

Karkama 2007 – Karkama, P. Kadonnutta ihmisyyttä etsimässä. Johdatusta Johann Gottfried Herderin ajatteluun ja herderiläisyyteen Suomessa. SKS. Helsinki, 2007.

Lönnrotin hengessä 2002: Kalevalaseuran vuosikirja 81. SKS. Helsinki, 2002.

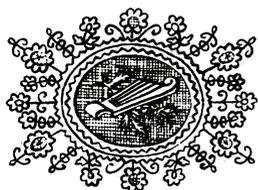
Kalevalan kulttuurihistoria 2008 – Toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuutila, Pekka Laaksonen. SKS. Helsinki, 2008.

Suomennoskirjallisuuden historia I. 2007 – Toimittaneet H. K. Riikonen, Unto Kovala, Pekka Kujamäki ja Outi Paloposki. SKS. Helsinki, 2007.

Taiteilijoiden Kalevala 2009. SKS. Helsinki, 2009.

The Kalevala and the World's Traditional Epics, ed. by Lauri Honko 2002. Studia Fennica Folkloristica 12. SKS. Helsinki.

Ulrika Wolf-Knuts 1985: All världens epos. NIF Publications N. 15. Åbo.



Н. А. Криничная
Петрозаводск

**Мифологема перевоплощения персонажей
в карельских эпических песнях:
предпосылки, ситуации, образы**

В карельских эпических песнях, давших мощный импульс к возникновению замысла «Калевалы» и во многом послуживших материалом для его осуществления, представлена чрезвычайно архаическая картина мира. Основанная на древних верованиях, она удерживается в традиции на протяжении всего ее бытования, несмотря на последующие наслоения, переосмысления, трансформации. Это не статичное изображение. Воспетый в рунах мир неуловим в своих очертаниях, он всегда динамичен, склонен к переменам и метаморфозам. Здесь реальный крестьянский быт причудливо переплетается с фантазмагорией. В каждом из компонентов такого мира скрыта некая потайная сущность, заключена «внутренняя форма», готовая в определенный момент проявиться наружу. Специфика этой картины в значительной мере обусловлена архетипом, связанным с идеей перевоплощения персонажей. Им пронизаны разные сюжеты, а именно: изображения героев, решения коллизий, характеристики атрибутов и даже фона, на котором разворачивается действие. Древнейшие воз-

зрения человечества просвечивают сквозь толщу наслоений, отложившихся на многовековой традиции в процессе ее адаптации к меняющимся эпохам. В карельских эпических песнях сохраняется «старинная наивная и нетронутая вера в буквальный реализм мифа» [Лосев 1957: 82]. Для формирования мифологемы перевоплощения, выявленной уже в изобразительном искусстве позднего палеолита [Глинский, Сергеев, Фрадкин 1982: 114; Фрадкин 1969: 135–142], имеется множество предпосылок.

1. Одной из них служит специфическая для первобытного сознания философия природы, обусловленная, в частности, идеей антропоморфизма. Не случайно в карельских эпических песнях различные природные объекты, предметы материальной культуры и – шире – все мироздание нередко олицетворяются и персонифицируются. Им приписываются человеческий образ жизни, способ мышления и коммуникации, человеческие страсти, радости, невзгоды. Примеров антропоморфизма и в самих эпических песнях, и в «Калевале» можно обнаружить достаточно много. Вот некоторые из них. На поляне, на опушке дремучего леса, плачет береза, поскрипывая своими побегами. На вопрос «старого степенного» Вяйнямейнена о причине ее печали береза отвечает, что она беззащитна: люди ходят под ней с ножами, сдирают ее «белый поясок», делают из него кто ножны, кто посуду, кто корзиночки для ягод, изготавливают из ее веток веники [КЭП¹ 1950: 64–65]. Фольклорный плач березы получил развитие и продолжение в леннротовской «Калевале», где он относится к числу наиболее проникновенных эпизодов:

Вот уж трижды в это лето,
В эту солнечную пору,
У ствола мужи стояли,
Топоры свои точили,
Чтоб головушку срубить мне,
Чтоб я с жизнью распростилась.
[44.133–138]²

¹ Здесь и далее приняты сокращения названий источников: КЭП 1950 – Карельские эпические песни / Предисловие, подг. текстов и коммент. В. Я. Евсеева. М.; Л., 1950; К-ФНЭ 1994 – Карело-финский народный эпос / Сост., вступ. статья, перевод, примеч. В. Я. Евсеева: В 2-х кн. М., 1994. Кн. 2; ЛР 2008 – Ладвотерские рунопевцы: Руны, записанные от Архиппа и Мийхкали Перттуненов / Перевод с карельск. А. Мишина. Петрозаводск, 2008; ЭПЮК 2006 – Эпические песни Южной Карелии / Сост., автор вступ. ст., коммент. и переводов В. П. Миронова. Петрозаводск, 2006.

