ранних языческих форм религии — тотемизма и магии.

Наиболее древние образы и мотивы карельских эпических песен являются наглядной иллюстрацией к первобытным представлениям людей о тотемизме. Для них, например, характерно то, что кузнец Ильмойллине после поймки огромной щуки для своей тещи нередко сам превращается в щуку, чтобы поймать невесту, обернувшуюся ершом (Е, 167). Такие мотивы подтверждают мысль о древней зависимости тотемистических воззрений от характера трудовой деятельности людей. В разных эпических песнях люди показаны превращенными и в таких рыб, как лосось (в виде которого обычно предстает девушка перед находящимися на рыб-

ной ловле Вяйнямейненом или Лемминкяйненом), сиг или налим (Е, 164).

Однако в карельских эпических песнях наиболее распространены мотивы о превращении героев (кузнеца Ильмояллинена, старухи Хийси) в щуку, так же как упоминания о поимке большой щуки. В щуку — в тотем или животное-предка — герой превращается при помощи пения, которое, как и игра на музыкальном инструменте, наделяется какой-то чудесной силой. В связи с этим не случайно и то, что сам музыкальный инструмент — кантеле в карельских эпических песнях изображен изготовленным из костей щуки — тотемного животного-предка.

В карельских эпических песнях не только нашло отражение представление о рыболовецких тотемах, но также появляются мотивы почитания диких животных, характерные для охотничьих родовых общин. Одним из таких зверей был медведь, что видно из карельских заклинательных рун, исполнявшихся по случаю медвежьего праздника и при сборах на охоту. Однако герои рун не только охотятся на медведя, но и превращают других героев в медведей. Согласно отдельным вариантам приладожскокарельской руны, Еукахайнен превращает в медведя старого Вяйнямейнена, самого же Еукахайнена Вяйнямейнен превращает в оленя (R V, 185).

Дикий олень, как и лось, безусловно, был не только объектом охоты, но и почитаемым животным-тотемом. С приручением оленя у древних охотников-карел эта функция долго сохраняется за лосем. Имея в виду то, как на основе охотничьего культа лось в карело-финском эпосе складывался образ божества диких зверей, А. Я. Брюсов писал: «Чудесный лось (олень) Хиси, несомненно, в основе своей является прототипом этого божества лесных животных».¹⁶ Культовый характер охотничьего тотема «лось» подтверждается в рунах тем, что он называется лосем Хийси.

Наряду с представлениями о животных-тотемах карельский эпос содержит в себе мотивы, отражающие почитание разных растений, например березы и огромного дуба. В рунах имеются следы культа и других растений. Не случайно упоминается огромная ель с месяцем на верхушке, переносящая кузнеца Ильмаринена в Похьолу. Возникает представление о возможности языкового общения человека со священным деревом. Так, ольха сообщает кузнецу Ильмаринену, что из нее нельзя изготовить лодку. В этом аспекте понятна эпическая песня о поездке Вяйнямейнена к огромной ольхе и другим большим деревьям, выросшим на челе умершего предка Антеро Випунена.

Замечая, что удачно выраженное в первобытной трудовой заклинательной песне напутствие родоначальника якобы приводило к удаче на охоте, первобытный человек привыкает к представлению о какой-то магической силе слов. Генетически связанный

с древней трудовой песней эпос активно, эмоционально воздействовал на возникновение и развитие так называемого магического мировоззрения людей седой древности. Однако было бы ошибочно преувеличивать значение магических воззрений и рассматривать их в отрыве от образного мировоззрения первобытных людей в целом.¹⁷ Магическая сила слова воспринималась первобытным человеком как сила, сопровождавшая трудовой акт, и носителем ее представлялся сам человек. По О. В. Куусинену, «это создало благоприятную психологическую почву для богатого развития эпической поэзии. Но в то же время вера в силу слова, несомненно, служила основой, облегчающей развитие также и веры в заклинания».¹⁸

Кузнечное ремесло в условиях разложения первобытнообщинного строя, обусловленного общественным разделением труда, начинает обеспечивать металлическими орудиями труда не только охотников и рыболовов, но и древних скотоводов и земледельцев. В связи с этим на основе эпического образа земного кузнеца естественно складывается граничащее с зарождающимися религиозными воззрениями представление о небесном кузнеце, сковавшем небо, солнце и месяц (R VII, 87).¹⁹

В связи с подчинением кузнечного ремесла обслуживанию древних земледельцев, видимо, начинал развиваться и возникший при разложении первобытнообщинного строя образ золотой девы, выкованной вековечным кузнецом Ильмариненом. Исторические корни этого образа могут находиться уже в матриархальном культе матери-земли (вытекающем из почитания умерших прародительниц), изображения которой в виде «каменных баб» в изобилии обнаружены археологами.²⁰

Итак, выше удалось остановиться на обзоре исторических отражений разных сторон жизни при первобытнообщинном строе. Была возможность убедиться, что в карельских рунах получили свое историческое освещение особенности первобытной материальной и духовной культуры, разные виды хозяйственной трудовой деятельности людей родового общества. Древнейшие пласты эпоса при всей своей фантастической образности являются ценным историческим источником. «Тысячи реалистических подробностей в описаниях Калевалы, — писал О. В. Куусинен, — бесспорно доказывают, что творцы и певцы рун стремились к правдивому, достоверному изложению дела. Но этот первобытный реализм в некоторых отношениях весьма значительно отличался от того, что современный читатель привык понимать под реализмом».²¹ Древние зачатки эпоса использовались как средство воздействия первобытных людей на их трудовую хозяйственную деятельность.

О каких же сюжетах эпических песен можно более или менее достоверно сказать, что они уже могли существовать у наших предков, живших при разложении первобытнообщинного строя,

когда появилась историческая необходимость воспевания трудовых и иных деяний почитаемых предков, хранителей коллективного опыта людей?

Многие сюжеты карельских эпических песен имели свои истоки в генетически родственных жанрах устного творчества первобытных людей. Не предпреляя вопроса о том, насколько далеко зашла дифференциация устно-поэтических жанров при образовании эпоса в условиях разложения первобытнообщинного строя, можно сказать, что древнейшие сюжеты рун начинают складываться в синкретическом сочетании с первобытной трудовой песней и родственной с ней обрядовой поэзией, прежде всего трудовыми заклинаниями. Примером эпизации древней заклинательной руны может служить руна о рождении огня, которая, несмотря на свою устойчивую функцию заклинания, носит повествовательный эпический характер.

Очевидно, при изготовлении лодки из одного ствола при помощи огня и каменного топора первобытный человек мог исполнять заклинательно-трудовую песню. Эпические песни об изготовлении лодки могли при разложении первобытнообщинного строя в какой-то поэтической форме выделиться на основе примитивных заклинательно-трудовых песен.

Сюжет такой примитивной эпической песни об изготовлении лодки в условиях первобытнообщинного строя уже заложен в мифе о том, как герой «лодку тесал камнем» (или на камне), но позднее эта песня развивается по линии формирования двух эпических сюжетов: о ранении колена и о поездке к Антеро Випунену.

Помимо сюжетов этих рун сюжеты и других эпических песен могли возникнуть в условиях перехода от доклассового общества к классовому. Однако такие карельские руны, как повествование о мести сына Калевы, об уходе Вяйнямейнена, о сватовстве сына Коёнена и некоторые другие, сюжетно складываются уже после разложения первобытнообщинного строя, хотя и в них нельзя отрицать наличие более ранних пластов. С другой стороны, в сюжетах даже тех карельских эпических песен, возникновение которых можно отнести к доклассовому обществу, позднее освещена история классового общества, они подверглись некоторым изменениям, и на основе их современных текстов часто чрезвычайно трудно определить их первобытное звучание.

* * *

Развитие среди карел феодализма, уживавшегося на первых порах с патриархальным рабством и родовыми отношениями, начавшееся в XII веке, затянулось до конца XVIII века и с течением времени характеризовалось ослаблением общинно-родового уклада, усилением арендных и даже, в период кризиса феода-

лизма, в некоторых местностях крепостных отношений между крестьянством и землевладельцами.

Карельское крестьянство с XIII века было довольно пестрым по своему составу. Еще в XIII веке среди карельского земледельческого населения начали выделяться, с одной стороны, крестьяне-общинники, жившие на общинной земле в сельских общинах, и, с другой стороны, крестьяне-своеземцы, имевшие полные единоличные права на наследованные и покупные земли. В первой группе карельских крестьян развивалось мировоззрение сельской общины, поэтически выражаемое в приеме гиперболы и в эпитете «большой», дающими зрительное представление о коллективной собственности сельских общин. Во второй группе карельских крестьян-своеземцев получают широкое распространение частновладельческие интересы, выраженные в вариантах эпических песен при помощи метонимической формы литоты и эпитета «маленький».

В связи с тем, что права сельских общин нередко оставались лишь номинальными и подчас использовались более состоятельными членами и семьями, входящими в сельские общины, в таких средневековых условиях эпитет «большой» в эпических песнях начинал художественно выражать состояние разбогатевших хозяйств, формально все еще входящих в сельскую общину.

Остановимся на анализе характерных для феодализма форм быта, материальной культуры и разных видов трудовой деятельности в сельских общинах.

Для понимания средневекового исторического освещения упоминаний рыболовства в рунах необходимо отметить, что не исключено было существование некоторого внешнего сходства (при всем различии общественно-экономической сущности) между первобытнообщинным и более поздним артельным рыболовством. Рыболовецкие угодья, позднее используемые рыболовецкими артелями, существовали и у разных групп карел, и на Ладогe.

Иногда в карельских рунах говорится, что на рыбную ловлю с неводом собираются коллективно. В ответ на вопрос: «Кто вы такие?» герои приладожскокарельской эпической песни отвечают: «Муö ölemto nuotan puudäjäiegö» (R VII, 376) — «Мы ловцы рыбы неводом». Местоимения множественного числа в таких случаях в какой-то мере отражают коллективный характер рыболовства в древности, а позднее и артельный его характер.

В продолжавших бытовать при феодализме карельских рунах излюбленным становится мотив измерения невода в саженьях. Очевидно, измерение невода или сетей в саженьях свидетельствует о том, что общинное или позднее артельное владение рыболовецкими снастями у древних карел продолжалось в средние века в условиях влияния на них древнерусской культуры. «Гости» — купцы, входившие в средневековый ганзейский торговый союз Балтийского моря, приобрели среди карел кличку-название *Saksa*

с нарицательным значением «купец», поскольку и места ловли рыбы, проливы (где карелы заключали торговые сделки на рыбу и другие товары с проезжими купцами) стали известны в средневековых рунах под названием *Saksan salmet* «купецкие проливы», «проливы Саксы». Согласно одному севернокарельскому варианту руны:

Itše vanha Väinämöini
Laski purren puittomia,
Venon välliä vesiä
Saksan salmilla syvillä...
Siinä onki Väinämöini
Nenässä utuisen niemen.

(R I, 670)

Сам тот старый Вьяйнямейни
Направлялся плыть на лодке,
На ладье по дальным водам,
По купеческим проливам...
Там-то удил Вьяйнямейни
На мысу морском, туманном.

Промысловый характер рыболовства исторически освещен и в другой карельской эпической песне-балладе «Выкуп девушки»,²² в которой родные девушки отговариваются от выкупа тем, что им некогда:

Veñän verkot on veittävännny
Karjalan kalat kaupittavannu.

(E, 141)

Сети русские везем мы,
Рыбу из Корелы продаем мы.

Упоминание купеческих или иначе «немецких проливов», на которых карелы-охотники за водоплавающей дичью встречались с купцами ганзейского союза, в том числе с новгородскими купцами-«гостями», дает основание видеть в этом мотиве также художественное отражение промыслового характера охоты (R I, 487).

Средневековые напластования, характеризующие промысловую охоту, появляются и в карельской руне о погоне за лосем Хийси. Эта руна, как и приладожская руна о Лаури Лаппалайнене, дает историческое отражение раннефеодальной охотничьей материальной культуры. Так, в северноприладожской руне об охоте на лося охотник хвастает своим огнестрельным оружием и подбитой белкой, «превращающейся» в деньги:

Pyyhin pyssyni lumella,
Raha hangelle hajosi.

(R VII, 874)

Охладил ружье я снегом,
Деньги на снегу лежали.

Охотниками, преследующими на лыжах лося Хийси, карельская руна изображает разных эпических героев; нередко они носят имя Кауппи, производное от слова «купец». В северной Карелии это Кауппи Кеуретуйнен или Кауппи Хийлитуйнен. В приладожской Карелии это Кауппи Лаппалайнен, он же Вуоелайнен.

Охотничья трактовка образа юного Еукахайнена поддерживается также и имеющимся в карельских рунах о состязании в пении рассказом о том, как старый Вьяйнямейнен, стремясь уничтожить охотничье снаряжение своего противника, превращает его

лук и стрелу в радугу и ястреба, высоко парящего на небе (R I, 185).

Не только промысловое рыболовство и охота, но и скотоводство эпохи феодализма имеет свое историческое освещение в карельских рунах. Особенно это касается коневодства. На богатырском жеребце серебряной сохой кузнец Ильмаринен пашет поля царя Хидвида, к дочери которого Дарье-Марье он сватается (R II, 96a). Когда в севернокарельских вариантах руны о поездке на ладье говорится о том, как Вьяйнямейнен один идет искать коня, подчеркивается, что у него с собой были уздечки южной общины. Представление о том, что под этой южной общиной подразумевается территориальная община как явление эпохи феодализма, поддержано теми севернокарельскими вариантами этой руны, согласно которой Вьяйнямейнен с общинной уздечкой идет покупать коня:

Vaka vanha Väinämöini
Läksi ostoho orihin,
Kuloharjan kuunteluhe.

(R I, 617)

Старый верный Вьяйнямейни
Покупать коня собрался,
Светлогривого искать шел.

Развитию средневекового мотива покупки коня иногда сопутствует изменение имени героя, покупающего коня с уздечкой южной общины. В одном севернокарельском варианте эта общинная уздечка оказывается в руках у «большого шведа» (R I, 573).

Свое историческое отражение в карельских рунах находит также и средневековое земледелие. В одной руне повествуется о том, как Лаури, сын Лиэто, срубил подсеку и засеял всю южную сторону. Реже в качестве сеятеля изображен старый Вьяйнямейнен, да и в качестве пахаря в разных карело-финских эпических песнях, как уже указано, упоминаются не только Вьяйнямейнен, но и Ильмаринен, и Лемминкяйнен. Но в ряде случаев карельские эпические песни воспевают просто пахарей.

В карельских рунах хозяйка Похьолы выражает свое частнособственническое отношение к посевам и вспашке эпического пахаря-сеятеля. Обращаясь к Вьяйнямейнену, она угрожает послать железный град

Siun kylvön, kynnön piällä.
(R I, 91)

На твои посев и вспашку.

Когда мирный труд пахаря нарушен, он быстро надевает доспехи воина, как это видно из карельской руны о Лемминкяйнене:

Oli lieto Lemminkäini,
Peäty pellow kynnännässä.
«Oi emoni, vaimo kaunis,
Tuo miula sotisopani!».

(R I, 766)

Был лукавый Лемминкяйнен,
Вспашивал свое он поле.
«Ой, родная мать и жена,
Мне военные доспехи дай!».

Для карельских рун типично упоминание о вспахивании десяти борозд и посеве десяти зерен. Мотив большого урожая мог возникнуть прежде всего как воспевание результатов труда, обеспеченных в средние века подсечно-огневой системой землепользования. В ряде средневековых вариантов карельских рун, содержащих этот мотив, он переплетается с мотивом недовольства обездоленных социальных низов хозяином, что видно, например, из следующего текста карельской руны:

Kylvi Miku kymmenen jyväistä,
Kazvo kaheksan kevoista,
Palkkai lesked leikkuamah,
Keyhän kanzan keguomah.
Keyhä kodih kanneldih,
Leibäd kodih kanneldih.

(A, 72, 201)

Сеял Микку десять зерен,
Выросло же восемь копен.
Вдов нанял он жать то жито,
Бедняков всех — ставить копны.
Бедняки все растащили,
По домам хлеб растащили.

Эти вдовы, бедняки представляются находящимися в средневековом долговом рабстве у своего хозяина. Таким же долговым рабом-пахарем в карельской руне «Ахти и Кюллики» мыслится тот раб, о котором Кюллики говорит своему собирающемуся на войну Ахти:

On meillä rahoja koissa,
Kynti orja kyisen pellon,
Nosti atra arkun kannen.

(R II, 232)

Хватит нам домашних денег,
Раб вспахал надел зменный,
Обнаружил клад сохою.

Долговые рабы-пахари изображаются и в других карельских рунах.

Развитие подсечно-огневого земледелия в средневековой Карелии привело к периодической перемене места жительства карельского земледельческого населения в связи с переходом от возделывания одной подсеки к обработке другой. Этим объясняется то, что еще в XVI веке в западной Карелии и в XVIII веке в северной карелы часто меняли свои угодья и переходили с одной подсеки на другую. Подобное передвижение карел-землепашцев из одной местности в другую, и чаще всего с юга на север, нашло свое отражение в руне о соблазнении сестры, где упоминаются покинутые и давно не обрабатывающиеся пашни на борах Вяйне. В этой руне сын Калевы едет

Ammon raattuja ahoja
Pimiähän Pohjolahan,
Miesten syöjähän kylähän.
Se on kaunis Kalevan poika,
Hän on nousi kaunon päähän:
«Kuin huhu kuulunee,
Sini kaski kaatukoon!».

(R I, 960)

По покинутым пожогам
Прямо в темную Похьолу,
В села, где мужей изводят.
Калевы тот сын красивый
Во весь рост на пень поднялся:
«Всюду, где мой голос слышен,
Подсека дсжна рубиться!».

В карельских эпических песнях нашло свое отражение и средневековое кузнечное ремесло. Кустарное производство железных изделий в средней и южной Карелии отмечается в исторических актах еще в XVII веке, и лишь северная Карелия в средние века не могла прославиться своими кузнецами, что не замедлило сказаться на северокарельских рунах, изображающих кузнеца Ильмаринена в положении второстепенного героя, уступающего лавры первенства старшему Вийнямейнену. Что касается северо-приладожских кузнецов, то окончательное разделение общественного труда и отделение ремесла от сельскохозяйственной трудовой деятельности при феодализме заставило их либо самих сбывать изготовленные ими железные изделия в более северные местности расселения карел и лопарей, либо пользоваться услугами поселившихся в средние века в Сортавальском погосте купцов, выполнявших роль посредников между ними и землепашцами Карельского перешейка, а также и русским населением Новгородского и Московского государств.

Очевидно, и образ выкованной кузнецом Ильмариненом чудесной мельницы сампо, мелющей одним боком муку, другим — деньги, третьим — соль, развивался в средневековой карельской крестьянской среде. В одном северокарельском варианте этой руны Вийнямейнен заказывает кузнецу Ильмаринену сковать ему сампо в личное пользование (R I, 518).

Перечень изготавливаемых кузнецом предметов, упоминаемых в карельских рунах эпохи феодализма, уже сам по себе характеризует уровень производства рассматриваемого периода. В северокарельской руне о сватовстве сына Коенена герой песни обращается к кузнецу:

Tuora, seppo veijoseni.
Tavo miula rautapysy.

(E, 29)

О, кузнец, мой славный братец,
Скуй железное ружье мне.

Совершенно очевидно, что представление о таком оружии могло в карельских рунах сложиться лишь после появления огнестрельного оружия. В описанном одной северокарельской руной заказе сына Калевы кузнецу Ильмаринену сковать меч для него (R I, 960) можно видеть историческое освещение средневекового кузнечества.

Эпическая поэзия карел отразила также хорошо знакомое карельским крестьянкам искусство тканья и умения готовить пряжу. В разных карельских рунах раскрывается и техника тканья, характерная для средневековой Карелии. Карельские руны подтверждают данные этнографов о том, что материалом для тканья были как шерсть, лен и конопля, так и нити с подзолотой. «Украшение золотом и серебром женских головных уборов у карел, — пишет С. М. Маслова, — не может считаться очень поздним явлением».²³

Согласно севернокарельской руны о ковании золотой девы, изготовление воинской кольчуги для Вяйнямейнена приписывают девушке (R I, 535). Ткущая золотом ткачиха упоминается в некоторых вариантах севернокарельской руны о состязании в пении. Согласно одному из вариантов этой руны, юный Еукамойнен предлагает старому Вяйнямейнену в качестве выкупа свою сестру, мастерицу ткать золотые ткани.

Отражения разных сторон и явлений эпохи феодализма в карельских рунах и балладах не ограничиваются упоминаниями в них основных форм сельскохозяйственного труда и средневековых промыслов; всевозможные проявления общественной жизни и быта крестьянства предстают в них в соответствующем историческом освещении. Надо отметить отголоски социальных отношений в разных мотивах баллад и вообще эпической поэзии карел. Можно остановиться на некоторых сюжетах карельских рун, которые целиком построены на социальном конфликте. Такова руна о мести пастуха раба Куллерво своей хозяйке. По более древней версии этой руны сын Калервы продан в рабство:

Kaupattih Kalervan poika
Kaunehesk on Karjalahe,
Vienohon Venäjän moaha
Kahteh kattila-ranihe,
Viiteh viikateh kuluhe,
Kuuteh kuokan ruopivoho.

Продан был сынок Калервы
В наш красивый край карельский,
Продан он на землю русских,
Два котла негодных дали,
Кос пятки за парня дали,
Шесть мотыг ненужных дали.

(R I, 928)

Тут, видимо, отразились сохранявшиеся в условиях раннего феодализма проявления патриархального рабства и случаи порабощения взятых в плен во время военных походов на соседние удельные княжества подростков, которых нередко перепродавали новым хозяевам. Другая, более поздняя, тем не менее также связанная с феодальными отношениями версия руны о Куллерво дает сюжет найма этого героя в пастухи (R I, 903), но и здесь плохое обхождение с ним ведет к конфликту с хозяйкой и к расправе пастуха с ней. В ряде карельских эпических песен и баллад на другие сюжеты разрабатывается тема социальных взаимоотношений между богатыми и бедными, что частично использовано позднее также и в исторических песнях.

Наряду с социальными конфликтами также и отношение к христианской религии выражено в ряде карельских эпических песен. Здесь нет необходимости останавливаться на такой мелкой детали, как поездка Вяйнямейнена верхом на коне в церковь (R I, 370). Обусловленное влиянием христианства упоминание церквей появляется в рунах не только о Вяйнямейнене, но и о других героях. Упоминаются в рунах и служители христианского церковного культа — попы. В севернокарельском тексте руны об уходе

Вяйнямейнена²⁴ повествуется о том, как двухнедельного сына Калевы

Pappi risti ripsahutti,
(Kansa katso kapsahutti)
Metsolan kuninkahaksi,
Rahavuoren vartiaksi.

Поп крестил его, помазал
(А народ смотрел на это)
Кунигасом всей Меччелы,
Стражем денежного клада.

(R I, 682)

Приладожскокарельская руна об убийстве попа, пытавшегося опозорить девушку Кирсти, называет его насильником. Подобно средневековым католическим церковникам, организовавшим крестовые походы против местного населения, этот поп Калевы изображается вооруженным даже во время богослужения мечом:

Siellä riski Riion poika,
Ja kaunis Kalevan pappi
Pisti suarnan suappahissa,
Sekä messun miekka vyöllä.

Там дородный парень Григо,
Он — красивый поп Калевы,
Проповедь читал в сапожках,
Меч на пояс имел он.

(R VII, 209)

В духовенстве карельские руны видят представителя феодальной верхушки общества и выражают отрицательное отношение к нему. Даже божий сын изображен богатым счастливым обладателем денег:

Osa poika, onni poika,
Jumalan rahani poika,
Veti riistaista rekie,
Tavaraista tallenteli.

Счастья сын, сыноу, удачи,
При деньгах был божий сын,
Полные вез дровни с дичью,
Сани с товаром скрипели.

(Ке, стр. 64)

Отразились в карельских рунах также средневековые семейно-брачные отношения и связанный с ними общественный быт. Идейное содержание эпоса начинало характеризоваться, в частности, значительным изменением взглядов на устройство семейной жизни, которая, как и другие стороны быта, неизменно претерпевает влияние товарно-меновых отношений этой эпохи.

Рядом с упоминанием брака-отработки или трехлетнего сватовства с выполнением трудных поручений в карельских рунах появляется повествование о том, как герой руны кузнец Ильмоллине сватается к девушке, выкупаемой на беличьих шкурки (E, 167). Оценка выдаваемой замуж девушки в беличьих шкурках появляется в севернокарельской руне о сампо, согласно которой хозяйка Похьолы говорит Вяйнямейнену, что оптом продают не девушек, а беличьих шкурки и лисьи меха (R I, 93). Средневековый мотив многолетнего выкупа девушки характерен как для южнокарельской руны о сватовстве кузнеца Ильмоллинена, так и для севернокарельских вариантов руны о состязании героев в сватовстве. Но севернокарельские тексты дают оценку выку-

паемой девушки в марках. Например, в руне А. Перттунена «Состязание женихов» говорится:

Naitih nainen naitusi,
Otettiin ostettusi,
Vuosin kolmin kosjottusi,
Satoin markoin maksettusi,
Tuhansin lunastettusi.

Взять хотят твою невесту,
Купленную похищают,
По три года сватанную,
Заплативши сотни марок,
Тысячу внося за деву.

(R I, 469)

В южнокарельских вариантах руны о кузнеце Ильмойллинене этот мотив почти не встречается, но иногда жениху дают трудное поручение добыть слиток золота или без оценочной детали говорится о продаже невесты (Е, 145). Упоминание продажи девушки в связи со сложившимися обычаями заключения брачных сделок становится центральным мотивом карельской баллады о запроданной деве, возникшей, очевидно, лишь в средние века. Девушка помимо своей воли продана замуж и узнает об этом лишь после совершения брачной сделки. Отрицательное отношение творцов баллады к этому явлению выражается в проклятии, обращенном девушкой к бессердечным родным. Карельские баллады отразили, в частности, обычай купли жены пришлыми людьми, селившимися или временно останавливавшимися среди карел. В приладожскокарельском варианте встреча и разговор Ганса Саксалайнена с молодой девушкой описываются следующим образом:

Hannus suora Saksalainen,
Tuo paras pajarilainen,
Kysy niemen neitosilta:
«Tule neitinen minulle!».
Neito varmon vastaeli:
«Sull on nainen ennen naitu
Sekä entinen emäntä».

Ганс прямой был Саксалайнен,
Лучший из бояр-баронов;
Девушке он предлагает:
«Выйди за меня, девица!».
Но девица отвечает:
«У тебя есть старая жена,
Также прежняя хозяйка».

(R I, 1289)

Герой, увлеченный молодой девушкой и ради нее убивающий ранее купленную хозяйку, не во всех вариантах баллады называется Гансом Саксалайненом.²⁵ Учитывая то, что термин «саксалайнен» — «немец» является своеобразным синонимом термина «купец», можно видеть и в имени «Ганс» собирательное имя средневековых купцов, объединенных в ганзейском торговом союзе балтийских городов. В приладожскокарельском варианте этой баллады повествуется о том, как, усыпив игрой на кантеле всех домочадцев девушки Кайсы,

Hanne suora Saksalainen
Meni maata Kaisan luokse.
Kohta Kaisa karjahtavi...
Veti veitsen viereltähän,
Takaiselta puoleltahan
Entiselle puolellehen,
Syöksi miestä syänalahan.

Ганс прямой был Саксалайнен,
Спать направился он к Кайсе.
Вскрикнула девица Кайса...
Нож схватила с поясочка,
Выхватила острый ножик
И тот нож она вонзает
Прямо в сердце негодяя.

(R VII, 946)

Впрочем, в некоторых вариантах герой этой руны назван не Гансом Саксалайненом, а знатым Антерусом или иногда коварным мужчиной Кауко.

Не только в карельских балладах, но в эпических песнях о Лемминкяйнене и других героях «Калевалы» наряду с дофеодальным четко прослеживается средневековое отношение к брачным связям. В этом плане интересны отрывки из варианта приладожскокарельской баллады о последовавших после соблазнения сестры похождениях Лемминкяйнена в севернорусском городе Коле:

Virkki lieto Lemminkäinen:
«On poloista Pohjan maata,
Lapin maata laukiata,
Piilotella pillopoijan,
Paeta pahantekijän
Kuolan linnahan kovahan».
Osti hyvän orihin,
Ajoa karettelävi
Kuolan linnassa kovassa.
(R VII, 899)

Молвил Лиэто Лемминкяйнен:
«Северных земель хватает,
Широка земля лапландцев,
Там преступник может скрыться,
Может он бежать от кары
В тот суровый город Колу».
Жеребца купил на славу,
И на нем герой наш едет
В тот суровый город Колу.

