

ГЛАВА РЕСПУБЛИКИ КОМИ
КОМИ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР УРО РАН
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ
СЫКТЫВКАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ХРИСТИАНИЗАЦИЯ КОМИ КРАЯ
И ЕЕ РОЛЬ В РАЗВИТИИ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ**

Том II

Филология. Этнология.

k 1267509

Сыктывкар 1996

Э.Г.Рахимова

Москва

РУНА ОБ ОСВОБОЖДЕНИИ СОЛНЦА: СОЛЯРНЫЙ МИФ ИЛИ ЛЕГЕНДА?

В состав карело-финского народно-песенного эпоса (карельские и финно-ижорские руны т/и калевальской метрики *kalevalamitta*) входит руна об освобождении (вызволении) солица *Päivän päästö*.

Этой руне исходя из ее семантики на протяжении бытования должна была быть присуща календарно-обрядовая функция - связь с весенними праздниками, в земледельческих регионах с праздниками начала сева. Руны сюжетно-тематической группы "Освобождение солица" бытывали по всем "большим" рунопевческим ареалам, особенной популярностью пользоваясь среди православных ижор в Ингерманландии (а также возможно, и среди ингерманландских финнов-эвремейцев, лютеран по веронсповеданию¹). Вопрос о веронсповедании рунопевцов важен для установления традиционной принадлежности апокрифа, воссозданного в одной из версий сюжета: католический он или православный.

Старейшая запись этой руны сделана в Финляндии, в губернии Пюхяярви в местности Кауйиуу (приход Палтамо) еще до 1825 г. Еще в 1948 г. В.Я.Евсеев записывает на магнитофоне от Татьяны Перттунен в селе Ухта вариант этой руны, уже испытавший влияние "Калевалы".

При рассмотрении этой сюжетно-тематической группы интересно варьирование сюжетно-персонажной структуры и соответственно своеобразие эпического мира, созданного в текстах различных версий ("образно-тематическое варьирование"²).

При воссоздании мифа об освобождении солица в различных версиях носителем главной сюжетной функции в сравнительно устойчивой фабульной схеме (здесь уместно употребление термина из структураллистской сетки понятий - *актант*) оказываются очень разные эпические герои. Разброс в конкретных реализациях актантов настолько велик, что такое варьирование означает изменение жанровой принадлежности текстов³.

Дело в том, что в записанных на севере Финляндии и в беломорско-карельском рунопевческом ареале вариантах в роли освободителя солица чаще выступает Вяйнёмейнеп, иногда он назван кузнецом, а в ижорской традиции - это или девочка, дочь кузнеца

(sepoin tyttöi selvä tyttöi; sepoin neitoi neitsykkäin), или Иисус, “единственный сын Божий, / его покорный слуга” (Jumalaisen aino poiko; Jumalaisen ainoi poikoi, / Kiesukseen käppiä käsky).

Сходная сюжетная схема лежит в основе геронческой руны о похищении Сампо - чудесного предмета “с пестрой крышкой” kirjokansi, мифического инструмента всеобщего изобилия, что особенно заметно в записи от великого беломорского рупопевца Архипы Перттунена (Латвяярви - Ладвовзеро, запись сделана Э.Лёинротом в 1834 г.), где дружина героев на корабле похищает Сампо и их преследует хозяйка Похьольы.

Исходя из типологического подхода Е.М.Мелетинский утверждал, что в основе сюжетно-персонажной структуры руны об освобождении солица, так же как и стадиально более поздней (уже героико-эпической, а не мифологической) руны о похищении Сампо, лежит мифологема: культурный герой-демиург похищает огонь, земной / небесный=Солище, для архантического сознания неразличимые, в мире хозяев стихий - “В важнейшем подвиге: похищении Солица и Сампо весьма отчетливо выступает “прометеевский” характер деятельности Вяйнёмейнена” (1963)⁹. Соответственно в плане стадиальной диахронии, беломорско-карельские и северно-финские варианты, где актантом “освободитель солица” является Вяйнёмейнен - кузнец = культурный герой, соответствуют исходному космологическому мифу, “архетипу сюжета” для этой образно-тематической группы. Сходной трактовки придерживается финский фольклорист Матти Кууси (1980) и карельский исследователь Э.С.Киуру (1990).