² Цитаты из «Калевалы» даны в переводе Л. П. Бельского.

В карельских эпических песнях жалуется на свою участь и животные. Их здесь представляет густохвостая, пушистая лиса. У нее «на тех убийственных равнинах, на местах, где [их] гоняют», погибла бабушка, а ее «маленькие детки, бедняжки», ее «тихий выводок», «отправлены в немецкую землю господам на украшение, торговцам для товара» [КЭП 1950: 68]. Очеловечивая животных и растения, мифологическое сознание методом от противного как бы моделирует некое иное, более совершенное мироустройство. С такой моделью связаны и древние обряды, сопровождающие убийство почитаемого животного либо рубку больших деревьев [Фрэзер 1998: 136].

В аналогичных параметрах первобытным мышлением персонифицируются и предметы материальной культуры. И по эпическим песням, и по «Калевале» всем внятен плач паруса, стон деревянной лодки, жалующейся на свою долю, на свою горькую судьбину. В отличие от всех других челнов, которые ее похуже, она, лучшая лодка, не участвует в походах. Вопреки своему предназначению, она вынуждена гнить на своих щепках, мокнуть на своих стружках [КЭП 1950: 69, 127, 141, 150, 162]. К очеловеченным предметам материальной культуры, безусловно, относится и кантеле, которое «словно языком, <...> заговорило» [КЭП 1950: 166].

В этом свете Лемминкяйнен, намереваясь в момент грозящей ему смертельной опасности обернуться «березовой веткой, кривым осиновым суком» [КЭП 1950: 86], отнюдь не случайно отказывается от своего замысла. Он опасается, и не без оснований, что в таком облике его срубят, подобно дереву.

2. С проявлениями антропоморфизма тесно переплетены представления о невыделенности индивида из окружающего мира. Если в природе человек видит свое зеркальное отражение, то и природа, в свою очередь, преломляется в человеке. Согласно одной из версий, человек — материал для ее творения, которое осмысливается как превращение. Так, например, в лесную стихию перевоплощается предок-великан Випунен, давно почивший в потусторонней Манале. Из различных частей его тела образовались разные участки леса:

Давно уже Випуни умер,
Давно скончался и сгинул.
Ольха выросла на его подбородке,
Хвойные сосны на зубах,
Старые ели на бровях,
Ивняк на бороде.

[КЭП 1950: 83]

Этот эпизод – лишь фрагмент универсальной картины мира, сотворенного из тела человека: «<...> человеческое тело, одушевленно-разумное человеческое тело, <...> мысленно доводилось до своего крайнего предела и превращалось в живой, одушевленный и разумный космос. Даже Платон свою теорию мироздания заканчивает торжественными словами о живом и одушевленном космосе» [Лосев 1991: 497].

3. Мифологема перевоплощения формируется в контексте представлений о нерасчлененности понятий, связанных с одушевленными существами, объектами неживой природы и предметами ритуально-бытового назначения. Характеризуя логику представлений об оборотничестве, А. Ф. Лосев отмечает, что «первоначально понятие субстанции еще не выделялось из общей смутной и нерасчлененной сферы человеческого мышления и сознания» [Лосев 1957: 12]. Мало того, связь и различие между отдельными частями комплекса предметов и явлений, имевших к человеку непосредственное, жизненное отношение, были для первобытного мышления недоступными [Сидоров 1997: 23]. Зыбкостью границ между ними детерминирована взаимная перекодировка сопряженных друг с другом образов. Ею же обусловлено становление мотивов сотворения первопредметов культуры из тела человека (варианты: из плоти животных, деревьев). Так, например, части тела героя (Вяйнямейнена либо Илмаринена), равно как и части его одежды, превращаются в соответствующие компоненты кузницы. При этом сама кузница возникает из рубашки героя, меха – из шубы или портков, клещи – из пальцев (иногда из мизинца), наковальня – из колена, молоток – из кулаков [КЭП 1950: 84 и др.]. На основе многих вариантов данного мотива Э. Леннротом создан его сводный текст, который и вошел в «Калевалу»:

Обратил рубашку в кузню,
Рукава мехами сделал.
Шубу сделал поддувалом,
Из штанов устроил трубы,
Из чулок отверстие печи,
Стал ковать он на колене,
Молотком рука служила.