Вызвав своим поведением ревность мужчин, герой вынужден уехать из города, а в ответ на вопрос девушки, почему он уезжает из Колы, Лемминкяйнен ссылается на то, что соскучился по девушкам родного города.

Наслоения эпохи феодализма в карельских рунах отразили не только городской быт, в них же упоминаются такие погосты и посады, где время от времени на протяжении нескольких столетий устраивались ярмарки, привлекавшие к себе представителей разных народностей русского Севера. Из таких ярмарок, регулировавших товарно-меновые связи между средневековыми городами и деревнями, в севернокарельских рунах упоминается знаменитая Шунгская ярмарка.

В связи с имеющимися в карельских эпических песнях упоминаниями города и деревни целесообразно рассмотреть и вопрос о том, каким образом руны художественно воплотили в себе воспоминание о товарно-меновом хозяйстве эпохи феодализма, сложившемся в результате общественного разделения труда, развития ремесел, промыслового характера охоты, рыболовства, скотоводства и частично земледелия. Карельская торговля пушниной играла в средние века значительную роль в мировом хозяйстве, и это решительно влияло на возникновение самобытной карельской народности из довольно-таки разрозненных родоплеменных групп.

Первое время в таких условиях функцию денег или всеобщего эквивалента стоимости выполняли шкурки зверей, меха. Карельские народные песни сохранили память о былом развитии натурального обмена. Товарно-меновое хозяйство среди карельских охотников в условиях раннего феодализма настолько широко рас-

пространяется, что даже лыжи охотника, гонящегося за лосем Хийси, оцениваются стоимостью шкурки лисицы или зайца. Так, в одной из севернокарельских рун на этот сюжет говорится:

Lyylikki lylyjen seppä.
Talven hän lylyjä vuoli,
Kesän ketti uutta susta.
Se makso ruskien reposen,
Eli valkien jäniksen.
Iče läksi hiihtämähän.

(Е, 9)

Люлиikki — кузнец по лыжам.
Зиму он готовил лыжи,
Летом он готовил лыжи.
Лисий мех цена тем лыжам,
В шкурку зайца их ценили.
Заскользил на тех он лыжах.

Таким образом, карельские руны подтверждают тот бесспорный факт, что мы можем говорить о естественном происхождении знака стоимости в древней Карелии, как и на Руси. «Россия, — как писал К. Маркс, — представляет поразительный пример естественного происхождения знака стоимости. В те времена, когда деньгами там служили шкуры и меха, противоречие между этим неустойчивым и неудобным материалом и его функцией в качестве средства обращения породило обычай заменять его маленькими кусочками штемпелеванной кожи. . . ».²⁶

Включившись в русскую торговлю пушниной, охотники Карельского перешейка и областей, простирающихся к северу от него, столкнулись с другим всеобщим эквивалентом стоимости, с такой денежной единицей, как марка, которая имела хождение во всех средневековых городах ганзейского торгового союза и в том числе в Великом Новгороде, в государственное объединение которого входили и карелы. Поэтому наряду с пушниной, ходившей в качестве денег, карельские руны о погоне охотника на лыжах за лосем Хийси упоминают марку (R I, 880).

Однако в карельских рунах нередко говорится о «рублях», «копейках», «гривнах», «полтинниках», «грошах» и вообще «деньгах», что отражает товарно-денежный характер хозяйства эпохи развитых феодальных отношений в Карелии.

Свое историческое освещение в карельских рунах находят и методы взимания налогов, разных податей, оброка; вообще все, связанное с выполнением крестьянских повинностей, нашло в карельских рунах довольно яркое отражение. Даже такой архаичский институт налоговых повинностей, как своеобразное полюдьё, когда фохт сам ездил собирать дань натурой, упоминается в следующем отрывке севернокарельской народной песни, перенесенной, видимо, из северной Финляндии, откуда за счет приботнических карел шло заселение северной Карелии:

Ei tieä poloinen poika:
Ruunu rukihit on vienyt,
Vouti otrat ottanunna,
Akoille akanat jätti,
Mitä miehet nautinnehen.

(R I, 2063)

Он не знает, бедный парень,
Что казна всю рожь отняла,
Что ячень увезен фохтом;
Женам оставлял мякину,
Чтоб они мужей кормили.

Как в пестром калейдоскопе, переплетались в Карелии XII—XV веков полюдые, дань, подати, земельные налоги, взимаемые и деньгами, — все формы обложения вплоть до оброка и барщины. Эта запутанность форм феодальной повинности нашла устойчивое отражение и в карельских народных песнях. Например, в карельской руне о соблазнении сестры говорится, как сын Туйретуйнена (Кейретуйнена) пошел платить земельную подать деньгами на огромные улицы Шуньги, на ярмарку земель округа (R I, 980).

В этом отрывке историк не может не увидеть смутное отражение поездки в Шуньгу с земельными податями некоего представителя древнекарельского рода тиврольцев, поскольку имя героя песни Туйретуйни имеет свою разновидность в имени Тиэра. Так, в другом севернокарельском варианте девушка умыкается этим Тиэрой, едущим по полянам Вяйнелы (R I, 955). В имени Тиэры можно усмотреть отражение названия древнего карельского городка Тиверска, упоминаемого в русских летописях в качестве зависимого от Новгорода феодального центра на Карельском перешейке, имевшего торговое значение уже в X веке. Выходцы из Тиверска в более северные места расселения карел могли носить имя Тиэры, или Туйретуйнена; в исторических актах XIV—XV веков они известны как тиврольцы, обосновавшиеся в Беломорье. Исходя из этого, поздние средневековые наслоения в севернокарельской версии руны о соблазнении сестры мы можем датировать XIV—XV веками.

Изредка в севернокарельских вариантах руны о соблазнении сестры платить подать едет красивый Каукамойнен:

Tuo on kaunis Kaukamoini
Läksi viemähä vetuo,
Mua rahoja maksamahe,
Ajoa karettelouve.

Тут красивый Каукамойни
Подати платить собрался,
Деньги шел платить за землю.
Едет он неторопливо.

(R I, 979)

Однако в большинстве севернокарельских вариантов руны о соблазнении сестры говорится о том, что подати платить (или в других случаях собирать) идет Туйретуйнен или бедный (иногда «скверный») Кейретуйнен. Притом характерно, что местом, где собирается подать, отдельные тексты рун называют боры Похьолы и земли лопарей. Тут отразились даннические отношения между лопарями, карелами из родов курольцев и тиврольцев и русскими, характер которых заставил царя Михаила Федоровича послать грамоту «с прочетом» кольскому воеводе о запрещении посылать даньщиков в Дикую Лопь, в связи с жалобой лопарей на то, что «от тех даньщиков им чинятся протори и убытки великие. . .».²⁷

У карел северного Приладожья героем руны о соблазнении сестры остается Туйретуйнен, однако в отдельных северноприладожских вариантах параллельно появляется имя Лиэто Леммин-

кыйнена (изображаемого не только везущим подать, но и едущим торговать), притом в одном из вариантов имя Лемминкйнена связывается с названием Выборга и с именем шведского ставленника Симо Альфрека-Хуртта, уINETавшего карел северного Приладожья в конце XVII века непомерными повинностями:

Kahen puolen runkaistahan
Viittä Viipurin veräjää.
«Älä lähe, äläk' ole,
Kulla tuota kuusikko,
Kuin on Hurtat huiskehillä,
Linnan miehet liikkehillä».

(R VII, 892)

Он подъехал на лошадке
К Выборгу, к пяти воротам.
«Ой, не уезжай, сынок мой,
Не въезжай ты в лес еловый,
Рыщет там проклятый Хуртта,
Ездят городские люди».

В разных вариантах карельской руны герой то везет подати, то, согласно отдельным записям, собирает подать или, может быть, выполняет «ямскую повинность». В отдельных приладожскокарельских вариантах герой руны о соблазнении сестры, названный Гансом Саксалайненем, т. е. купцом Гансом или «немцем» Гансом, или везет эту подать из города Оулу, или появляется в качестве типичного сборщика податей, как например в отрывке руны:

Viisas on Hannu Saksalainen,
Ajoin mualta muarahoja,
Kylistä vetorahoja.
Ketä kyytihiin kylästä?
Neito kyytihiin kylästä,
Pogostalta podvottahan.

(R VII, 735)

Ганс-купец был очень хитрый,
Собирал с земли налоги,
С деревень он подать возит,
Кто пойдет с его подводой?
Девушка пойдет с подводой,
А подвода — от погоста.

Здесь упоминание подводой, предоставляемой погостом, отражает выполнение карелами средневековой ямской повинности.

Итак, карельские руны дают историческое освещение разным явлениям эпохи феодализма. Соответственно этому трансформировались ранее возникшие эпические образы и возникали новые. Благодаря значительному количеству средневековых напластований основное идейно-историческое содержание рун существенно изменялось, хотя в ряде случаев древняя сюжетная схема могла в общих чертах сохраниться. Карельские руны в этот период развивались под воздействием крестьянского мировоззрения их исполнителей.

* * *

Неизмеримо меньшее, совсем незначительное отражение в карельских эпических песнях и балладах получила кратковременная для истории Карелии эпоха капитализма. Здесь можно говорить о некотором влиянии на отдельные детали карельских рун только тех явлений культуры, быта и условий труда, с которыми известные нам по записям второй половины XIX и начала XX века карельские сказители сталкивались. Кроме того, в этот период

на карельских эпических песнях и балладах начинает сказываться воздействие литературных источников, прежде всего национального эпоса «Калевала», составленного Э. Леннротом на основе народных рун.

Если в многочисленных записях традиционных карельских рун первой половины XIX века нет типичных для более позднего времени деталей или отдельных упоминаний, то можно думать, что они являются наслоениями эпохи капитализма. Расширение международных экономических связей карельских монополистов разностной торговли как-то могло повлиять на то, что в записях 1872 и 1876 гг. сферой действия героя севернокарельской руны о Лемминкяйнене — Каукомиэли показана как Эстония, так и Швеция:

Siitä kaunis Kaukomieli
Laskie köröttelöä
Syvimmällä Ruotsin moata,
Kesellä Viron taroa.

(R I, 802, 806, 810)

Тут красивый Кавкомьели
Едет-едет, проплывает
В глубь земли далекой шведской,
Посреди земли эстонской.

Подобные дальние поездки карельских коробейников отмечались и раньше, но указания конкретных стран в ранних записях этой руны не отмечается.

Жившая в условиях вполне развитого буржуазного строя правнучка рунопевца Андрея Малинена — крупнейшая севернокарельская певица рун начала XX века Анни Лехтонен трансформировала сохранявшуюся эпическую устно-поэтическую традицию. В исполнявшейся ею руне о Лемминкяйнене особенно ревностно сохраняются характерные для вышеотмеченных записей 1872 и 1876 гг. географические представления о Швеции и Эстонии.

Творческие устремления Анни Лехтонен можно иллюстрировать композиционно рыхлой руной, представляющей пеструю контаминацию рун о Вьяйнямейнене и сыне Коёнена. В этой руне также упоминаются эстонские земли, куда едет сын Коёнена — Вьяйнямейнен, чтобы погубить двухнедельного сына Калеву. В заключение дается диалог и конфликт Вьяйнямейнена и его сына — двухнедельного Калевы, приводящий к победе последнего, его крещению и провозглашению королем Меччелы и хранителем денежной горы. Руна кончается традиционным мотивом ухода Вьяйнямейнена; в заключение Анни Лехтонен под влиянием «Калевалы» заявляла, что придет время, когда Вьяйнямейнен вернется.

Мотив хранителя денежной горы как художественное выражение процесса первоначального капиталистического накопления характерен для рун многих сказителей XIX века. Записанная в 1871 г. руна грамотного певца Юрки Онтрейнена из северной Карелии также содержит упоминание о «хранителе денежного острова». В рунах этого сказителя имеются и другие мотивы, модернизированные в плане отражения развития денежного хозяй-

ства. В его руне о состязании женихов в сватовстве хозяйка Похьолы говорит:

Sinne neiti annetaha,
Ku tuopi kannolla raha.

(R I, 491)

За того дадут девицу,
Кто на пень доставит деньги.

В руне того же сказителя о поездке на ладье и изготовлении кантеле говорится, что все лодки

Tuuvah täytensä raha,
Perä-puilla penninkiä.

(R I, 641)

Привезут в достатке денег,
Много пфеннигов доставят.

Наконец, в его же руне о Лемминкяйнене герой не случайно задает вопрос хозяйке Пяйвелы:

Onko osto olutta,
Juomoa rahanalaista?

(R I, 802)

Можно ли купить здесь пива,
Можно ли попить за деньги?

Денежное выражение стоимости пива в этой руне Юрки Онтрейнена закономерно сочетается с упоминанием группы бедных, приглашенной на пир, куда Лемминкяйнен приходит незванным. Такое же денежное выражение стоимости пива характерно и для руны севернокарельского сказителя конца XIX века портного Петри Хуотаринена.

Многих из вышеотмеченных севернокарельских певцов рун вполне можно считать воссоздателями модернизированных в эпоху буржуазного строя песен, хотя долю авторства у каждого в отдельности часто трудно установить.

Трансформации отдельных деталей традиционных карельских рун со второй половины XIX века способствовало, как уже отмечалось выше, распространение национального эпоса «Калевала», составленного в двух композициях в 1835 и 1849 гг. финским поэтом и лекарем Э. Леннротом, записавшим от карельских сказителей множество рун, использованных им в обоих изданиях «Калевалы».²⁸

Пионерами творческой переработки устной эпической традиции соответственно текстам «Калевалы» во второй половине XIX столетия были севернокарельские певцы рун В. Лесонен из села Суднозеро и Е. Богданов из деревни Кондока. Они слышали карельские эпические песни и в своих деревнях, и далеко за их пределами. Как исключение для темной и забитой карельской окраины Е. Богданов усвоил финскую грамоту и, читая засаленный экземпляр «Калевалы», создал новые версии карельских эпических песен, явно носящие на себе печать литературного влияния.

Влияние «Калевалы» сказалось также на рунах неграмотного севернокарельского певца конца XIX века В. Лесонена, усвоив-

шего руны от своего отца Евдокима, также проживавшего в деревне Суднозеро. В записанных в XIX веке севернокарельских вариантах руны о ранении колена Вайнямейненом, и в том числе в суднозерских вариантах, отсутствуют многие эпизоды, заимствованные В. Лесоненом из «Калевалы».

О всемирной известности «Калевалы» в Карелии впервые узнали от разносных торговцев, ездивших в Финляндию. Естественно, что некоторые из них также пытались выступить в роли певцов рун, чтобы по сходной цене продавать фольклористам исполняемые ими эпические песни.

О некоторых севернокарельских певцах рун, занимавшихся разносной торговлей купцах, можно сказать, что это были совсем мелкие, не одаренные поэтическим мастерством сказители, разменивавшие каждый стих своих рун на копейки. От разносного торговца из села Юшкозеро Микко Гуйттури записана, например, лишь одна фрагментарная руна о сампо (R I, 14), в которой, кстати, по вполне понятной причине нет стиха «Кауррамiehen rääh menoksi» — «Чтоб купец свернул бы шею», который характерен для рун, исполняемых крестьянами-бедняками. Нет этого стиха и в фрагментарной руне о сампо (R I, 13), записанной в 1872 г. от другого купца, ходившего с разносной торговлей до юго-западной Финляндии, до города Хельсинки, Лаури Кюнтинена.

Исследователь карельского народного творчества Г. Х. Богданов уже отмечал, что в условиях втягивания Карелии в орбиту капиталистического строя среди северных карел «... все большее и большее значение приобретала разносная торговля в Финляндии, куда уходило мужское население. И эта перемена ... в значительной мере обусловила перемену в сознании довольно большого слоя населения. На самом деле, трудно представить мелкого торговца творящим и поющим руны, хотя и такие случаи, как исключение, имели место».²⁹

Коренные изменения в исторической действительности в эпоху проникновения капиталистических отношений в крестьянскую среду не привели к исчезновению карело-финской эпической традиции. Ее бытование теперь зависело от степени сохранности пережитков патриархального уклада и полуфеодальных отношений в условиях нарождающегося буржуазного строя. Из-за частых неурожаев карелы массами бежали в поисках работы во внутренние губернии России, в Финляндию, в Поморский край, на Кольский полуостров, где патриархальные формы эксплуатации осложнялись не менее обременительной кабалой у кулака, купца или промышленника, в долговую зависимость к которым попадали формально вольнонаемные рабочие-отходники.

Слабое развитие промышленно-капиталистических отношений в карельских деревнях и переплетение этих отношений с безудержной эксплуатацией крестьянского населения в период перво-

начального капиталистического накопления представителями сельской буржуазии не могли не наложить отпечаток на развитие карельского эпоса. Отмечаемое О. В. Куусиненом «увядание эпоса»³⁰ в этот период, в частности, сказывается в том, что, будучи жанром наименее всего в условиях капитализма подверженным творческой переработке, карело-финский эпос почти не отразил в себе закат буржуазного строя и нарастание революционных настроений перед Великой Октябрьской революцией.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ

Эпические песни, в которых исторические события еще в целом не отражены, являлись все же благодатной почвой для возникновения фольклорного жанра исторических песен. Впрочем, отсутствие своей карельской государственности привело к тому, что начинавшие складываться исторические песни окончательно не выделились из того жанра, в недрах которого они зарождались.¹ Взаимодействие повествовательных жанров народной песни выражалось в появлении отдельных строф эпических рун с конкретным историческим содержанием, ставших позднее ростками новых исторических песен. В этих строфах могла сохраниться память не столько об исторических личностях (так как конкретные черты этих личностей растворялись в чертах типических персонажей — героев эпоса), сколько о наиболее значительных исторических событиях, сильно взволновавших карельский народ. Неизбежность обратного процесса — трансформации возникавших было карельских исторических песен иногда в бытовые баллады, а иногда и в составные части контаминированных эпических песен — приводила к тому, что со временем они теряли не только намечавшиеся специфические особенности жанра, но и приуроченность своего содержания к определенным историческим событиям. Особенно это касается тех повествовательных элементов песен, в которых появлялись отклики на крестьянские волнения или на вынужденный переход отдельных групп карел через рубеж в связи с внешнеполитическими осложнениями.

Отголоски крестьянских восстаний в западной Финляндии доходили до ее восточной части, а также до Карелии прежде всего через крестьян-перебежчиков, уходивших на восток после очередных поражений, которыми эти восстания кончались. Предания и сказы этих оседавших среди карел крестьян о событиях, связанных с крестьянскими восстаниями, не могли не волновать и карельских крестьян.

В связи с этим отдельные версии карельских рун о Куллерво, Вяйнямейнене и других героях эпоса в период феодализма в какой-то мере все же обогащаются за счет новых напластований, своеобразно, типически, через поэтические обобщения отражав-

ших в себе крестьянские восстания и военные действия, связанные с внешнеполитическими событиями.²

Места средневековых сражений с ливонскими захватчиками между Финским и Рижским заливами чаще всего были узкими водными пространствами, т. е. проливами, обеспечивавшими местному населению большие возможности для причинения ущерба этим незваным гостям. В памяти народной такие проливы могли сохраниться над названием Saksan salmet «Немецкие проливы». И, действительно, согласно ряду вариантов карельских рун, по немецким проливам проплывают Куллерво, сын Калервы, старый Вьяйнямейнен, Лемминкяйнен, проявляющие подчас воинственные настроения. На Немецких проливах происходят столкновения между отдельными героями рун, обнажающими свои мечи. Один текст карельской руны о состязании в пении Вьяйнямейнена и Еукахайнена начинается с мотива о том, как они столкнулись,

Selvällä meren selällä,
Ulapalla aukiella,
Saksan salmella syvällä.

Следуя по льду морскому,
По просторам вод широких,
По немецкому проливу.

(R I, 178)

И Лемминкяйнен на этих Немецких проливах проявляет свою воинственность, убивая в единоборстве на мечах сына Пяйвеляйнена (R I, 730). Карельские руны о поездке храброго воина Лемминкяйнена уже в своем зачине содержат упоминание военных действий на Немецких проливах.

Согласно отдельным текстам этой карельской руны, огонь предполагаемой войны оказался костром, на котором варил пиво немец-островитянин Ганнус Саксалайнен, не пригласивший на пир лишь одного Лемминкяйнена (R VII, 787).

Необходимо все же отметить, что эпитет «сакса» в средневековых версиях карельских рун относится к таким персонажам, которые обрисованы не только в их враждебном отношении к положительным героям эпоса, но вступают с последними также и в торговые связи.

В этом смысле карельские руны этой эпохи скрывают под названием guoŋŋi ruotsalainen «швед» значительно более отрицательную сущность. Собственно, исторически это вполне закономерно: в карельском эпосе под этим названием, как правило, всегда имелись в виду иноземные захватчики, внешние враги. Поэтому неудивительно, если в рунах этот термин связывается с мотивами войн, с упоминанием персонажей, враждебных положительным героям эпоса.

Отдельные исторические детали карельской версии баллады «Вести о смерти родных» выражаются в мотиве получения находящимся на войне Куллерво, сыном Калервы, вестей о том, что его отец умирает на великой шведской войне (R I, 997).³ Иногда, как например в среднекарельском варианте руны, сам Куллерво

изображается участником войны против шведов; узнав о смерти своего отца, Куллерво заявляет:

Suan mie mugoman tuaton
Ruočin suuresta sovasta,
Muakunnan markkinoista!

(Е, 97)

Я найду отца такого
На войне великой шведской
И на ярмарках округи!

Здесь необычно то, что «великая шведская война» в следующем стихе называется ярмаркой. Но следует учесть, что военные столкновения на русско-шведских рубежах иногда в средние века вспыхивали из-за неурегулированности торговых связей, особенно сильно сказывавшейся во время межобластных ярмарок, на которые съезжалось как население северокарельских областей, так и торговцы из феодальной Швеции.

Связанное с военными действиями между соседними государствами историческое содержание имеется и в другом карельском тексте этой баллады, в котором Куллерво хвастается, что он найдет лучшего отца

Suomen suuresta soasta,
Kenraalien keskuusta,
Upseerien ystävyystä.

(R VII, 911)

На войне великой финской,
Там, где были генералы,
В обществе-то офицеров.

Наконец, из неоднократно встречающихся в карельских эпических песнях упоминаний шведских войн следует отметить соответствующий мотив в приладожскокарельском варианте руны о сватовстве кузнеца Ильмаринена в Похьоле, согласно которому в ответ на вопрос девушки

Ruotsi varsin vastoavi,
Puhutteli purrestahan:
«Menen käymähän sotia».

(R VII, 435)

Швед ей отвечал сердито,
Из своей кричал он лодки:
«Я войну вести собрался!».

В средневековых наслоениях рун значительно реже можно найти отражение военных походов середины XIV века против норвежцев-мурманов, совершенных русскими с берегов северной Двины и новгородцами при участии карел в ответ на грабительские набеги. В одном варианте северокарельской руны о поездке на ладье повествуется, как Вяйнямейнен подготавливает лодку к военному походу и, усевшись в лодке, отталкивает ее в воду:

Iče jo läksi laskomahan,
Laski laivan Norjan rannan,
Ruočin rannan ruijotteli,
Sai eloja laivahansa;
Kultie kokosi kovalla,
Oli miestä mitähänä,
Kun tulovi reissustansa.

(Е, 61)

Сам в поход он направлялся,
До Норвегии добрался.
Проплывал он берег шведский,
Возвращался он с добычей,
Золота собрал немало,
Чем герой он — не мужчина,
Возвращаясь из похода.

Несколько иначе изображается пребывание старого Вьянмяейнена в Норвегии в приладожскокарельском тексте, соединенном из разных мотивов рун о поездке Вьянмяейнена в Туонелу и Лемминкяйнена в Пяйвелу. Руна начинается со следующих стихов:

Se vanha mies Väinämöinen
Asu Norjan roukkiossa,
Se oli rautio tahi seppä
Tako rauvan taitavasti,
Teki ittekkän teräksen;
Sitten matkusti Pohjolan joelee.
(R VII, 698a)

Престарелый Вьянмяейнен
Жил в норвежском крае, в скалах,
Был он кузнецом по стали,
Хорошо ковал железо,
Сам он сталь ковал отлично;
К северной реке он едет.

Переправиться через реку ему помогает ветер из Туонелы. После переправы жители Похьолы приглашают его во двор, где осматривают мечи перед поединком, вслед за чем Вьянмяейнену преподносят кружку пива с кишашими в ней змеями.

В тексте этой руны можно проследить коренным образом новое осмысление образа страны Похьолы, которая уже во втором стихе называется норвежским краем. Очевидно, в связи с военными действиями, развернувшимися в Норвегии в середине XIV века, была осуществлена попытка отметить участие карел в этих событиях путем создания исторического повествования о Вьянмяейнене в Норвегии или северной стране Похьоле, при этом поэтическим материалом послужили руны о поездках в Туонелу и Пяйвелу.

Историческое освещение военных действий эпохи феодализма наметилось и в явно трансформированном тексте руны, где цель поездки Вьянмяейнена в Туонелу выражена в стихах:

Siitä vanha Väinämöinen
Läksi Tuonelle sotahan.
(R I, 1271)

Тут-то старый Вьянмяейнен
На войну пошел в Туони.

Итак, войны против иноземных захватчиков вели к накоплению исторических деталей в карельских рунах. Для народа не всегда было важно сохранить воспоминание о том, против каких своих внешних врагов карелы и ижоры рука об руку с русскими вели освободительные войны. Поэтому, если борьба против одних захватчиков затухала или заменялась военными действиями против других, соответственно этому иногда очень легко подвергалась трансформации и сама руна, что мешало ей окончательно превратиться в историческую песню об одном конкретном событии, связанном с деятельностью определенных исторических личностей.

Впрочем, на основе поэтического материала таких эпических песен и баллад начали возникать также и более или менее сложившиеся исторические песни, отразившие события из жизни карельского народа после его воссоединения в составе Московского, а позднее русского централизованного государства.

Иногда конкретные исторические личности в таких песенных текстах по имени не названы. Например, для певцов неважно, какой незадачливый шведский король имеется в виду в стихах северокарельской баллады:

Ruotsin kuulusa kuningas
Pani piiput piinan alla,
Pannut päivillä pahoilla.

(R I, 1243)

Шведский тот король известный
Запретил винокуренье,
Самогону стал день черным.

Но она описывает конкретные события запрета винокурения в феодальной Швеции; этим запретом воспользовались карельские торговцы, контрабандой ввозившие вино, после чего король, как это отмечается в песне, снял свой запрет.

По всей видимости, черты исторического повествования утратила и карельская баллада о короле Василии, уезжающем в Швецию и покидающем своих отца, мать и жену (Е, 153). Известно, каким трагическим было для истории Карелии время царствования русского царя Василия Шуйского, который договорился со шведским королем о передаче Корелы под власть Швеции, чтобы она не выступала на стороне Польши. Недовольные этим карелы в своей песне могли самого царя Василия изобразить отправляющимся в Швецию. Со временем историческая основа песни могла забыться и осталась бытовая баллада, построенная на диалоге:

«Vassilei kuningas,
Min jätit toatollas?».
«Huvän hevон tanhuolla».

(R I, 1194)

«Король Василий,
Что оставишь своему отцу?».
«Доброго коня в конюшне».

Позднее карельская баллада продолжала осуждать случаи перебежки отдельных карел в Швецию, оставлявших своих родителей и жен на произвол судьбы.⁴

Неудивительно, если в обстановке постоянной угрозы военных действий возникали карельские исторические песни, о которых В. Кауконен писал: «... к более новой эпической поэзии относятся имеющие характер баллады или стихотворного повествования рассказы об осаде Турку и Выборга».⁵ В эпоху развитых феодальных отношений и начавшегося их кризиса в карельском эпосе наблюдалось идейное и тематическое изменение рун о Вяйнямейнене, Куллерво и других героях эпоса. Оно выразилось в упоминаниях о военных походах, давших начало историческим песням об осаде Выборга Иваном Грозным и Петром I. Возникновение этих новых карельских исторических песен (свидетельствующих о многовековой дружбе карел и русских) на поэтическом материале рун стало возможным в связи с тем, что положение карельского населения после вхождения Карелии в состав Московского государства по сравнению с последним периодом новгородской независимости коренным образом улучшилось.

В памяти карельского народа русский царь Иван IV, как явствует из карельских исторических песен, остался и в самом деле «Грозным», решительным, волевым человеком, неуклонно стремящимся к доведению начатого дела до конца. Но в то же время на острове он гостеприимно принят женщинами, олицетворяющими все местное население.

