

ISSN 0131-6222



2

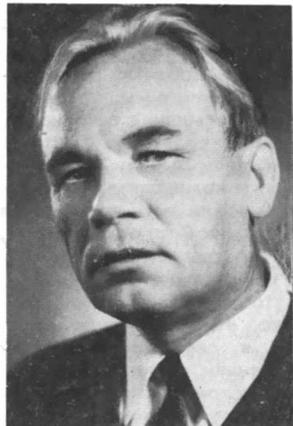
1990

евер

р

Эйно КАРХУ

Эйно Генрихович КАРХУ родился в 1923 году в Ленинградской области. Доктор филологических наук. Автор десяти книг и многочисленных статей по истории финской литературы, финско-русским литературным связям, литературе Советской Карелии. Член Союза писателей СССР. Лауреат Государственной премии КАССР. Живет в Петрозаводске.



ОСМЫСЛЯЯ НАСЛЕДИЕ

Из истории изучения карело-финского эпоса

НАЧНУ ВСЕ по порядку, чтобы читателю было понятно, откуда у литературоведа, точнее, у историка литературы, появился длительный интерес к специфическим вопросам фольклора и фольклористики, в том числе методологического характера. В наш век специализации и раздельных цеховых интересов литературоведы, как правило, не вторгаются во владения фольклористов, и наоборот. Исключения, конечно, бывают, но они редки и о них еще пойдет речь.

Можно назвать по меньшей мере два исследовательских направления и типа работ, в которых фольклор смыкается с литературой и в которых даже трудно этого избежать.

Первый тип — работы по исторической поэтике, и примером тут являются прежде всего классические исследования самого основоположника данного направления, академика А. Н. Веселовского, а из современных — глубокие, блестяще написанные работы Е. М. Мелетинского, в которых однажды заложенные традиции находят достойное развитие («Поэтика мифа», 1976; «Введение в историческую поэтику эпоса и романа», 1986, и др.).

И другой, более распространенный тип — историко-литературные работы обобщающего характера, целые «Истории» национальных литератур, включающие обычно и фольклор, начинающиеся с него.

В аналогичной ситуации возникла и данная статья, представляющая собой журнальный (и, стало быть, сокращенный) вариант одной из глав книги о карело-финском фольклоре, которая в качестве первого тома войдет в коллективную трехтомную «Историю литературы Карелии». Работа над нею ведется уже несколько лет, и для ее завершения потребуется, видимо, еще значительное время.

Должен признаться, что решился я на написание фольклорного тома не без робости и колебаний, для меня это очень серьезная, ответ-

ственная и трудоемкая задача. Прежде мне приходилось заниматься фольклором лишь эпизодически и опять-таки опосредованно, через основную для меня историко-литературную проблематику и в связи с неотложными практическими задачами. Для первого тома «Истории литературы Финляндии» (1979) нужно было написать фольклорную главу, и хотя жесткие сроки заставляли торопиться, тем не менее приобретался опыт, многие вещи стали проясняться, вырабатывался общий взгляд на фольклорную проблематику. Историко-литературные работы поучительны в том смысле, что в процессе их написания обостряется чувство историзма, усиливается потребность увидеть и фольклор, и литературу в общем историческом контексте. Потом некоторые идеи развивались в статьях и докладах, в том числе по вопросу о соотношении литературной «Калевалы» Элиаса Лённрота с собственно фольклорной традицией. То есть и здесь требовалось осмысливать фольклор и литературу во взаимосвязи, в сходствах и различиях. Работая уже над вторым томом «Истории литературы Финляндии» (который находится в издательстве «Наука» и увидит свет, согласно плану, в 1990 году), я много занимался проблемой так называемого «неомифологизма» в литературе XX века, а заодно должен был углубиться в теоретические исследования по собственно мифологии как архаическому типу человеческого сознания на первобытной стадии развития.

Все это показалось увлекательным, для меня открывались новые области знания. Литература по данной проблематике огромна на разных языках, есть из чего выбирать, ибо всего, как говорится, не перечитаешь, приходится ограничиваться главным. Так я освоился с именами крупных специалистов — А. Ф. Лосева, О. М. Фрейденберг, М. И. Стеблина-Каменского, А. Я. Гуревича, Э. Кассирера, К. Леви-Строса, М. Элиаде и др. Знакомство с общетеоретическими работами в масштабе мировой науки чрезвычайно

важно и крайне необходимо, ибо даже если они и не касаются карело-финского фольклорного материала непосредственно, все же они могут бросить новый свет на этот материал. Здесь следует учесть и то, что в свое время, например, работы Э. Кассирера, касающиеся гносеологических и онтологических параметров «мифомышления» (восприятия категорий пространства, времени, каузальности и т. д.), прошли мимо внимания финской фольклористической школы К. Крона, при всех ее заслугах по части интернационализации научных знаний.

По материалу фольклорный том, над которым я работаю, включает два основных региона: Карелию и Ингерманландию. Каждый из двух регионов имеет свою культурно-историческую специфику, каждый подразделяется с этнолингвистической и фольклорной точки зрения на ряд районов, опять-таки с местными особенностями. Общие генетические корни не исключают локально-специфического. Кстати сказать, и литература, которую мы именуем карельской, имеет отношение также к Ингерманландии: отсюда выходили писатели, до определенного момента (до 1937 года и начала второй мировой войны) там была значительная читательская аудитория, затем при трагических обстоятельствах рассеявшаяся, частично мигрировавшая в Эстонию, частично в порядке «органбора» переселенная в Карелию. Так что совмещенное рассмотрение двух фольклорных регионов не противоречит современному историко-литературному ракурсу.

Хотя в данном обзоре речь пойдет отчасти и о других исследователях, но главное внимание будет уделено финской фольклористике и понятно, почему. В силу потребностей национально-культурного развития она раньше всех стала проявлять интерес к карело-финской народной поэзии, собирать и изучать руны и другие фольклорные жанры. В основном благодаря финской фольклористике этот материал вошел в международный научный обиход, а с другой стороны, сама финская фольклористика складывалась и развивалась на фоне и под воздействием европейских научных школ. Считается, что как специальная научная дисциплина фольклористика в Финляндии оформилась сравнительно поздно, только на рубеже XIX-XX веков, но ее предтечи уходят еще во вторую половину XVIII века, и можно говорить о двухсотлетней ее истории.

Из существующих обзоров истории финской фольклористики, то более пространственных и аналитических, то совсем лаконичных и популярных, выделяется книга Йормы Хаутала, так и озаглавленная: «Финская фольклористика» (1954). В ней наметена более или менее удовлетворительная периодизация истории финской фольклористики, даются характеристики самих периодов и научных направлений, представлены наиболее крупные исследователи и их методологические идеи, освещаются эпизоды научной полемики. В качестве путеводителя по истории финской фольклористики книга Й. Хаутала весьма полезна, хотя кое-что из затрагиваемого в ней хотелось бы по истечении значительного времени после ее выхода изложить уже с иными концептуальными акцентами.

Если принять во внимание и самый послед-

ний, охватывающий около четырех десятилетний период эволюции финской фольклористики, который в упомянутой книге не мог быть еще рассмотрен, то историческое своеобразие каждого из периодов выглядит в сопоставлении следующим образом. При этом выдвигается общий и главный критерий: как представители каждого из периодов мыслили себе соотношение эпоса и истории, как они отвечали на вопросы, в какую эпоху зародились эпические сюжеты и мотивы, какого типа исторические действительность нашла в эпосе отражение, какие социальные отношения и мировосприятие людей, наконец, какова специфика эпического отражения.

На ранних этапах, включая просветительский и национально-романтический, происхождение и содержание эпоса связывались с первобытно-языческой эпохой, с языческой мифологией, верованиями, ритуалами.

Позитивистская школа К. Крона отказалась от такого взгляда и сместила генезис основных эпических сюжетов к ранней эпохе распространения христианства в Финляндии (католичество XII-XVI вв.), а затем к раннефеодальной викингской эпохе (IX-XI вв.).

После второй мировой войны финская фольклористика, как об этом не раз говорили сами ее представители, стала вообще утрачивать интерес к историко-генетической проблематике, к вопросам происхождения и эволюции эпоса. Последние работы с историческим уклоном вышли из-под пера преемников старой школы — Марти Хаавио, Матти Кууси и некоторых других. Более молодые исследователи стали выдвигать другие проблемы и другие методы.

Это, разумеется, только одна линия эволюции, до некоторой степени выпрямленная, чтобы резче прочерчивался ориентир. Действительная картина истории финской фольклористики была сложнее и противоречивее, хотя предварительно сформулированный ориентир поможет целенаправленности дальнейшего изложения.