Противоположна трактовка руны об освобождении солица финской школой фольклористики. Фольклористы этого направления использовали т/и историко-географический метод для отыскания / реконструкции древнейшей редакции, праформы (kantaredaktio, alkutuoto) и установления изменений в западно-финской руне при ее миграции в Беломорскую Карелию. Основатель финской школы Каарле Крон в монографии “История рун Калевалы” (1903) признал исключной редакцией рассматриваемого сюжета легенду об освобождении солица Христом, а временем зарождения руны эпоху католического Средневековья: “tuno on alunperin katolisaikainen legendavarsi”¹⁰. Толкование К.Крона основывается на 2 сделанных собирателями В.Поркка и В.Алава в 1880-е г. записях в западной части Ингерманландии, исключной редакцией признается вариант, записанный Вольмари Поркка в дер.Ленгтиинен прихода Хеева (Ковани) от известной исполнительницы, 80-летней вдовы Варваты, где освободителем солица является “единственный сын Божий”. Исходя из католической символики истолковывал руну об освобождении солица А.Аарне (1920). Еще в середине XX в. Мартти Хаавио основывал свою реконструкцию данной руны как “поэмы древнего поэта” на пигерманландской версии с Христом в роли

освободителя солнца, хотя исследователь отметил и типологические параллели в космологических мифах бурятов и эскимосов^{vii}.

С другой стороны, ижорские варианты действительны характеризуются прекрасной сохранностью и художественным совершенством. Версия об освобождении солнца Христом очень сюжетно цельная.

Также, как и все другие версии, данная включает мотив дальней поездки героя на поиски солнца и употребление этого мотива здесь наиболее органично.

Рассказ о поездке во варианте № 33 по изданию *Kalevalaista kertoima-runoutta*^{viii} начинается вариацией одной из устойчивых для этого мотива в карело-финском эпосе в целом “типовских сцен”^{ix} отъезда - “единственный сын Божий” выбирает волшебного коня из конюшни на холме. “Взял того из жеребцов, / выбрал из жеребят, / у которого был пруд на крупе, / канавы сбоку на плечах, / родник на холке” (*Sen otti orosistaan, / ja valitsi varsistaan / mill' oli lampi lautasilla, / ojain oloin sivulla, / kylmä kaivo alla kapioin, / lähek'oli länkien välissä*). Он вскочил доброму коню на спину и ударили его жемчужной плетью (*hyppäsi hyvän selälle, ... lõi siit ruosalla orolla*”), в беге конь сравнивается со стремительно ползущей змеей-гадюкой. Путь описывается в устойчивых для всего карело-финского эпоса формулах: “вот проехал мало дороги, / он проделал путь короткий”. Путь герою преграждают три огромных препятствия, объехать которые нельзя: бревно, камень и канава. Герой прокладывает путь с помощью “волшебных предметов”: кувшинов с пивом, медом и злым вином, разрушая препятствия павсегда: “пролегла навек дорога” (*tuli tie iänikkuin*). трижды повторяется описание того, как с тех пор проходят там крепеные люди^x (ср.: Буслаев Ф.И. об “устроительстве земли” и прокладыванием дорог по Русской земле Егорием Храбрым и богатырями, 1887). По сюжету и образно-тематической структуре эта версия напоминает русские “старинные (эпические) духовные стихи”^{xi}. Русские духовные стихи были, как подчеркивал Ф.М.Селиванов, по своему бытованию “устинно-книжным”^{xii} жанром, однако для данной руны неизвестен письменно-литургический источник и можно только поставить проблему отыскания соответствующих рукописных сборников.

Соответственно с выбором актора при устойчивости актанта в версиях сюжетно-тематической группы рун об освобождении Солнца различны и эпические миры разных вариантов. В варианте из Кайнуу (№ 31 по КК) действие разворачивается на фоне монументального, мифического пейзажа. Вариант открывается обсуждением: “- Куда, скажи, от пас делось солнце, / куда пропал от нас месяц? / - Солнце оказалось в скале”^{xiii}. В яйнёмейнен рождается почью и за ночь вырастает (мотив чудесного рождения эпического героя, здесь демиурга), поутру идёт в кузницу ковать. В параллельной строке, впрочем, следует эпическая формула (клише) “ковал для нужд

господина". Действие начинается с диалога героя с зооморфным вестником - гадюкой на пороге ("kyu ... kynnyksellä"), гадюка имеет большое значение в народных верованиях беломорско-карельской (Vienan Kärgjala) традиции и в финляндской Карелии. Змея сообщает, что солнце уже свободно: "вот месяц поднялся из камня, / солнце из скалы освободилось, / пока ковал Вяйнёмейнен" ("Jora nyt kuu kivestä nousi, / päivä pääsi kallioista / takohissa Väinämöisen") Вяйнёмейнен похваляется этим как собственным подвигом и отправляется в Похьюлу. Путь героя к сияющим воротам ("показались ворота Похьюлы, / вспыхнула калитка злая") лежит через реку, что указывает на границу потустороннего мира. Представления о потустороннем мире и о пути туда рассматривает в фундаментальной монографии "Финский шаманизм" (1992) Анна-Лесна Сникаала¹⁴. Итак, даже этот, плохо сохранённый вариант содержит мотив поездки героя с целью вызволения солнца, хотя исходя из обыденной логики такая поездка в данном случае уже не нужна.