Карельская историческая песня об осаде Выборга в 1557 г. связывается с именем Ивана Грозного, хотя он непосредственно и не участвовал в этой операции.⁶ Песня изображает дружественное отношение местного населения к русским, олицетворенным в царе Иване:

Iivana on meän isäntä,
Meiän on kuuluisa kuningas,
Laskie karittelove
Kohti suurta Suomen nientä.
Kolahuntti kovah ovie,
Hämähytty räyssäspuita:
«Onko saarella sijova
Vetiä venehtä moalla?».
Akat varsin vassattihi:
«Onpa soarella sijova».

Тот Иван, он наш хозяин,
Наш король он знаменитый,
Едет приплывает быстро
Он на Финский полуостров.
Грозно там стучит он в двери.
Говорит, задавши страху:
«Есть ли здесь, на островочке,
Место, чтоб ладью поставить?».
Женщины же отвечают:
«Место есть на островочке».

(R I, 764)

Царя Ивана местное население встречает так же, как и Лемминкяйнен, Ахти или Каукомиэли, в песнях о которых чаще всего появляется мотив гостеприимства (R I, 703, 705, 724 и т. д.).

Так же, как и в руне о Лемминкяйнене, просящем на пиру хозяйку Пяйвелы преподнести ему кружку пива, в карельской исторической песне уже сам Иван Грозный обращается с подобной просьбой к хозяину города (E, 19). В другой версии песни царя Ивана заменяет Петр I (R I, 1055).

В некоторых текстах приладожскокарельской исторической песни требование кружки пива предъявляет шведский полководец Якко Пунтус, но, по мнению Ю. Крона,⁷ мотив этот заимствован в руну о Якко Пунтусе из исторической песни о царе Иване, куда в свою очередь он проник из руны о Лемминкяйнене.

Руны о Лемминкяйнене и других героях дали поэтический материал для образования встречающегося в севернокарельской исторической песне об осаде Выборга упоминания о том, как русский царь Иван обращается к своей матери с вопросом, будет ли она плакать, когда он уйдет воевать со шведами. Такой мотив характерен для рун о Куллерво.

Таким образом, можно отметить моменты использования деталей из рун о Лемминкяйнене, Ахти и Каукомиэли в исторической песне об Иване Грозном. При этом здесь важна не только одинаковая характеристика героев как отважных и воинственных людей, но и как персонажей, пользующихся определенными симпатиями. Вполне естественно также и то, что строки из руны о поездке

Ахти на войну в сопровождении его друга Тиэры, без особых текстуальных изменений, переходят в историческую песню об Иване Грозном, придавая этому образу привычные черты «большого хозяина Ивана», типичного крестьянского героя:

Iivana iso isäntä,
Meiän kuulu kullan solki,
Kiukualla jallan kenki,
Toisen lavitsan partaalla.

Наш Иван, большой хозяин,
Знатный, с золоченой пряжкой,
На печи обул он ногу,
На скамье обул другую.

(R I, 1052)

Затем, подпоясавшись, царь Иван выбежал во двор. Этот мотив также без изменений перешел в историческую песню из руны о поездке Ахти на войну (R I, 906). Появляется в этом тексте карельской исторической песни и характерная для рун о Лемминкяйнене деталь: царя Ивана отговаривают от поездки его мать и жена. После этого описывается, как, несмотря на отговаривание, Иван Грозный отправился на Финский полуостров под зеленый Выборг, на шведские земли.

Имеющийся в записях исторической песни применительно к Ивану Грозному стих «Meiän kuulu kullan solki» — «Наша известность с золоченой пряжкой» в равной мере встречается в рунах о Куллерво, сыне Калервы. Последующее в этой исторической песне описание сборов военно-морского флота с «великим хозяином Иваном» дано в стихах:

Iivana iso isäntä,
Laski laivoja merelle,
Kuin on sotka poikiahian,
Tahi tavi lapsiahian.

Тот Иван, большой хозяин,
Корабли спускает в море,
Точно утка маленьких утят,
Точно чирок маленьких чирят.

(R I, 1052)

Эти стихи в севернокарельских рунах повторяются не только применительно к Ивану Грозному, но и использованы для характеристики Вйянямейнена (R I, 108).

В ряде текстов карельской исторической песни об осаде Выборга, связывающихся в большей мере с именем Петра I, также появляется аналогичное сравнение военно-морских сил с выводком водоплавающей птицы. В одном севернокарельском варианте этой руны об ее герое говорится:

Petri tsaari, uros ulja,
Poika kaunis karjalainen.
Suori sotaan väkejänsä,
Kuni sotka poikijansa,
Tavi laaja lapsiansa,
Viiletti hään Viipuriin,
Laski linnan laiturihin.

Был царь Петр герой отважный
И красивый сын карельский.
На войну собрал все силы,
Точно утка маленьких утят,
Точно чирок маленьких чирят.
И повел он их на Выборг,
К городской он пристани приехал.

(R I, 1055)

Этот мотив в связи с именем Петра I встречается чаще, чем по отношению к Ивану Грозному. В этом сказывается тот неоспо-

римый факт, что карельский народ, создавший историческую песню об осаде Выборга, отлично сознавал исключительную роль Петра I в создании русского военно-морского флота.

Дружественное отношение карельского населения к русскому народу в вышеприведенном тексте, как и в ряде других вариантов, сказывается в том, что человек, посвятивший свою жизнь всемерному укреплению русского государства и заботившийся о прогрессивном развитии русского и других народов этого государства, назван красивым сыном Карелии, того края, который значительно преобразовался благодаря такому государственному деятелю, как Петр I.

Случайностью нельзя считать и то, что не по отношению к Ивану Грозному, а именно применительно к Петру I появляется характерный для рун о старом Ваянямейнене мотив изготовления лодки на скале. Очевидно, в исторической песне об осаде Выборга сохранилось воспоминание о личном участии Петра I в строительстве военно-морского флота. Согласно вышеприведенному севернокарельскому варианту этой руны, подобно старому Ваянямейнену,

Petri tsaari, uros ulja,
Poika kaunis karjalainen
Vesti vuorella venettä.

Был царь Петр герой отважный
И красивый сын карельский,
На горе готовил лодку.

(R I, 1055)

Любопытна и такая деталь приладожскокарельского варианта исторической песни: царь Петр берет из рук побежденного хозяина Выборга ключи города, относит их на берег моря, бросает в море и заявляет, что на войне он обойдется своей силой и силой старого Ваянямейнена (R VII, 1954).

Несколько иное, осложненное разными обстоятельствами переплетение имен Ваянямейнена и Петра можно отметить в одной фрагментарной севернокарельской руне о сампо, сообщающей о том, как Петр стреляет в Кольёнена, Кольёнен — в Ваянямейнена (R I, 129).

В исторической песне об осаде Выборга наряду с использованными в ней и неправдоподобными применительно к образу Петра I мотивами из рун имеются и детали, опирающиеся на достоверные исторические факты.

Карельская песня об осаде Выборга Петром I сохранила, например, воспоминание о его пребывании в Олонецком крае:

Pedra oli kuuluža kuningas,
Ajoin Anukseh, seizoi Sermaksen
joval,

Kirjutti kirjat kirkkoloi myö,
Paberit pakot pappiloi myö.

Петр царем был знаменитым,
Ехал к Олонцу и в Сермаксе
стоял,

Указы по церквам он посылал,
Бумаги по попам он посылал.

(E, 175)

В других текстах этой исторической песни в полном соответствии с действительностью сообщается:

Väki seisoi Sermaksella,
Toinen Tuuloksen joella.

Войско в Сермаксе стояло
И по Тулоксе-речонке.

(R II, 293)

Во время своего пребывания в Олонецком крае Петр I, разумеется, не только лично строил корабли, но и занимался другими государственными делами, в частности стремился мобилизовать на военные нужды все средства церквей. Несмотря на глухое и скрытое противодействие духовенства, были сняты многие церковные и монастырские колокола и переплавлены на пушки, в частности в Олонце. Эти моменты, естественно, отразились в карельских вариантах песни. В результате не только вышеприведенный отрывок, но и другие тексты исторической песни, повторяют мотив рассылки указов и грамот Петра I по церквам в адрес представителей духовенства (E, 175).

В среднекарельском варианте этой исторической песни, видимо, своеобразно упоминается о пребывании Петра I в карельской деревеньке Сегежа, появившейся на построенной им «осударевой дороге», по которой волоком перетаскивали суда Петра I из Белого моря в Онежское озеро (R II, 292, 293).

Сближение созданного в исторической песне образа Петра I с образом старого Вьяннямейнена не ограничивается мотивами изготовления лодки на скале и устройства сходки в облаках. Если в подавляющем большинстве вариантов карельской руны о поездке Вьяннямейнена на ладье повествуется, как Вьяннямейнен уселся на корму перед медным рулем (R I, 614), то это же место без текстуальных изменений появляется и в севернокарельской исторической песне об осаде Выборга Петром I, о котором рассказывается:

Petteri oli kuulusin kuningas,
Karjalainen on poika kaunis.
Itse istuvi peräh on,
Kokan kultaisen nojah on,
Melan vaskisen varah on.

Петр царем был знаменитым,
Сыном Карьялы красивым,
Сам он на корме уселся
Перед золоченым носом,
Он за медный руль уселся.

(R I, 1073)

Стремление народных певцов изобразить Петра I при помощи подобного рода поэтических средств похожим на старого Вьяннямейнена при всей наивности этих попыток свидетельствует о желании певцов рун создать идеальный образ справедливого царя-кораблестроителя. Царистские иллюзии карельских крестьян в данном случае подчинены идее патриотизма, на протяжении столетий в период феодализма всецело владевшей умами передовых людей карельского народа.

Разумеется, карельский певец рун сознает, что есть какое-то принципиальное различие между героем исторической песни об

осаде Выборга Петром I и эпическим героем старым Вьянямейном. Однако во многих вариантах карельских рун старый Вьянямейнен с презрением отказывается от предлагаемых ему в качестве выкупа шведского золота и немецкого серебра так же, как это делает герой песни об осаде Выборга Петр I. Этой чертой характера не исчерпываются возникшие в процессе развития карельских эпических песен образы Вьянямейнена и Петра I, но эти общие психологические штрихи характеризуют народные представления об этих героях. В многочисленных вариантах карельской руны о состязании в пении старый Вьянямейнен заявляет юному Еукахайнену, что золото шведов и серебро немцев потускнело (R I, 163, 169 и др.). Аналогичным образом отвечает и Петр I хозяину Выборга, когда тот предлагает ему за Выборг хороший выкуп. Так, судя по одному среднекарельскому варианту, Петр I в ответ на предложение выкупа говорит хозяину Выборга, жестокому Юхти Пунтуккайнену:

Ruostunut on Ruočin kulta.
Suastunut on Saksan hopie!
Antanet ainuon linnases,
Vihellättänet Viipuris!

Проржавело золото у шведов,
Тускло серебро у немцев!
Сдай единственный свой замок,
Ты свой Выборг промотай мне!

(Е, 91)

Упоминание выкупа за Выборг все же вряд ли могло прийти в историческую песню о Петре I из руны о состязании Вьянямейнена и Еукахайнена в пении, хотя обратное перемещение мотива из исторической песни в руну также маловероятно. Между тем выкуп Выборга как исторический факт относится не к петровской эпохе, а к началу XIV века. Таким образом, историческая песня в этом мотиве подчеркивает то, что явления, возможные в начале XIV столетия, стали ненужными в начале XVIII, когда территория с Выборгом в целях обеспечения государственной безопасности возвращалась после полутысячелетнего отторжения в состав русского государства; поэтому не ради получения выкупа производилась осада Выборга.

Изображение сухопутных военных сборов Петра I (или, согласно более ранней версии, Ивана Грозного) в карельской исторической песне об осаде Выборга также обнаруживает текстуальное совпадение с соответствующим мотивом военных сборов героев эпических песен.⁸

В севернокарельской руне об осаде Выборга повествуется, как Петр I вооружает

Miekotti tuhannen miestä,
Satuloitti suan hevoista.

Тысячу мужчин мечами,
Сто коней он запрягает.

(Е, 91)

Этими же словами во многих вариантах руны об осаде Выборга характеризуются сухопутные военные сборы Ивана Грозного,

«нашего хозяина» (Е, 25, 29). Но такой же мотив военных сборов иногда отмечается применительно к тезке Ивана Годиновича — Ивана, сына Коёнена, а также по отношению к знатному малому Антервайнену (например, R III, 1924) и к другим героям карело-финского эпоса.

Изредка в приладожскокарельских вариантах исторической песни об осаде Выборга (R VII, 1334) мотив запрягания коня выражен в клише, которое связано с кузнецом Ильмариненом в руне о его сватовстве к дочери Хийси, и оно же появляется в описании столкновения коней Вяйнямейнена и Еукахайнена в руне о состязании этих героев в пении.

Сближение образов кузнеца Ильмаринена и Петра I выражается в том, что оба в разных рунах не только одинаково изображены запрягающими коней, но и выступают, согласно одному и тому же тексту карельской руны об осаде Выборга, в боевом содружестве. В южнокарельском варианте этой руны рассказывается о заказе на воинское оружие, данном Петром I кузнецу Ильмаринену:

Petri on kuuluisa kuningas,
Moskovan hyvä molotsu,
Viisahasen Viiburihin,
Suomenniemen sotiherra.
Päivän ampui alitse,
Toisen päällitse.
«Oi sinä seppo Ilmarinen,
Tao keio kolmell sullall,
Ammu tuoh kirjavah kiveh!».
Kilpasti keio kivistä,
Meni keio merehen
Perin tietämättömähän.
Petri on kuuluisa kuningas
Moskovan hyvä molotsu;
«Laai keio 9 sullall,
Vaskivarsi varasempi!».

(R II, 281)

Петр царем был знаменитым,
Знатным молодцем московским.
С хитростью проник он в Выборг
И на Финский полуостров.
День стрелял он с недолетом,
А второй день с перелетом.
«О, кузнец ты Ильмаринен,
Скуй трехгранное копьё мне,
Брось копьё об пестрый камень!».
Пика, отскочив от камня,
В синем море утонула,
Без следов в пучине скрылась.
Молвил Петр, царь знаменитый,
Славный молодец московский:
«Скуй, кузнец, копьё из меди,
Изготовь в нем девять граней!».

Копье в качестве орудия борьбы с врагами в руках Петра I выглядит, казалось бы, явным анахронизмом. Однако многое становится ясным, если учесть, что впервые в мировой военной истории штык как составная часть ружья начал применяться при Петре I и ковавшие это холодное оружие карельские кузнецы могли назвать такой первый штык копьем, функцию которого он по существу и выполнял. Поэтому мотив изготовления копья закономерно встречается и в других вариантах исторической песни. Судя по одному из ее текстов, русский отвечает своим врагам шведам, что копья приготовлены, чтобы встретить их (R VII, 1355).

Поэтически образно изображается в записях карельской исторической песни об осаде Выборга помощь в изготовлении военного

оружия, оказанная царю Петру не только героем рун кузнецом Ильмариненом, но и Выборгским кузнецом:

Pietaris oli suuri Pekka.
Se oli niin viisas,
Tuli Viipuria tiijustamah.
Mäni sepän pajas,
Sano Viipurin seppä:
«Ota minua takomas,
Miul on paljo vägeel».
Sepän kanssa tavottih,
Kysy sepältä matkoja:
Minlaiset ollah,
Konsa tullah Viipurin vihoilla,
Kaupungin suurilla piholla.

(R II, 288)

В Питере был Петр Великий,
Так хитер был, что собрался
На разведку в крепость Выборг.
К кузнецу царь Петр приходит.
Выборгский кузнец сказал тут:
«Ты ковать меня возьми-ка,
Ведь я много сил имею!».
Вместе с кузнецом кует он.
И у кузнеца разведал
Все дороги и подходы,
Что ведут под крепость Выборг,
На двор города большого.

Иносказание «копье» как замена названия «штык» косвенно подтверждается в исторической песне об осаде Выборга многократными упоминаниями огнестрельного оружия. К зачину руны о сампо в этой песне восходят стихи о том, как царь Петр взвел курок тремя пальцами и три дня стрелял: сначала с недолетом, потом с перелетом, наконец в цель попал (R II, 284). В одном из текстов этой песни повествуется, что при осаде Выборга царь Петр поставил

Suuret puushkat puhkamah —
Saksan huonehet humisi.

(R II, 280)

Так палить большие пушки —
Гул был в зданиях немецких.

Судя по другой записи песни об осаде Выборга, Петр I, отказываясь от выкупа, заявил своим побежденным врагам, что около его пушки достаточно серебра и золота (E, 122).

В качестве поэтического материала для образования отдельных мотивов исторической песни об осаде Выборга Петром I очень редко использованы также некоторые эпизоды из карельской эпической песни о соблазнении сестры Куллерво. Диалог героя и героини этой руны об их родословной легко узнать в одном отрывке приладожскокарельской исторической песни об осаде Выборга Петром I, ведущим переговоры с хозяином Выборга (R VII, 1333).

К именам некоторых героев рун и к имени Петра I нередко прикрепляются одинаковые эпитеты. Так, подобно Куллерво из некоторых текстов рун о вражде Унтамо и Куллерво, «хорошим молодцем московским» назван царь Петр (R II, 281).

Однако если бы карельская историческая песня об осаде Выборга Петром I или Иваном Грозным состояла исключительно из вышеотмеченных общих мест, встречающихся также и в рунах, то в таком случае мы не имели бы произведения особого жанра карельского народного творчества. В данном случае нет возмож-

ности и крайней необходимости останавливаться на всех мотивах песни об осаде Выборга, резко отличающих ее от рун.

Попытаемся лишь на некоторых примерах раскрыть конкретную историческую основу тех мотивов исторической песни об осаде Выборга, которые чаще всего в эпических песнях отсутствуют.

Историческая песня об осаде Выборга возникает из поэтического материала рун в связи с возникшей перед ижорами и карелами необходимостью выразить отношение народа к затронувшим его событиям эпохи Ивана Грозного. А. М. Горький писал, что у народа «свое мнение о деятельности ... Ивана Грозного».⁹ Отличаясь от мнения официальных историков, этот народный взгляд нес тем не менее следы царистских иллюзий и ограниченного крестьянского мировоззрения, что подтверждается вышеотмеченными моментами идеализации образов русских царей Ивана Грозного и Петра I. Очевидно, уже при Иване Грозном в карельском устно-поэтическом творчестве окончательно складывается положительный образ «московского молодца» и отмечается значение Москвы как центра, объединяющего разные русские земли в единое централизованное русское государство. В этом смысле карельская историческая песня об осаде Выборга или других вражеских замков царем Иваном, «нашим хозяином», свидетельствует о победе поддержанной карельскими крестьянскими массами идеи укрепления централизованного феодального русского государства и о постепенном уничтожении феодальной раздробленности.

Другая версия этой исторической песни связана с образом шведского полководца Якко-Пунтуса и отразила такие исторические события, как оборона им в 1601 г. города Вольмари и морской поход в 1621 г. против Риги.

Взаимодействия в развитии исторических песен о русском царе Иване Грозном и о шведских полководцах Якко и Понтусе Делагарди (в песне слившихся в один образ Якко-Пунтуса) нельзя отрицать. Если образы Якко-Пунтуса и Ивана Грозного в сознании народа переплетались, то это объяснялось тем, что и в действительности один из Делагарди находился на службе у русского правительства, пытавшегося с его помощью организовать борьбу против польских интервентов. Этот момент, т. е. свои договорные, вассальные отношения к России, вынужден был подчеркивать и сам Делагарди. Фигура шведского полководца позднее заслонилась во много раз более популярной личностью Петра I. Стирание исторической перспективы приводило к тому, что Якко-Пунтус в одном варианте исторической песни (R VII, 1354) изображается в качестве современника Петра I, к которому у Питер в санях с навозом с повинной головой, а затем на лодке, взяв с собой шесть гребцов, едет хозяин Выборга Якко-Пунтус. Иначе показан Петр I, заявляющий, что своим мечом он земли завоеует

(R VII, 1329). В этом мотиве, как и во всех других деталях исторической песни об осаде Выборга Петром I, можно усмотреть качество нового фольклорного жанра. И в самом деле, отдельные детали и мотивы исторических песен о Петре I характерны, в основном, только для этих песен и возникают на определенной исторической основе. Образ Петра I раскрывается в карельских исторических песнях как положительный.

Попытки шведов овладеть Петербургом нашли отражение в карельской исторической песне о приближении войск короля Карла к новой, строившейся тогда северной столице России. Эта историческая песня обычно начинается с мотива снаряжения войска и флота «знаменитым царем Петром», называемым в следующем стихе «красивым сыном Карьялы». Затем исторически правдоподобно изображается разыгравшаяся на подступах к Петербургу битва между войсками Петра I и Карла XII:

Lähti Kaarle kaupunkih on,
Mies veröö vesien poikki,
Vesillä verikäpälä,
Sinisorkka lainehilla
Laskea karittelevi;
Laski päivän, laski toisen,
Jopa päivänä kolmantena
Linnan Piiterin vipasi.
Kaarle kaukoa näkyvi,
Vesillä verikäpälä,
Sinisorkka lainehilla,
Päällitse satamasaaren.
Piiterin väki on väkev,
Kuningahan miehet kuulut
Pantiin «leivät» lentämähän,
Jänteet jämisemähän...
Jopa on purjehet putoili,
Purjen mastot poikki lensi.

(R I, 1073)

Карл-король собрался в город,
Через море он пробрался;
Со своей пятой кровавой,
В синие чулки обутый,
По волнам он проплывает;
Два денька плывет по морю,
А на третий день увидел
Город Петербург в тумане.
Далеко король Карл виден
Со своей пятой кровавой,
В синие чулки обутый,
Через гавань он виднелся.
Войско сильное Петрово,
Знаменитые солдаты,
«Хлебом» короля встречают,
Ядрами в него стреляют...
Паруса у Карла пали,
Мачты все переломились.

В других вариантах севернокарельской исторической песни не менее подробно описываются обстоятельства этой битвы между шведским и русским флотами на подступах к Петербургу. В дополнение к мотивам, отмеченным в вышеприведенном отрывке, можно указать, что в варианте певца рун М. А. Перттунена говорится, как войска Петра, увидев при помощи подзорной трубы корабли шведского короля Карла, «запекали» из камней и железа с порохом снаряды для пушек и стреляли в незваных гостей, после чего шведы испугались и вместе с королем Карлом обратились в бегство. Историческая песня кончается мотивом унижения короля Карла, опускающегося перед царем Петром на колени и просящего у него испить воды. Петр обычно отвечает на это, что под лодкой имеется вдоволь воды, хотя она и пахнет кровью шведов (R I, 1071). Этот заключительный мотив встречается также в вариантах новой записи (E, 18) в контаминации с исторической

песней об осаде вражеского замка царем Иваном, противником которого, таким образом, также оказывается король Карл.¹⁰

Севернокарельская историческая песня о морском сражении между войсками Петра I и Карла XII около острова Котлин на подступах к строящемуся Петербургу в какой-то мере основана на поэтическом вымысле, но тем не менее она могла передать лишь воспоминания очевидцев, так как битва 1705 г. не была событием настолько выдающимся, чтобы ее современникам — певцам рун северной Карелии — без особых оснований пришло бы в голову воспеть ее. Очевидно, в синявинский набор рекрутов, которые сопровождали флот Петра I из Белого моря через «осудареву дорогу» до Невы, попали также предки карел, творцов и исполнителей рассматриваемой исторической песни.

Характерно, что певцы северной Карелии, знающие эту песню, как правило, связывают другую историческую песню об осаде Выборга не с именем Петра I, а с именем Ивана Грозного, в то время как в южной Карелии и северном Приладожье повествование о штурме Выборга связывается с именем Петра I и совершенно ни в какое отношение к личности Ивана Грозного не ставится. Это говорит, видимо, о том, что в морской битве у острова Котлин наряду с русскими воинами участвовали новобранцы-карелы преимущественно из северной Карелии, тогда как в составе русских войск, штурмовавших в 1710 г. Выборг, рука об руку с русскими шли карелы, являвшиеся главным образом уроженцами южной Карелии и северного Приладожья.

Во многих вариантах карельской песни исторически правдоподобно изображен и эпизод капитуляции Выборга перед войсками Петра I. Мотив преподнесения Петру ключей от Выборга на золотой тарелке, как и само участие его в осаде, в значительной мере можно отнести за счет поэтических представлений карел. Как известно, Петр I непосредственно не участвовал в осаде Выборга, тем не менее народная историческая песня изображает его в Выборге, около действительно существовавшего моста Сигойниэми (Е, 148).

Ради возвращения России искони принадлежавшего Кореле как части русской земли Карельского перешейка Петр I шел, как отмечается в карельской исторической песне, даже на временные потери:

Puoli voiskua djogeh langei
Pedril, kuulužal kuningahal.

Половина войск в реку упала
У знаменитого царя Петра.

(Е, 148)

В этих стихах, видимо, сохраняется глухое воспоминание о поражении на реке Нарове.

Карельские исторические песни об осаде Выборга являются произведениями особого, отличного от эпических песен жанра народного творчества. Их нельзя считать результатом простой транс-

формации древнего эпоса. Однако они возникают не только на новой исторической основе эпох Ивана Грозного и Петра I, но и из поэтического материала рун, как культурного наследия прошлого.

Значительно слабее в карельских песнях отразилась историческая действительность последующих периодов. Изображение многократных рекрутских наборов, длительности военной службы в царской армии и прусско-немецкой муштры при Павле I заглушало патриотические мотивы в этих песнях. Но изображаемый в качестве рекрута-новобранца Куллерво, сын Калервы, как явствует из отдельных вариантов песен о рекрутчине, все же достаточно оптимистично смотрит на свой патриотический долг службы в армии.¹¹ В одном таком контаминированном карельском варианте говорится:

Paavil on kiivas kuningas,
Työnti kirjat kiirehesti,
Paperit pakon perästä
Liiijat kirjat Liperih,
Suuret kirjat Sortovalah. . .
Nuoret miehet nuoran peähän. . .
Killervo Kalervon poika
Läksi soitellen sotahan. . .
«Jeägeä työ, tytöt, hyvästi.
Karjalassa kaunehimmat.
Elä itke, moamo kallis. . .
Soan mie Ruotsist ruuan täyen,
Venäläiseltä veroisen».

(R VII, 2848)

Вспыльчивым царем был Павел,
Всюду спешно шлет указы,
Рассылает он бумаги.
Лишний раз в Липери пишет,
В Сортавалу шлет указы,
Чтобы там парней забрали. . .
Так сын Калервы Куллерво
На войну пошел играя:
«Эх, прощайте, все девицы,
Все красавицы Карьялы!
Ты не плачь-ка, мать родная,
В Швеции я сытым буду,
Русские дадут мне пищу!».

Итак, анализированные выше карельские исторические песни, видимо, образовались в значительной мере из поэтического материала рун и тем не менее отразили в себе события эпохи централизованного феодального русского государства. Феодальный строй продолжает существовать и в послепетровский период истории Российской империи. Однако среди северных карел и карел северного Приладожья и Олонецкого перешейка уже в середине XVIII века начинается процесс первоначального капиталистического накопления и образования новых капиталистических отношений при одновременном кризисе феодализма. В этой обстановке исчезли условия для возникновения новых карельских исторических песен. Исключением является записанная от северокарельских сказителей и связанная с русско-турецкой войной песня об осаде Карса (А, 24, 26). Можно сделать вывод, что отражение в карельских исторических песнях событий периода русского централизованного феодального государства и периода кризиса феодализма ведет к тому, что эти песни теряют героический и приобретают социально сатирический характер, как например песни о солдатчине при Павле I.

ЛИРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ И ЧАСТУШКИ

Первобытнообщинный строй находит самое слабое отражение в карельских бытовых песнях (позднее — в лирике) и детском песенном фольклоре. Вообще по отношению к такой седой древности нет оснований утверждать существование лирических песен как совершенно особого и, в современном смысле этого слова, своеобразного жанра устно-поэтического творчества. С другой стороны, можно и нужно говорить о наличии определенной лирической настроенности древних обрядовых и трудовых песен. В отрывках и фрагментах этих песен можно отметить синкретические выраженные лирические мотивы, еще не оторвавшиеся от специфической формы песен.¹

Первобытнообщинное мировоззрение в древнейших пластах карельских лирических песен пережиточно отражается в эмоциях любования былой общинной жизнью в условиях разложения родового строя.

Разумеется, выражение подобного рода эмоций позднее начинает переосмысляться, но уже в доклассовом обществе было возможно возникновение таких древних лирико-бытовых песен. Несмотря на позднюю их трансформацию в условиях патриархальной сельской общины и большой семьи (существовавших в составе классового общества), сохранялись основные первобытные формы выражения лирических эмоций коллективизма. Видимо, в таких условиях сохранились древние строки карельской песни, где постоянный эпитет «большой» гармонирует с мотивом коллективной ловли рыбы:

Soutelemma, joutelemma,
Joka lahen laikutamma,
Souten soamma suuren hauvin,
Liikkuon kalan lihavan.