2

Непреходящее значение для последующей науки имеют первые документальные упоминания о народных верованиях и рунах.

В 1541 году основоположник финской книжности и литературного языка Микаэль Агрикола в стихотворном предисловии к своему переводу «Псалтыря» впервые перечислил ряд имен языческих божеств у карелов и финского племени хяме. В перечне называются божество леса и охоты Тапио, божество воды и рыбной ловли Ахти, «сыны Калевы», которые «косили луга», Вяйнямейнен (Ainemoinen), который «ковал песни», Илмаринен, который ведал погодой и «приводил к месту путников». Все эти имена встречаются в карело-финской эпической поэзии, о бытовании которой в народе Агрикола, видимо, знал, поскольку слитно с нею бытовала и языческая мифология. В качестве церковного деятеля Агрикола осуждал язычество, боролся с ним. После перечисления языческих божеств следовало восклицание: «Не глупый ли это народ, верующий в них и поклоняющийся им! Дьявол и грех довели их до такой веры. На могилы усопших приносили они пищу, причитали и пла-

кали там». Характерно, что формально Агрикола был склонен описывать языческие обычаи в прошедшем времени — пусть как недавнее прошлое, но все же прошлое. «Еще недавно, во времена папизма, — писал он, — люди открыто либо тайно поклонялись вместо бога природным стихиям — огню, воде, земле, деревьям... Но теперь пусть каждый почитает только Отца, Сына и Святого духа». По этой закланательной интонации можно, однако, судить, что и сам Агрикола, проводник лютеранской Реформации в Финляндии, не считал язычество уже совершенно преодоленным.

Около 1583 года Якоб Финно, тоже церковный деятель, издал первый на финском языке сборник духовных песен со своим предисловием, которое представляет собой первое в истории финской литературы рассуждение о поэзии. Нас здесь интересует то, что относится к фольклорной поэзии. Автор проводил грань между «божественной» (церковной) и «безбожной» (фольклорно-языческой) поэзией. О бытовании последней в предисловии давались уже более подробные сведения. В народе «постыдные» языческие песни пелись «на праздниках и в поездках, ради времяпровождения и веселья», люди «сопоставлялись друг с другом в песнопении». При всем идеологическом неприятии язычества Я. Финно косвенно признавал высокие эстетические достоинства народных песен, их привлекательность. По словам автора предисловия, бес был столь лукав, что выколачивал для певцов самые лучшие слова; они слагали песни быстро и складно, народ запоминал их быстрее и охотнее, чем церковные песни. Это были первые дошедшие до нас сведения об особенностях бытования народных песен и первой их эстетической оценке.

Оба приведенных эпизода свидетельствуют, что уже в XVI веке бесспорными представлялись по меньшей мере два положения: 1) народная поэзия — это наследие языческой, дохристианской эпохи, и 2) языческие божествоидолы — это существа мифологические, порождение народных суеверий. Правда, Агрикола и Финно частично вину за распространение суеверий возлагали на «папизм», на эпоху католицизма, и все же связь народной традиции с язычеством не подвергалась сомнению. Сомнения и споры по указанным вопросам возникли гораздо позднее — к концу XIX века. Причем соотношение языческих и христианских элементов, а последние, несомненно, есть в рунах, до сих пор остается серьезной научной проблемой, как это, в частности, показал в недавней статье западно-германский филолог, переводчик и один из лучших комментаторов «Калевалы», профессор Ханс Фромм¹.

Четко осознавалась генетическая связь древних рун и мифов с язычеством исследователями просветительского направления второй половины XVIII века, прежде всего Хенриком Габриелем Портаном (1739—1804).

В 1766-1778 годах Портан опубликовал отдельные выпусками свою латиноязычную диссертацию «О финской поэзии», которая стала

важной вехой в истории финской фольклористики. Портан рассматривал и фольклорную, и литературную поэзию, но акцент был на первой. Именно фольклорную поэзию имел он в виду, когда писал о ее непреходящей ценности: «Не только то постыдным считаю, что прирожденный финн нашей поэзии не знает, но и то, что он не восхищается ею». Труд Портана остался незаконченным, у него не было достаточного количества материалов, особенно он сетовал на неизученность финской мифологии, с которой руны были связаны. Портан писал, что на языческой стадии предки финнов общались со своими богами через песни. На мифологии сосредоточились в дальнейшем интересы его учеников, а через них и его собственные.

Под руководством и при непосредственном участии Портана в 1780-е годы появилось еще несколько университетских диссертаций, специально по мифологии. Как отмечает Й. Хаутала, по тогдашнему обычаю, в Туркуском университете диссертационные работы молодых исследователей зачастую писались чуть ли не полностью их наставниками-профессорами, а роль диссертантов, помимо участия в публичной защите, сводилась к заботам о предварительной публикации работ за свой счет и под собственным именем. Как бы то ни было, но причастность Портана к диссертациям его учеников считается бесспорной. Из таких (латиноязычных) диссертаций известны три: Кристиана Ленквиста («О древних суевериях финнов в теоретическом и практическом освещении», 1782); Ф. Я. Русенбума («О славе колдовского искусства финнов», 1789); Якоба Линдербекка («О колдовстве в наши дни», 1789). Сюда следует добавить еще одну работу по мифологии, также возникшую в результате контактов с идеями Портана и использования имевшихся у него фольклорных материалов. Речь идет о мифологическом словаре Кристфрида Ганандера, вышедшем на шведском языке под названием «Финская мифология» (1789).

Кратко о содержании этих работ, о круге затронутых в них идей. Но прежде следует подчеркнуть ценность приведенного в них подлинного фольклорного материала. Фольклорные примеры-цитаты приобрели тем большее значение после того, как сами рукописные материалы безвозвратно погибли при пожаре Турку в 1827 году. Чаше цитировались лишь отрывки и отдельные строки из рун (в мифологическом словаре Ганандера цитат было всего около 1500 строк). Но иногда приводились и целые руны. Например, в диссертации Ленквиста впервые была опубликована полностью руна об игре Вяйнямейнена на кантеле (тогда как Портан в своей диссертации только ссылался на нее). Как явствует из цитат и ссылок-упоминаний, тогда были уже известны и некоторые другие эпические сюжеты (но еще не руны об изготовлении и борьбе за Сампо, которые составили впоследствии сюжетный стержень «Калевалы» Э. Лённрота).

Отношение к мифологии у указанных авторов было еще чисто просветительское; языческие суеверия осуждались как нечто по-детски наивное. Самым древним жанром Портан считал закланательную поэзию с мотивами о

¹ Fromm H. Kalevala, myytti ja kristinusko.— In: Fromm H. Esseitä Kalevalasta. Helsinki, 1987, s. 27-44.

«происхождении вещей» («synnpyt»), т. е. магическо-этиологического характера. Последующая эпоха католицизма, по мнению Портана, лишь кое-что привнесла в заклинивания, чуть видоизменила их, но в основе своей они оставались языческими по содержанию. Впрочем, в диссертации Ленквиста допускалась мысль, что язычество у финнов не было исконным, а явилось результатом смещения различных заимствованных влияний от соседних народов, западных и восточных. В зародышевой форме у Портана и его учеников встречались некоторые идеи, получившие развитие в последующей фольклористической науке: о миграции, равно как и о самозарождении мифов (в том числе из метафор, образно-символического словоупотребления), о насаждении в фольклорно-мифологических сюжетах разных исторических пластов, языческих и христианских.

В предисловии к «Финской мифологии» Ганандером выдвигался принцип двухсторонней взаимозависимости мифологии и фольклора: знания о мифах черпаются из рун (в особенности из заклиняющей поэзии), но в то же время мифология — ключ к пониманию фольклора. Сопоставляя национально-финскую древность с классической античностью, Ганандер выразился образно, что в рунах скрыты «и наши финские Метаморфозы, и наша финская Теогония»¹.

Следует подчеркнуть, что в дальнейшем сама эта мысль о насыщенности карело-финского фольклора мифологией стала весьма устойчивой и часто повторяемой. М. А. Кастрен, языковед и этнограф, переводчик первой редакции «Калевалы» на шведский язык, писал в 1839 году: «У меня сложилось убеждение, что все свои главные мифы финны вложили в руны». А спустя сто тридцать лет академик М. Хаавио, процитировав и полностью присоединившись к приведенным словам Кастрена, писал: «Именно так и обстоит дело. У немногих народов сохранилась столь разнообразная мифология, как у финнов; из всех европейцев, пожалуй, только они вправе претендовать в этом отношении на почетное второе место после древних греков. Наши эпические руны — это ведь искусно оформленные мифы; наши магические заговоры с историями о происхождении вещей — это тоже мифы; еще мы говорим о «заклинающих мифах», и мифы же скрыты в основе обрядов и ритуалов»².