[17. 134–140]

4. Рассматриваемая мифологема соотнесена и с концепцией происхождения человека от различных природных стихий [Криничная 1989а: 4–21]. И если лес произрастает из тела человека-великана, то и человек, по одной из версий, происходит от дерева, тем самым – от

земли. Например, туловище отца Куллерво сотворено из гнилого пня или корявого дерева, голова — из болотной кочки, уши — из листьев березы или зелени на лесном озере, глаза — из конопляных семян [КЭП 1950: 156, 265–266]. В другом случае, в иносказательном диалоге брата с сестрами, живущими в шведской неволе, умершая мать называется «золотой березынькой», у которой «березовица <...> стекла в землю», умерший отец — «золотым еловым стволом», у которого «два сука засохли»; погибшая же родня именуется деревьями, растущими на подсеке, где с них на землю слетели листья [КЭП 1950: 344].

Соответственно и Вяйнямейнен, перевоплощаясь из человеческого облика в древесно-водный, как бы возвращается к своему изначальному состоянию. Прежде чем восстановить свое человеческое естество, он шесть-семь лет проплавал на морских волнах «еловой корягой, сосновым обрубленным бревном» [КЭП 1950: 214; К-ФНЭ 1994: 132], «еловой шишкой, сосновой чуркой» [К-ФНЭ 1994: 11–12] или «точно сук сухой от ели, точно ветвь сосны» [К-ФНЭ 1994: 123]. В карельских рунах заметно превалирует родословная эпического героя, связанная с землей, которую символизирует дерево, и с водой. Подобные ситуации и образы служат закономерной предпосылкой и органическим контекстом для мифологемы перевоплощения типа:

Обернись сосной на горушке
Или березой на твердой земле.
[КЭП 1950: 169]

(Такой совет дает мать Илмаринену, спасающемуся от мести обитателей Пяйвелы.)

5. На формирование мифологемы перевоплощения не могли не повлиять и космологические воззрения, в силу которых не только человек, но и объекты природы, предметы материальной культуры спроецированы на мироздание, включены в модель Вселенной, являются элементами «космической единомножественности». Отсюда ведут начало солярные и лунарные признаки героев, равно как и их способность превращаться в астральные персонажи. В результате человек изображается как уменьшенная копия Вселенной. Так, у трех сыночков Иро-девственницы

Руки были золотые,
Были в серебре их ноги,
На макушке солнце светит,
Месяц же на лбу сияет,
На затылке звезды блещут.
[К-ФНЭ 1994: 169–170]

Отмечены солярными знаками даже атрибуты героев. У Вайнямейнена на острие меча светит месяц, на рукоятке сверкает солнце [КЭП 1950: 49]. Вещи воплощают качества их обладателей.

Согласно мифологическим представлениям, между космосом и человеком существует и обратная связь: «человек оказывался единством всех тех элементов, из которых построен мир» [Гуревич 1972: 12]. Не случайно в одной из песен невеста Илмаринена грозитя звездой уйти на небо [К-ФНЭ 1994: 156], а затем временно превращается в звезду:

Считает он на небе звезды,
Одна звезда там лишняя.
«Это ты, красивая Катя,
Вернись обратно!»
[КЭП 1950: 368]

В карельской народной поэзии на Вселенную спроецирован не только человек. Соотнесенность с мирозданием обнаруживают здесь, как это ни удивительно, и животные, и предметы материальной культуры. Знаки верхнего, нижнего и среднего миров закодированы, например, в образе коня «масти птичьей, масти рыбьей, цвета белого зайчонка, лося черного по масти» [К-ФНЭ 1994: 155]. Этот зооморфный ряд обусловлен символикой птицы, рыбы, зверей, связанных соответственно с небом как высшей сферой мироздания, противопоставленным ему подземным (хтоническим) и земным (ойкуменическим) уровнями. Необычной же масти конь – посредник между мирами. Аналогичная символика заметна и в образе уже упомянутого челна, в котором ютятся птицы, лесная тварь и земные черви [К-ФНЭ 1994: 36], как бы представляя собой три яруса Вселенной.