(R I—4, 1815)

Гребем, работаем веслами,
В каждый залив заплываем,
Гребя, большую щуку ловим,
Рыбу жирную в движении.

В этой карельской лирической песне, исполняемой при укачивании ребенка, сообщается также о дележе большой щуки между гребцом, рулевым, поваром и другими соплеменниками. Очевидно, какие-то эмоции в лирической форме выражались и женщинами

родового строя при упоминании ими своих детей. Следовательно, карельские колыбельные песни приобрели лирический характер.² Можно говорить о глубокой древности таких колыбельных песен, в которых, например, сон поэтически олицетворен, к нему обращаются как к живому существу.³ В них сон персонифицируется в образе человека (R I — 4, 2323).

В отдельных случаях такая древняя карельская колыбельная песня разворачивается в песню, композиционно напоминающую карельскую руну о ранении колена Вяйнямейненом и его поездке по трем дорогам в поисках людей, могущих остановить кровотечение из раны. Аналогичным образом и сон, согласно отдельным вариантам карельской колыбельной песни, едет по трем дорогам и ищет ребенка, нуждающегося в нем.

В северной Карелии как по старым, так и по новым записям отмечаются случаи исполнения песни об изготовлении лодки Вяйнямейненом и в качестве колыбельной песни (R I — 4, 2295). Очевидно, тут какую-то роль играет ассоциация между колыбелью и лодкой. В приладожской Карелии в качестве колыбельной песни исполнялись заключительные стихи руны о состязании Вяйнямейнена и Еукахайнена в пении (R I — 4, 3810).

В других древних пластах карельских лирико-бытовых песен выражаются пожелания скотоводческого благополучия и благосостояния. В одной такой карельской лирической песне в ответ на гостеприимство желают, чтобы «у вас было сто рогатых коров, тысяча, молоко дающих».

Очевидно, гипербола числа здесь связана в конечном счете с представлением об общей принадлежности молочного стада; но после разложения первобытнообщинного строя такая гипербола сохранялась несмотря на исчезновение исторической почвы, на которой она возникала.

Даже в карельской лирической песне о начале песен сохранились следы присущего первобытнообщинному строю духа коллективизма, когда развивалось древнее хоровое исполнение песен. Общинная психология сквозит в призыве певцов друг другу начать пение песен:

Pankamma käten kätchen,
Lähtenemmä laulamahan.

(R I, 1273)

Вот возьмемтесь-ка руками
И начнем мы петь здесь песни.

Среди имеющихся записей лирических песен нет возможности подобрать такой текст, который бы полностью отражал исключительно лишь первобытнообщинное состояние бытовой лирики.

Уже в глубокой древности начали возникать и детские кумулятивные песни и считалки, проникнутые духом лирически окрашенного коллективизма. Первобытнообщинные отношения пережиточно продолжают отражаться в детских кумулятивных песнях и считалках еще и потому, что этот жанр значительно пополняется за

счет переделки уходящих в прошлое в силу своей архаичности лирических, эпических и обрядовых песен взрослых, так как их древнее идейное и историческое содержание не отвечало мировоззрению классового общества. В детской переделке, в качестве кумулятивной игровой песни-считалки, идейное содержание древнего устно-поэтического произведения подвергается переосмыслению в плане пародирования.

Если при первобытнообщинном строе нет еще самостоятельно существующей лирической песни, а есть лишь зачатки ее в других жанрах фольклора и, строго говоря, нет основания утверждать возможность выражения личных переживаний вне обрядовой и эпической поэзии, вне их безусловной зависимости от общинных коллективистских эмоций, то при феодализме начинают появляться условия обособления народной лирической песни, выделяющейся в особый жанр устно-поэтического творчества.

В связи с тем, что развитие феодализма среди карел разных местностей и в разные периоды протекало несколько различно (при отсутствии крепостной зависимости большей части карельских крестьян другая их часть, в ранние периоды феодализма формально не закрепощенная, в условиях укрепления Российской империи начинала попадать в феодально-крепостническую зависимость), лирика карельского крестьянства разных местностей и в разные периоды феодализма в своих исторических отражениях несколько различна.

Чтобы более всесторонне осветить многообразие карельской лирики и, в данном случае, отражение в ней эпохи феодализма, а также ее развитие в эту эпоху, остановимся на разных группах лирических песен.

Выделяющиеся в особую группу карельские лирические песни о причинах, побуждавших народ петь свои песни, также разнообразны. Для большинства из них остается свойственным сложившееся уже на основе первобытных представлений поэтическое олицетворение такого явления, как песня. Однако позднее эти представления коренным образом трансформировались в некие условно-поэтические иносказания, метафоры.

Совершившееся уже в древности отделение ремесла от других видов хозяйственной деятельности в условиях феодальных отношений среди приладожских карел приводит, в частности, к особенно заметному развитию кузнечества, продукция которого начинает выходить на средневековый рынок и через обмен обеспечивает потребности кузнеца во всем остальном. В связи с этим складывается поэтическая метафора о способности кузнеца утолить даже печаль, изливаемую людьми в словах песни, в частности, по случаю сельских сплетен, поэтически олицетворенных в песне в образах уздечки, недоуздка и седла (R VII, 2270). Лирическая песня о песне часто предшествовала даже веселым шуточным лирическим песням, являлась как бы психологическим

объяснением причин того веселья, на котором, как на своем поэтическом коньке, скакал певец по народной лирической стезе:

Ikävissäni iloitsen,
Murehissani murajan.
Hepo huolesta tulooi,
Ruuna musta murehista,
Päitset päivistä pahoista,
Satulat kulän sanoista.

Веселюсь я от печали,
От кручины запеваю.
Конь мне из заботы будет,
Черный мерин из заботы,
И узда из дней печальных,
И седло из сельских сплетен.

(R VII, 1884)

Иногда в карельских лирических песнях появление песни объясняется тем, что проезжавшие мимо лопари обронили слова песни из своих саней. Такой мотив в нашей лирической песне не случаен. Расселение карел и других малых этнических групп среди лопарей происходило в период зарождения феодальных отношений среди карел. Песня о распространении песен, видимо, начала складываться в тот же период. Соприкосновение переселившихся на север карел с местным населением, лопарями, приводит к соревнованию песенных традиций. В одной из песен сопоставляется искусство пения лопарей и карел:

Laulavat Lapittaretki,
Keikkuvat Kemittäretki
Olosella olkisella,
Leivällä petäjäisellä.
Niin miks en minäki laula
Leivällä rukihisella,
Oluella osrasella.

Ведь поют же все лопарки,
Женщины из края Кеми,
Пивом песни запивая,
Хлеб сосновый поедая.
Почему бы не запеть мне,
Ведь ржаным питаюсь хлебом,
Пью ячменное я пиво.

(R VII, 1537)

Исторически неоспоримое, протекавшее в эпоху феодализма одновременно с переходом карел на новые места расселения перемещение песенной традиции позднее вызывало появление в тексте карельских лирических песен реалистического описания условий возникновения песни. Так, севернокарельский вариант лирической песни о рождении песен отражает в себе сложившуюся после Ореховецкого мирного договора историческую обстановку, когда древняя Корела разделилась на две части: на приладожскокарельскую и привыборжско-присайминскокарельскую.

В противовес теме о завозе песен из других земель в ряде карельских песен о песнях разрабатывается тема о местном их происхождении, об усвоении певцами песен от своих отцов, о собирании слов для песен в лесу, на пастбище. Так, в одной севернокарельской лирической песне сообщается:

Ulkuo runoja kuulin,
Läpi hirren hiiskutušta,
Läpi saminalten šanoja.
Tiesin tehtävän runoja.
Noin ennen isoni laulo,
Oma vanhempi opetti
Paimenešša olleššana,

Слышал руны я на воле,
Через сруб избы услышал,
Через мох — слова всех песен,
Руны те в избе слагались.
Мой отец певал бывало,
Мой отец учил меня родитель;
В пастухах я был в то время,

Muššan Mussikin jälessä,
Kirjavaisen kinteressä.
Omat on šoamani šanani,
Opettuni luotteheni.
Känarvoista katkomani,
Kešäruohoista kerätty.

(R I, 1279a)

Kerin virteni kerällä,
Sommelolla suorittelen,
Panen aitan parven peähä,
Panen villavakkasehe.

(R I, 1279)

Пас я черную Мустикки,
Пас Пеструшку, пас коров я.
Сам достал слова для песни,
Напевать их научился.
Верстняк снабдил словами,
Слов набрал я в летней травке.

Песни я в клубок смотаю
И запрячу тот клубочек,
Отнесу на полку клетки,
Спрячу в коробе для шерсти.

Очень часто карельские лирические песни о песнях изображают сложившуюся в условиях феодализма и существовавшую до XVIII века манеру исполнения народных рун. В многочисленных вариантах севернокарельской лирической песни после поэтического обращения одного певца к другому появляется художественный образ ларца, наполненного словами для песен:

Pankaamma käet kätehen,
Sormet sormien lomahan,
Ruvetkaamma laulamahan,
Suakuan myö sanelomahan,
Hyvän toiseni keralla,
Kahen kasvinkumppanini.
Availen sanasen arkun,
Virsilippahan viritän
Poikkipuolin polvillani,
Lauloakseni hyviä,
Parahia pannakseni.

(A, 18, 5)

Друг, давай свою мне руку,
Пальцы наши вместе сложим,
Песни славные споем мы,
Руны все мы перескажем.
Мы споем с тобою вместе,
Дорогой товарищ детства.
Я открою ларец песен,
Сундучок словами полный,
На колени опираясь,
Чтобы петь прекрасно песни,
Лучшие слова сказаний.

Крестьянская психология эпохи феодализма отразилась также и в тех карельских лирических песнях о песне, в которых неисчерпаемые богатства карельской песенной культуры естественно сравниваются с просторами пахотной земли, лесов и озер. Переселяясь в средние века на все новые и новые места, севернокарельские крестьяне восхваляли и эти просторы и богатства своих песен:

Kyllä on muata kyntäjällä,
Meččiä mečstäjällä,
Vettä viljoin soutajalla,
Vielä virttä laulajalla.

(R VII, 1532)

Пахарям земли хватает,
И охотникам лесов всех,
И озер гребцам хватает,
Хватит и певцам здесь песен.

Карельская лирическая песня отразила также классовое расслоение деревни и эксплуатацию неимущих слоев населения «боярами» — представителями феодальных кругов.

Образ обездоленной в «боярском» доме девушки, мелющей муку на жернове, колоритно нарисован в следующем отрывке приладожскокарельской лирической песни:

Minä piika pikkaraini,
Jauhaja vähäväkini,

Маленькая я служанка,
Жернов мне вертеть нет мочи,

Kivi on suuri Kiiskilässä,
Pajarissa paasi paksu,
Kivi kisko helmojani,
Paasi paitoja kulutti.

(R VII, 1963)

Жернов в Кийскиле огромный,
Толстый он в боярском доме,
Мой подол рвет этот жернов,
Камень рвет мою рубашку.

Ничуть не лучше положение эксплуатируемых в условиях сочетания пережиточно сохраняющихся форм патриархального рабства и вновь возникающих, развивающихся феодальных порядков. В приладожскокарельской лирической песне работник, фактически находящийся на положении долгового раба в семье пролезающего в мелкопоместные дворяне своеземца, поет, характеризуя «три языка» хозяйки меткими эпитетами:

Tunnen orjana olennan,
Kasakkana kapsehinnan,
Vaan en tule tuntemaan
Talon tyttären tapoja,
En tunne emännän kieltä,
Emännällä on kolme kieltä:
Yksi on puinen, toinen luinen,
Kolmas kivinen kieli.

(R VII, 2228)

Знаю, как рабу живется,
Как работник поживает.
Но никак я не постигну
Нрава дочери хозяйской,
Как и речь своей хозяйки,
Что три языка имеет:
Деревянный и костлявый,
Каменный язык был третий.

Карельские лирические песни о произволе феодалов, и в частности своеземцев, возникнув уже в средние века, продолжали бытовать в Карелии, где крепостное право так и не развилось.

Феодальная эксплуатация являлась той почвой, на которой выросли самые разнообразные лирические песни о горькой доле, о горе-злосчастье, печали, тоске, нужде, нищете крестьян. Такие песни свидетельствуют о сохранении пережиточных форм патриархального и долгового рабства при феодальном строе.

В одной приладожскокарельской лирической песне мать сетует на свою горькую долю за то, что та отнимает у нее сына-кормильца:

Katsos mie katala nainen
Tuuvittelin tuskikseni
Rahallisen raatajaksi,
Tenkallisen työn tekiksi,
Osallisen orjahaksi.
Ei turvoa tullutkana,
Turva muille tulleeheksi.

(R VII, 1920)

Я же, женщина-бедняжка,
В муках сына воспитала,
Чтоб работал для богатых,
Чтоб принес им много денег,
Чтоб рабом стал для счастливых.
Мне опоры в нем не стало,
Он чужим опорой будет.

Горькая ирония звучит в словах лирической песни, в которой говорится, как рождающаяся в постоянных заботах о хлебе насущном тоска приводит к своей противоположности — веселью:

Minä, hoikka, huolessain,
Ikävissään iloitsen.
Usein minun poloisen
Itku silmäin sitoopi.

(R VII, 1890)

Мне, бедняжке, от заботы,
От тоски мне веселенько.
Часто у меня, бедняжки,
Слезы на глазах сверкают.

Пребывающая в патриархальном долговом рабстве девушка пела:

Tätä vartta valmistelin
Orjaksi osalliselle,
Rahallisen raatajaksi.

Тело я свое холила,
Чтоб рабой быть у счастливых,
Быть служанкой у богатых.

(R VII, 1979)

Несмотря на тяжелые условия жизни и феодальную эксплуатацию, крестьяне в лирической песне выражают непреклонную волю к победе над тем, что питает грустную настроенность песен:

En sure, jos on surua,
En itke, jos on ikävä,
Annan huolia hevosen,
Murehtia mustan ruunan,
Ruunal on luu lujempi.

Не печалюсь, хоть мне грустно,
Я не плачу, хоть мне скучно;
Пусть печалится лошадка,
Мучается черный мерин,
Кости у коня прочнее.

(R VII, 1748)

Развивая эту тему, карельские певцы и певицы с сожалением отмечали, что крестьянская беднота не может избавиться от своих непосильных забот и тягот:

Ei ole sitä hevoista
Talonpojan tanhualla,
Talon rikkahan pihalla,
Joka huoleni vetäisi.

Не найти коня такого
На конюшне на крестьянской,
На дворе у богатеев,
Чтоб увез мои заботы.

(R VII, 1785)

Очевидно, такие лирические песни возникли среди карел северного Приладожья, занятых выполнением ямской повинности. В другом варианте этой карельской лирической песни говорится так:

Ei ole sitä hevoista
Koko rappilan pihoilla,
Talon poijan tanterilla,
Joka minun huoleni vetäis,
Mureheni murraltais,
Veis lampiin kalattomaan.

Не найти коня такого
На конюшне на поповской,
Как и на дворе крестьянском,
Чтобы взял мои заботы,
Чтоб печаль мою увез он
На безрыбное озерко.

(R VII, 1784)

Согласно карельским лирическим песням, изображаемые в виде каких-то вполне осязаемых вещей повседневные заботы и печали людские ведут свое начало от горя-злосчастья, представляемого через стилистическую фигуру прозопопеи. В целом ряде карельских лирических песен соответственно средневековым мотивам олицетворение горя-злосчастья сказывается в сказочном образе спящей доли. Так, в одном приладожскокарельском варианте повествуется:

Minun osa onnettoman,
Minun on osa makasi
Kuusessa kujen suussa,
Petäjässä pellon päässä. . .

У меня несчастна доля,
Долюшка моя заснула
Около еловой чащи,
На сосне, в конце пожоги.

Minun on onneni palanna
Poutavuonna poltettuna,
Tulivuonna tuikehtunna,
Palanna palokesänä.

(R VII, 1874)

Счастье также прогорело
В то засушливое лето,
Что под пламенем заглохло,
В лето, что прошло в пожарах.

Символика огня в этой песне является предметом специального анализа. Нередко в лирических песнях счастье и несчастье конкретизируются в образах бревен: вертлявого и устойчиво плывущего по реке (R VII, 1974). Образ счастья нарисован в карельской лирике не только овеществленным; в ряде случаев счастье изображается в виде живого существа.

Чаще всего тема счастья крестьянской девушки в карельских лирических песнях поэтически олицетворена в образе ее суженого, иногда в образе женихов из Новгорода.

В целом ряде карельских лирических песен появляется мотив желания девушки скорее найти себе мужа и тем самым освободиться от патриархального или долгового рабства. В одной ритмически отличающейся от других лирической песне девушка поет:

Kuka minun ottaisi orjuuesta,
Päästäisi palkan piikuesta?
Sulhoset tulee Uesta linnasta,
Tuovat ne vaunut tullessaan,
Joilla ne veivät mennessään.

(R VII, 2337)

Кто меня возьмет из рабства,
Кто избавит от прислужничества,
Женихи из Новгорода входят,
Приезжают на каретах
И меня отсюда увезут.

Благодарность жениху, освободившему от долговой кабалы, выражается словами:

Suuri kiitos sulholleni,
Piän kumarrus kullalleni,
Kun miun otti orjuuvesta,
Piästi palkan piijuudesta,
Koppasi korenonn piästä.

(A, 19, 105)

Жениху я благодарна,
Милому поклон глубокий,
Ведь он взял меня из рабства,
Вызвали от отработки,
Выхватил от коромысла.

Но нередко такого только что женившегося молодого крестьянского парня брали в рекруты. В исторически приуроченной к упоминанию городов Петербурга и Новгорода карельской лирической песне говорится о чувствах молодого парня, которого увозят из родных мест, очевидно, в качестве рекрута:

En tiedä, poloni poika,
Minne milma vietäneh? . .
Vietäh Piitterin pihalle,
Uuven linnan uulitsoille.

(R I, 1396)

Я не знаю, бедный парень,
Да куда меня увозят? . .
А везут дворами в Питер
И до новгородских улиц.

Освобождавшиеся от устаревших с развитием феодализма форм патриархального и долгового рабства и формально свободные от крепостного права безземельные крестьяне карельского Приладожья в поисках лучшей доли часто вынуждены были по-

кидать родные края. Очевидно, об этом говорится в приладожско-карельской лирической песне, содержащей меткие поэтические сравнения хозяев с медведем и со змеей:

Pois tuli pojille lähtö,
Majan muutto muilla mailla
Tästä kurjasta kylästä,
Katalasta Karjalasta.
Tässä on ilkiät isännät,
Erimuotoiset emännät.
Niin katsoo isännän silmät,
Kuin on karhun kartanossa;
Niin katsoo emännän silmät
Kuin on käärmes kolossa katsoo.

(R VII, 2271)

Уходить парням придется,
Уходить в края другие
Из деревни этой жалкой,
Из Карелии несчастной.
Здесь хозяева все злые
И хозяйки все коварны.
На меня хозяин смотрит,
Как медведь в берлоге мрачной,
На меня хозяйка смотрит,
Как змея из-под колоды.

Отражает ли эта песня массовый уход беднейшего карельского крестьянства от гнета шведских феодалов на русскую землю или лишь единичные случаи переселения безземельной крестьянской молодежи в новые места, где, оказывалось, господствовала такая же феодальная эксплуатация? При любом ответе на этот вопрос можно утверждать, что лирическая песня верно отразила формы классового угнетения карельского крестьянства при феодальном строе.

Во многих случаях причиной ухода карельских крестьян из родных мест был голод, который часто посещал северные края. В карельской лирической песне, восходящей к эпохе феодализма, нарисован образ гонимого голодом крестьянина, который изображен через поэтическое олицетворение:

Nälkä käski näillä mailla,
Näillä raukoilla rajoilla,
Polosilla pohjan mailla.
Millä mie polo elänen
Kyntämättä, kylvämättä,
Atrasen asettamatta,
Siemenen sirottamatta,
Varsan viemättä vaolle?
Kyllä kyntäjät elävät,
Atran painajat asuvat.
Lähtö tästä pois tulevi,
Tästä kylmästä kylästä.

(R II, 426)

Голод гнал сюда бродягу,
К этим рубежам несчастным,
С северных земель, беднягу.
Как, бедняга, проживу я,
Не вспахав и не посеяв,
И соху-то не наладив,
Не посеяв зланных зерен,
Не сведя коня на пашню?
Пахари живут неплохо,
Ведь соху они имеют.
Уходить пора отсюда,
Из деревни этой мрачной.

Оказавшись расселенными в результате таких переселений не только на территории восточной Финляндии и Карелии, но и значительно южнее, на русских землях, в условиях развития русского централизованного государства, разные группы карельского населения продолжали создавать новые лирические песни, откликающиеся на темы феодального гнета, и сохранять и переосмысливать ранее возникшие песни. Таким образом, лирическая песня, распространенная среди приладожских и южных карел, сохраняется почти неизменной среди карел, поселившихся на подступах

к Москве, в тверском и новгородском краях. Нетрудно узнать известную в южной Карелии песню о расспросах перелетающего через все города орла в следующем отрывке лирической песни тверских карел:

Kaikki linnat lendeli,
Kaikki turrut (Turut) tundeli.
«Etkö nähny meiän tuatoista?».
«Näin mie teiän tuatoista
Uuvenlinnan uulitsoilla,
Vanhanlinnan laavitsoilla,
Ainualle Annille
Haljakkoja kaypitseepi».

(R II, 1169)

Города он пролетел все,
Осмотрел торжки он всюду.
«Нашего отца не видел?».
«Видел вашего отца я
На проулках новгородских,
У прилавков в старом граде
Аннушке, родной дочурке,
Сарафан он покупает».

В распространенных уже при феодализме карельских текстах этой лирической песни поносят жениха, который также действует на улицах Новгорода:

Uuvenlinnan uulitsoila
Kabakkaizii karavuliu,
Viinaziidu vierettelöy.

(R II, 435)

На проулках новгородских
Кабаки он караулит,
И вино он выпивает.

Соответственно этому в другой карельской лирической песне молодая жена жалуется на три кручины:

Kolmas on kručin kaikis suurin,
Ku sulhoni oli viinan juoja,
Kandoi kai kabakkah.

(Т, стр. 19)

Третья кручина — самая большая:
Муж мне пьяница попался,
Все добро в кабак уносит.

Средневековый быт в какой-то мере сказался в карельской народной лирике и на формировании многих других семейно-бытовых песен. В карельских любовных песнях наиболее часто встречается тема грусти девушки по своему милому, уехавшему на отхожие промыслы. Заметим, что в Карелии в условиях феодального строя, да и позднее, такие длительные отлучки мужской части молодежи из родных мест были характерны. Для карельской любовной песни характерно измерение расстояния в верстах. На этой основе построен следующий отрывок южнокарельской лирической песни:

Smiettizin kui dušoi tulou,
Virstan vastah viipuuazin.
Smiettizin kui dušoi lähtöy,
Kaksi virstua kaimuazin.

(Г, стр. 32)

Кабы знала — милый будет,
За версту встречать пошла бы.
Кабы знала, что уйдет он,
Проводила б две версты.

Почтовая связь между Карелией и соседними территориями централизованного русского государства начинает устанавливаться в условиях позднефеодальных порядков. Именно в это время в карельских песнях возможно первое появление мотива письма

от милого. В южнокарельской лирической песне девушка просит милого:

Tule, dušoi, besodale,
Lienet toiči tulemah,
Kirjaizie kirjuttelemah.

(Г, стр. 24)

Милый, выйди на беседу,
Приходи ко мне, дружок,
Или хоть письмо пришли!

Любовная тема отражена и в среднекарельских лирических песнях. В них звучат те же мотивы грусти по милому:

Pitkä oli tämä päivä,
Ynnä vuuvun piduvus,
Kyzuin mie jo kuldazelda:
Pie sie miuda miellessä...
Tässä kuldaine proidinut,
Jället on vai jättänyt,
Lehti piäll' on langennut,
Keldaizeksi on mennyt.

(Г, стр. 35)

Долго нынче день тянулся,
Будто с годом вровень стал.
Я любимого просила,
Чтоб меня не забывал...
Здесь прошел когда-то милый,
Вот следы его ступни.
Давний след покрыли листья,
И желтеют уж они.

Воспевание сильной любви, не знающей никаких преград, стало возможным в лирической песне лишь в условиях средневековья. Особенно известной (благодаря переводу Гёте на немецкий язык) стала карельская народная лирическая песня «Если бы пришел мой милый»,⁴ содержащая следующие эмоционально насыщенные стихи с развернутой метафорой:

Mie kättä käpsäisin,
Vaikk' ois keärme kämmenillä,
Mie suuta suihkaisin,
Vaik ois suu suven veressä.

(R VII, 2566)

Руку милому подала б,
Хоть змея была б на длани,
И его поцеловала б,
Хоть он был бы в волчьей крови.

Есть основания думать, что тогда же среди карел получила распространение известная карельская шуточная лирическая песня «Красна девица, белолица», согласно которой женихи придут к другим девушкам в пятницу и субботу, а к героине песни — в воскресенье. Наиболее ранние записи этой песни относятся к первой половине XIX века.

Такой же шуточный характер имеет лирическая песня молодых парней карельского Приладжья, сватающихся к молодым девушкам несмотря на свою бедность, заставлявшую их есть хлеб из сосновой коры. Молодой батрак пел перед пригланувшейся ему девушкой:

Tule, tyttönen, minulle,
Elä tuuši tullessasi,
Mulla suurukset on suolla,
Leipä männyssä mäellä,
Ei ole aittaasiaa.

(R VII, 2745)

Выйди за меня, девица,
Не тужи ты, выйди замуж,
На болоте мой приварок,
Хлеб мой из коры сосновой,
Нечего ходить в клетушку.

В прямой связи с развитием лирических песен эпохи феодализма появляются и новые колыбельные песни, детские кумулятивные песни, скороговорки, дразнилки, считалки и другие виды детского творчества.⁵

Соответственно мировоззрению крестьянства этой эпохи колыбельная песня выражала желание матери-крестьянки видеть в своем ребенке будущего пахаря или вообще кормильца.⁶ Поэтому рождению сына радовались больше, чем рождению дочери.

В отдельных случаях в качестве колыбельных песен исполнялись законченные эпические, повествовательные песни, образовавшиеся в условиях средневековья. Так, например, типичной кумулятивной песней повествовательного характера оказалась следующая, исполнявшаяся, согласно свидетельству Н. Лескова, при убаюкивании ребенка в южнокарельском селе Святозере:

Mänin mänin mägele,
Tulin tulin toizele,
Tuli Tiittu vastah.
«Oi, sinä, Tiittu,
Sua sinä kalua,
Sinun lapset nälgäh kuoltih».
Tiittu kalua ei sua,
Tiitan lapset nälgäh kuoltih.
(Л, стр. 226)

Шел я и прошел на горку,
И прошел я на другую.
Тит навстречу мне попался.
«Ох ты, Тит,
Достань ты рыбу,
С голоду умрут твои дети».
Тит поймать не может рыбу,
С голоду мрут дети Тита.

Можно отметить и другую лирическую песенку, исполняемую при успокаивании детей, в которой упоминание таких средневековых городов, как Киев и Выборг, дает ей определенное историческое освещение:

Lypsin lehmän lyyröttelin,
Kannoin maijon koaröttelin,
Siivilöitsin, siiröttelin,
Panin pattšahan nenäh.
Tuli kissa Kiišovasta,
Viipurista viirasilmä,
Lakki maion lapsineh,
Nuoli pohjan poikineh.
(R I, 1891)

Подоила я корову,
Молоко снесла в кладовку,
Процедивши через ситце.
На голбец горшок подняла.
Но из Киева шла кошка
И из Выборга плутовка,
Молоко все вылакала,
Миску облизав с котенком.

Предназначенные для успокаивания детей лирические песенки отразили также развитие солеварения в средневековой Карелии, что видно из строк кумулятивной песни:

Meri miul suoloa,
Mie suolat Karjalah.
(R II, 587)

Море соль мне выдало,
Я ту соль — в Карелию.

В качестве колыбельной у северных карел использован также текст, отразивший типичные для истории средневековой Карелии

поездки местного населения и в Соловецкий монастырь и в Финляндию:

Souten Suomeen mänemmä,
Melan luuen luotehesen,
Airon iskien itähän,
Souamma Solovkoihin,
Mänemmä manastiriin.

Погребем мы в край Финляндский,
Править на северо-запад будем;
На восток гребут путь весла,
В Соловки грести мы будем,
В монастырь мы вместе едем.