Однако подчеркивание роли мифологии в рунах не было единственным способом их истолкования. Уже в первой половине XIX века взгляды на фольклор усложнились, стали сказываться особенности нового этапа национально-исторического развития.

3

Период 1810-1870-х годов в истории финской фольклористики принято называть национально-романтическим. Хронологически он совпадает с романтическим этапом развития финской лите-

ратуры. Рассмотрим самое характерное в тогдашних взглядах на народную поэзию.

Усиливался интерес к ее собиранию, все яснее становилось, что без фольклорной основы невозможно создать национальную литературу. Тогда еще не было штатных фольклористов-профессионалов, руны собирали представители только формировавшейся молодой национальной интеллигенции. В 1810-20-е годы это были К. А. Готлунд, А. Шегрен, Р. фон Беккер, А. Поппиус, А. И. Арвидссон, З. Топелиус-старший, затем Э. Лённрот. Открывались прежде мало известные либо вовсе неизвестные фольклорные регионы, рождались продуктивные прогнозы. З. Топелиус первый указал на перспективность обследования Северной (Беломорской) Карелии; А. Шегрен впервые высказал подобную же мысль в отношении Ингерманландии, которую потом, уже в 1847 году, основательно обследовали Д. Э. Д. Эврпеус и Х. А. Рейнхольм. К. А. Готлунд еще в 1816 году впервые записал от так называемых «лесных финнов» в Швеции руны о борьбе за Сампо, а в 1826 году он же открыл лирический цикл так называемых «ритвальных песен» («Ritvalan helkavirret»).

На основе всего этого тогда же появились первые фольклорные публикации: Х. Р. Шрёгера, Готлунда, Беккера, Топелиуса. В тогдашних, еще немногочисленных, правда, статьях, стимулированных этими публикациями, стали обсуждаться подчас в довольно наивной форме вопросы происхождения и содержания рун, их связи либо с мифологией, либо с историей. Происходило это под влиянием европейской фольклористики, споров между мифологической и исторической школами.

Выход двух редакций «Калевалы» Э. Лённрота (1835 и 1849 гг.), вскоре получивших европейскую известность, явился мощным стимулом устойчивого интереса к традиционной поэзии финнов и карелов. Для романтического периода было характерно почти полное отождествление лённротовских композиций с собственно народными рунами, и не только по причине недостаточной информированности. В предисловиях к обеим редакциям Лённрот, в общем-то, не скрывал того, что он публиковал не полевые записи рун, а результат их обработки. И многие современники знали об этом. Однако же общая национально-культурная атмосфера была такова, что этому не придавалось значения. Таким же образом Лённрот обрабатывал и лирические песни в «Кантелетар», и примерно так же поступал с народными сказками Ээро Салмелайнен (Рюдбек) при их издании отдельными выпусками в 1852-1866 годы. В частности, языковая унификация фольклорных произведений (исполнявшихся в народе на диалектах) должна была способствовать развитию общенационального литературного языка, что было тогда чрезвычайно актуальной задачей. А в более широком смысле фольклорному наследию надлежало войти в национальное самосознание и стать фактором современного культурного развития. Вот главная причина, почему «Калевала», по остроумному замечанию Й. Хаутала, стала восприниматься как первичное, а фольклорные полевые записи — как нечто вторичное.

¹ Ganander Chr. Mythologia Fennica. Helsinki, 1984, s. 4.

² Haavio M. Suomalainen mytologiis. Helsinki, 1967, s. V.

Романтические представления о народной поэзии и мифологии имели под собой и фило-софско-эстетическую основу. Сначала ею были идеи Гердера и немецких романтиков (в особенности Шеллинга и Фр. Шлегеля), затем философия и эстетика Гегеля. Из этих же источников в финский научно-литературный обиход впервые вошли тогда такие культурно-исторические понятия, как героический эпос, героическое «состояние мира» (в отличие от прозаического), эпическое время и т. д. Чрезвычайно показательным для романтиков было и различие понятий культуры и цивилизации: культура означала подлинную духовность и гуманистическую традицию, а цивилизация — обременительную для романтиков социально-государственную иерархию и не всегда одобряемый ими промышленный прогресс.

В фольклоре, прежде всего в эпических рунах, искали следы совершенно особой древней эпохи, в принципе отличной от современности. Вместе с тем в рунах были скрыты самые ранние истоки народности и национальной самобытности. Романтическое сознание делало акцент именно на древности, на архаике, на поисках изначальных корней и первичного «прасостояния», осколками которого были чудом сохранившиеся и счастливо обнаруженные в народе песни. Э. Лённрот не случайно уже в заглавии «Калевалы» подчеркивал момент древности: «Калевала, или Старинные карельские руны о древних временах финского народа». Для Лённрота, как он указывал в предисловии ко второй редакции «Калевалы», руны были древнейшим памятником и финской народности, и финского языка. Происхождение рун он связывал с полулегендарной Биармией (древней Пермью). В свою очередь, М. А. Кастрен, выдвинувший урало-алтайскую теорию происхождения финно-угорских языков и народов, склонен был через эту же теорию объяснять происхождение содержащихся в рунах древнейших мифов.

В тех же случаях, когда в рунах обнаруживались относительно поздние наслоения, в том числе христианские влияния, романтическое сознание, настроенное на языческую архаику, старалось не обращать на это особого внимания — главным было отражение дохристианской, первобытной эпохи. В этом смысле Лённрот как составитель «Калевалы» не избежал противоречий, отчасти даже парадоксального свойства. С одной стороны, он старался не включать в «Калевалу» таких сюжетов, в которых языческие мифы смешивались с библейскими, с упоминаниями о христианских святых (исключение составила руна о Марьятте, народный вариант легенды о деве Марии, о непорочном зачатии и рождении чудесного младенца, без упоминания имени Христа, но с фигурированием жестокого Руотуса — библейского Ирода). А с другой стороны, составитель «Калевалы» был под сильным влиянием христианской этики, впадал подчас в прямое морализаторство; некоторые эпизоды, языческие в своей мифологической основе, изложены под влиянием Библии. Кстати, на это обратил внимание еще Юлиус Крон в своей первой крупной работе о «Калевале». Он писал: «Вся система восприятия и изображения в «Калевале» испытала, по всей очевидности,

значительное влияние христианства, впитала в себя христианскую кротость и мягкосердие. К примеру, многие молитвенные обращения в заклительных отрывках едва ли могли возникнуть вне контакта с духом христианства»¹.

Наряду с христианско-этическим аспектом можно попутно указать и на другой, вполне «мирской» аспект упомянутого парадокса: стремясь воссоздать языческий мир и мифологическое сознание его героев, Лённрот невольно вкладывал в «Калевалу» отчасти уже историческое сознание человека нового времени, глазами которого он смотрел на древность.

У финнов была еще одна причина для пристрастного отыскывания в фольклоре следов их действительной истории. У них тогда почти отсутствовала «писаная история», то есть отечественная историография. В результате многовекового национального угнетения утвердилось мнение, что финны вообще не могут претендовать на место среди «политических наций», с самостоятельной политической историей. Обычными тогда были сетования на то, что прошлое финнов было бедно крупными и значительными событиями, которые бы определяли народную судьбу, и этим же объясняли, почему отражений таких событий не было в эпических рунах. В этом усматривалось одно из отличий «Калевалы» от древнегреческой «Илиады» и героических эпосов некоторых других народов: там и впрямь изображалась национальная героика, тогда как в «Калевале» преобладали мифологические, то есть фантастические сюжеты.

И все же «Калевала» в целом тоже была вскоре воспринята как некая компенсация национальной историографии. Не случайно в связи с выходом первого издания «Калевалы» Ю. Г. Линсен, тогда председатель Общества финской литературы, с удовлетворением заявил в своей публичной речи: «Обладая теперь этими эпическими песнями, Финляндия может с ободряющим самосознанием научиться лучше понимать свое прошлое, равно как и свое будущее духовное развитие. Она вправе сказать себе: у меня тоже есть история!»²

Эта «жажда истории» не могла не влиять и на историзацию содержания фольклорной эпик. Еще до выхода «Калевалы», на основе фольклорных публикаций 1820-х годов, такая тенденция наметилась в статьях того же Ю. Г. Линсена, а также Рейнхольда фон Беккера и Габриела Рейна. В предисловии к первому изданию «Калевалы» и сам Э. Лённрот уже определенно отходил от мифологической точки зрения и даже полемизировал с нею. Вайнямёйна и Илмаринена он считал не языческими богами из мифов, а историческими первопредками почти в эвгемеристическом (натурально-эмпирическом) смысле. Об Илмаринене Лённрот писал в том духе, что это был не столько мифологический образ кователя неба и владыки воздушного пространства, сколько «просто кузнец». Не без иронии в адрес «мифологов» Лённрот добавлял, что «если Вайнямёйнен пред-

¹ Krohn J. Suomalaisen kirjallisuuden historia, I. Kalevala. Helsinki, 1883-1885, s. 339.