В записанном Д.Европусом в 1846 г. в Суоярви (Беломорская Карелия) варианте¹⁵ солнце заслушалось игрой Вяйнёмейнена на каннеле и тогда его поймали и заперли на девять засовов, солнце пытаются выгнать заговором поочередно Ёукахайнен и Ильмаринен, но ворота подчиняются только словам Вяйнё.

Ижорские варианты № 33 по КК (№ 1 по ИЭП) и № 30.III. по КФНЭ¹⁶, записанные в Сойкинё, относящиеся к сюжетной версии о вызволнении дочерью кузнеца солнца и месяца - из деревни Хийтола lítovan kylä, или от колдунов из Виро и Сакы, открываются описанием жизни без небесных светил. Это описание отличается от монументальной картины времени первоизрения, оно связано с аграрной культурой и даже содержит прямое указание на огнево-подсечное земледелие. "Жили раньше у нас, / были па краю канавы (оja), / в канаве жгли деревья, / ели рыбу из канавы, / без месяца, без солнца, / без белого света Творца. / Руками щупали землю, / руками землю, пальцами болото, / пальцем ноги место куда наступить. / Вели сев при свечах, / Яровой сев при берестяных факелах" (вар-т 33 по КК или 1 по ИЭП) ".

В отличие от версии об освобождении небесных светил Христом, в жанровом содержании другой ижорской версии заметно влияние волшебной сказки: волшебные предметы используются при магическом бегстве дочери кузнеца¹⁷. Во варианте, записанном от Нателли в Сойкколе (Сойкинё) в 1882 г.¹⁸, "мудрая девица" усыпляет мужчин деревни Ийтты, бросив "клубочек сонный" (unikertäisen), это специфически карело-финский волшебный предмет (иглами сна усыпляет Вяйнёмейнен жителей Похьюлы, чтобы похитить у них Сампо во варианте Архиппы Перттунена¹⁹) "поставила месяц над бровями, / положила солнышко на темя" ("Otti kuun kulmillee, / päivän päälle päähysee"). При бегстве она бросает за собой кремень - встает

скала, гребенок - вырастает лесная чаща, бросает кувшин - протекает река. Добытые светила "мудрая девица" венчает на золотую березу (*kultain koivu*) и серебряную сосну (*hopia honka*). Эта версия полностью соответствует отмеченной Э.С.Киуру специфике сохранения мифов в ижорской эпике в отличие от беломорско-карельской: "Миф здесь воспринимается уже не как рассказ о начальных событиях, действительно имевших место в далеком прошлом, а подается как забавный случай, казус, сказочное событие"^{xx}.

"Единственный сын Божий" добывает светила из спящей деревни, место, где спрятаны солнце и месяц ему в ответ на ласковые расспросы дружелюбно показывает сидящая у оконка старуха. Пейзаж лишен монументальности, напоминает символику лирических и лироэпических ижорских рун, в 2 параллельных строках флористические образы (заросли черемухи и ивняка) создаются за счет блестящей аллитерации : "Старуха сразу отвечала: "Там у нас п держат месяц, / Заключили вот где солнце: / в густых зарослях ивняка, / в частых зарослях черемухи" ("Paksussa raijupöhössä, / tihässä tuomikossa"). Он достает оттуда спящие светила и приносит их людям. В финальном эпизоде образно разрешается социальный конфликт: Христос повесил светила на верхние ветки (*oksille ylimmäisille*), но солнце светит не поровну, солнце греет только для богатых, беднякам светит месяц ("Ei päivä tassaisin paissak, / päivä paistoi rikkahille, / kii kumotti köyhässille"). Действие повторяется трижды: по молитвам бедняков Христос перевенчивает солнце на нижние ветки, теперь тепла и света не хватает богатым. И только третья попытка установить равенство оказывается успешной: со средних веток солнце светит поровну "и богатым и счастливым, / и бедным и нищим".