(R I, 1820)

В карельских детских кумулятивных песнях, считалках, скороговорках, дразнилках также можно отметить либо повествовательный, либо лирический элемент, связанный с отражением разных относящихся к прошлому карел исторических явлений и событий эпохи феодализма. Можно сказать, что многие произведения разных жанров устно-поэтического творчества взрослого населения естественно перешли по наследству в детскую лирику.

Детские лирические считалки карел верхнего Поволжья откликались даже на такие актуальные для эпохи феодализма темы, как несвоевременная уплата податей, что могло повлечь вмешательство царских стражников:

Dédo, dedo,
Makša vedo:
Tullah stražat,
Mywwäh važat.

Дедушка, дедушка,
Подати плати:
А то придут стражники,
Продадут телят.

(Ma, стр. 78)

Другая детская лирическая считалка той же группы карел, оказавшихся несколько столетий назад в сплошном русском окружении, дает упоминание об умении говорить два слова по-карельски, три-четыре слова по-русски:

Yksi, kakši karjalaksi,
Kolme, nellä veñalaksi,
Viizi, ktuzi, rokka uuži,
Vanha akka — petakka,
Nuori moržien — tšetvörkka.

Раз, два слова по-карельски,
Три, четыре лишь по-русски,
Пять и шесть, приварок новый,
Старой бабке — пятачок,
Четвертак — невесте юной.

(R II, 1331)

В карельской детской лирике находили свое историческое освещение разные явления, относящиеся как к феодальному, так и буржуазному обществу. Как пример таких социально заостренных карельских детских лирических скороговорок можно взять следующий севернокарельский текст:

Kasakaksi palkkautu,
Nelläkymmentä otti saporua,
Kolme päivä ruato,
Heposen upotti,
Papilla jalkah kumarti,
Siitä puutan jauhuo sai.

В работники нанялся,
Сорок взял задатка,
Три дня работал,
Коня утопил,
Попу в ноги поклонился,
За это пуд муки получил.

(A, 35, 64)

Поведение такого ловкого попковского батрака здесь не осуждается потому, что поп эксплуатировал своих работников.

* * *

Коренные изменения произошли в народной лирике в период проникновения и укрепления капиталистических отношений в деревне. Усиление классовой дифференциации сельского населения, окончательное выделение из среды карельского крестьянства, с одной стороны, бедноты, а также батрачества (составляющего кадры сельскохозяйственных рабочих), с другой — кулачества, тесно связанного с купцами и представителями царских, буржуазно-помещичьих властей и духовенства (т. е. со старостами, становыми, писарями и попами), не могло не наложить отпечатка на идейное содержание карельской лирики. Необходимо также отметить, что в связи с некоторым распространением грамотности среди карельского населения на произведения народной лирики этого периода начинает сказываться влияние литературных источников.

Однако историческое освещение культуры и быта буржуазного общества в карельской народной поэзии связано не только с образованием ряда новых лирических импровизаций, но и в еще большей мере с трансформацией некоторых старых лирических песен.

Карельские лирические песни о песнях нередко изображали ту социальную среду, перед которой они исполнялись, а также отмечали представителей тех господствующих классов, перед которыми из-за возможных репрессий певец-лирик вынужден был молчать. В этом отношении характерен отрывок приладожскокарельской лирической песни:

Silloin kukkusin kovemmin,
Kuin huolellinen tietä kulkee,
Marrasmaata mitteleepi,
Silloin en virkkas mitääh,
Kuningasten kulkiisa,
Valtoin vajeltaissa.

(R VII, 1945)

Лишь тогда бы я здесь пела,
Коли горемычный слышит,
Проходя дорогой мимо.
Но тогда бы я молчала
Тут, когда король проходит
И чиновники проходят.

Очевидно, лирические песни народной певицы могли показаться социально опасными, если она предпочитала не петь их перед представителями власти.

Иногда карельские лирические песни о песнях не выражали прямого социального протеста против буржуазного гнета. В них отразилось ограниченное крестьянское мировоззрение периода проникновения капиталистических отношений в деревню.

Для песен о песнях характерно, что народные певцы с сознанием собственного достоинства пели:

En minä kävynyh rajon školah,
Omalla rannalla kuulin vai.

Не ходил я в школу песен,
На родной сторонке слышал.

(A, 75, 26)

В связи с тем, что капиталистический гнет оказался еще более тяжелым, чем феодально-помещичья кабала, карельское крестьянство продолжало развивать в народной лирике тему горя-злосчастья, лежащего на плечи людей труда.

Обезземеливание крестьянства давало свои плоды, и бедняк постепенно становился батраком, сельскохозяйственным рабочим, объектом капиталистической эксплуатации. Одной из популярных песен карельских батраков и бобылей в этот период становится возникшая еще до XIX века, но теперь (в частности под влиянием ее публикации в 1840 г. в сборнике Э. Леннрота «Кантеле-тар»), главным образом в результате пробуждения классовых интересов среди сельскохозяйственных рабочих, подвергшаяся трансформации песня:

Min oon köyhä kyntöpoika,
Iän kaikkinen kasakka,
Min kynnin kylän ahoja,
Sen kynnin kylän akoille,
Mieron vaimoille vakosin.

(R VII, 2056)

Я — батрак, я — бедный пахарь,
Вековечный я работник,
Сколько ни вспашу я пашен,
Все пашу я сельским бабам,
И чужим пашу я женам.

В разных вариантах этой песни подчеркивается мысль, что батраку-пахарю нет никакой пользы от того, что он пашет чужое поле. С горечью он говорит о себе:

Kylän kyntöjä kyselen,
Mieron töitä tiijustelen.

(R VII, 1922)

Пахарем хожу в деревне,
По миру ищу работы.

Не имея ничего, кроме своих рабочих рук, которые он продавал перестраивающимся на капиталистический лад представителям сельской буржуазии, он не может удержаться от гиперболизированного описания своего труда в лирической песне:

Voi poika, populi poika,
Mieron pellon pehmittäjä,
Kasakka ijän ikuinen,
Kylän kyntöin kysyjä;
Suot kynnin, kanervot kasvo,
Mäet kynnin, männyt kasvo.
Kyllä kynnin kyisen pellon,
Maan matosen käännättelin.

(R I, 2752)

Ах, бобыль я непутевый,
По миру поля пашу я,
Я работник вековечный,
Пахарем хожу в деревне,
Я вспахал здесь все болота,
С соснами вспахал я горки,
Всех ехидн вспахал на поле,
Змей я здесь вспахал на поле.

Если ранее счастье беднейших крестьян изображалось в лирике спящим (тогда как счастье богатых рисовалось бодрствующим), то при капитализме господствующей становится та лирическая разработка этой темы, согласно которой счастье представлено в виде товара. Ограниченность крестьянского мировоззрения в эпоху капитализма приводит к тому, что чаяния народные в отдельных лирических песнях иногда ограничиваются желанием «купить

новое счастье». В северноприладожской лирической песне крестьяне жалуются на свою долю, на безрыбье и отсутствие сетей:

Se itki syvintä syytä,
Jok' itki osan kovuutta.
Kun ois onni ostavoina.

(R VII, 2148)

Плакал тот не без причины,
Кто над тяжелой долей плакал.
Если б мог купить я счастье.

Очевидно, здесь желание купить счастье изображено в связи с тем, что певец-лирик, будучи в данном случае батраком-рыболовом, мечтает приобрести сети и самостоятельно заняться промысловым рыболовством.

Однако большинство вариантов этой лирической песни о желании купить счастье вовсе не связаны с промысловым рыболовством. Тем не менее в них снова повторяется этот мотив:

Oisko osa ostamoina.

(R II, 447)

Ostasin paremman onnen,
Pahan onnen pois panisin.

(R VII, 2146)

Если б мог купить я счастье. . .

Лучшее купил бы счастье,
Выбросил бы я плохое.

Крестьянство еще не успело дойти до убеждения в том, что всенародного счастья можно добиться лишь в совместной борьбе с рабочими против буржуазного строя. Поэтому крестьянские певцы продолжали обращаться к такому представлению о счастье.

Эта лирическая песня, возникшая в период зарождения капиталистического уклада и кризиса феодализма, в связи с ее публикацией в сборнике Э. Леннрота «Кантелетар» получила распространение среди крестьянства даже там, где такая лирическая песня о желании купить счастье ранее не бытовала.⁷

В новых условиях как протест против буржуазно-помещичьего гнета продолжали звучать лирические песни о тяжести всевозможных повинностей, отразившие теперь качественно иной характер капиталистической кабалы.

В других лирических песнях вместо мотива купли счастья появляется мотив покупки коня, на котором молодая жена хочет встретить родных в надежде на то, что они облегчат ее бесправное положение. В одной южнокарельской лирической песне молодая женщина готова купить особенного коня, чтобы встретить родных:

Ostasin on hyvän orhin,
Piiterin pistykabjon,
Sortavalan suoraharjan,
Uuvenlinnan liiniharjan.

(R II, 440)

Лучшего коня купила б,
Питерские б он копыта,
Хвост имел бы сортавальский,
Гриву новгородскую.

Денежное выражение счастья, которое должна накуковать кукушка, дано также в севернокарельской лирической песне, записанной в 1911 г.:

Kuku, kultani kākōni,
Helkyttele hietaranta,
Kuku kukkaro kujalla,
Rahataskut tanterilla.

(R I—4, 1474)

Ты, кукушка золотая,
Накукуй с песочной грудью,
Накукуй-ка кошелек мне,
Денежный карман на позже.

Любовная лирика в исполнении мужчин также занимала в карельской народной поэзии периода капитализма довольно заметное место. Исключительную роль в репертуаре мужской части населения начинают в этот период играть куплетные лирические песни. Бахвальство молодых кулацких сынков перед девушками нашло выражение в такой севернокарельской сатирической песенке, где, кстати, также говорится о продажности буржуазного суда:

Voilla voijin vouvin suun,
Tuota toin ni tuomarilla,
Lahjoiksi lakituvalla,
Laki lauloa lupasi,
Jospa tässä laulellen
Tässä oikevuon ovilla.

(R I, 2064)

Фохта маслом я умаслил
И судью купил я маслом,
Подкупил я всех присяжных,
И меня закон поддержит,
Если я и запою здесь
Около дверей судейских.

Под игру на кантеле исполнялась карельская лирическая песня молодых парней:

Minä, minä, poika nuori,
Kui jo kezäl heinä,
Otan-otan oman kullan,
Vaikka läbi seinän.

(Vä, стр. 24)

Я, молоденький парнишка,
Точно летняя травинка,
Я найду свою милашку,
Если надо — через стенку.

Под такой же аккомпанемент исполнялась другая песенка молодых парней, являющаяся переводом-перетекстовкой популярных среди купечества и разных прослоек буржуазии цыганских романсов:

Olin ved mie pienembänä,
Lapsien kera gulaičin,
Tuli ciganiha nuori,
Otti käen kädhe.

(Vä, стр. 27)

Вот ведь был же я помладше
И с детьми гулял я,
Шла цыганка молодая,
За руку меня взяла.

В одной из карельских песен молодой парень сокрушается, что ему не удалось жениться:

Kui en nainut nais kulua
Ennen elon puuttumista.

(R VII, 1980)

Жаль, что я не мог жениться
Раньше, чем добро исчезло.

Тема богатства бедности остается основной темой карельской любовной лирики периода капитализма. Мелкобуржуазная ограниченность мировоззрения крестьянства наложила свой отпечаток на эти песни. В одной такой песне молодой батрак с горечью признается, что он, не будучи сыном богатея, не имеет успеха среди девушек.

Недовольство господами, эксплуатировавшими тех представителей местного крестьянского населения, кто выполнял разные работы на дому по найму, выражается в лирических песнях девушек. В одной южнокарельской песне красноречиво описывается, как трудно приходилось молодой девушке-беднячке, зарабатывавшей себе приданое на работе по найму в качестве кухарки у какого-то представителя сельской буржуазии:

Minä kyläi kuharkaksi
Omua run^{na} ruutittamai,
Omua rungasta ruutitan,
Gorevoit ruadostu ruan,
Ongo minule igävy.

На село пошла кухаркой,
Чтоб на платье заработать,
Зарабатывала платье,
Горемычная, работой,
И самой обидно стало.

(Т, стр. 10)

Варианты лирической песни о песне в северном Приладожье содержат жалобы крестьянки-певицы:

Huoli on hoikaksi vetän,
Murhe muita mustemmaksi,
Itku silmäni sitonnu.

От забот я похудела,
От печали почернела,
Очи застилают слезы.

(R VII, 1830)

При капитализме отхожие промыслы продолжают играть исключительно важную роль. В связи с этим карельские лирические песни девушек, грустящих по уехавшим милым, остаются популярными и в эту новую эпоху.

В девичьих лирических песнях этого периода особенно часто звучали мотивы брака по расчету. Широкое распространение получили стихи девичьей песни:

Isä toivoi rikkahalle,
Emoni varakkahalle,
Minä itse sorealle,
Osa vaati vaivaselle.

Богача отец пророчил,
Мать — зажиточного мужа,
Я за стройного хотела,
За калеку вышла доля.

(R VII, 2020)

К началу XX века в песенном репертуаре карельской деревни (преимущественно на юге Карелии) самое заметное место заняла частушка. Основной причиной популярности частушки, распеваемой на карельском языке, было изменение социально-экономического положения деревни, более быстрые темпы жизни, постоянный приток новых впечатлений; все это помогало карельской частушке с ее скоростью ритма и сжатостью изложения вытеснять более медлительные поэтические жанры карельской лирики.

В записанной в приладожской Карелии еще до революции карельской частушке молодой парень бахвалится тем, что купленной мерой ячменя он завоюет симпатии красивой девушки.

Ostan ozrua kappaizen
Da lähten Ala-Salmih
Siel on ñeidine tšomaiñe
Da koufi, tšuañu valmis.

Меру ячменя куплю я
И пойду я в Сальми жить,
Там красивая девчонка
Кофе, чаю даст мне пить.

(Р, стр. 101)

В иной тональности выдержаны возникшие в условиях буржуазного строя частушки, распевавшиеся девушками. В старой севернокарельской частушке, записанной в 1918 г. В. Сальминем, девушка-беднячка жалуется на свою тяжелую сиротскую долю:

Moamo on moalla seätävässä,
Isä on ilmalla rotiessa,
Isä jätti iljenellä,
Moamo moalla paljahalla.

Мать лежит в земле сырой,
Без отца я родилась,
Сиротой отец оставил,
Мать оставила в нужде.

(R I, 2218)

Большинство дореволюционных частушек представляло собой любовную лирику. Отметим хотя бы приладожскокарельские тексты, записанные в начале века:

Tuulou, tuulou, äijäl tuulou,
Konzugo, tuulou, konzugo ei,
Mugahai se minun tietto
Konzugo tulou, konzugo ei.

Дует, дует, очень дует,
А когда-то и не дует,
Так же ведь и мой миленок:
То приходит, а то нет.

(Р, стр. 131)

Или запись начала XX века, отразившая усилия девушки в поисках милого:

Nouzin, nouzin mägie myö,
Da nouvin tiettuoa vägie myö,
Heittibö jalga nouzendan,
Da heitin tieton nouvandan.

Поднималась я по горке,
Подбирала я миленка,
Ноги отказались бегать,
Бросила искать миленка.

(Р, стр. 131)

Многие девичьи частушки, возникшие до революции, отразили отношение к уходу молодых парней в царскую армию:

Tuulou, tuulou, äijäl tuulou,
Tuulen karizen kandau,
Nekruttoin ker istujen
Eule mielen andajua.

Дует, дует, очень дует,
Ветер по лицу стал бить,
С рекрутами в посылках
Некому меня учить.

(А, 75, 54—10)

В таких карельских частушках уже и ранее отмечалась историческая тема, в частности оценка русского царя Петра I, а также других царей, в связи с введением рекрутчины.⁸

В старых карельских частушках сатирически отражена социальная тема взаимоотношений бедняцкой и кулацкой, купеческой молодежи:

Lagilampas tuli palau,
Lauččoi myöte roiskottau.
Kupsan tytöt kazvetah da
Meidy rinnal nagretah.

(А, 75, 54—2)

Светит в лампе огонечек,
Свет бросает на скамью,
У купца подростки-дочки
Нашу засмеют семью.

В другой частушке выражается презрение девушки-беднячки к купеческому сынку:

Älä lennä, mustu lindu,
Meijän levos piäliči,
Älä forsi, kupsubriha,
Proijimmo myö siiriči.

(А, 75, 54—3)

Не лети-ка, черный ворон,
Через нашу крышу,
Не форси-ка, сын купецкий,
Мимо ходят наши.

Такие частушки получили значительное распространение в карельской деревне в условиях развития в ней проникавших во все поры капиталистических отношений.

В подтверждение этого можно привести южнокарельскую частушку, в новых понятиях выражающую девичью грусть:

Eule minul kapitalaa
Kivisty sildaa stroijia,
Eule minul mostu valdaa
Kuldastu gostih talua.

(А, 134, 167)

У меня нет капитала —
Каменный построить мост,
У меня нет власти, доли,
Чтобы милый был мой гость.

Нередко девушка прямо не выражала своего отношения к тому, о чем она пела в своей частушке; трудно сказать, какие чувства обуревали ее при исполнении старой карельской частушки:

Pyhkin, pyhkin peräperttii,
Lähtin toppii lykkäämäh,
Alahan päi soitto kuuluu,
Papin poigii naitetah.

(А, 134, 5)

Подмела избу немножко,
Сор — на двор, мне слышится:
Заиграли на гармошке —
Там попович женится.

Но неприкрытая ненависть к сельской буржуазии, выраженная в настоящем времени, звучала в старой карельской частушке:

Pakšut, marat syyäh, duuah,
Iše laukoissa torguijah,
Muzikka veri kyynelissä
Pellolla nällässä kyndäy.

(А, 65, 93)

Толстосумы пьют, жируют,
Сами же торгуют в лавках,
А мужик в кровавых слезах,
Голодая, поле пашет.

К сожалению, дореволюционных записей карельской частушки мало, да и в более поздних записях они представлены слабо, поэтому трудно получить полное представление о карельской частушке эпохи капитализма.

Имея свои истоки в короткой лирической песне, карельская частушка все же остается сравнительно «молодым» жанром фольклора. И если в южной Карелии частушки распространены достаточно широко, то в северной Карелии и в Финляндии они как особый фольклорный жанр не развились и в строфической форме четверостиший короткие песни типа частушек встречались среди финнов-ижор, финнов Карельского перешейка и местностей севернее и южнее Невы.

В заключение можно сказать, что карельская народная лирика по сравнению с произведениями других жанров оказалась в условиях буржуазного строя наиболее устойчивой и способной испытывать на себе современные литературные влияния.

В XX веке становился более интенсивным обмен лирическими песнями между карелами, финнами и русскими. Среди карел уже до Октябрьской революции начали бытовать новые финские песни, иногда даже литературного происхождения: песни финских крестьянских и рабочих поэтов.

Так, например, в северной Карелии от сказительницы-карелки наполовину по-фински записана новая финская песня «Старик из Саволаксы», содержащая следующие строки:

Verot markoin maksettih
Kaukaisih kaupunkeihin.
Kunpa kulin kaupungissa,
En puhuttan puolimiestä,
En kaččonun kapakkoja.
Elettihpä ennen meilä
Hailarikello heilumatta,
Tähet taivon kellon taulu.
Oli kellona Otava,
Kukon virret viisarina.

Подати мы платим в марках,
В город дальний их отвозим.
Раньше, уезжая в город,
Я не зналась там с купцами,
Кабаков не посещала.
Раньше в старину бывало
Без часов карманных жили,
Циферблатом звезды были,
А медведица — часами,
Отмерял петух нам время.

(А, 26, 109)

Распространявшаяся среди карел финская лирика отразила также новую технику — использование паровых двигателей:

Höyrylaiva Päiväneellä
Humisee ja hohkaa.
Sattuipa kerran nättiipoika
Minuakin kohtaan.

На Пяйвяне пароходик
На волне бурливой,
Мне достался славный парень,
Он такой красивый.

(Ке, стр. 113)

Под влиянием финских лирических песен в предреволюционные годы северная Карелия дала фольклористам такие образцы лирики, которых раньше там не было. Например, одна такая песня в записи 1913 г. начиналась со следующих стихов:

Monta kertua köyhä
Syöpi viimeisen veronsa,
Aivan ainoan palansa.

А бедняк-то очень часто
Ест последнюю похлебку,
Кушает кусок последний.

(R I, 2082)

В конце XIX века проникла в северную Карелию финско-ижорская по происхождению песня о рождении песни в своеобразной городской трактовке:

Tuol on syntyt virren synty,
Sanan seppä moalla soatu;
Suntyt on syämellä Veneähen,
Kasvat kaupunkin sisällä.

(R I, 1250)

Там взошла, родилась песня,
Где кузнец слова ковал нам;
Посреди России славной,
В городе росла та песня.

Образ кузнеца, кующего уже не слова, а ключи счастья, насытил в 1906 г. революционным содержанием зачинатель русской пролетарской поэзии Ф. Шкулев. Здесь не преследуется цель доказать влияние финской или карельской народной поэзии на русских революционных рабочих поэтов, но взаимовлияния между карельской и русской народной песнями нельзя отрицать. Чаще всего это выражалось в переводе неизвестными певцами из народа русских песен на разные диалекты карельского языка. Таковы бытовавшие среди карел разных местностей русские народные песни «Мамашенька бранила» («Muamoni minuo čakkaeli» — А, 3, 1 и др.), «А мы просо сеяли» («Suuruizen myö kylvimmö» — А, 72, 8 и др.) и многие другие. Даже украинская народная песня «Распрягайте, хлопцы, коней» («Lasketakkua, brihat hebot» — А, 72, 217 и др.) получила в переводе по-карельски распространение по всей Карелии еще до Великой Октябрьской революции. Особенно важно отметить, что в начале XX века, когда Карелия стала для политических ссыльных подстоличной Сибирью, в устном переводе на карельский язык появилась песня «Солнце всходит и заходит», ставшая народной песней и получившая известность не только у русских благодаря пьесе А. М. Горького:⁹

Päivöi nouzou, päivöi laskou,
Tyrmäs minul pimei on,
Yöt i päivät časovoitgo
Vardoijah täs ikkunua.
Vardoikkua kui tahtonetto,
Yksikai en pagene,
Hoz i tahtozin täs piästä,
Sieppie katkata en voi.

(А, 93, 55)

Солнце всходит и заходит,
А в тюрьме моей темно,
Днем и ночью часовые
Стерегут мое окно.
Как хотите, стерегите,
Все равно не убогу,
Хоть и хочется на волю,
Цепь порвать я не могу.

Среди карел верхнего Поволжья можно отметить также давнее бытование песни поэта И. З. Сурикова:

Oi sie, doľa, miun doľa,
Doľa köyhän bedňakan,
Jygie, kargie olet doľa.

(А, 148, 82)

Эх ты, доля, эх ты, доля,
Доля бедняка,
Тяжела ты, безотраднa.

Имеются сведения о том, что за исполнение на русском языке русских революционных песен некоторые исполнители-карелы под-

вергались репрессиям. Некоторые из этих песен записаны от карельских сказителей, как например песня «По рельсам железной дороги стремительный поезд идет ... идеи свободы везет» (А, 72, 187).

Несмотря на то, что «капитализм душил», как писал А. М. Горький, народное творчество, произведения разных жанров карельской лирики продолжали выполнять свою функцию. Новыми голосами карельская народная лирическая песня зазвучала в условиях советской действительности.

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

Историческое освещение действительности в фольклоре карел по ряду жанров народной поэзии в результате Великой Октябрьской социалистической революции коренным образом изменилось. Всемирно-историческое значение совершившегося переворота сказалось не только в возникновении новых общественно-экономических отношений между людьми; выбив почву из-под сложившейся на протяжении тысячелетий эксплуатации человека человеком, социалистическая революция наметила коренные сдвиги в сознании людей, привела к невиданной ранее активности трудящихся масс. Уже в 1918 году В. И. Ленин писал о «прекрасном размахе, который дала народному творчеству великая революция».¹ Имея отношение к политической, экономической, общественной деятельности советских людей, эти слова относятся ко всем сторонам творчества, народного искусства, в частности к устной народной поэзии.

Освобожденные в октябрьские дни от классового и национального гнета, народы советской страны и в том числе карельский народ добились возрождения всех лучших своих национальных традиций. Укрепление нерушимой дружбы и тесных связей между народами советской страны и их активное участие в революционном преобразовании своей жизни создало такое положение, когда ведущим жанром народнопоэтического творчества, в частности и у карел, становились революционные массовые песни, которые позднее повлияли и на появление некоторых новых лиро-эпических песен карельских сказителей.

Популярные общераспространенные революционные и советские песни, являясь важным средством выражения массового подъема, вызванного Октябрем, пелись двуязычными карелами южных районов Олонецкого края преимущественно на русском языке. Лишь в северной Карелии, благодаря красногвардейцам-финнам, лыжникам из интернационального отряда Т. Антикайнена и финским партизанам, эти песни начали распространяться в переводах на финский язык.

Имея в виду первые годы Советской власти в северной Карелии, красный партизан и первый фольклорист карел Г. Х. Богданов писал: «... появились революционные песни как финские, так

и русские, переведенные на финский язык: „Интернационал“, „Молодая гвардия“, „Кузнецы“, „За власть Советов“. В другой статье Г. Х. Богданова по отношению к периоду основания Карельской трудовой коммуны отмечалось, что среди карельской крестьянской молодежи наметился решительный переход от старинных народных песен к новым революционным. «Молодежь, — писал он, — предпочитает петь революционные песни, заимствованные из Финляндии и России. Она приобщается к культуре и к знанию и поет о новой жизни и новых задачах».²

Кроме революционных песен, популярностью пользовались и переводились на карельский язык некоторые песни советских поэтов. Из отдельных переводов-перетекстовок русских песен эпохи гражданской войны не только на финском литературном языке, но и на карельских диалектах получила некоторое распространение песня Демьяна Бедного «Проводы», исполнение которой на русском языке в Карелии отметил в свое время и А. М. Горький. Наличие трех вариантов этой песни: финского, ижорского и карельского — дает основание говорить о том, что перевод этой песни в разных местностях с карельским населением осуществлялся побывавшими в Красной Армии разными людьми самостоятельно и независимо друг от друга. В связи с тем, что среди карел отсутствовало помещичье землевладение, не случайно то, что в карельском варианте отсутствует стих «сколько барской нам земли привалило».³ Впрочем, карельский вариант этой песни также дает мотив ответа молодого парня своей родне, в котором утверждается, что если никто не будет служить в Красной Армии, то

Kai jo kiändyis endizeleh
Herroin puoleh,
Otettais jo meis järilleh
Muan da voljan.

Все пошло б на старый лад,
На недолю,
Взяли б вновь от нас назад
Землю, волю.

(А, 111, 34)

Все эти песни, звучавшие на финском и русском языках в ритме марша, уже в годы гражданской войны начали проникать из городов и промышленных центров в самые отдаленные деревни и села советской Карелии и глубоко волновать умы карельских крестьян, позднее вступивших на путь коллективизации сельского хозяйства. Хотя эти революционные песни впервые возникали, естественно, не среди карельских крестьян, но они воспринимались ими как свои песни и начинали частично влиять даже на развитие карельской эпической традиции в советскую эпоху.

Под таким, на первый взгляд не особенно заметным, влиянием революционной песни и на основе новой советской действительности карельские сказители не сразу стали широко откликаться на темы социалистического строительства, тем более что само это строительство новой жизни долго тормозилось контрреволюционными силами в годы гражданской войны в Карелии. В первые

годы Советской власти карельское крестьянство в основном ограничивалось сохранением своей эпической традиции, в которой появлялись лишь отдельные ростки нового, только позднее разросшиеся в произведения лиро-эпического характера, создаваемые наиболее талантливыми карельскими сказителями.

Соответственно новому, созвучному советской эпохе истолкованию карельскими сказителями рун на сюжеты «Калевалы» уже, видимо, сразу после Великой Октябрьской социалистической революции в исполняемых ими произведениях традиционного карельского эпоса наметилось то новое, что определило характер творческой переработки отдельных образов, мотивов и даже целых сюжетов традиционных рун.

Очень часто у карельских сказителей нашего времени эта творческая переработка рун выражается в незначительных изменениях текста. Иногда даже замена в руне одного устарелого слова другим, более созвучным советской действительности, свидетельствует о творческом отношении сказителя к исполняемой руне. Когда в связи с Октябрьской революцией и распространением революционных песен особенно популярным стал художественный образ кузнеца, у южнокарельской певицы рун И. И. Федулиной (как и у Е. Г. Терентьевой) наметилась, например, тенденция дополнить эпическую «биографию» кузнеца Ильмойллинен еще одной рунной со сказочным сюжетом «кузнец побеждает смерть». Этот сюжет у карел уже до революции был представлен в сказках, причем победителем смерти выступал чаще всего солдат или кузнец. В роли героя, борющегося со смертью, в отдельных вариантах сказки появляется и кузнец Ильмойллинен. Но от И. И. Федулиной записана руна о борьбе именно кузнеца со смертью.