² Anttila A. Elias Lönnrot, elämä ja toiminta, I. Helsinki, 1931, s. 239.

стает из рун в существенно сниженном божественном ранге, то тут уж я ничего не могу поделать¹. Попутно упомяну, что тенденция к историзации «Калевалы» намечалась и у М. А. Кастрена.

Впрочем, позицию и Лённрота и других авторов не следует упрощать, ибо она далеко не всегда была однозначной. Достаточно сказать, что если бы Лённрот вообще не признавал мифологической основы народной эпикки, составление «Калевалы» могло бы оказаться для него совершенно непосильной задачей. Обе композиции Лённрота предельно насыщены мифологией, хотя в них, несомненно, присутствует и тенденция историзации и «обывольнения» мифов.

Напомню, что среди откликов на выход первой редакции «Калевалы» были и полемические. Фабиан Коллан в статье 1838 года занял «срединную» позицию, утверждая, что в рунах содержится и мифическое, и историческое, причем первое — более архаическое. (Были и противоположные представления, согласно которым в рунах могли мифологизироваться первоначально исторические герои). С мнением, что Вяйнямйнен и Илмаринен — исторические личности, Коллан не соглашался, и одним из его аргументов было то, что в реальной финской истории не могло быть собственно героической эпохи.

Общепризнано, что среди всех откликов на «Калевалу» 1835 года едва ли не самыми глубокими были две статьи совсем юного и, к сожалению, рано скончавшегося Роберта Тенгстрёма (1823-1847). Он был доцентом философии Хельсинкского университета и основательно образованным человеком, посетившим накануне европейской революции 1848 года западные столицы и увлекавшимся мыслями левых младогегельянцев. (Одним из первых финских знатоков гегелевской философии был еще его отец, профессор Ю. Тенгстрём). В двух статьях Роберта Тенгстрёма, посвященных «Калевале» и опубликованных в 1844 и 1845 годах, чувствуется плодотворное влияние историзма гегелевской эстетики; и в то же время юный автор стремился социально «радикализировать» некоторые ее идеи в духе левых младогегельянцев. Например, в первой статье («Изображение финского народа в «Калевале») подчеркивалось, что в общественно-историческом смысле в рунах отразилась эпоха, «когда индивид еще не обособился от народа и когда народ еще не разделился по уровню культуры и условиям жизни на классы, но всех объединяло единство духа». В гегелевской эстетике много говорилось о соотношении общего и частного (индивидуального) в древнеэпической поэзии. По Гегелю, в древнем сознании (в отличие от рефлектирующего и отстраненного современного сознания) «всеобщее должно присутствовать в индивиде как нечто теснейшим образом ему принадлежащее, и притом не в качестве мысли субъекта, а как свойство его характера и чувства». И далее: «Столь же мало героический индивид отделяет себя от того нравственного целого, которому он принадлежит, сознавая себя лишь в субстанциальном единстве с этим целым». И еще одно сопоставле-

ние из гегелевской «Эстетики»: «Мы, например, проводим различие между лицом и семьей. Однако героический век не знает такого разграничения. Вина предка отмщается здесь на внуке, и целый род страдает за первого преступника... Нам такое проклятие казалось бы несправедливым и представлялось бы жертвой слепого рока... В древней же пластической целостности индивид не выступает отдельно как нечто обособленное внутри себя, а является членом своей семьи, своего рода¹. Выраженное еще на специфическом гегелевском языке, все это имеет весьма близкое отношение к тому, что потом стало именоваться первобытнообщинным сознанием с присущими ему моральными нормами. И влияние гегелевской эстетики было чрезвычайно плодотворным также на финнов, в том числе на Ю. В. Снельмана, Фр. Сигнеуса, Р. Тенгстрёма.

В упомянутых статьях Р. Тенгстрёма встречаются прелюбопытнейшие, можно сказать, уникальные в финской критике того времени мысли о роли мифов в рунах, о специфике мифологического («магического») сознания, о характере исторических отражений в архаическом эпосе, о соотношении коллективного и индивидуального в эпическом мировоззрении и творчестве. Хотя Р. Тенгстрём писал о «Калевале» Э. Лённрота — именно книжный эпос явился поводом для его статей, — тем не менее в своих рассуждениях он подразумевал и собственно фольклорную традицию, причем рассматривал ее в движении, в исторической эволюции. Это проявлялось и в терминологии. В статье Р. Тенгстрёма 1845 года встречается термин «вариант» — едва ли не впервые в финской фольклористике. Попутно упомяну и о сопоставлениях карело-финских рун со скандинавско-викингской эпохой. Как о «совершенном викинге» в той же статье говорилось о воинственном Лемминкяйнене, поход калевальцев за Сампо именовался «викингским походом». Но это лишь побочные детали, главное — в развитии самой мысли.

Генезис эпической поэзии Р. Тенгстрём связывал вслед за Гегелем с особой «промежуточной» и переходной эпохой в развитии народов, лежащей между, с одной стороны, еще природным состоянием, а с другой — уже «прозаическим состоянием» народной жизни. Эпос рождается, когда народное самосознание уже выделилось из чисто природных форм, обрело «внеположенность» и определенную самостоятельность, но еще не формализовалось в «прозаическую» нормативность относительно сложившегося гражданского общества¹.

Следует особо подчеркнуть, что Р. Тенгстрём настаивал на общенародно-коллективном характере фольклора и фольклорного мировосприятия. Песню может исполнять и даже сложить индивидуальный певец, но выражает она коллективный народный дух и живет в народной среде. О некоем авторстве и индивидуально-авторских переработках фольклора можно говорить только

¹ Гегель. Эстетика, I. М., 1968, с. 190, 197—198.

² Tengström R. Teckningar fran den fosterländska vitterhetens område. — Fösterlands album, I. Helsingfors, 1845, s. 123. (При дальнейших ссылках страницы указываются в скобках в основном тексте).

¹ Lönnrot E. Kalevala. Helsinki, 1835, s. XV.

применительно к более позднему времени; подлинная же народная поэзия еще не знает индивидуального авторства. И лишь в качестве непосредственного самовыражения народа сохраняется она свое высокое значение, в том числе в историческом отношении (126).

Тонкостью отличаются рассуждения Р. Тенгстрёма об историзме архаического эпоса. В нем отражается еще не история, а «предыстория» народа, и неразумно было бы требовать от такой поэзии фактологически достоверного изложения действительных событий. Однако само ее существование и выражаемое ею древнее мировосприятие историчны, они тоже факт истории. Архаическая поэзия чрезвычайно специфична, она не считается ни с современной исторической хронологией, ни с «пространственной топографией», ни с категорией каузальности, опять-таки в нашем понимании. Древнее «магическое сознание» как бы «делогизирует» происходящее, ибо вера в магическое — это вера «в несовместимое и в неавтономное». Но хотя в фактологическом смысле в архаическом эпосе и нет истории, но историчны «его общий колорит, пронизывающий его дух, мировосприятие в целом. И только это внутреннее содержание и дух эпической поэзии представляют исторический интерес» (127-128). Согласимся, это глубокая мысль, не всегда учитывавшаяся, к сожалению, более поздними исследователями.

При всей своей лаконичности, вышеприведенные суждения Р. Тенгстрёма были первой в финской критике попыткой коснуться непосредственно специфики мифологического сознания, а также общественно-исторической почвы древнеэпической поэзии. Это было одной из крупных заслуг критики романтического направления, особенно если учесть, что данная особенность народной поэзии, как уже говорилось, надолго осталась вне внимания последующей финской фольклористики, в том числе школы К. Крона, занятой иным кругом проблем.

Критика оказывала влияние на Э. Лённрота как составителя сводного эпоса. Если сравнить внимательно две редакции «Калевалы» и предисловия к ним, то не только в смысле усложнения композиции и расширения материала, но и во взглядах Э. Лённрота на древнюю эпоху можно заметить существенные сдвиги. Трудно сказать, был ли Лённрот знаком непосредственно с гегелевской философией и эстетикой, но можно с уверенностью утверждать, что все финские (и нефинские) статьи, опубликованные после выхода «Калевалы» 1835 года и ей посвященные, были наверняка ему известны. Это относится и к упомянутым статьям Р. Тенгстрёма, которые могли оказать на Лённрота влияние. А с другой стороны, после выхода первого издания «Калевалы» были открыты новые фольклорные материалы, в том числе руны, образовавшие во второй редакции существенно расширенный цикл о Куллерво (руны 31-36). В первой же редакции о Куллерво была только одна руна (19-я) с эпизодом мести раба-пастуха хозяйке, которая запекла в хлеб камень.