Представляется, что "апокрифическая версия" об освобождении солнца Христом сохраняла наибольшее значение для исполнителей, воплотив их чаяния о социальной справедливости и главное, духовные идеалы.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Для точного ответа на этот вопрос необходимо произвести количественную обработку сведений об исполнителях всех зафиксированных в Ингерманландии вариантов руны (по 33-томной антологии *Suomen kansan vanhat runot* - SKVR и по изданиям Карельского Филиала АН. Описывая рунопевческую культуру западной Ингерманландии, где как раз и были произведены наиболее репрезентативные записи рассмотриваемой сюжетно-тематической группы), финский фольклорист Лаури Харвилахти (Harvilahti L. Kertovan runon keinot: inkeriläisen runoeräikän tuottamisesta. Helsinki 1992. S.16.) вслед за Эльсой Энаярви-Хаавио (Enäjärvi-Haavio E. Pankaaamme

käsi kätehen. Pöggöö, 1949) отмечал, что Сойккола - местность, однородная по этническому составу населения- там жили пожоры, также и в Хевеа преобладало пожорское население. С другой стороны, в примечаниях к составленному В.Я.Евсевьевым в 1994 году двуязычном издании "Карело-финский народный эпос" (далее сокращение КФНЭ) указано, что Парой, жена Сакку, от которой записан наиболее представительный вариант этой версии, была финкой, т.е. возможно, лютеранкой.

“ Термин “образно-тематическое варьирование” использует В.П.Аникин (и.п. в статье “Изменение и устойчивость языкового стиля в былинах” // РФ XIV, Л., 1974. С.17. или в монографии Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. М., 1990. С.105.

“ Выбор акторов - конкретных персонажей- которые становятся носителем данной сюжетной функции. Употребление структуралистской сетки понятий вызвано рассмотрением повторяемости и вариативности некоторой константы.

“ Ср.: Евсевев В.Я. утверждает, что “древний космогонический миф в карельских и финско-пожорских рунах подвергся значительной трансформации” в определяет сюжет “об отправке Иисуса на поиски солица” как “легендарный” (КФНЭ: с.468.)

“ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963. С.122.

“ Krohn K. Kalevalan runojen historia. Helsinki., 1903. S.40-59.

“ Haavio M. Aitiologeisiin myytteihin perustavaat runot (комментарий). Kirjokansi. Toim. M.Haavio. Juva, 1980 (1953). С.243.

“ KALEVALAISTA KERTOMARUNOUTTA. Toim. M.Kuusi.

Jyväskylä, 1980. S.76-77. Далее сокращение КК. Вариант этой же исполнительницы, записанный в другой раз т.ж. В.Поркка, № 30.11. по КФНЭ.

“ “Типическая сцена” - термин относится к сетке понятий “устно-формульной” школы в эпосоведении, см. А.Лорд. Сказитель (1060). М., 1994. В эту же сетку понятий входит термин “этническая формула” (клише).

“ Буслав Ф.И. Русский богатырский эпос. // Народная поэзия: исторические очерки. Спб., 1887. С.51, 161.

“ Селиванов Ф.М. Русские народные духовные стихи. Марийский Госуниверситет, 1995. С.16; о художественном мире духовных стихов с.9: “Художественный мир духовных стихов - это идеи христианства в народной интерпретации, воплощенные в образную систему”.

“ Селиванов Ф.М. Там же, с.8.

“ Перевод, если нет указания на автора или издание на русском языке - мой, ЭР.

“ Siikala A.-L. Suomalainen samanismi: mielikuvien historia. Helsinki, 192. S.126-132.

Ср. В.Я.Пропп о переправе как композиционном элементе волшебной сказки. // Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.202-216.

^{xx} № 30.I. по КФНЭ.

^{xxi} Вар-т 30.III. по КФНЭ записан В.Порккала от Мари.

^{xxii} О магическом бегстве - см.. В.Я.Пропп. Исторические корни волшебной сказки. С.343.

Ср. напр.: Афанасьев А.Н. Русские народные сказки. Т.1. № 103. М., 1984. т.1. С.125

^{xxiii} № 1. (Добытие небесных светил) по изданию "Ингерманландская эпическая поэзия", сост. Э.С.Киуру, 1990. То же самое № 33 по изданию Kalevalaista kertomarunoutta. Записан от сказительницы Нателии собирателем В.Поркка в 1882 г. в Сойккола, ныне Сойкино. В 33-томной антологии SKVR N 1150 III тома.

^{xxiv} № 20.II. по КФНЭ, запись Э.Лёпирота от Архиппы Пергтупепа в 1834 г. в Ладвазере. // SKVR I.I. № 54.

^{xxv} Киуру Э.С. О некоторых особенностях ижорского эпоса.

Вступ.статья к двуязычной антологии "Ингерманландская эпическая поэзия". Петрозаводск, 1990. С.22-25.