В жанровом отношении нет оснований считать окончательно сложившейся еще до революции руну «Мауру Мангингойне устраивает свадьбу», хотя она, записанная только от И. И. Федулиной, и не содержит отражений советской эпохи. Очевидно, эта руна возникла как поэтический призыв к соблюдению забываемых молодежью свадебных обрядов, которые (судя по сюжету руны) якобы обеспечивают молодоженам счастливую жизнь. В качестве поэтического материала в этой руне использовано то, что в карельской эпической поэзии существовало веками.

Наблюдающееся после Октябрьской революции исчезновение свадебной обрядности привело в годы Советской власти к использованию карельскими сказителями целых эпизодов из карельских свадебных песен в новых контаминациях. В этом отношении характерна руна о Лемминкяйнене, записанная от севернокарельской сказительницы, певицы рун из села Юшкозеро М. Панкратовой (К, 73), соединившей в ней разные мотивы карельских свадебных песен, а также отдельные эпизоды из руны о сватовстве сына Коёнена.

Изменения карельской эпической традиции в послеоктябрьский период вели к появлению пересказа рун в виде сказок. Этот процесс наметился в 1929 г. Г. Х. Богданов писал: «Будущее покажет, превратятся ли сюжеты рун в сказки или они окончательно вымрут».⁴ Но в большинстве случаев произведения на эпические сюжеты продолжают распеваться сказителями в качестве рун. Отдельные же примеры их перехода в жанр сказки свидетельствуют не о вымирании эпоса, а о новых формах его бытования. Руны рассказывались в виде сказок не только некоторыми южнокарельскими, но и севернокарельскими сказителями. Любопытные случаи распевания руны о состязании в сватовстве (Е, 80) и рассказывания той же руны в качестве сказки (А, ф. 1, оп. 38, № 278) в 1940 г. отмечались у севернокарельской сказительницы Ф. Елагиной.

Возникавшие в результате трансформации эпических жанров ростки нового лишь позднее подготовили карельских сказителей к созданию новых рун на советские темы, на анализе которых целесообразно остановиться ниже.

В советскую эпоху происходит трансформация не только традиционных жанров песенного и сказочного эпоса, но и малых жанров — пословицы, поговорки и загадки, которые остаются живыми жанрами и в условиях советской действительности. Как классическое наследство прошлых эпох сохранилось и продолжает применяться в живой речи (часто с совершенно новой, вполне современной функцией) подавляющее большинство традиционных пословиц и поговорок.

Однако историческое освещение нашей современности можно искать прежде всего в новых пословицах и поговорках, возникших за годы Советской власти, в частности и среди карел. Созданию южнокарельской пословицы, откликающейся на гражданскую войну в Карелии, содействовало наращивание третьего параллельного стиха к тексту традиционной пословицы:

Yhtes puus eule kaskie,
Yhtes kives eule koskie,
Yhtes valgozes ei vastuajua.
(А, 75, 59—28)

Одно дерево не образует пал,
Один камень — не водопад,
Один белый — не противник.

Этот текст записан от А. Ф. Никифоровой не только в качестве отдельной пословицы, он же использован ею в руне о Тойво Антикайнене.

В период ликвидации кулачества появились пословицы и поговорки, характеризующие классовую борьбу в деревне. Наращивая традиционный текст новым параллельным стихом, начали говорить словами южнокарельской поговорки:

Eletäh kui koirra kažin kel,
Da kulakku kolhozan kel.
(А, 75, 59—30)

Живут как кошка с собакой,
Как кулак с колхозом.

Эта поговорка выражала настроения крестьян, уже выступающих против кулачества, но еще окончательно не убедившихся в превосходстве колхозного строя над единоличным крестьянским хозяйством. В той же крестьянской среде могла получить некоторое распространение записанная в 1936 г. карельская пословица «Kulakku da kolhozu eulla kuomakset» (А, 93, 76) — «Кулак и колхоз — не кумовья».

Но укрепление колхозного строя нашло отражение, например, в поволжскокарельской пословице: «Бохатта колхоза эдэхәкши куулуу» (М, стр. 36) — «Богатый колхоз далеко славится». В ряде новых карельских пословиц подчеркивается роль руководителей колхоза: «Миттуйне колхозас ижяндю, мойнэ и эляндю» (М, стр. 37) — «Каков в колхозе председатель, такова в колхозе и жизнь». Среди поволжских карел встречается пословица: «Нюттен бригадира, лиэноу айга — и командира» (М, стр. 39) — «Сейчас бригадир, будет время — станет командир». Не забыты в карельских пословицах и специалисты сельскохозяйственного труда: «Колхозан пеллошша трактористана, армиэсса танкистана» (М, стр. 38) — «На колхозном поле тракторист, в Советской Армии — танкист»; «Пелдо агрономыа тиздяду» (М, стр. 39) — «Поле агронома узнает».

Новые карельские пословицы и поговорки откликаются и на темы трудовой деятельности всех советских людей, их отношение к работе. Среди поволжских карел получила распространение пословица: «Midä zarabootaičiit, sidä i polučiit» (А, ф. 1, оп. 19, № 50) — «Что заработал, то и получишь». Отношение колхозников к труду отражено в южнокарельской пословице: «Колхозас ку элетях луадох, он химо и руадох» (М, стр. 37) — «Когда в колхозе живут дружно, на работе не грузно».

Новые поговорки появляются чаще всего в трудовых коллективах, национальный состав которых достаточно однороден, т. е. состоит в данном случае преимущественно из карел. Такие новые пословицы, поговорки и афоризмы выполняют не только функцию советчика, но и отражают отношение народа к советской действительности, как например южнокарельская пословица «Ilmai Leninan zavettoi ei olis ni sovettoi» (А, 88) — «Без ленинских заветов не было 6 Советов», или поволжскокарельская пословица «Дорогалда мейдä эт эйссä, партиян вяги он мейссä» (М, стр. 33) — «С дороги нас не собьешь: мы с партией вместе сильны».

Итак, нет никаких оснований говорить о том, что в советскую эпоху карельские пословицы и поговорки исчезают. Наоборот, можно отметить не только сохранение многих традиционных, но и возникновение новых советских пословиц и поговорок, устное бытование новых афоризмов и цитат из политической и художественной литературы. Изменения в карельском пословичном репертуаре являются следствием роста культуры, политической сознательности и грамотности народа.

Не исчезает в советскую эпоху также такой жанр народного творчества, как загадка. Разгадывание загадок остается любимым занятием детей, сохраняющих в памяти значительное количество этих замысловатых вопросов, которые в сокровищнице народного творчества также составляют культурное наследство прошлых эпох. Большинство традиционных карельских загадок осознаются советскими детьми как вполне современные. Тем не менее нет необходимости останавливаться на обзоре бытующих в советскую эпоху традиционных загадок.

Хотя среди детей-карел чаще появляются как старые, так и новые загадки на русском языке, но встречаются и загадки на карельских диалектах. Нетипичный для дореволюционной северной Карелии «телефонный столб» начал загадываться в обновленной карельской загадке: «Култани куошали куян шуушша» (М, стр. 209) — «Золотая прялка у дороги». Словом «электричество» разгадывается загадка ведлозерских школьников на карельском языке: «Korval emmö kuule, pertilöih tulou, ilman uksii, ilman kolinehtu» (А, 115, 29) — «Бесшумно в избы входит, без дверей, без стука». В их же репертуаре отмечена и такая советская загадка: «Seizou laatikko, ičestäh pagizou» (А, 115, 29) — «Стоит ящик, сам говорит». И сами же школьники отвечали: «Да это же радиоприемник».

Несколько новых загадок загадала севернокарельская сказительница Е. Хямяляйнен. Она спрашивала: «Kenen asia on kuolematoin, vaikka itse mies on kuollut?» (А, 69) — «Чье дело бессмертно, хоть сам он умер?». Ответ был ясен: речь шла о Ленине. Очевидно, потому, что вопрос лишен замысловатости, он так и не закрепился в функции загадки. Другая загадка Е. Хямяляйнен касается электрического провода и также выражена в форме вопроса: «Mikä lanka meitä purgee, vaikka valoakin antaa?» (А, 69, 76) — «Что за нить кусает нас, хоть и светом нас дарит?».

Пятичленная загадка Е. Хямяляйнен, разгадываемая как «облигация государственного займа», выражается не в форме вопроса, а больше напоминает обычную традиционную загадку:

Taskussa on rahana,
Mutta kukaan kunnon mies
Ostoksiin ei sitä käytä,
Vain jo ajan ktluttuaan
Suuremmankin rahan sillä voittaa.

(А, 69, 76)

Есть у нас в кармане деньги,
Но никто на эти знаки
Ничего не покупает,
Но с течением времени
Можно выиграть на них.

Иногда встречаются и другие загадки, разгадываемые как такие предметы, которых ранее не знала карельская деревня. Так, например, «газета» загадывается в карельской загадке: «Eule lepän lehti, yhtes päiväs kaikkie muailmua myö sanomat da viestit kerätä se lehti ehti» (А, 75) — «Не с осины этот лист, но по свету новости и вести успевает этот лист собрать». Другая новая ка-

рельская загадка «*Ruskie zorja pordahien piäl*» (А, 88) — «Красная заря над крыльцом» разгадывается как «красный флаг». Загадав загадку «*Lendäy lindu, radžizou, nenäs vinttu vidžizöy*» (А, 79, 179—5) — «Летит птица, трещит, на носу винт визжит» и не дождавшись ответа, сказительница-карелка сказала: «Да это же самолет». Наконец, «трактор» загадывается так: «*Mi heponi muata kyntäy, eikä heinäy syö?*» (А, 4, 9) — «Какая лошадь землю пашет, а сена не просит?».

К новым загадкам можно отнести и построенные на непередаваемой в переводе на русский язык игре слов вопросы северно-карельского сказителя И. Кондратьева: «*Millä guunalla ei ajeta?*» (А, 25, 99) — «На каком жеребце не ездят?» и «*Mitä vuagua ei juossa?*» (А, 25, 99) — «По какой горе не бегают?», разгадываемые как «патрон» и «самовар».

Таким образом, можно сказать, что наряду с сохранением традиционных загадок среди карел закономерно возникали и новые советские загадки.

* * *

Как и у многих других народов СССР, у карел ведущим и основным жанром устно-поэтического народного творчества стала частушка. Быстро откликаясь на все явления жизни, карельские частушки отразили в себе разные периоды развития социалистического общества в нашей стране. Отсутствие достаточного количества записей, отражающих победу Великой Октябрьской социалистической революции и гражданскую войну, не позволяет строго придерживаться определенной периодизации в обзоре развития идейного содержания карельских советских частушек. Поэтому в данном случае рассмотрение по периодам возникновения переплетается с тематическим принципом разбора этих частушек.

Сатирическая частушка поволжских карел своеобразно отразила низвержение самодержавия:

Konže tsuari kuoli,
Buržuloilla huoli,
Hiän oli ložie.
Kuin i grobuh složie.

Когда царь помер,
Буржуям вышел номер,
Он был долговяз,
Никак он в гроб не лез.

(А, 148, 53)

Воспоминание о годах гражданской войны сохранила записанная в 1929 г. южнокарельская частушка детей замученных белобандитами красных партизан:

Kai sanotah, kai sanotah:
Minun tata tapettih,
Kangasrannan pedäjän luo
Pallahin jalloin pandih.

Говорят, все говорят:
Моего отца убили,
На опушке у сосны
Босиком его зарыли.

(А, 91, 12—28)

В другой тогда же записанной частушке осиротевшие дети пели:

Äijy on mečas dorogastu,
Äijy on tropinkastu,
Tämän suuren voinan jälles
Äijy jäi sirottastu.

Множество в лесу дорожек,
Множество тропинок,
Завелось с войны гражданской
Много сиротиночек.

(А, 91, 12—26)

Уже в первые годы Советской власти частушка служила острым орудием сатиры против внешних и внутренних врагов и быстро отзывалась на разные политические события. Возникают карельские частушки, раскрывающие различное отношение Советской власти к кулачеству и трудовому крестьянству. Это отражено в частушке, записанной в 1930 г.:

Meijän vlasti hyvin pidäy
Bedñakkua da batrakkua,
Yhtä kulakkua hiä painau,
Puolustau seredñakkua.

Наша власть поддерживает
Бедняка и батрака,
Кулака же зажимает,
Бережет середняка.

(А, 68, 2)

Карельская частушка периода коллективизации сельского хозяйства отмечала и то, что бедняки и батраки принимали решение записаться в колхоз вопреки попыткам кулачества скомпрометировать это движение трудового крестьянства:

Kulakat kolhozoi moittittih,
Minä sanoin: «Hyvä on!».
Otin karandašan kädeh,
Kirjutimmos kolhozah.

Кулаки колхоз хулили,
«Хорошо!» — сказал я всем.
Взял я в руки карандаш,
Записался я в колхоз.

(А, 72, 126)

Победа колхозного строя и механизации сельского хозяйства, массовое вступление крестьян в колхозы, ликвидация кулачества как класса, роль колхозного строительства в успешном выполнении пятилетнего плана не замедлили найти свое отражение в карельских частушках; форма типично деревенских личных переживаний в советской карельской частушке исчезает, тем более что в ней, как это видно из многих частушек, чаще всего речь ведется от лица коллектива. В таких карельских частушках кулаку противостоят бедняки — «мы», выполняющие в колхозе пятилетку:

Kulakku käzii kobristi,
Kolhozan piäl vihas on.
A myö köyhät, lyömmäksei,
Kui pätiletku vyipolnie.

Кулаком кулак грозитя,
Злобу на колхоз таит,
Мы же, бедняки, собрались
Пятилетку выполнить.

(А, 133, 50)

Советские карельские частушки характеризуются совершенно новыми мотивами и композиционными явлениями. В историческом сопоставлении с явлениями старого быта, а иногда и без такого сопоставления карельская частушка передает чувство удовлетворе-

ния грандиозными преобразованиями общественной жизни. В записанной в 1938 г. от Е. Хямяляйнен частушке говорилось о всенародной радости по случаю выполнения пятилетки. Если одна карельская частушка упоминала о том, как в колхозе «бедняки объединялись пятилетку выполнять», то другая устанавливала причинную связь между коллективизацией и механизацией сельского хозяйства:

Kolhozoj myö emmo moiti,
Kolhozoj muut kiitetäh,
Vikattehät lykättih,
Kosilkoil siel niitetäh.

(А, 72, 34)

Мы колхозы не хулили,
Ведь колхозы все хвалили,
Косы побросали мы,
На косилках косим мы.

В разных вариантах этой частушки подчеркивается, как легко стало жить в колхозе, как облегчился труд колхозника благодаря механизации сенокосения. Не реже в карельской частушке противопоставляется малопроизводительный труд на сохе высокопроизводительному труду тракториста. В связи с этим в карельской частушке отмечается тот почет, которым среди колхозников пользовались опытные трактористы, передававшие свой производственный опыт другим:

Miän Vasja hyvä briha,
Kaikki rahvas kiitetäh,
Traktoralla ajua malttav,
Dai vie muida opastau.

(А, 72, 206)

Вася наш — хороший парень,
Весь народ его хвалил,
Он на тракторе работал
И других тому учил.

Передовые люди колхоза, показывавшие другим пример самоотверженного труда и выходявшие победителями в соцсоревновании, назывались в карельских частушках по имени. С гордостью рассказывала карельская частушка, как колхоз поднимал благосостояние своих членов:

Kolhozaine on korgie,
Vezimual on valgie,
Kolhozas on vessel eliä
Kolhozata vaigie.

(А, 73, 41)

Наш колхоз — колхоз высокий,
Светлая вода в земле,
Жить нам весело в колхозе,
Без колхоза — тяжело.

В разных местностях с карельским крестьянским населением в разных вариациях распространялись частушки о зажиточной жизни в колхозах. Вот запись 1939 г.:

Kaunis kežä Karielassa,
Päivä paistav läbi yön,
Hyvä eliä kolhozassa,
Omua leibiä kyllälä syön.

(А, 36, 47)

Лето славное в Кореле,
Светит солнышко всю ночь,
Жизнь привольная в колхозе,
Можно вдоволь хлеба печь.

Другая карельская частушка отвечает на вопрос о том, ради чего были организованы колхозы:

Пäдис, пäдис пäлвел олла,
Пäдëу колхозас мейл олла, —
Еукол руадойзет руаммо,
Трудопäйвайсту суаммо.
(Г, стр. 49)

На проталине привольно,
Жить в колхозе ладно, вольно,
За артельный, дружный труд
Много трудодней дают.

Значительное количество карельских частушек задолго до Великой Отечественной войны было сложено об ударной работе рыболовов-колхозников, как об этом говорится, например, в южно-карельской частушке:

Колхозниэкат руаветах,
Хювиа калуа пюуветах,
Государствал аннетах,
Машинойда остетах.
(Г, стр. 49)

Поработал наш колхоз —
Рыбу славную привез,
Государству надо сдать
И машины покупать.

Карельская частушка не упускала из поля своего зрения и такой темы, как выполнение плана основной в Карелии хозяйственной деятельности, требовавшей тогда еще сезонного участия в ней колхозников, — плана лесозаготовок и лесосплава. Об этом говорила карельская частушка записи 1938 г.:

Kolhozassa dielot kiehuu,
Ei kui omassa koissa,
On hai jogahizella
Meččypluanat mielessä.
(А, 72, 206)

Все дела кипят в колхозе,
Не как дома ход им дан,
Каждый выполнить желает
Лесозаготовок план.

В частушках того времени, как и в более поздних, нашли отражение мотивы социалистического соревнования между сезонными (а позднее и кадровыми) рабочими лесозаготовок. Такие производственные частушки получали распространение через художественную самодетельность молодежных агитбригад, выступавших перед лесозаготовителями.

В разных районах республики карельская частушка служила средством действенной агитации за выполнение плана лесозаготовок и лесосплава. Одна карельская частушка призывает девушек думать не столько о нарядах, сколько о плане лесозаготовительных работ:

Mängiä vedoh parembi
Da pätiletkua spolnikkua.
(А, 68, 2)

Лучше лес возить идите,
Пятилетку выполнять.

В другой частушке девушка говорит, что она в доме своего отца работает лишь одной рукой, а пятилетку выполняет двумя руками. Не забывала карельская частушка и о девушках-стаханов-

ках на лесосплавных работах. В одной из таких карельских частушек пелось:

Kägi kukkuu, kägi kukkuu,
Puhkiy puissa lehtozet,
Ohtan uitolla on hyvät
Stahanovitsat tyttözet.

(А, 36, 47).

А кукушка все кукует,
На деревьях — листики,
А на лесосплаве в Охте
Девушки — стахановки.

Частушки, сложенные с соблюдением изобразительных средств, используемых в коротких карельских лирических песнях, дают своеобразное историческое освещение нашей советской действительности. Чаще всего они откликаются на актуальные вопросы современности. Отмечается в частушке роль В.И. Ленина:

Leninan sanaizet ollah
Meijän keskes elämäs.

(А, 75, 55)

Ленинские все слова
Среди нас всегда живут.

Пробужденное Коммунистической партией во главе с В. И. Лениным стремление к подъему культурного уровня советских людей коснулось всех возрастных групп колхозного крестьянства, но особенно широко сказалось на молодежи. Многие карельские частушки сразу же после гражданской войны в Карелии отразили тягу молодых крестьян и крестьянок к культуре.⁵ В самых ранних записях карельских частушек изображается снижение роли церкви среди крестьянства. Как явствует из частушки, услышанной от карельских девушек в 1925 г., ее исполнительница отдает клубу предпочтение перед церковью:

Эн миэ кириккõх
Папин паюо куулемах.
Лäхен миэ клуубах
Спектакля каччоммах.

(Г, стр. 47)

Не пойду я больше в церковь
Болтовне попа внимать,
Лучше в клубе постараюсь
На спектакле побывать.

В других, более поздних вариантах этой карельской частушки клуб предпочитают посещению традиционной молодежной «беседы», причем упоминание просмотра спектакля заменяется мотивом чтения книги. В ряде типичных карельских частушек отмечается факт массового открытия новых сельских клубов в колхозной деревне:

Тäл каунехел пäйвäйзел
Да пиэнет лехтет тyбннуттих,
Тäл пуустал хиäруйзел
Да уувет клуубат казветтих.

(Г, стр. 47)

В этот распрекрасный день
В почках листики раскрылись,
В этой маленькой деревне
Клубы новые открылись.

Неудивительно, что карельская частушка отразила тягу молодых девушек к учебе:

Прости татой, прости мамой.
Эгийä пахал муйстелгуа:
Минä лäхтин кийрюа суамах,
Уудех озах элämäх.

(Г, стр. 47)

Папа, мама, до свиданья,
Лихом не вспомняете:
Я пошла за новым счастьем —
Обучаться грамоте.

Мотивы учебы молодежи заняли видное место в частушке. Так, в записанной в 1930 г. южнокарельской частушке девушка гордится тем, что она ходит не в домотканой одежде, а в платье, сшитом из фабричной ткани, и что ее милый учился в городской школе. В другой, несколько позднее записанной южнокарельской частушке подчеркивается, как до неузнаваемости изменяется человек в результате учения:

Лäхтен школах кийрюа суамах,
Рубиэн курсил кävюмäх,
Тулиэл талвел тулен кодих —
Эттё родей тундемах.

(Г, стр. 47)

В школу грамотным поеду,
Стану курсы посещать,
На зиму домой приеду
И меня вам не узнать.

Трансформируются и карельские любовные частушки. Не следует думать, что общественно-политические мотивы в советскую эпоху вытеснили любовную лирику из короткой карельской песни. Но если для старой любовной частушки характерна грустная настроенность, то советская любовная частушка — это чаще всего шуточная короткая песня. В новой карельской частушке отразился волевой характер советской девушки:

Heitän tuššat ikkunalla,
Ana tuuli kandelou,
Tuönän kullal telegraman
Ana ottamah tulou.

(А, 65, 99)

Брошу грусть я за оконце,
Пусть-ка ветер унесет,
Телеграмму я отправлю,
Пусть-ка милый брать придет.

Такими традиционными для этого жанра поэтическими средствами в советской частушке изображается преодоление девушкой любовной грусти. В новых любовных частушках всегда отмечается культурный рост молодого человека, подчеркивается его грамотность.

Для коротких лирических песен девушек характерно желание похвастаться успехом особенно среди молодых колхозников:

Вийзи вилласту пайккасту,
Колме колмеколкасту,
Вийзи нуорду тиэтосту,
Колме колхозниэккасту.

(Г, стр. 52)

Из пяти моих платочков
Три платочка расписных.
Пять парней за мною ходят,
Три колхозника из них.

Яркое отражение в карельской частушке нашло выполнение священного долга советского гражданина — защита социалистиче-

ской отчизны. Своими письмами девушка хочет поддержать дух патриотизма в находящемся в Красной Армии милome:

Ostin pačkan bumuaqua,
Arvuakuatto mikse?
Lähtöy kuldoi Krasnoih armieh,
Hänel kirjajikse.

Вот бумаги я купила.
Догадайтесь для чего?
В Красной Армии мой милый,
Будут письма для него.

(А, 72, 126)

В период коллективизации сельского хозяйства многим карельским молодым колхозникам довелось служить в местном карельском «егерьском» батальоне — в одном из подразделений Красной Армии. Карельская частушка вспоминает, что из таких подразделений Красной Армии молодые колхозники после военной службы возвращались в родную деревню «молодцами» — мастерами на все руки (А, 73, 35).

Все отмеченные частушки появились среди карел до Великой Отечественной войны и отражают историческую действительность первых десятилетий Советской власти. После войны карельские частушки возникали преимущественно в коллективах художественной самодеятельности, но и они получали частичное распространение среди карел, работавших в совхозах и лесной промышленности. В них можно отметить историческое освещение жизни народа в послевоенный период, однако далеко не все разнообразные по тематике новые послевоенные частушки карельских народных хоров имеют фольклорное бытование; многие из них написаны имеющими специальное музыкальное образование руководителями хоров и поются лишь хористами, что освобождает нас от необходимости анализировать их историческую основу.

Значительно менее продуктивные, чем, например, у частушек, но все же заметные сдвиги намечались в современном бытовании причитаний, развившихся в своеобразный жанр сказов-импровизаций, которые, конечно, возникли на основе традиционных плачей, но, кроме использованных в них традиционных мотивов, содержат нечто качественно новое.

Конечно, нельзя отрицать того, что новую социальную функцию начинали приобретать в советскую эпоху отдельные переделки традиционного плача, на поэтической основе которого в значительной мере стал оформляться качественно новый жанр советского песенного сказа. Этой поэтической основой определялось и то, что новые карельские сказы, как и сказы других народов Советского Союза, посвящались преимущественно событиям, связанным с проявлениями всенародной скорби, пробуждавшей волю к победе над враждебными силами.

Новые плачи начали возникать уже в годы гражданской войны в Карелии, что отмечено в 1928 г. ее участником карелом-фольклористом Г. Х. Богдановым. Согласно его записи от О. Е. Кемовой в селе Кестеньга, плакальщица сокрушается по поводу того,

что интервенты арестовали ее сына, пытаюсь отправить его воевать против Советской республики:

Kun on vartovan vualimaini valumassa
Valusuven vangiteillä varjelussa valtasiämisien valorauvan,
Onko suurissa vaimaloissa vartova vualiaisen,
Kun valoveri valuttelussa, kuularauvankuluttelussa.
(А, 1, 24—141)

Как мой подрастающий сынок отправляется
По южным ложным арестантским путям под охраной железных ружей
временщиков;

Какие большие лишения терпит мой подрастающий сынок,
Находясь там, где проливают кровь, где свистят железные пули.

Позднее начали появляться новые плачи на смерть В. И. Ленина. В плачах сказителей разных национальностей скорбь по случаю смерти В. И. Ленина выражалась без появления мотивов отчаяния и безысходного горя, хотя кончина великого вождя глубоко потрясла советских людей. В плаче севернокарельской сказительницы М. Хотеевой говорится о заслугах Ленина в деле обеспечения счастливой жизни советскому народу (А, 20, 67). В плаче, исполнявшемся в 1940 г. другой южнокарельской сказительницей А. Ф. Никифоровой, говорится:

Nämä Leninan luaskovat sanaizet —
Jiähäh vie iellehgi ne sanaizet elämäh.
(А, 75, 53)

Эти ласковые слова ленинские —
И в будущем те слова жить
останутся.

Плачи по поводу смерти Ленина возникали в Карелии и в других местностях как всенародное признание роли Ильича в завоеваниях Великой Октябрьской революции, нередко исполнение этих плачей приурочивалось к ежегодному проведению дня памяти В. И. Ленина.

Целый ряд сказов-плачей возник у карельских сказительниц в связи с трагической гибелью прославленных советских летчиков. Тут можно указать на плач карелки Ф. В. Ватчиевой по поводу гибели Чкалова. Известный интерес представляет также плач сказительницы-карелки А. Ф. Никифоровой по случаю гибели советских летчиков Героев Советского Союза Полины Осипенко и Анатолия Серова. Создание плача связано с тем, что имя летчика (Анатолий) вызвало у сказительницы печальные ассоциации со смертью внука Анатолия. Этот плач сказительница посвятила в такой же мере своему внуку, как и погибшим советским летчикам (А, 75, 64).

Если в карельских плачах-сказках по поводу смерти использованы отдельные поэтические образы из традиционных похоронных причитаний, то из рекрутских плачей карельские сказительницы обычно черпали поэтические образы для своих сказов об отправке в Красную Армию сыновей и об их службе в ней. Так, например, у сказительницы А. Ф. Никифоровой плач о ее сыне, погибшем на рыбной ловле, во многом еще остается типичным

похоронным причитанием (А, 75, 65), но ее же сказ о проводах зятя в Красную Армию ни в какой мере нельзя назвать плачем. Таким же образом сказ о сыне-добровольце Красной Армии, записанный от другой южнокарельской сказительницы П. Ивановой, лишь внешне напоминает ею же исполненный рекрутский плач (Ев, стр. 172).

Новый и, кажется, последний этап в развитии советского сказа, вырвавшегося из художественного материала традиционных плачей, совпал с Великой Отечественной войной. В сказах-плачах этого периода карельские сказительницы выразили свое отношение к тяжелым испытаниям, вызванным войной. В них говорится об ущербе и лишениях, принесенных карельскому народу иностранными интервентами.