Однако все взаимосвязано, и суть была не только в дополнительном фольклорном материале, но и в том, что Лённрот в нем увидел и как обработал его в новой композиции.

Иногда много значат маленькие детали. В предисловии ко второй редакции «Калевалы» есть одна фраза, даже половинка фразы, очень важная для понимания того, в каком направлении работала мысль Лённрота. Рассуждая о предполагаемом укладе жизни полулегендарных «биармийцев» и считая их предками современных карелов, Лённрот пишет, что у последних, в отличие от других финских племен, «и теперь все еще сохраняется унаследованная от древних времен бытовая культура со своеобразными остатками общинной жизни».

В предисловии к первой редакции «Калевалы» прямых ссылок на общинный уклад древней народной жизни еще не было. И нетрудно заметить родственность этой появившейся ссылки вышеприведенным рассуждениям Р. Тенгстрёма.

Расширенный цикл рун о Куллерво — это наиболее трагический сюжет во второй редакции «Калевалы», и социально-исторической сутью этого сюжета является то, что принято называть процессом разложения первобытнообщинного уклада жизни (не только в марксистской науке, но, например, и в книге англичанина Х. М. Чедвика «Героический век» (1912), считающейся одним из классических трудов по героическому эпосу). Многие эпизоды-несчастья скрестились в этом сюжете — и имущественные раздоры между двумя братьями, и рабство малолетнего героя, и кровавая месть в соединении с социальным протестом, и непреднамеренная кровосмесительная связь брата с сестрой как трагический итог новых, экзогамных брачных отношений.

Обострение у Лённрота общественно-исторического зрения — и опять-таки на основе самого фольклорного материала — можно наблюдать и при сравнении двух разных обработок сюжета о пребывании Лемминкяйнена-Каукомиели на девичьем острове (в первой редакции это 18-я руна, во второй — 29-я). Лемминкяйнен после кровавой схватки с похъэльцами опасается их мести и ищет укромого убежища. Любопытно, как по-разному (еще в предыдущих рунках) мать Лемминкяйнена описывает сыну сам остров, куда ему предстоит плыть. В первой редакции после упоминания о том, что в свое время, в дни кровавой вражды, еще отец героя скрывался на том же острове, следует чисто сказочное его описание: там море медовое, реки разливаются пенистым пивом, с гор стекает масло, а скалы состоят из огромных глыб сытнейшей свинины. Во второй редакции остров предстает уже без сказочного материального изобилия, но зато подчеркивается момент идеальных социальных отношений: что там неведомы людские распри; главной предстает уже социальная утопия, которая затем разрушается.

Причаливающий к острову Лемминкяйнен (в обеих редакциях) беседует с девушками, задает им вопросы и выслушивает ответы. А вопросы такие: позволено ли ему вытащить на берег лодку, найдется ли для него на острове жилище, есть ли там место для игры и т. д. На все эти вопросы девицы отвечают утвердительно. Но еще один вопрос, который есть во второй редакции, в первой редакции отсутствовал, и на него теперь девицы утвердительно ответить не

могут. Между тем социально этот вопрос наиболее значимый. Ахти спрашивает, найдется ли для него на острове участок земли или, может быть, леса, чтобы разделить его под пашню. Дальше в руне читаем:

Так ответили девицы:
«Нет на острове местечка,
Нет земли здесь ни полоски,
Даже в кадку шириною,
В ширину спины не будет,
Где бы лес подсесть ты смог бы,
Приготовить землю к пашне:
Остров весь уж поделили,
Все размеряны поляны,
Лес по жребью раздали,
Все луга уж у хозяев».

(Перевод Л. П. Бельского)

То есть свой последний вопрос Лемминкяйнен задает исходя из каких-то прежних, общинно-родовых и коллективистских представлений, тогда как реальность уже изменилась. Обратим внимание: слова о том, что «земли острова уже поделены», — это фольклорный текст, а не сочинительство Лённрота¹. Но чтобы подключить этот текст в новую композицию в качестве очень важной дополнительной детали, нужен был социально обостренный взгляд самого составителя.

Кстати, представление об общинном характере уклада народной жизни как основе древней поэзии было в той или иной форме усвоено многими финскими писателями XIX- начала XX века, например, Алексисом Киви, Арвидом Ярнефельтом, Ю. Х. Эркко, Эйно Лейно. Древность могла идеализироваться писателями, однако сам по себе общинный уклад вовсе не был их вымыслом, лишь утопической стороной романтического мировоззрения, одним из носителей которого считается и Лённрот. Скептическое отношение к романтикам и гегелевской эстетике, а заодно и к идее народности фольклора намечилось под влиянием позитивистских течений в науке. Началось слишком огульное и одностороннее «преодоление» романтиков и гегелевского историзма. В современной западной науке нигилистическое отношение к Гегелю еще более бросается в глаза на фоне усиления антиисторизма.

Как известно, марксизм не разделяет подобного одностороннего взгляда на гегелевское наследие. В отличие от буржуазных позитивистов Маркс, как справедливо отмечает Е. М. Мелетинский, не только не зачеркивал достижений немецкой философии от Гердера до Гегеля в осмыслении древних культур, но прямо на них опирался. Те идеи историзма, которые были накоплены в рамках идеалистической философии, критически осваивались и развивались Марксом в русле материализма².

Немало ценных мыслей о народной поэзии можно найти и в наследии финской науки романтического периода.

Хотя так называемый географо-исторический метод, выдвинутый Юлиусом Кроном и затем детально разработанный его сыном Каарле Кроном, принципиально отличался от фольклористических идей романтического периода, сохранялась и некоторая преемственность.

Прежде всего это касается традиционной «калевальской» терминологии, оказавшейся чрезвычайно устойчивой не только в популярном обиходе, но и среди гуманитариев и части фольклористов вплоть до наших дней.

Объясняется это во многом тем, что «Калевала» наложила свою печать на всю последующую литературную и научно-культурную жизнь Финляндии. Кроме того, мир знал о карело-финском фольклоре по «Калевале».

В фольклористике эпические руны стали именовать «калевальскими», даже если имелись в виду собственно фольклорные тексты, а не их литературные обработки. Под «калевальской эпикой» подразумевались практически все архаические сюжеты (но не средневековая балладная лироэпика и не исторические песни, например, о епископе Хенрике и крестьянине Лалли, о русско-шведских войнах с упоминаниями об Иване Грозном, Петре I и Карле XII). Слово «калевальский» в терминологическом значении стало чрезвычайно расхожим, до сих пор говорится о калевальской сюжетике и метрике, о калевальском эпическом мире и «калевальском времени» (с подразделением на этапы: «докалевальский», «раннекалевальский», «среднекалевальский» и «позднекалевальский», по классификации Матти Кууси).

Против такого словоупотребления время от времени раздаются возражения, оппоненты считают, что термин «калевальский» приложим только к композициям Лённрота, не к собственно фольклору. Между прочим, когда это стало впервые осознаваться, на дискутировавшийся тогда вопрос, где возникла «Калевала» (то есть сами народные руны), один из полемистов однозначно ответил: «Калевала» родилась в городе Кааяни, на письменном столе Элиаса Лённрота. В наше время полемику против терминологической нечеткости неустанно ведет в своих многочисленных работах Вяйне Кауконен. Завота об упорядоченности терминологии, конечно, полезна и необходима. Но, видимо, искоренить привычку до конца в данном случае едва ли удастся: для краткости термином «калевальский» в варьируемых значениях, возможно, будут и впредь пользоваться даже многие из тех, кто хорошо понимает различие между «Калевалой» и собственно фольклором.

Как фольклористы-исследователи это различие впервые глубоко осознали именно Юлиус и Каарле Кроны. И тем не менее термин «калевальский» и производные от него упорно фигурировали и у них, даже в заглавиях ряда их работ. Три крупных исследования К. Крона назывались: «История калевальских рун» (1903-1910), «Вопросы «Калевалы» (I-II, 1918), немецкоязычные «Калевальские штудии» (I-VI, 1924-28). В работах исследовались собственно фольклорные явления, не текст лённротовской книги,

¹ Kaukonen V. Elias Lönnrotin Kalevalan toinen painos. Helsinki, 1956, s. 247.

² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 22.

но исследовались как бы в плане фольклористического комментария к ней.

Первой крупной работой, в которой произошел поворот от изучения «Калевалы» к изучению собственно фольклорной ее основы, явилась книга Ю. Крона (1883-1885 гг.), в которой излагались впервые и принципы географо-исторического метода (вместо более поздней формы «*maantieteellishistoriallinen*» Ю. Крон употреблял еще форму «*paikkakunnallishistoriallinen*»).