6. Исключительная роль в становлении исследуемой мифологемы принадлежит анимистической теории природы, согласно которой все сущее наделяется душой, способной переходить из одной формы в другую. «Анимизм, – отмечает Э. Тэйлор, – составляет, в самом деле, основу философии как у дикарей, так и у цивилизованных народов» [Тэйлор 1939: 264]. Расшифровка этого понятия применительно к фольклорно-этнографическому материалу была дана в свое время Питиримом Сорокиным, который изучал пережитки анимизма у коми-зырян: «Души животных, человека и неодушевленных предметов (камня, метлы) одинаковы, внешность их только форма. И <...> душа свободно может переходить из одной формы в другую» [Сорокин

1910: 56. См. также: Чернецов 1959: 137]. Казалось бы, что в результате этой универсальной взаимообусловленности все может образовываться из всего. Однако, по фольклорно-этнографическим материалам, в реализации таких потенциалов есть свои ограничения. Так, например, душа погибшей Анни или Катерины во всех вариантах карельской эпической песни обращается именно в чайку [КЭП 1950: 307 и др.; ЭПЮК 2006: 63], и только в чайку, но не в любую птицу. Обретая новую оболочку взамен утраченной человеческой, она меняет и образ жизни, способ существования, стереотип поведения. Иногда в основе этого мотива лежит этиологический миф, повествующий о происхождении чаек.

7. Функцию ограничителя, а вместе с тем и стимулятора метаморфоз берут на себя тотемистические верования, сформировавшиеся в эпоху среднего и позднего палеолита. Связь оборотничества с подобными верованиями была отмечена в свое время С. А. Токаревым, который считал его «пережитком тотемизма, но утратившим связь с родовой организацией» [Токарев 1965: 138–139]. Согласно этим воззрениям, человек связан узами сверхъестественного кровного родства не со всеми животными и растениями, а лишь с определенным видом того или другого либо с одним из нескольких видов. На основе разрозненных фольклорно-этнографических сведений можно выявить круг животных и растений, почитаемых у финно-угорских народов и вовлеченных в орбиту мифопоэтического мира карельских рун. Согласно этим сведениям, таковыми считались *из рыб* – щука, лосось, сиг, *из птиц* – утка, гусь, орел, журавль, чайка, ворон, лебедь, *из лесных зверей* – лось, олень, медведь, горноста́й, *из деревьев* – сосна, ель, береза, ольха, можжевельник. В результате круг животных и растений, в которые обращается мифологический персонаж, заметно сужается. Так, например, чтобы добраться до Похьелы, куда были похищены солнце и месяц, Вяйнямейнен «пошел <...> в море щукой, быстро поплыл поперек пролива» [КЭП 1950: 48]. Соответственно и Айно, бросившаяся с утеса в воду, «стала сестрицей сигам», «побраталась с подводными рыбами» [КЭП 1950: 67–68]. Куллерво же, мстя за причиненную ему обиду своей хозяйке, по одной из версий, превращает коров в медведей [КЭП 1950: 61].

В то же время нельзя недооценивать влияния на карельскую народную поэзию со стороны других этнокультурных традиций, что влечет за собой расширение и размывание этого круга.

Обратился он [Илмаринен] конем,
Шерстинка золотая, другая серебряная,
Третью ни узнать, ни придумать нельзя.
[КЭП 1950: 248]

8. Согласно древнему мировосприятию, перевоплощение имеет и темпоральные (временные) рамки, обусловленные обрядами перехода (rites de passage – по В. Тэрнеру): рождением, инициацией, браком, смертью либо приравненной к ней кризисной ситуацией. В эти лиминальные («пороговые») периоды, сопровождаемые «жизненными переменами», персонажи, пребывая в состоянии временной смерти, наиболее подвержены перевоплощению, что подтверждается и карельскими рунами. Так, герой, выползающий змеем из чрева поглотившего его мифического существа [К-ФНЭ 1994: 115], связан, как известно, с обрядом инициации. Перевоплощение девушки в чайку соотносено с брачным периодом. Превращение влюбленных Гаврилы и Огой в деревья, тянущиеся друг к другу своими ветвями и корнями, обусловлено их смертью:

Выросли березки на их могилах,
Ветви берез над церковью переплелись...
[КЭП 1950: 308]
Корни их также в земле срослись.
[КЭП 1950: 258]

9. Превращение в первобытном сознании едва ли не эквивалентно уподоблению. В этом свете неудивительно, что старуха Похьелы, наладив себе крылья из веников, полетела, помахивая ими, и уселась на мачту парусника [КЭП 1950: 113]. В другом варианте она же, прикрепив веники к воробьиным крыльям, а затем к своим плечам, порхает жаворонком, «носится, парит орлицей» [К-ФНЭ 1994: 129]. В совмещенности образов воробья, жаворонка, орлицы проявляется некая недифференцированность понятий, присущая пра-логическому первобытному мышлению. Аналогичные процессы происходят и в языке: слова, обозначающие одно известное понятие, первоначально применялись к нескольким понятиям [Потебня 2000: 9].