Карельские сказы о Великой Отечественной войне, как и произведения того же жанра у других народов СССР, качественно отличаются от традиционных причитаний. Они выражают чувства советских патриотов, их веру в окончательную победу над фашистскими захватчиками и призывают находящихся в Советской Армии воинов ускорить эту победу. Таков сказ об Отечественной войне, записанный от А. Ф. Никифоровой, в котором сказительница-карелка обращается к воинам Красной Армии:

Opiikkua vastajella nämä pimet pilvyöt,
Kui tuldaneh orhijoin armoizien ozroi muahuizil
Pimet pilvet pagan parven arttelin kel,
Azetelgua orhijoin armoizien
Krasnoin armien ozakkahat poigazet
Ostrogan seinäizet.

(А, 75, 58)

Вы попробуйте-ка встретить тучи темные,
Если явятся на наш посев ячменный
Тучи темные с артелюшкой поганой...
Вы постройте, сыночки мои родные,
Вы, счастливые сыночки Красной Армии,
Стены острожные...

В своем плаче-наказе воинам Красной Армии А. Ф. Никифорова обращается к ним:

Otelgua työ olgoil oružazet,
Vihjajelgua viluloil randaizil,
Kui paganparven arttelizie.
(А, 75, 58)

Ружья меткие с удалых плеч снимите-ка
И направьте на холодный берег —
Прямо на поганую артель.

В этом сказе художественными средствами традиционного плача, сковывающими в данном случае поэтические возможности и мастерство сказительницы, повествуется также и о самоотверженной работе карельских колхозников в эвакуации, в глубоком тылу, где они помогали ковать победу над врагом.

Не меньший интерес представляют карельские причитания о жизни в оккупации. Используя мотивы традиционных плачей, воеводица из дер. Евгоры М. Степпоева причитала о том, как оккупанты, узнав, что к ней ходил ее старший сын-партизан, арестовали ее и ее младшего сына, а она не успела даже угостить сына-партизана, которому пришлось спешно уходить (А, 66, 31).

Мотивы традиционного плача использованы в сказе жены председателя совхозерского колхоза карелки И. П. Устиновой, рассказавшей о лишениях во вражеском концлагере, куда она попала:

Emmo voinuh kylmettylöl rannoil eliä,	Не могли мы и на берегу холодном
Emmo voinuh nalgya kuabivuttua,	жить,
I siidä meidä viedih Djängärven kyläh	Не могли и голод здесь переносить,
I vilut oihakat talvet meidä	Тут погнали нас в деревню Янгозеро
	И зимой холодной, злобой
Vierahissa paikoissa piettih.	дышащей,
(А, 71, 19)	У чужих людей жить заставляли нас...

В сказе-плаче сказительница рассказывала о том, как при отступлении оккупанты сожгли лодки и дома в карельских деревнях и безуспешно пытались угнать население в Финляндию. Естественно, ее сказ кончается радостными мотивами, вызванными победой над врагом.

Даже в карельском плаче по поводу убийства оккупантами героини карельского народа комсомолки-карелки, которую писатель Геннадий Фиш назвал в своем рассказе Аней Гумбаревой, нет мотивов безысходного горя, хотя он наиболее близок к традиционным карельским причитаниям. В плаче о Гумбаревой (ее настоящая фамилия, как недавно установлено, — Татьяна Ананина) сказительница П. П. Иванова причитала:

En minä, voi, atkal naine, azettua
 Kuduam on meil kulduon kazvun kandelii
 Kuldaine Gumbareva, krasnoi partizuanu.
 Kuduam piiloizil, piiletteli, mečan peitos ruadeli.
 Ku händy vaskipul'kkazil vaivuteldih.
 Yksikai ei sovetskoil mual izmeninnyh.
 (А, 115, 40)

Не могу я, бедная женщина, выяснить,
 Кто у нас носил на руках золотой росток,
 Золотую Гумбареvu, красную партизаночку,
 Которая во время войны, в лесу скрываясь, тайно работала.
 И хотя ее медными пулями расстреляли,
 Все равно она не изменила Советской Родине.

После Великой Отечественной войны новые карельские плачи-сказы подобного рода, естественно, не возникали.

Совсем не массовый, скорее индивидуальный характер носила самодеятельность карельских сказителей в области новой эпической песни.

Неудивительно, если в лиро-эпических жанрах фольклора карел не сразу после Октябрьской революции появилось художественное осмысление и отражение тех всемирно-исторических событий, которые начиная с 1917 г. вели к качественным изменениям общественного строя России и в том числе к коренному улучшению условий жизни карельского населения. Позднее у карельских сказителей появилась насущная потребность не только в таком оперативном жанре как частушка, но и в произведениях эпических отобразить события общественной жизни и воспеть великие завоевания Октября. Стало неизбежным возникновение новых лиро-эпических песен карельских сказителей.

Откликаясь в своих новых эпических песнях на события Великой Октябрьской социалистической революции лишь по истечении двадцати лет после 1917 г., карельские рунопевцы подчас повествовали о них в форме личных воспоминаний. Так, северно-карельская сказительница М. Михеева начинала свою руну «Революция свершилась» со слов:

Muisan muinoinen aijan,
Senkin päivän selvittelen:
Vuotena seiččementoista
Käteväini kävi voima,
Vallankumous voimakkaasti.

Помню я былое время,
Дни октябрьские настали,
Год семнадцатый нагринул,
Силу пробудил в народе,
Революция свершилась.

(Е, 193)

В этой руне сказительница отмечает и такое исторически достоверное событие, как выстрелы из пушек, провозгласившие начало новой эры. Правда, в связи с этим упоминается не крейсер «Аврора», а Красная Армия, возникшая несколько позднее, но такое обычное для устной народной поэзии отклонение от исторической правды объясняется стремлением сказительницы соблюсти аллитерацию в стихах:

Työläiset tykeistä ampu,
Puškista puna-armeijamme.

Рабочие палят из пушек
Так же, как красноармейцы.

(Е, 193)

Подобно революционным песням, одно из существенных завоеваний Октября изображают стихи этой руны:

Piäsi kansa kahlehistä,
Orjat vallalla omalla.

И народ все цепи сбросил,
И рабы освободились.

(Е, 193)

Не забыта в руне и картина демонстраций и митингов, проводимых трудящимися в связи с Октябрьской революцией:

Tulou kulkijat kujilla,
Katuloilla kansajoukot.

Вот на улицы выходят
Массы нашего народа.

(Е, 193)

Кончается руна мотивом последовавшей после Октября победы народа в гражданской войне против врагов, сравниваемых с жадными зверями:

Kuin on piästy sotan suusta,
Karhun kiljuvasta kitasta,
Jalopeuran ahmehistal
Olkah juhla onnellini.

Вышли из войны гражданской,
Точно из медвежьей пасти,
Жадный лев был нами изгнан;
Всюду счастье засияло.

(Е, 193)

В другой своей руне сказительница М. Михеева изображает Октябрьское вооруженное восстание в виде бури, поднявшейся в России, в виде резкого ветра, сметающего с пути век угнетения.

Имеются и такие новые руны, в которых карельские сказители своеобразно изображали одну из основных задач Октябрьской революции — устранение власти буржуазии. Выполнение этой задачи южнокарельская сказительница А. Ф. Никифорова связывала с именем В. И. Ленина:

Tuli Lenin rahvahan luo,
Sovetskoida vlastie kandoi,
Otti vlastin buržuliois päi,
Omäl rahvahal sen andoi.

Вот пришел к народу Ленин,
Власть Советскую он создал,
От буржуев власть он отнял,
Передал всю власть народу.

(Е, 189)

В другой новой руне этой сказительницы подчеркивается, что в связи с белогвардейской интервенцией после Октябрьской революции

Tuli sana Leninas päi:
«Pidäy valgozet vastata».
Andoi Lenin rukovodstvua
Karelskoilgi rahvahal.

Весть от Ленина приходит:
«Надо дать отпор всем белым».
Уделил вниманье Ленин
И карельскому народу.

(А, 75, 48)

Та же сказительница сложила руну об участниках видлицкого десанта в 1919 г. Уже около тридцати лет назад исполняя перед фонографом свою незатейливую руну об этом событии гражданской войны в Карелии, А. Ф. Никифорова высмеивала паническое бегство белых из Видлиц.

Oli ennen Suomen herra,
Ahoi, ajoi Anukseh häi,
Seizattelih Tuulokseh,
Viuhkahutti Videleh.

Жил-был раньше финский барин,
На Олонец наступал он,
В Тулоксе он задержался,
В Видлицы он прямо въехал.

(Е, 191)

Здесь сказительницей использованы начальные стихи традиционной руны с сатирическим содержанием, повествующей о поездке через Олонец, Тулоксу и Видлицы некоего Павла, который ищет в упомянутых населенных пунктах исправника. Наряду с рассматриваемой руной А. Ф. Никифоровой о видлицком десанте уроженка села Видлицы Е. Г. Гаврилова также сложила свою руну о памятных ей событиях в родном селе. Свое эпическое повествование в мелодичном сказовом ритме она начинала с описания гибели в осажденной видлицкой церкви группы местных коммунистов и красноармейцев, вместе с которыми погиб и муж сказительницы:

Banditat bielogvardeitsat
Kirikkö lomaitti minoil,
Parteitsoi muokattih,
Haudoi icelleh kaivatettih,
Hauvan särvel seizatettih,
Parteitsat smielo sanottih.
«Oi, vragat, työ palašat,
Ambuot keski ryndähäh.
Anna myö lopemmokseh,
Valdu teijän ei rodei.
Sovetskoile muale
Sovetskoi vlasti roihl!».

Белой гвардии бандиты
Церковь минами взрывали,
Мучали они партийцев,
Ямы рыть их заставляли,
На краю могил казнили.
Но партийцы заявили:
«Эй вы, палачи народа,
Прямо в грудь вы нам стреляйте.
Здесь падем мы смертью храбрых,
Но не властвовать вам долго:
На земле советской нашей
Власть Советов не исчезнет!».

(Е, 192)

Ясно, что сказительница была под прямым литературным влиянием хорошо знакомой ей революционной песни «Расстрел коммунаров», потрясающая строфа которой: «Мы сами копали могилу себе, готова глубокая яма. / Ну что же, стреляйте, враги-палачи, стреляйте вернее и прямо!», особенно запомнилась колхознице-карелке в связи с неоднократным исполнением песни в память о погибших видлицких коммунистах.

Возникавшие эпические песни-сказы о легендарном народном герое Тойво Антикайнене, возглавившем в 1922 г. поход лыжного отряда интернациональной школы против главного штаба интервентов в севернокарельском селе Кимасозере, записывались от карельских сказителей с 1937 по 1941 г. В те же годы эти песни, видимо, и возникали в связи с живейшим интересом широкой советской и мировой общественности к судьбе народного героя, осужденного в то время реакционным финским судом на пожизненную каторгу за организацию кимасозерской операции.⁶

Впрочем, некоторые севернокарельские сказители, например Кирилл Гауринен из села Ухты и Аксенья Ананина из села Кимасозера, утверждали, что они пытались импровизировать свою руну об Антикайнене сразу же после похода красных лыжников на Кимасозера, но записи их погибли. Тогда же, по словам сегозерского сказителя карела Т. Туруева, на основе личных впечатлений об этом лыжном рейде возник и его сегозерский былинный сказ на карельском языке о карельском и финском национальном герое.

Однако записи от него произведены лишь незадолго до Великой Отечественной войны.

Тревожной изображал в своей руне К. Гауринен историческую обстановку, сложившуюся в северной Карелии во время похода Антикайнена на Кимасозеро. Сказитель пел:

Silloin Toivo Antikainen
Valittih vanhimmaksi,
Kompanjan komentajaksi,
Suuren joukon johtajaksi.

(Е, 195)

И тогда-то Антикайнен
Всеми старшиной был избран,
Командиром лыжной роты,
Стал командовать отрядом.

Героический подвиг Тойво Антикайнена воспет не только К. Гауриненом, но и южнокарельской сказительницей А. Ф. Никифоровой, сложившей руну об Антикайнене под живым впечатлением своей встречи с этим героем после его освобождения и приезда в Советский Союз:

Oli armas Antikainen
Vojennoin komandaizen ke
Vilul talvel hiihtämäs
Dorogattomie kohtie myö.
Hiihti soile, hiihti maile,
Hiihti hiiloi kangahile.
Suot sorahtih, muat d'yrähtih
Valgozet vastah kajahtih.

(Е, 196)

Был он, славный Антикайнен,
Был с командой военной,
Он скользил зимой на лыжах,
Он скользил по бездорожью,
По горам и по болотам,
По лесам, борам сосновым.
По болотам гул проходит,
Белофиннов там встречают.

В последних четырех стихах сказительница в качестве поэтического материала использовала мотивы из ее традиционных рун о борьбе кузнеца Хийси против христианского бога и о Куллерво, получающем вести о смерти своих родных. Поскольку в этих старинных рунах изображается борьба народных героев против врагов, неудивительно использование мотивов из них в новой руне.

Изображение препятствий, встречающихся на пути славного лыжного отряда, дается очевидцем событий сказителем К. Гауриненом на фоне упоминания конкретных населенных пунктов, через которые, по его воспоминаниям, проходили лыжники под начальством Тойво Антикайнена:

Muaselkähän matataha.
Silloin sinne tultuansa
Suissuttihi suksillansa,
Matattih männikötki,
Kuletettih kuusikotki,
Sekä aukiat ahotki.

(Е, 195)

Путь держали до Масельгской,
А затем, туда приехав,
Все бойцы на лыжи встали,
Двигутся еловым лесом
И скользят сосновым бором
По открытым косограм.

Продолжая использовать традиционные поэтические приемы старинных рун, А. Ф. Никифорова пыталась при их помощи по-

казать необычность преодоления трудностей, встреченных участниками лыжного похода на Кимасозеро:

Eigo pilvet pietetty,
Eigo saihot vastattu,
Eigo zvierit sträššaittu.

(Ке, стр. 108)

Тучи их не задержали,
Буря нипочем героям,
Звери их не испугали.

Помощь, оказываемая Антикайнену встреченным в пути тружеником, отражает конкретные события, факты помощи местного населения лыжному отряду. Но этот эпический мотив использован из упомянутой традиционной руны о борьбе кузнеца Хийси с христианским богом. Картина боя отряда Антикайнена с белофиннами в Кимасозере в руне сказительницы Никифоровой показана через метафору:

Antikaizen iäni hellerdi,
Yliči ilman sinnerdi.
Kiändyi muan kohtu paltielleh,
Pilvet sinne peityttih,
Saihot sinne alettih,
Valgozet palties kuruttih,
Zvierit haudah jouvvuttih.

(Е, 196)

Звонко вскрикнул Антикайнен,
Гул прошел по всей вселенной,
Там откосы появились,
Тучи спрятались за ними.
Бури в недрах утихали,
Под откос скатился белый,
Звери в ямах оказались.

Подробное изображение разыгравшегося в Кимасозере боя между бойцами Антикайнена и белофиннами давал наслышавшийся правдивых рассказов и воспоминаний об этой битве кузнец К. Гауринен. В своей руне он пел:

Siitä tuumi Toivo-poika,
Ajatteli Antikainen.
Sanoi meidän sankarimme:
«Nyt saavutamme suksillamme,
Kiirehämme Kiimasjärveh».
Jopa taistelu tapahtui,
Ottelu erinomainen.

(Е, 195)

И задумался тут Тойво,
Замечтался Антикайнен,
Молвил наш герой отважный:
«А теперь, друзья, на лыжах,
В Кимасозеро мы въедем».
Тут и битва разгоралась,
Бой особенно упорный.

Историческая основа сложных разными карельскими сказителями рун о Тойво Антикайнене одна, художественные же достоинства несколько различны. По идейному содержанию руны об Антикайнене, как и другие новые руны, коренным образом отличаются от традиционных рун, хотя некоторые мотивы из старинного народного эпоса отдельными сказителями довольно часто использовались в качестве поэтического материала. Несмотря на использование определенных, созвучных советской эпохе, и в частности периоду гражданской войны, жизнеспособных художественных средств традиционного эпоса, руны карельских сказителей о походе на Кимасозеро и другие их советские эпические произведения того же периода не являются обычным подражанием или перепевом старого.

Несколько позднее в новых песнях карельских сказителей намечаются попытки использования таких поэтических приемов, которые отсутствуют в рунах на сюжеты «Калевалы». В этом отношении характерна «путевая песня» севернокарельской певицы рун М. Ремшу о ее поездке в Москву, сложенная в 1935 г. Стихосложение этой руны М. Ремшу определяется влиянием таких ведущих жанров народного творчества, как частушка и массовая песня, преимущественно также состоящая из четверостиший.

В своей руне о путешествии из родного села в Петрозаводск и позднее в Москву М. Ремшу повествует о том, как ее на автомашине за пять часов доставили на железнодорожную станцию Кемь:

Asemalla kun saavuttihin,
Niin tahtia muutettiin,
Ruplilla ostin piletin,
Ja vaunuhun käskettiin.

(А, 19, 119)

А со станции на поезд —
Скорость здесь куда побольше,
Куплен был билет на деньги,
Я поехала в вагоне.

Свою руну М. Ремшу заканчивает многозначительным четверостишием:

Moskovassa meillä näytettih
Leninin suurta hautaa,
Vain se kuvastui miun silmissäni,
Jottei se ollutkaan hauta.

(А, 19, 119)

А в Москве нам показали,
Где лежит великий Ленин.
И представилось мне ясно,
Не в могиле был наш Ленин.

Эта повествовательная руна приобрела лиро-эпический характер не только из-за упоминания Ленина, но и благодаря попытке сказительницы откликнуться своим повествованием на такое событие в культурной жизни советской Карелии, как юбилей «Калевалы» в 1935 г.

Попытки создания поэтического образа Ленина после смерти вождя советского народа осуществлялись не одним карельским рунопевцем.⁷ В жанре эпической песни образ Ленина разрабатывался несколько реже, чем в жанре сказа-плача на смерть Ленина. Это и понятно: всенародная скорбь по поводу кончины вождя естественно могла выражаться в сказах-плачах, посвященных памяти Ленина.

Наиболее близко к жанру эпической поэзии при создании художественного образа Ленина позднее подошла севернокарельская сказительница М. Михеева, сложившая в поэтическом ритме старых рун песню о смерти Ленина. Эта песня в какой-то мере воздействовала на общественное сознание не только советских людей, но и честных трудящихся буржуазной Финляндии, поскольку в одних случаях целиком, а в других — отрывками она неоднократно публиковалась в финской периодической печати. В январе 1952 г. в статье, помещенной в финской народно-демократической

газете «Вапаа Сана», анонимный автор цитировал стихи из этой песни на смерть Ленина:

Se sanoma silloin suati
Päivänä pakastavana,
Tammikuussa talvellisna.

Viesti ei iloini ollut,
Mielessä satojen miesten,
Sydämessä miljoonien
Kivisteli kuin kipu suuri,
Särki sytämät monelta.

(Е, 198)

Весть о том людские мысли
Леденила в день морозный,
В страшный зимний день

январский.

Были вести те печальные,
Скорбью в мыслях сотен тысяч,
Миллионов отзывались.
Приносили боль те вести
И сердца людей щемили.

Статья газеты «Вапаа Сана» кончалась восклицанием: «Мудры, сильны и прекрасны народные песни и руны, сказки и предания».

В песне сказительницы М. Михеевой на смерть Ленина наряду с оригинальными, ей одной принадлежащими стихами, ее поэтическими находками, в изобилии появляются строки, использованные ею с одновременной их перетекстовкой из традиционных рун. Например:

Mies on Manalla mennyt,
Mahti jäänyt maailmalla.

(Е, 198)

Вожь ушел от нас в Маналу,
Но живут его деянья.

В песне отмечается, что из-за вестей о смерти Ленина,

Alas mielen ankeutti
Rahvahalta ruatajalta,
Kansalta kasvavalta,
Nuorisolta nousevalta.

(Е, 198)

Из-за них мрачнели мысли
У трудящегося люда,
У растущего народа,
У цветущей молодежи.

Этот лексический параллелизм из руны об игре Вьянямейнена на кантеле сказительница использовала для выражения всенародного горя. При этом песня М. Михеевой высказывает характерный для всех народнопоэтических произведений оптимистический взгляд на жизнь и смерть. Сказительница особо подчеркивает, что дело Ленина живет:

Leninin oppien ohjaamana,
Parahan väen johtamana,
Varttu vankat tehtäamme,
Kulttuurikin kasvo kansan.

(Е, 198)

И по ленинским заветам,
Под водительством великим
По стране росли заводы
И культура поднималась.

В связи с разными советскими праздниками у карельских сказителей складывались соответствующие по тематике песни. Среди них можно отметить руну М. Михеевой о Первомайских торжествах, в которой из традиционных рун использовано только лишь упоминание о музыкальном инструменте — кантеле.⁸

На тему механизации сельского хозяйства тогда же начали откликаться и такие северокарельские рунопевцы, как К. Гаури-

нен и М. Михеева. К. Гауринен в своей руне «Новая жизнь» в следующих стихах изображает приход в деревню новой техники:

Sekä matkaan massinatki,
Jopa autolla ajamme
Kynnämmäpä traktorilla.
Kombainit on kolhooseissa
Tuotu arttelin avuksi
Kohentamaan kolhooseja.

(А, 24, 28)

В путь направились машины,
На автомобилях едем,
Трактором мы пашем поле.
А в колхозы шли комбайны
Помогать сельхозартелям,
Всем колхозам шли на помощь.

Революционная роль трактора в деревне освещена севернокарельской певицей рун М. Михеевой. В ее руне, впервые опубликованной в 1941 г., рассказывается, как

Rupieu rahvas ruutamaha,
Arttelie asettamaha,

(Е, 197)

Начали трудиться люди
И в артели записались, —

как затем изготовленный в России трактор

Se synty sepon pajassa,
Alta ahjon Ilinaisen —
Kahen vasaran välistä,
Rautapal'l'an paukannasta.
Tuli huolti huokamista,
Kipenet kijasta lenti.

(Е, 197)

Рос у кузнеца в горниле:
Ильмаринен изготовил,
Молотками ударяя
По железной наковальне.
Из ноздрей огонь был виден,
А из пасти искры взвились.

В этом отрывке в качестве поэтического материала не только использованы стихи о сказочном животном, извергающем огонь из ноздрей и пасти, но и мастером, изготовившим трактор, назван кузнец Ильмаринен. Как видно из вышеизложенного, это не единственный случай переноса имени героя эпоса в новые советские руны карельских сказителей.

После рассказа о том, как изготовленный таким образом трактор был доставлен в колхоз, изображается труд тракториста на колхозном поле:

Traktoristi, tarkka poika,
Konehen kuleteltäjä,
Rautavarsan val'l'lastaja.
Kyhentihi kyntämähä,
Vakuolemah muata vankkua,
Kynti pientaret pelloksi.

(Е, 197)

Тракторист, прилежный парень,
Все машины заправлявший,
Запрягал коня стального
И пахать конем принялся,
Землю бороздить он взялся,
Все межи вспахал под поле.

Здесь сказительница отмечает такой существенный при создании колхозов момент, как ликвидация межей между бывшими единоличными полями.

Во время Великой Отечественной войны значительная часть населения Карелии эвакуировалась в далекий советский тыл и там, в условиях выполнения патриотического долга на трудовом фронте, карельские сказители начали создавать песни, бичующие

гитлеровских захватчиков, воспевающие дружбу советских народов и морально-политическое единство, продемонстрированное ими во время войны.

Характерно, что уже в 1942 г. севернокарельские сказительницы Е. И. Хямяляйнен и М. А. Ремшу сложили новые сатирические песни о гитлеровских захватчиках, в которых они выражали твердую уверенность в конечной победе советского народа. Лишь случайными обстоятельствами объясняется то, что эти руны в свое время так и не были напечатаны.

В своих новых рунах о событиях Великой Отечественной войны карельские сказительницы использовали сохраняемую ими эпическую традицию рун «Калевалы». Качественно отличаясь от произведений традиционного эпоса, эти руны характеризовались довольно свободным композиционным планом, наличием общих рассуждений, подчеркнутой политической направленностью и лирической напряженностью, в чем выражались искренние чувства сказительниц, складывавших эти руны в эвакуации, в советском тылу и поэтому очень скупно изображающих фронтовую жизнь.

Несколько песен на темы Отечественной войны сложено севернокарельской сказительницей М. И. Михеевой. Метрика этих песен, как и вообще всех карельских эпических песен об Отечественной войне, выдержана в четырехстопном хорее. Для песен характерны традиционные метафоры, эпитеты и другие элементы поэтической стилистики, исключительную роль в них играет также аллитерация. Вместо метафорического образа железного града Михеева дает образ железного дождя из свинцовых темных туч, который проливают вороны, прилетевшие с чужбины, из земель немецких.

Не менее четко, чем в рунах М. Михеевой на темы Отечественной войны, в песне сказительницы Никифоровой «От Сталина града до Берлина» связь с традицией сказывается в сравнении советского кузнеца, кующего трактор и идущего сражаться против немцев, с героем рун вековым кузнецом Ильмариненом.

Наряду с такими традиционными мотивами в новых рунах карельских сказителей на темы Великой Отечественной войны встречаются совершенно новые образы, подсказанные им живой жизнью, возникшие как отображение реальных событий.⁹ В ряде случаев образ врага в рунах сказители раскрывают путем перечисления действительно имевших место вражеских военных действий в родном крае.

В своих новых рунах карельские сказительницы пытаются показать образы героев Великой Отечественной войны. У сказительницы А. Никифоровой это, как уже указано, образ советского кузнеца-патриота, чем-то напоминающий образ кузнеца Ильмаринена (Е, 208). У певицы рун М. Михеевой это юный пионер, идущий

щий вслед за своим отцом в партизаны (Е, 205). У сказительницы Т. Перттунен образ положительного героя — молодого Вяйне — складывается, так же как у А. Никифоровой, из поэтического материала рун (Е, 207). Но в другой своей руне Т. Перттунен рисует типический образ действительной личности — Героя Советского Союза, молодой карельской девушки Марии Мелентьевой, прославившейся в годы Великой Отечественной войны на Карельском фронте. Эту по существу эпическую песню Т. Перттунен снабдила зачином и исходом из колыбельной руны о болезни своего приемного внука, взятого после окончания Отечественной войны на воспитание из детдома. Укачивая больного ребенка в колыбели и зная о присвоении детдому имени Марии Мелентьевой, сказительница с особой любовью складывала эту руну о славной карельской девушке (Е, 206).

Таким же образом сохранилась память о героине Великой Отечественной войны карельской девушке-комсомолке А. Звездиной, активно участвовавшей в подпольной работе на оккупированной территории. Сказительница Е. Гаврилова в своей руне об А. Звездиной рассказывает, как эта девушка стойко вела себя в тюрьме, организовала в ней борьбу заключенных против белофиннов и, наконец, героически встретила смерть (Е, 211).

Таков далеко не полный обзор рун карельских сказителей на темы Великой Отечественной войны.

Восстановление народного хозяйства после войны, укрепление социалистического строя, борьба за мир и задачи построения коммунистического общества нашли свое отражение в лиро-эпических произведениях карельских сказителей. После войны карельские сказители откликались на самые различные события жизни советской страны.

Много песен о Советской Армии, охраняющей мирный труд советских людей, сложено карельскими сказителями после войны. В разные годы в несколько различных вариациях сказительница М. Михеева подчеркивала, что наша армия стоит на страже мира.

У ряда севернокарельских сказителей после войны наметилась общая тема — создание нового сампо. В новых рунах этих сказителей чаще всего сампо строит весь советский народ, оно возникает в процессе коллективного труда, и если враги пытаются похитить советское сампо, то весь народ становится на его защиту, на защиту своих завоеваний.

Борьба за советское сампо у севернокарельской сказительницы Т. Перттунен еще в значительной мере подчинена теме Великой Отечественной войны. Герой руны юный Вяйне отправился на изготовленной им моторной лодке по Беломорскому каналу в Москву за новым сампо и, когда в пути его застала война, ушел в партизаны защищать свою советскую Родину. В руне Т. Перт-

тунен уже наметилась связь образа советского сампо с идеей электрификации:

Suavutettih uusi Sampo,
Tuotih Kalevalan moalla
Moskovasta moottorilla,
Venehillä vieretettih.
Sähköasematkin tiälä
Rakennettih rahvahalla.

Сампо новое привозят
На поляны Калевалы,
Из Москвы везут в моторке,
Доставляют к нам на лодках.
И электростанцию здесь
Выстроили для народа.

(Е, 207)

Правда, на этом руна Т. Перттунен обрывается и тема электрификации не получила дальнейшего развития.