Философской основой выдвигаемого фольклористического метода были уже не идеи романтиков и Гегеля, а позитивистский эволюционизм Конта, Спенсера, Бюкля. В самом обращении исследователей непосредственно к обширному фольклорному материалу, к бесчисленному количеству полевых записей было нечто общее с позитивистской страстью к фактологии. Географо-исторический метод назовут впоследствии «дарвинизмом в фольклористике». Жизнь фольклорной традиции понималась как протекающий в историческом времени процесс, как непрерывное движение и видоизменение. Со ссылками на зарубежных исследователей (в частности, на Х. Штайнтала, немецкого фольклориста, писавшего и о «Калевале») Ю. Крон подчеркивал, что в отношении фольклора можно говорить не о песне в ее завершенности, а о непрерывном ее творении. Каждый исполнитель что-то изменял, каждое его исполнение было в чем-то единственным и новым. Многие в этом процессе, по Ю. Крону, протекало бессознательно, стихийно, даже «машинально». Эволюция шла от простого к сложному. При эволюционистском подходе вопросы типа: когда возникла та или иная руна? — теряли смысл, можно было говорить лишь о стадиях развития, причем оно происходило не в локальной замкнутости, а в контактах регионов через влияния и заимствования, через миграцию сюжетов.

Но как соотносились в географо-историческом методе эти два аспекта — географический и исторический, и что, собственно, означало само название? Ведь со временем одним из пунктов критики географо-исторического метода стало как раз то, что географический аспект в нем односторонне преобладал, в ущерб историческому: фольклорный материал обозревался преимущественно с точки зрения территориального его распространения, по географической горизонтали, а не по исторической вертикали.

Конечно, в книге Ю. Крона исторический аспект в какой-то мере присутствовал и сам по себе, без географических опосредований. Он говорил об отражении разных эпох в рунах. Со ссылкой на М. А. Кастрена отмечалось, например, что мотивы сватовства в чужих родах отражали древние экзогамные отношения. Для Ю. Крона языческая и христианская эпохи еще были как бы равноправными с точки зрения генезиса рун; акцентация роли христианских легенд эпохи католицизма принадлежала уже К. Крону.

Но поскольку для непосредственного исторического (диахронического) обозрения слишком узкими были сами хронологические рамки зафиксированного наукой фольклорного материала, на помощь должна была прийти география, особая

методика анализа распространенности сюжетов, локальной специфики вариантов, их частотного нарастания или убывания от региона к региону и т. д. География смыкалась с историей, как, например, в случаях, когда Ю. Крон на основе бытования какой-либо руны и в Карелии, и в Ингерманландии, и в Эстонии заключал, что ее происхождение восходило еще к древней эпохе прибалтийско-финской общности.

В итоге необычайно расширился культурно-сравнительный диапазон исследования, что проявилось уже в структуре книги Ю. Крона. Ее главы были как бы расширяющимися концентрическими кругами: сначала «Калевала» и народные руны сопоставлялись с фольклором ближних прибалтийско-финских народов, затем с фольклором восточных финно-угров и народностей урало-алтайской группы, затем речь шла о германских, славянских, литво-латышских фольклорно-мифологических аналогиях и возможных влияниях. Характеристики могли быть беглыми, но новым был сам подход. Происходила интернационализация общего взгляда на карело-финский фольклор, и это было новой тенденцией. Ведь прежде, в романтический период, акцент был, напротив, на национальной финской самобытности, в фольклоре искали финские корни. Теперь же Ю. Крон не без некоторой оторопи и удивления должен был признать, что большинство мотивов рун в той или иной форме встречается и у других народов, либо родственных, либо неродственных. Автор даже считал необходимым предупредить, что в этом не следовало усматривать национальной ущербности и что культура вообще развивается в процессе межнациональных связей, начиная с самых древних времен.

Исследования Юлиуса Крона продолжил Каарле Крон (1863—1933), признанный глава «финской школы» в фольклористике. Его полувековая исследовательская деятельность символизировала углубленную профессионализацию самой фольклористики как научной дисциплины. Когда в 1888 году в Хельсинкском университете впервые была открыта должность доцента по национальному фольклору и сравнительной фольклористике, новую вакансию занял молодой К. Крон, а в 1908 году он стал профессором по тому же профилю.

Одной из самых больших заслуг К. Крона является научная организация широкомасштабной собирательской работы, архивного хранения, обработки и публикации фольклорных материалов. Географо-исторический метод предполагал овладение максимальным количеством записей. К. Крон и сам был крупным собирателем: только за 1884-1885 годы он записал методом стенографии около 18 000 вариантов фольклорных произведений. Под его руководством была создана сеть собирателей-корреспондентов, подготовлены специальные программы. Усилия дали плоды: еще при К. Кроне к началу 1930-х годов в фольклорном архиве Общества финской литературы в Хельсинки накопилось до полу-миллиона единиц хранения. В дальнейшем количество продолжало расти, к началу 1980-х годов оно составляло уже около трех миллионов¹.

¹ Arkiston avain. Porvoo, 1984. Pekka Laaksosen esipuhe, s. 8.

Фольклорный архив в Хельсинки стал одним из крупнейших фольклорных архивов мира.

Начиная с рубежа веков нарастал размах публикаторской работы. Еще в 1888 году вышел первый выпуск вариантов «калевальских рун» («Kalevalan toisinpot»), подготовленный А. А. Борениусом и Ю. Кроном. Это было началом нового этапа в научно-публикаторской деятельности, когда акцент переносился на изучение состояния живой фольклорной традиции. В 1908 году при участии К. Крона, Э. Н. Сетяля и В. Салминена началась публикация капитальной серии архивных материалов по региональному принципу под общим названием «Древние руны финского народа» («Suomen kansan vanhat runot»), до 1948 года вышло 33 тома.

Предпринимались усилия по расширению международных связей фольклористов разных стран. В 1907 году по инициативе К. Крона и датского исследователя Акселя Ольрика в Хельсинки было создано международное фольклористическое общество (Folklore Fellows) со своим серийным изданием («FF Communications»); к середине 1980-х годов выпускаемая Финляндской академией наук серия насчитывала 230 томов. К. Крон оставался до конца жизни главным редактором серии, завоевавшей международный авторитет. Известность получили, в частности, опубликованные в ней указатели сказочных сюжетов Антти Аарне (ученика К. Крона) и американца Стиса Томпсона. Фольклористические исследования публиковались также в немецкоязычном общефилологическом издании «Anzeiger der finnisch-ugrischen Forschungen».

Как собиратель и исследователь К. Крон начал со сказок, потом обратился к заклинательной и эпической поэзии. В первую очередь он подготовил к изданию несколько работ из рукописного наследия внезапно погибшего отца, причем в них значительно его собственное авторство. Однако в дальнейшем К. Крон стал заметно отклоняться от некоторых идей и выводов отца, в чем он признавался сам, например, в послесловии к «Истории калевальских рун». Метод, по его словам, оставался тем же, но выводы сильно отличались от выводов в исследовании отца¹.

Там, где Ю. Крон проявлял еще осторожность и не столь резко порывал со взглядами предшественников, К. Крон стремился к подчеркнuto жесткой категоричности выводов. Ю. Крон относил происхождение рун еще к дохристианскому времени (IV-X вв.), к эпохе прибалтийско-финской общности, и вовсе еще не настаивал на приоритетном западно-финском происхождении большинства эпических сюжетов; если он и упоминал о западно-финских прозаических сказаниях с калевальскими эпонимами и реликтами некоторых сюжетов, то подразумевалась здесь опять-таки прибалтийско-финская общность, а не западно-финская «приоритетность». Напротив, К. Крон считал временем возникновения рун эпоху католического средневековья (XII-XVI вв.); он подразделил происхождение сюжетов строго по регионам: западной Финляндии отдавалось 23 сюжета, Эстонии —

20, Ингерманландии — 2. Что же касается северной Карелии, то ей, по К. Крону, принадлежала роль хранительницы рунопевческой традиции, там же происходил относительно поздний, но интенсивный процесс объединения рун в эпические циклы. Сюжетов от древней эпохи прибалтийско-финской общности, по К. Крону, вообще не было. Преимущественная роль в генезисе рун отдавалась католическим легендам. С переходом в народную среду эти легенды могли облекаться до некоторой степени в языческую оболочку, но это было уже явлением внешним и второстепенным. Исключительное значение К. Крон придавал миграции сюжетов, причем предлагаемые им миграционные схемы и выводы были опять-таки жесткими и в то же время отвлеченными, без достаточного исторического наполнения. Получалось, что фольклорные сюжеты странствовали как бы сами собой, механически и вне конкретной среды, вне воздействия этнических и общественно-исторических факторов, безотносительно к формам народной жизни и типологии мышления.