Соответствующая перевоплощению символика обнаруживается не только в вербальном (словесном) творчестве, но и в очертаниях масок, в орнаментике традиционной одежды, в обрядовых церемониях и даже в декоре жилища, предметов ритуально-бытового назначения.

10. В формировании мифологемы перевоплощения сказалась и вера в магию, т. е. в сверхъестественную способность человека управлять природными стихиями, воздействовать на людей, животных, растения, предметы — одним словом, на все сущее в мироздании. В нашем случае маг способен извлечь душу из прежней формы и переместить ее в другую оболочку/плоть/одежду:

Тут решил сменить свой облик,
В оборотня превратиться.
Волком по тайге помчался,
Горностаем — в рощах темных,
Белкою по соснам прыгал.

[ЛР 2008: 49]

В своей могущественной силе перевоплощаться в иной облик самим либо наделять им других маги карельских рун, равно как и «Калевалы», не уступают богам античной мифологии, воспетым в этой ипостаси две тысячи лет тому назад Овидием в его известной поэме «Метаморфозы»:

Ныне хочу рассказать про тела, превращенные в формы
Новые. Боги, — ведь вы превращения эти вершили.

[Овидий. Метаморфозы. 1. 1–2]

В карельских эпических песнях основным средством такого перемещения служит вербальная магия. При этом сверхъестественная сила приписывается глаголам повелительного наклонения: *превращайся, будь, стань, лети* и др. По древним верованиям, слово и — шире — заговор, заклинание наделяется некой эфирной вещественностью и магической энергетикой, воплощающей заключенную в нем идею. Притом слово-идея обладает такой же мерой реальности, как и предметный мир. В карельских рунах акт перевоплощения определяется в таких выражениях, как: *обратил песней, проклял песнями, заклал песнями, песней делает, песней сотворил* и пр. Напомним, что и в Библии не что иное, а именно Слово является источником мироздания [Подробнее см.: Криничная 2005: 165–172].

11. По мере развития общественного сознания вера в возможность перевоплощения утрачивает свою актуальность. Причина такой утраты объяснена А. Ф. Лосевым: «Оборотничество исчезает как только человек начинает резко и принципиально различать „я“ и „не я“,

т. е., когда он не растворяется в природе, но себя ей противопоставляет и когда каждая вещь становится для него тем самым твердо определенной вещью, допускающей одни свойства и исключаяющей другие» [Лосев 1957: 14]. И все же архетип, связанный с мифологемой перевоплощения, продолжает пульсировать даже в самых поздних записях рун. Однако, адаптируясь к меняющимся условиям, мифологический образ все чаще трансформируется в поэтический троп (сравнение, параллелизм, символ). Соответствующий универсальный мировоззренческий символ, сформировавшись в народной поэзии, присутствует и в «Калевале», например, в заключительном монологе ее лирического героя, где он сопоставляет себя с певчей птицей:

Я, как жаворонок, вырос,
На камнях, как дрозд, остался,
Чтобы жаворонком пел я,
Щебетал дроздом в лесочке...
[50. 563–566]

Литература

Глинский, Сергеев, Фрадкин 1982 – Глинский Е. А., Сергеев Д. А., Фрадкин Э. Е. Кит в представлениях берингоморских эскимосов // Советская этнография. 1982. № 4. С. 112–120.

Гуревич 1972 – Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Криничная 1989а – Криничная Н. А. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 4–21.

Криничная 1989б – Криничная Н. А. Мотив реинкарнации в преданиях народов уральской языковой семьи // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов: В 2-х т. М., 1989. Т. 1. С. 337–339.

Криничная 2005 – Криничная Н. А. Магия слова в карельских эпических песнях // Бубриховские чтения. Петрозаводск, 2005. С. 165–172.

Лосев 1957 – Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Лосев 1991 – Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Потебня 2000 – Потебня А. А. О некоторых символах славянской народной поэзии // Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 5–91.

Сидоров 1997 – Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.

Сорокин 1910 – Сорокин П. А. Пережитки анимизма у зырян // Изв. Архангельского об-ва изучения Русского Севера. 1910. № 20. С. 49–62.

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

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

Фрадкин 1969 – Фрадкин Э. Е. Полиэтоническая скульптура из верхнепалеолитической стоянки Костенки I // Советская этнография. 1969. № 1. С. 135–142.

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

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



В. Я. Петрухин
Петрозаводск

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

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

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