Не совсем четко раскрыт образ нового сампо и у сказительницы М. Михеевой. В ее руне этот образ воплощается в представлении об изобилии сельскохозяйственных продуктов. В то же время образ советского сампо вытекает из контаминированной традиционной руны о похищении солнца и сампо, появившейся в ее репертуаре под влиянием чтения «Калевалы». В руне поется:

Sai suvehen sanoma,
Vieri viestit Pohjolaha,
Uuven Sammon synnynnästä,
Kansan onnen koitannasta.

Шли на юг об этом вести,
Донеслись они на север,
Что родилось снова сампо,
Что пришло к народам счастье.

(Е, 215)

Даже за сравнительно короткое время развития образа советского сампо у разных карельских сказителей он углублялся. Этот образ отразил коренные изменения в социалистической экономике и сознании советских людей. В образе сампо свое историческое освещение получила электрификация сельского хозяйства и лесозаготовок.

Наиболее метафорически насыщенный образ советского сампо создан сказительницей Е. Хямяляйнен в ее руне о новом сампо, где твердая вера в несокрушимость нового коммунистического сознания выражена в словах:

Sydämissä on varman kansan
Uutta sampuo suahustaapi.

И в сердцах всего народа
Это сампо возникает.

(Е, 218)

Итак, традиционному в карельском эпосе образу сампо в новых рунах севернокарельских сказителей противостоит образ советского сампо, воплотивший в себе радость творческого труда и счастье строителей коммунизма. В руне «Октябрь в колхозе» сказительница Е. Хямяляйнен изобразила то, что прежде всего бросается в глаза в электрифицированном селе:

Saimmapa valot valkiaiset
Juhlan suuren kunniaksi,
Iljits-hamppuset ihanat
Kimaltavat kirkkahasti.
Toipa sähkö tullessansa
Ilomielen ihmisille,

Появился свет чудесный,
К празднику он был проведен,
Лампочки Ильич оставил
Освещать поярче землю.
Электрическую силу
В помощь и на радость людям

Tuli työssämme avuksi,
Ruavoissamme ruatajaksi.
Alkoi työtä joutuella,
Väkipyörää väännätellä,
Sekä puipi, jotta jauhaa.

(Е, 220)

Посадили за работу
И заставили трудиться.
Начала она трудиться,
Колесо та сила вертит,
Сеет жито, хлеб молотит.

Прославляли в новых рунах карельские сказители и труд своих земляков. Сказительница М. Михеева показывала в своей руне, как самоотверженным трудом колхозников была восстановлена и поднята из пепла после Великой Отечественной войны ее родная деревня.

Лесная промышленность после Великой Отечественной войны характеризуется внедрением электропилы и вообще электрификацией и механизацией всех лесных работ; карельские сказители не замедлили отметить в своих новых рунах эти существенные изменения. Сказительница М. Михеева в своей руне об электропильщиках и сплаве леса воспевала тружеников леса:

Suapu sähkösahurit,
Kuato kuuset kukkalaivat,
Hoilahutti hopiavöiset.

(Е, 216)

В лес электропильщик вышел,
Чтоб валились сосны, ели
С серебристыми стволами.

Наша советская действительность исторически освещена в ряде новых рун карельских сказителей, посвященных разным праздникам. Годовщине Великой Октябрьской социалистической революции почти ежегодно посвящала свои руны сказительница-карелка М. Михеева.

Можно отметить также руны М. Михеевой, посвященные юбилейным датам Карелии. В одной из таких рун она утверждала, что карельский народ защитил свою свободу и независимость благодаря бескорыстной помощи великого русского народа. Эта мысль подчеркивается и в других рунах карельских сказителей.

Современное песенное творчество карельских сказителей, несмотря на использование ими традиционного фольклора, носило в основном индивидуальный характер, и почти совсем не отмечались случаи устного бытования созданных ими современных рун. Эти произведения обычно публикуются в периодической печати и таким образом получают известное распространение.

Единичными остались у карельских сказителей попытки создания новых произведений в жанре сказок и прозаических сказов. Такие сказы иногда являются исторически правдивыми воспоминаниями участников штурма Зимнего в октябре 1917 г., как например рассказ бывшего кронштадтского матроса, семидесятипятилетнего олонецкого карела Т. Ф. Беляева о прибытии в Петроград пятидесяти тысяч матросов. Устные прозаические сказы при известных условиях, в случае многократного их исполнения, имеют все данные, чтобы стать образцами того фольклорного жанра, который принято называть быличками. На протяжении не-

скольких десятилетий складывавшиеся отдельными карельскими сказителями (А. К. Исаковым из с. Поросозера, В. А. Гордеевым из с. Пелдожи и другими) былички, сказки на современную тематику, были композиционно рыхлыми, далекими от совершенства новообразованиями.

Перед Великой Отечественной войной во время зимней кампании в селе Вохтозеро сказительница Никифорова на Карельском фронте сложила новую бытовую сказку «на злобу дня» о неразорвавшейся бомбе. Из-за камерных условий исполнения таких устных рассказов степень их бытования точно не установлена. Интересный прозаический сказ о герое-летчике Маресьеве на диалекте валдайских карел Новгородской области записан от сказительницы дер. Яконово Т. К. Васильевой. Сказ, видимо, возник под влиянием прочитанной ею повести Б. Полевого «Повесть о настоящем человеке» (Ра, стр. 209—210).

Таким образом, преимущественно среди старших возрастных групп современного карельского населения бытует на карельском языке не только традиционный фольклор, но и произведения новые, отражающие советскую действительность. Среди карельской молодежи в большей мере отмечается бытование популярных советских песен на русском или в северной Карелии частично на финском языке. Участвует карельская молодежь и в художественной самодеятельности. Через эту молодежь некоторые новые песни народных хоров, как например карельская песня «Руйспелдойне» («Ржаное поле»), за последние годы получили более широкое распространение и бытуют вне концертного исполнения.

Новым явлением можно считать и то, что некоторые карельские сказительницы, превращающиеся в народных поэтесс, не только сами создают новые советские руны, но и по своей инициативе публикуют их в периодической печати. Это обстоятельство является свидетельством того, что самодеятельное творчество карельских сказителей начинает подниматься на уровень профессионального искусства, эстетические нормы которого становятся обязательными и для сказителей. В этом отношении современное эпическое творчество карельских сказителей подтвердило, что развитие социализма в СССР является условием возрождения народного искусства, ранее заглушавшегося капиталистическим строем.

Необходимо учесть, что складывающийся в условиях распространения революционных и вообще советских массовых песен современный фольклор карел претерпел влияние этой революционной поэзии. Карельский традиционный фольклор историчен потому, что он отразил характерные черты исторической действительности, народное мировоззрение, мечты и идеалы трудящихся масс в связи с определенными переживаниями и впечатлениями, выраженными в сознательно преувеличенных образах. Современный фольклор стремится типически отразить свою действительность.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение.

- ¹ А. Ahlqvist. Lisiä alkusoinnun suomalais-ugrilaisesta alkuperäisyydestä. Kieletär, 4 vihko. Helsinki, 1872, стр. 38.
- ² О поэтике рун: В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса, кн. II. М.—Л., 1960, стр. 94—354. А. R. Niemi. Vanhan suomalaisen runomitan synnystä. Suomi, IV, 19. Helsinki, 1922; M. Sadeniemi. Die Metrik des Kalevala-Verses. FFC, 139, 1931; W. Steinitz. Der Parallelismus in der finnisch-karelischen Volksdichtung, FFC, 115, 1934; о поэтике сказок: У. С. Конкка. О собирании и некоторых особенностях карельских сказок. В кн.: Карельские народные сказки. М.—Л., 1963, стр. 30—34; о поэтике пословиц: Г. Н. Макаров. Предисловие к сборнику «Карельские пословицы, поговорки и загадки». Петрозаводск, 1959, стр. 14—16.
- ³ О финской фольклористической школе: В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса, кн.: I. М.—Л., 1957, стр. 7—55; В. М. Жирмунский. Народный героический эпос. М., 1962, стр. 330—372; У. С. Конкка. «Финская школа» о сказке. Труды Карельского филиала АН СССР, вып. 20. Петрозаводск, 1959, стр. 3—29; M. Haavio. Kansanrunouden keruu ja tutkimus. Helsinki, 1931; J. Nautala. Suomalainen kansanrunouden tutkimus. Turku, 1954; J. Nautala, M. Kuusi. Tutkijain perintö. Helsinki, 1958.
- ⁴ О. В. Куусинен. Калевала — эпос карело-финского народа. Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию «Калевалы». Петрозаводск, 1950, стр. 38.
- ⁵ А. М. Горький. О литературе. М., 1953, стр. 693.
- ⁶ О. В. Куусинен. Калевала — эпос карело-финского народа, стр. 13.
- ⁷ В. Я. Евсеев. К вопросу о взаимовлиянии карело-финской и русской эпической поэзии. Труды Карельского филиала АН СССР, вып. 20. Петрозаводск, 1959, стр. 30—36; В. Я. Евсеев. Руны «Калевалы» и русско-карельские фольклорные связи. Известия Карельского филиала АН СССР, вып. 3. Петрозаводск, 1948, стр. 69—89.

Трудовые песни и заклинательная поэзия.

- ¹ Из общих работ: K. Vilkkuna. Volkstümliche Arbeitsfeste in Finland, FFC, 191, 1963; M. Hako. Myytti ja loitsu. Virittäjä, 1957; K. Krohn. 1) Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder. FUF, 1—2, 1901—1902; 2) Suomalaiset syntuloitsut. Helsinki, 1917; U. Harva. Vanhan kansan loitsulaulut. KSVK, 1935, стр. 38—46; S. Paulaharju. Vienen Karjalan tietäjästä. KSVK, 1929, стр. 177—184; M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, стр. 207—215, 273—292.

- ² M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 41—51; J. Karhu. Karhun synty. Helsinki, 1947.
- ³ M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 55—60; J. Leppäaho. Iski tulta... KSVK, 1949, стр. 81—103.
- ⁴ J. Zepäaho. Rauan synnystä. KSVK, 1951, стр. 201—224.
- ⁵ S. Haltsonen. Suomalaisista kehrulauluista. KSVK, 1935, стр. 22—37.
- ⁵ J. Tolvanen. Kalevalanmittaisista jauhirunoista. KSVK, 1946.
- ⁷ J. S. Jelisejev. Itämerensuomalaisia kielenmuistomerkkejä. Virittäjä, 1966, стр. 296—303.
- ⁸ M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 280.
- ⁹ M. Haavio. Raudan synty. KSVK, 1967, стр. 54—70.
- ¹² J. Kalima, M. Haavio. Suomea venäjänkielisessä loitsussa. KSVK, 1949, стр. 45—50.
- ¹¹ J. Krohn. Suomalaisen kirjallisuuden historia, I. Helsinki, 1885, стр. 297.
- ¹² М. Михайловская. Корельские заговоры. Сборник Музея антропологии АН СССР, т. V, вып. 2, 1925, стр. 614.
- ¹³ U. Harva. Suomalainen muinaisusko. Helsinki, 1948, стр. 281.
- ¹⁴ S. Paulaharju. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Porvoo, 1926, стр. 147.

Бытовая обрядовая поэзия и причитания.

- ¹ Из общих работ: M. Haavio. Über die finnisch-karelischen Klagelieder. SUSA, 47, 1933—1935; U. Harva. Kauko-Karjalan häärünöt. Turun yliopiston julkaisuja, B, IX. Turku, 1929; E. Lönnrot. Itkuvirsiä Venäjän Karjalassa. Mehiläinen, 1836; P. Virtaranta. Vienan kansa muistelee. Porvoo—Helsinki, 1958, стр. 607—698.
- ² U. Harva. Miero vuotti uutta kuuta. KSVK, 1939, стр. 5—8.
- ³ Г. Х. Богданов. Свадьба ухтинской Карелии. Карельский сборник, Ленинград, 1928, стр. 48.
- ⁴ I. Vahros. Suur-Novgorodin patvaska. Virittäjä, 1966, стр. 121—128.
- ⁵ L. Honko. Itkuvirsirunous. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, стр. 115—122.
- ⁶ M. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Helsinki, 1935, стр. 225—230.
- ⁷ Там же, стр. 218—225.
- ⁸ V. J. Mansikka. Itkujen Tuonela. SUST, 52, 1924, стр. 178.
- ⁸ L. Honko. Itkuvirsirunous, стр. 107—116.
- ¹⁰ P. Virtaranta. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo—Helsinki, 1961, стр. 252—270; L. Honko. Itkuvirsirunous, стр. 123—124.
- ¹¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 17, стр. 211.
- ¹² I. Kianto. Vienan kansan kohtalo. Porvoo, 1917, стр. 91.
- ¹³ A. O. Väisänen. Vienan Karjalan joiuista (Vertaileva esitys). Aika, 1917, стр. 89—100.

Загадки.

- ¹ Из общих работ: A. Aarne. 1) Arvoitusten tutkimisesta. Esitelmät ja pöytäkirjat. Helsinki, 1916; 2) Vertailevia arvoitustutkimuksia. SUSA, 34, 1917; 3) Vergleichende Rätselforschungen. FFC, 26—28, 1918—1920; L. Virtanen. Arvoitus ja sen tehtävä. Juminkeko, Helsinki, 1960; M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, стр. 378—380.
- ² M. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Helsinki, 1935, стр. 417.
- ³ M. Kuusi. Arvoitukset ja muinaisusko. Virittäjä, 1956, стр. 182.
- ⁴ M. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma, стр. 413.
- ⁵ Там же, стр. 412.
- ⁶ A. Aarne. Tulta ja sauhua, harakkaa ja muna merkitsevät arvoitukset. SUSA, 34, 1917.
- ⁷ M. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma, стр. 417.
- ⁸ A. Aarne. Tulta ja sauhua, harakkaa ja muna... Tutkijain perintö. Helsinki, 1958, стр. 95.

- ⁹ A. Aarne. Arvoitusten tutkimisesta. Tutkijain perintö. Helsinki, 1958, стр. 93.

Пословицы и поговорки.

- ¹ Из общих работ: М. Kuusi. 1) Sananlaskut ja sananparret. Helsinki, 1954; 2) Johdatusta sananlaskuston formula-analyysiin. KSVK, 1967, стр. 71—88; 3) Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, стр. 369—378; A. A. Koskenjaakko. Sananlaskututkimuksia, I. Helsinki, 1913; M. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma, Helsinki, 1935, стр. 397—409.
- ² Э. Тэйлор. Первобытная культура. Москва, 1939, стр. 52.
- ³ М. Haavio. Sitä kuusta kuuleminen... KSVK, 1949.
- ⁴ М. Kuusi. Sananlaskut ja sananparret, стр. 105—110, 133.
- ⁵ М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 27, 371, 375.
- ⁶ М. Kuusi. Sananlaskut ja sananparret, стр. 97.
- ⁷ A. A. Koskenjaakko. Virkamiehet ja herrat suomalaisissa sananlaskuissa. Helsinki, 1929.
- ⁸ A. A. Koskenjaakko. Suomen historiallisista sananlaskuista. Virittäjä, 1914, стр. 48—57.

Сказки и предания.

- ¹ Из общих работ: К. Krohn. Tutkimuksia suomalaisten kansansatujen alalta, I—II. Helsinki, 1888; М. Haavio. 1) Kansansadut, Valo, Helsinki, 1927, 51; 2) Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Helsinki, 1935, стр. 368—396; 3) Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus. Helsinki, 1939; 4) Kettenmärchen-studien. FFC, 99, 1932; М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963; A. Aarne. 1) Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung. FFC, 13, 1913; 2) Finnische Märchenvarianten. FFC, 5, 33, 1911—1920; P. L. Rautmaa. Syöjätär ja yhdeksän veljen sisar. Satu AF 533 ja siihen liittyvä laulu. Helsinki, 1967; У. С. Конкка. Карельская сатирическая сказка. М.—Л., 1965; В. Я. Евсеев. Карело-финские сказки. «На рубеже», № 2—3, 1940, стр. 55—58; Г. Н. Макаров. Заметки о лексике карельских сказок. Вопросы финно-угорского языкознания, вып. 3. М., 1966, стр. 202—210.
- ² Е. Г. Кагаров. «Калевала» как устный эпос родового общества. «Историк-марксист», 1935, № 4, стр. 64.
- ³ P.-L. Rautmaa. Hiidestä kosinta. Helsinki, 1964.
- ⁴ P. Ariste. Aarne—Thompson 161 A* ja 163 B* vatjalajisena satuna. KSVK, 1967, стр. 49—53; A. Salonen. Eläinten palvontaa ja eläinsatuja muinaisessa idässä. KSVK, 1967, стр. 37—48.
- ⁵ М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 459—463.
- ⁶ А. М. Горький. О литературе. М., 1953, стр. 693.
- ⁷ В. Я. Евсеев. Карельские сказки и пересказы былин об Илье Муромце. Труды Карельского филиала АН СССР, вып. 35. Петрозаводск, 1962, стр. 107—115.
- ⁸ М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 466—467.
- ⁹ А. М. Горький. О литературе, стр. 693.
- ¹⁰ В. Я. Евсеев. Карельские сказки и пересказы былин об Илье Муромце, стр. 107—115.
- ¹¹ Там же.
- ¹² М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 513—514.
- ¹³ У. С. Конкка. Карельская сатирическая сказка, стр. 84.
- ¹⁴ Там же, стр. 134.
- ¹⁵ В. Я. Евсеев. Карельские варианты пушкинских сказок. Изв. Карело-финского филиала АН СССР, № 3, Петрозаводск, 1949, стр. 87.
- ¹⁶ М. Haavio. Kalevan rojan paasi. Virittäjä, 1936, стр. 275.

- ¹ Из общих работ: К. Krohn. 1) Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903; 2) Kalevalastudien, I. FFC, 53, 67, 71, 72, 75, 76, 1924—1928; 3) Kalevalan kysymyksiä. SUSA, 35—36, 1949; А. Aarne. Das Lied von Angeln der Jungfrau Vellamos. FFC, 48, 1923; E. N. Setälä. 1) Kullervo-Hamlet. FUF, 3, 7, 10, 1904—1911; 2) Sammon arvoitus. Helsinki, 1935; М. Haavio. Väinämöinen. Porvoo, 1950; М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963; В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса, кн. I—II. М.—Л., 1957, 1960.
- ² К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21, стр. 163.
- ³ Там же, стр. 30.
- ⁴ М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 53—54, 233—234.
- ⁵ J. Hautala. Hiiden hirven hiihdäntä. Helsinki, 1947.
- ⁶ О. Okkonen Suuri härkä. KSVK, 1935, стр. 176.
- ⁷ К. Krohn. Kalevalan runojen historia, стр. 294.
- ⁸ М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 223—229.
- ⁹ J. Krohn. Suomalaisen kirjallisuuden historia. I. Kalevala. Helsinki, 1885, стр. 8.
- ¹⁰ М. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Helsinki, 1935, стр. 45—46.
- ¹¹ А. Я. Брюсов. История древней Карелии. Москва, 1940, стр. 100.
- ¹² Е. Г. Кагаров. Калевала как устный эпос родового общества. «Историк-марксист», № 4, 1935.
- ¹³ М. Haavio. Väinämöinen.
- ¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21, стр. 52.
- ¹⁵ М. Kuusi. Sampo-eros. SUST, 96, 1949, стр. 133.
- ¹⁶ А. Я. Брюсов. История древней Карелии, стр. 118.
- ¹⁷ I. Kemppinen. Suomalainen mytologia. Helsinki, 1960.
- ¹⁸ О. В. Куусинен. Калевала — эпос карело-финского народа. Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию «Калевалы». Петрозаводск, 1950, стр. 35.
- ¹⁹ И. Сирола. Сто лет «Калевалы». «Литературная газета», № 12, 1935; J. Kemppinen. Suomalaisen muinaisrunojen Pohjola. Helsinki, 1956, стр. 90—91.
- ²⁰ V. Laurila. Suomen saari ja muinaisrunon saari. KSVK, 1964, стр. 161—186.
- ²¹ О. В. Куусинен. Калевала — эпос карело-финского народа, стр. 32.
- ²² I. Kemppinen. Lunastettava neito. Helsinki, 1957.
- ²³ С. М. Маслова. Народный орнамент верхневолжских карел. Москва, 1951, стр. 112.
- ²⁴ М. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 318—321.
- ²⁵ А. Aarne. Miehentappaja-neidon runo. Suomi, IV, 20. Helsinki, 1921; К. Krohn. Der Hansakaufmann in der finnischen Volksdichtung. FUF, 16, 1924.
- ²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 13, стр. 99.
- ²⁷ Хрестоматия по истории Карелии. Петрозаводск, 1939, стр. 184—185.
- ²⁸ V. Salminen. 1) Miksi Vienan läänissä tavataan kehittyneemmät runot. Antero Vipunen, 1909, стр. 33—37; 2) Kirjallinen vaikutus muinaisrunoihin. KSVK, 1934, стр. 195—198.
- ²⁹ Г. Х. Богданов. К вопросу о состоянии народного творчества в Карелии. Карельский сборник. Ленинград, 1929, стр. 77—78.
- ³⁰ О. В. Куусинен. Калевала — эпос карело-финского народа, стр. 11.

Исторические песни.

- ¹ Из общих работ: J. Krohn. Kantelettaren tutkimuksia. Helsinki, 1902; V. Salminen. Suomalaisen muinaisrunojen historia. Helsinki, 1934; В. Я. Евсеев. Исторические основы карело-финского эпоса, кн. I. М.—Л., 1957, стр. 299—324.

- ² В. Евсеев. Борьба с немецкими рыцарями по карело-финским народным песням. «Дружба народов», кн. 9. Москва, 1943, стр. 98—102.
- ³ M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, стр. 344—346.
- ⁴ M. Kuusi. Omaisten vertailukertaus. KSVK, 1958, стр. 99—100.
- ⁵ В. Кауконен. Создание эпоса «Калевала». Уч. зап. ЛГУ, № 314, 1962, стр. 104.
- ⁶ M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 398—399.
- ⁷ J. Krohn. Kantelettaren tutkimuksia.
- ⁸ В. Я. Евсеев. Историческая дружба карел и русских в отражении поздних версий карело-финских рун. «Советская этнография», 1949, № 2, стр. 27—34.
- ⁹ А. М. Горький, Собр. соч., т. 27, М., 1953, стр. 312.
- ¹⁰ M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 399.
- ¹¹ V. Salminen. Sotamiehenotto-runot. KSVK, 1930, стр. 171—192.

Лирические песни и частушки.

- ¹ Из общих работ: K. Krohn. Tunnelmarunojen tutkimuksia, I. Helsinki, 1931; T. Vento. Kansanrunouden tulisymbolikkaa, KSVK, 1967, стр. 155—176; J. Krohn. Kantelettaren tutkimuksia. Helsinki, 1902; E. Enäjärvi-Haavio. Lyyrilliset laulut, В кн.: M. Haavio. Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Helsinki, 1935, стр. 112—175; M. Kuusi. A lírai népdalok datálásáról. «Ethnographia» (Budapest). 1967, № 3, стр. 324—340.
- ² M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, стр. 364—366.
- ³ В. Я. Евсеев. Колыбельные песни карел и других прибалтийско-финских народов. Труды Карельского филиала АН СССР, вып. 35. Петрозаводск, 1962, стр. 37—61.
- ⁴ M. Kuusi. Kirjoittamaton kirjallisuus, стр. 88—92.
- ⁵ A. L. Reima. Karjalaisista kehtolauluista. KSVK, 1953, стр. 150—161.
- ⁶ E. Louko. Äidin toiveita kansamme kehtolauluista. KSVK, 1957, стр. 129—140.
- ⁷ В. Я. Евсеев. «Кантелетар». «На рубеже», 1940, № 1, стр. 19—22, V. Kaukonen. Die finnische Volkslyrik im «Kanteletar» und ihr gesellschaftlicher Untergrund. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, 1962, стр. 65—75.
- ⁸ С. Кондратьева. О карельской частушке. Труды кафедр теории и истории музыки Моск. гос. консерватории. Москва, 1966, стр. 90.
- ⁹ В. Я. Евсеев. Финские революционные песни 1905—1907 гг. «Советская этнография», 1956, № 1, стр. 13.

Современный фольклор.

- ¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 36, стр. 80.
- ² Г. Х. Богданов. К вопросу о состоянии народного творчества в Карелии. Карельский сборник, Ленинград, 1929, стр. 78.
- ³ V. Jevsejev. Vallankumoukselliset ja neuvostolaulut Karjalassa Lokakuun jälkeen. «Neuvosto-Karjala», 1957, № 49.
- ⁴ Г. Х. Богданов. К вопросу о состоянии народного творчества в Карелии, стр. 74.
- ⁵ M. Ljubovin. Karjalaisia tshastuskoja. «Rintama», 1935, № 6, стр. 39—40.
- ⁶ В. Я. Евсеев. Народные песни об Антикайнене. «На рубеже», 1947, № 2—3, стр. 49—52.
- ⁷ V. Jevsejev. Lenin karjalaisessa kansanrunoudessa. «Punalippu», 1960, № 2, стр. 105—108.
- ⁸ E. Gran. Neuvostovallan aikana syntynyt kansanrunous. «Punalippu», V, 1947, стр. 179—186.
- ⁹ В. Евсеев. Карельские сказители и современность. «На рубеже», 1962, № 3, стр. 114—117.

СОКРАЩЕННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ

- А — Архив фольклора Петрозаводского ИЯЛИ АН СССР (рядом № коллекции).
- Б — Г. Х. Богданов Свадьба ухтинской Карелии. Карельский сборник. Ленинград, 1929.
- Бе — К. Белова. Карелиян рахвахан суарнат. Петрозаводск, 1939.
- Г — В. П. Гудков, Н. Н. Леви. Песни народов Карело-Финской ССР. Петрозаводск, 1941.
- Е — В. Я. Евсеев. Карельские эпические песни. М.—Л., 1950.
- Ев — В. Я. Евсеев. Карельский фольклор. Петрозаводск, 1949.
- К — У. С. Конкка. Карельские народные сказки. М.—Л., 1963.
- КоТ — У. С. Конкка, А. С. Тупицына. Карельские народные сказки (южная Карелия). М.—Л., 1967.
- Кон — У. С. Конкка. Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959.
- Ке — Л. М. Кершнер. Карельские народные песни. Москва, 1962.
- Л — Н. Лесков. Загадки корел Олонецкой губ. «Живая старина», 1893, вып. IV, стр. 532—540.
- М — Г. Н. Макаров. Карельские пословицы, поговорки, загадки. Петрозаводск, 1959.
- Ма — Г. Н. Макаров. Образцы карельской речи. М.—Л., 1963.
- П — И. Пажлаков. Карельские сказки. Петрозаводск, 1947.
- Т — Ф. Титова, К. Степниева. Карельскойт ванханайгуйзет рахвахан паёт. Петрозаводск, 1939.
- Ah — E. V. Ahtia. Rahvahan Kandleh. Viiburi, 1922.
- H — M. Haavio, I. Hautala. Suomenksnsan arvoituskirja. Porvoo—Helsinki, 1950.
- J — V. Jurinoja. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965.
- Ku — P. Kuikka, M. Remsu. Karjalais-suomalaisia kansansatuja. Petroskoi, 1945.
- L — E. Leskinen. Karjalan kielen näytteitä. I—III. Helsinki, 1930—1932.
- N — R. Nirvi, L. Hakulinen. Suomen kansan sananlaskuja. Porvoo—Helsinki, 1953.
- P — E. Pelkonen. Karjalan meren äärellä. Helsinki, 1961.

- Pa — P. P a l m e o s. Karjala Valdai murrak. Tallin, 1962.
- R — Suomen kansan vanhat runot. I—XIV. Helsinki, 1908—1948.
- S — Suomi. Suomalaisen kirjallisuuden seuran vuosijulkaisu (Helsinki).
- Ti — E. T i m o n e n, M. M i h e j e v a. Karjalaisia kansansatuja. Petro-
skoi, 1951.
- V — P. V i r t a r a n t a. Lyydiläisiä tekstejä. I—III. Helsinki, 1963—
1964.
- Vä — A. O. V ä i s ä n e n. Kantele- ja jouhikkosävelmiä. Helsinki, 1928.
- FFC — Folklor Fellons Communications, 1925—1954.
- FUF — Finnisch-Ugrische Forchungen.
- KSVK — Kalevalaseuran vuosikirja. Helsinki 1921—1960.
- SUSA — Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja.
- SUST — Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Трудовые песни и заклиательная поэзия	12
Бытовая обрядовая поэзия и причитания	36
Загадки	49
Пословицы и поговорки	57
Сказки и предания	69
Эпические песни и баллады	96
Исторические песни	128
Лирические песни и частушки	144
Современный фольклор	167
Примечания	196
Сокращенные обозначения источников	201