Существенный сдвиг во взглядах К. Крона намечился в середине 1910-х годов. Возникновение рун он теперь относил не к католической эпохе, а к эпохе викингов (X-XII вв.). Усилилась и тенденция произвольной «историзации» сюжетов. Если прежде на традиционный вопрос «Вяйнямейнен — божество или герой?» К. Крон отвечал в духе мифологической школы, то теперь эпические персонажи были для него сплошь историческими лицами в буквальном смысле слова. Лоухи была раннефеодалной властительницей острова Готланд, Вяйнямейнен — вожаком викингских походов, Лемминкяйнен — одним из воителей-конунгов и т. д. Героика эпоса — оказалась, в нем выпячивался воинственный дух, он объяснялся по происхождению аристократическим и исключительно западно-финским. Все это, надо сказать, пришлось по вкусу милитаристским кругам в Финляндии 1920-30-х годов, поддерживаемый ими «калевальский культ» имел откровенно пропагандистскую направленность, чему в немалой степени содействовали реакционные публицисты и историки (школа Ялмари Яккола).

Еще в 1930-е годы с критикой К. Крона и его школы выступили в своих исследованиях некоторые финские фольклористы, в том числе Э. Н. Сетяля и В. Салминен. Признавая немалые заслуги К. Крона и его последователей, они вместе с тем обнажали и слабые стороны их метода и ошибочность выводов. Особой критике подвергался «историзм» Крона. По мнению Сетяля и Салминена, ему так и не удалось приблизиться к пониманию исторической эпохи, породившей руны. Ни католическая, ни викингская эпохи на такую роль претендовать не могли. Крон тенденциозно выискивал в рунах относительно поздние христианские элементы, признавая их изначальными, тогда как его оппоненты считали основой рун языческую мифологию, которая и архаичнее и по самой своей сути не сводима к кроновским историческим реалиям. Относительно метода Сетяля считал более оправданной классификацию рун не по географическому принципу, а по их типологии, что позволяло, в частности, отказаться от край-

¹ Krohn K. Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903-1910, s. 845.

не произвольных кроновских миграционных схем. И Сетяля, и Салминен не соглашались с утверждением Крона о западно-финском происхождении сюжетов и последующей односторонней их миграции на восток. Поскольку они считали, что в каждой этнической группе (в том числе среди карелов, ижоры и води) рунопевческая традиция была изначальной, кроновский миграционный принцип утрачивал свое основополагающее значение. Еще одним упреком Крону было то, что, рассматривая фольклорный эпос как вполне самостоятельный объект исследования, он все-таки слишком часто «соизмерял» его с лённротовской «Калевалой».

С критикой тенденциозных истолкований народной поэзии выступили в 20-30-е годы и писатели, особенно левого направления. В 1935 году в связи с торжествами и пропагандистским шумом по поводу столетия первого издания «Калевалы» левый писатель Пентти Хаанпяя написал рассказ «Народные руны», насыщенный печальной иронией. «Сегодня у нас День Калевалы, вроде бы радостный праздник,— писал он.— Господа вырядились в лучшие одеяния и произносят праздничные речи. Но пусть себе тешатся в собственном кругу... А мы пойдем к народу, послушать, о чем поют сегодня в его жилищах». Это было напоминанием о том, что фольклор ценен прежде всего подлинной народностью.

5

Но как раз идея народности фольклора все меньше интересовала исследователей, и не только в Финляндии. Показательный пример: весьма известная в международных фольклористических кругах и во многих отношениях ценная работа американского исследователя А. Б. Лорда «Эпический певец» (1960) начинается с утверждения об «кустарелости» самого понятия «народная поэзия», «народный эпос» — терминов с эпитетом «народный». Автор аргументирует это тем, что «народное» означает «коллективное», а современные западные фольклористические теории исходят из того, что любое творчество, включая фольклорное, всегда и везде сугубо индивидуально.

Конечно, терминами «народное» и «народность» следует пользоваться применительно к фольклору (как, впрочем, и к литературе) обдуманно и по возможности дифференцированно, ибо они чрезвычайно многосмысленны, особенно в историческом плане. Разве нет принципиального различия, скажем, между фольклорной народностью XIX века и первобытнообщинным сознанием, родовым коллективизмом мифологической эпохи? Однако необходимость исторической дифференциации еще не дает достаточного основания для того, чтобы вообще списать понятие народности в архив.

В послевоенной Финляндии усилившаяся критика кроновской школы совмещалась с изрядной долей скепсиса и нигилизма, даже временным угасанием интереса к эпосу вообще, к историческому его изучению в особенности. Изменилось даже эмоциональное отношение к фольклорному наследию в исследовательской и

писательской среде, равно как и со стороны публики. Прежде было почти культовое преклонение перед «Калевалой» и фольклором, причем и в самом хорошем, не только спекулятивном смысле. Э. Н. Сетяля и В. Салминен писали о рунах как о великом чуде из чудес, анализ сочетался у них с искренней восторженностью, они радовались подлинным жемчужинам поэзии, цитируя их (и лично я сочувствую их восторгам, они увлекают). Вообще должен сказать, что многие исследования довоенных десятилетий написаны очень талантливо; читателем, заинтересованным в фольклорной проблематике, они прекрассно читаются и сегодня, даже если из внимания не ускользают методологические изъяны с чрезмерными взлетами авторской фантазии.

После войны у молодого поколения отношение к фольклору стало более сдержанным. Помнится, даже позднее, когда Матти Кууси выпустил в 1977 году компактное издание основных эпических сюжетов с английским переводом, общее впечатление от них у молодой фольклористки Сату Апо в опубликованной ею рецензии было довольно минорным, во всяком случае, прежние восторги казались ей преувеличенными.

Что касается постановки исследовательских проблем, то после войны начался постепенный отход от исторического изучения фольклора. После ошибок кроновского «историзма» считалось, что сколько-нибудь достоверное историческое знание о фольклоре в принципе недоступно. Те относительно поздние записи народных рун, которыми наука располагает, предлагалось рассматривать с чисто эмпирической точки зрения, только в позднем временном срезе, без попыток (и без какого-либо исследовательского права) судить о более ранних эпохах, предшествующих моменту записи. Каждый записанный текст позволял, с этой точки зрения, судить только о данном тексте и ни о чем больше; доказать же, что руны существовали и до записи, практически невозможно; в лучшем случае, можно довольствоваться суждением, что каждая поздняя запись рун, являясь продуктом и отражением позднего времени, есть такая же индивидуально-творческая композиция, как и лённротовская «Калевала».

Своего рода реакцией на кроновскую школу было и постепенное внедрение новых направлений в послевоенную финскую фольклористику. Наблюдалось стремление к более строгому эмпиризму исследования — и в смысле постановки проблем, и в смысле максимального использования свежего полевого материала. В отличие от кроновской школы главный акцент делался уже не на скрупулезном изучении отдельных сюжетов в историко-генетическом плане с целью выяснения их происхождения, а затем и реконструкции «праформ», для чего привлекался зачастую огромный международный сравнительный материал. Теперь подобное считалось одной лишь сферой произвольных спекуляций и гипотез, которые невозможно проверить. Более достоверным представлялось эмпирическое описание жанров, репертуара отдельных сказителей, современного состояния фольклорной традиции в целом. Историко-генетический и вообще исторический подход

вытеснялся структурно-описательным, диахрония — синхронией. Фольклористика сближалась с лингвистикой и другими смежными науками, влияние оказывали структурализм, функционалистские идеи в этнографии (начиная с наследия Б. Малиновского), а с некоторых пор так называемый «контекстуализм», преимущественно в современной американской разновидности.

Как указывают сами зарубежные исследователи¹, примерно с 1960-х годов в западной фольклористике, включая финско-скандинавскую, стали происходить глубокие изменения методологического порядка, прежде всего под влиянием англо-американской «культурной антропологии» — так принято называть науку, занимающуюся комплексным изучением культур (есть еще социальная антропология). А об изменениях в культурно-антропологической науке можно прочитать в специально посвященной этой теме книге двух американских авторов, Джорджа Маркуса и Майкла Фишера (1986 г.). Книга, озаглавленная «Антропология как критика культуры», имеет характерный подзаголовок: «Экспериментальный этап в развитии гуманитарных наук»². Авторы выдвигают некие общие исходные положения, из которых упомянем главные: 1) в быстро изменяющемся мире многие прежние общие теории социально-культурного развития выявили свою несостоятельность, причем речь идет не о кризисе частных идей, а о несостоятельности всего прежнего «парадигматического» (обобщенно-универсального и «базового») мышления, основанного якобы на неких твердых и неизменных закономерностях; 2) по меньшей мере на данном этапе «парадигматический стиль мысли» уже невозможен, мир вступил в «постпарадигматическое» время, в экспериментальную стадию, отличающуюся, с одной стороны, эмпиризмом, а с другой — теоретическим эклектизмом и релятивизмом; 3) за этими культурно-антропологическими рассуждениями проглядывает более общий взгляд на историю как на путь от романтических утопий к трагикомедии и затем ко всеохватной иронии, насмешливому отношению разочаровавшихся людей ко всему на свете. Заметим, что этот взгляд на историю отнюдь не нов, да и сами авторы книги ссылаются на имена Ницше, Кроче, других мыслителей. В научной же области «постпарадигматическая» ситуация приводит к тому, что при всем стремлении к эмпирической объективности в научных описаниях реальностей непреодоленным остается скептическое отношение к самому познанию, зачастую недоверие к самим реальностям.

В фольклористике эмпирический «контекстуализм» означает изучение фольклорного явления в максимальной конкретности его бытования, в многосторонних социально-культурных связях. Архивному «тексту» как чему-то «мертвому» противопоставляется «живой контекст» — отсюда происходит сам термин. Впрочем, работы подобного направления имеют свой смысл, среди них есть весьма дельные и полезные исследования.

И все же в продолжающихся научных дискуссиях по методологическим проблемам западной фольклористики не исчезает слово «кризис», также в новых методах отмечаются не только положительные, но и слабые стороны. Одной из слабостей является как раз недостаток историзма, и это становится все более очевидным. В этой связи высказываются более осторожения, чтобы ни один метод не абсолютизировался, ибо это ведет к односторонности и узости подхода¹.

Видимо, основополагающим общим принципом должно быть соединение синхронии и диахронии, что обусловлено, как указывает Б. Н. Путилов в специальной работе по сравнительно-историческому методу в фольклористике, самим предметом исследования. Фольклор любого народа предстает нам как некая сложившаяся система, функционирующая в данную эпоху, но вместе с тем эта система есть результат длительного исторического развития. Типология фольклора должна быть исторической типологией².

В советской фольклористике специальными исследованиями карело-финского эпоса занимались, к сожалению, немногие. По существу, можно назвать только имена недавно ушедшего от нас В. Я. Евсеева, которому принадлежит ряд работ, в том числе двухтомная монография «Исторические основы карело-финского эпоса» (1957-1960), и Е. М. Мелетинского, в чьей общей работе о героическом эпосе, написанном на мировом материале, имеется и глава о карело-финских эпических рунах. Все остальное связано преимущественно с «Калевалой» и представляет собой предисловия к ее переизданиям, юбилейные статьи и иные материалы в периодической печати. Наиболее известными их авторами были Д. В. Бурбих, Е. Кагаров, Ю. Сирола, О. В. Куусинен. Они были крупными специалистами и деятелями каждый в своей области, а о «Калевале» писали больше на досуге, обычно тоже в связи с ее юбилейными датами. Пожалуй, наиболее характерной общей чертой этих статей является мысль о том, что народные руны выражают общинно-родовые идеалы счастья и справедливости.

Конечно, к упомянутым статьям и предисловиям, написанным 40-50 лет тому назад, следует подходить исторически. Недавно в нашей печати возник, в частности, разговор и даже спор о предисловии к «Калевале» О. В. Куусинена, опубликованном в 1949 году. Представляется, что едва ли спор коснулся наиболее существенного в фольклористическом отношении. Конечно же, О. В. Куусинен вполне осознавал отличие «Калевалы» от собственно фольклорной традиции, хотя в популярном издании, видимо, не считал акцентирование этого главным. Главным, особенно в популярном издании, было подчеркнуть народность составленной Лённротом «Калевалы». И в предисловии это подчеркивалось: «То обстоятельство, что «Калевала» была

¹ См., напр.: Virtanen L. Suomalainen kansanperinne. Helsinki, 1988, s. 13.

² Marcus G. E., Fischer M. Y. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, 1986.

¹ См. об этом в докладах совместного финско-скандинавского фольклористического симпозиума: Folkloristikens aktuella paradigm Red. av Gun Herranen. Abo, 1981.

² Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976, с. 17.

в окончательном виде составлена Лённротом, не дает основания отрицать народный характер эпоса: Лённрот составил «Калевалу» из длинных народных рун и, сводя их воедино, соблюдал верность духу народной поэзии Карелии¹. Но в предисловии, написанном сорок лет назад, есть вещи, нуждающиеся, по меньшей мере, в исторических комментариях. Например, автор весьма настойчиво стремился если не отрицать совершенно, то максимально преуменьшить роль мифологии и магии в эпосе, вплоть до утверждения: «Колдуны и шаманы выступают в рунах как отрицательные персонажи, как враги калевальского народа. Совершенно ошибочно было бы относить к ним Вяйнямёйнена, который является мудрым старейшиной, вождем рода»². Конечно, «Калевала» — не шаманический эпос», как считал в свое время итальянский ее исследователь Доменико Компаретти. И все же магия в рунах присуща не только «врагам калевальского народа», но и Вяйнямёйнену — ведь он же вещий певец, «tietäjä iänikuinen» («вековечный прорицатель», в переводе Л. Бельского), и пение его во многом магического свойства. Серьезную проблему в фольклористике, которую ставили прежние исследователи рун и заклинаний, представляет определение грани между магией и поэзией, мифологическими верованиями и художественной фантазией уже эстетического порядка. О. В. Куусинен настаивал на том, что в «Калевале» — поэзия, не мифы и не магия. Но и в поэзии сохранились мифологические истоки, без учета чего ее язык, «магическую» семантику и структуру многих метафор попросту трудно понять. Даже если в описаниях волшебных деяний и чудесных превращений эпических героев усматривать отчасти уже «демифологизированную» образность и творческую фантазию, все равно без мифологии они повиснут в воздухе. Не случайно Лённрот, перебирая возможные заглавия для своей композиции, допускал и такое: «Финская мифология, как она представлена в рунах».

А дело в том, что на упомянутом предисловии, на его фразеологии и стиле лежит печать времени его написания. Многие, наверное, помнят, каким грубым, изуверским нападкам подвергались в конце 1940-х годов видные фольклористы уже за то, что они изучали древние культурные явления, а не превратно понятую современность. О. В. Г. Базанове за сборник

народных плачей в одной из центральных газет появилась разгромная статья под названием «Затылком к будущему». От сказковедов требовали, чтобы они затрагивали в вульгарно-упрощенной форме лишь верхний социальный слой сказочных текстов, без исследования архаических истоков сюжетов и мотивов (примером могут служить выпады против В. Я. Проппа, автора классического исследования «Исторические корни волшебной сказки», 1946 г.). В такой атмосфере немудрено было и осторожности поднабраться, даже по отношению к языческой мифологии, не говоря уже о христианстве. Почему-то в моем представлении О. В. Куусинен, некогда профессиональный революционер, активный участник финских событий 1918 года, который после трагического поражения трудящихся дерзко рисковал в подполье свободой и жизнью, потом, со временем, уже будучи на высших постах в Коминтерне и в государственно-партийном аппарате в Москве, стал весьма осторожным человеком, что, конечно, не исключало грозной непримиримости в идеологической борьбе с действительными и мнимыми противниками. Все это делало и научную полемику слишком однолинейной и необъективной. О проникших в «Калевалу» христианских элементах с догадой говорилось, что они — только от Лённрота, словно собственно фольклорная традиция в процессе распространения христианства в народе пребывала в полном вакууме. В большей мере нетерпимость выказывалась по отношению к западным оппонентам, но и советскому этнографу Е. Кагарову бросался упрек в «переоценке магического элемента» в «Калевале». В мифологии и религии виделась только отравляющая.

Заканчивая статью, хочу отметить, что хотя, по бытующему среди финских фольклористов мнению, пока еще продолжается то относительное затишье, которое наступило в послевоенные десятилетия в серьезном академическом изучении карело-финского эпоса, особенно в историческом плане, однако некоторые симптомы возрождения интереса обнадеживают. Правда, исходят они больше со стороны историков (имеются в виду книги профессоров Матти Клинге и Хейкки Киркинена), а фольклористы пока обсуждают долгосрочные проекты будущих исследований, в том числе на совместной советско-финской основе.

Перечитывая народные руны и «Калевалу», неизменно убеждаешься, как много в них подлинно великой, бессмертной поэзии, которая никогда не может быть забыта и никогда не будет забыта.

1,2 Куусинен О. Эпос «Калевала» и его творцы. Вступит. статья к «Калевале». Петрозаводск, 1956, с. IV.