

А. Я. АННИСТ

ЭСТОНСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЭПОС «КАЛЕВИПОЭГ»

Эстонская эпическая традиция по многим историческим причинам развилась гораздо слабее, чем лирическая. Впервые внимание европейского общества к последней было привлечено Гердером, когда он начал публиковать эстонские песни в издаваемом им известном сборнике «Народные песни» (1778)¹.

Эпические же предания эстонского народа представляют особый интерес потому, что они сыграли большую роль в национальном возрождении эстонской культуры в середине XIX в. Обработанные Фельманом и опубликованные в 1840-х годах «Эстонские мифы»² послужили толчком для возбуждения интереса к эстонским древностям. Эти мифы, а еще больше обработанные Фельманом и Крейцвальдом³ народные эпические сказания о Калевипоэге (1857—1861) доказали, что эстонский народ до прихода немцев имел свою довольно высокую культуру и вовсе не был бездарным, каким представляли его немецкие господа, чтобы защитить свои феодальные привилегии и оправдать свой расизм. Таким образом, вопрос о древней эстонской культуре и эстонском эпосе получил огромное актуальное и социальное значение для доказательства морального права эстонцев на свободное развитие и свою национальную культуру. Именно поэтому вокруг эпоса «Калевипоэг» в продолжение многих десятилетий, начиная с 1840-х годов и почти до самого конца XIX в., велась ожесточенная борьба мнений, принявшая политический характер: немецкие консерваторы все время пытались замолчать этот эпос или отрицали его народность и оригинальность; молодая эстонская интеллигенция всячески подчеркивала его древность и художественные достоинства. Целые поколения борцов за национальное освобождение, политических деятелей, писателей, художников, композиторов черпали из эпоса уверенность в правоте своих стремлений, а также всякого рода сюжеты для своего творчества.

Естественно, что в атмосфере такой острой общественной борьбы при изучении «Калевипоэга» были неизбежны ошибки и преувеличения. Только в конце XIX—начале XX в. фольклористический анализ народных источников и основ «Калевипоэга» принял действительно

¹ Johann Gottfried Herder, *Volkslieder*, 1778, *Stimmen der Völker in Liedern*, Изд. 2, Upsala, 1815.

² Fr. R. Faehlmann, *Estnische Sagen*. «Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft», I, 1, Dorpat, 1840, стр. 38—47; «Koit und Ammarik», там же, I, 3, стр. 84—86, Dorpat, 1844.

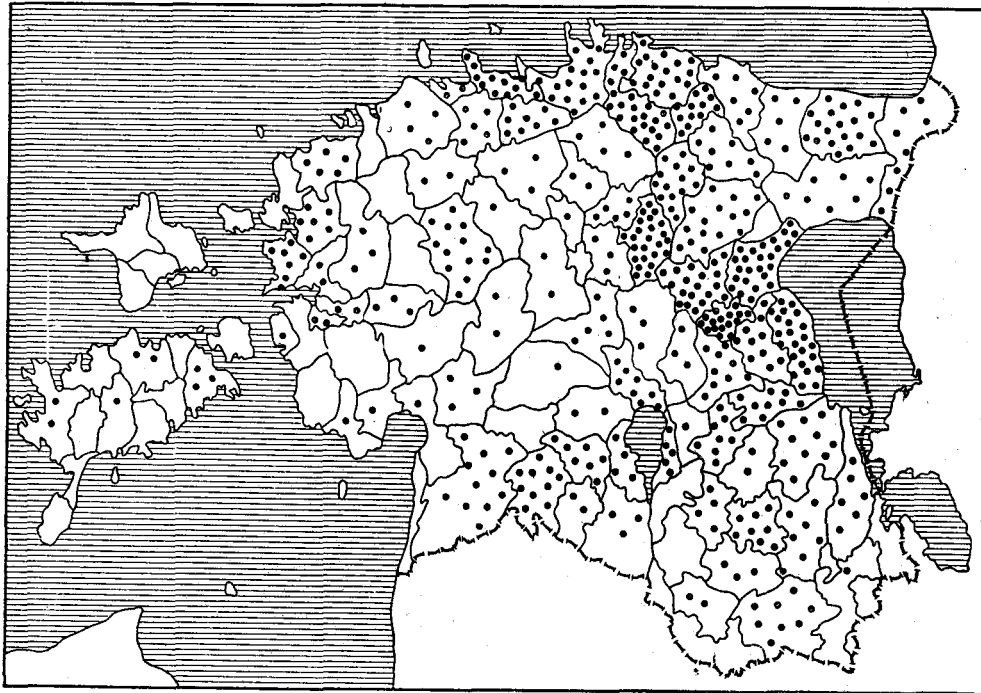
³ Fr. R. Kreutzwald, *Kalevipoeg*. Eine Estnische Sage. Verdeutsch von Carl Reinthal, «Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft», т. IV—V, Dorpat, 1857—1861. Лучший перевод: *Kalevipoeg*. Verdeutsch von F. Löwe, Reval, 1900.

научный характер, прежде всего у финских ученых. Исследуя народные и исторические корни «Калевалы», они должны были анализировать и предания о Калевах и Калевичах, о которых повествуется в эстонском эпосе и других жанрах эстонского фольклора. Проф. Сетяля и Крон, доктор У. Картунен и М. И. Эйзен много сделали для выяснения генезиса эпоса «Калевипоэг» и характера народных преданий о его герое. В результате их работ, а также острой критики со стороны новой литературной группы «Молодая Эстония», «Калевипоэг» много потерял из своего прежнего ореола. Однако после национально-романтических преувеличений теперь часто стали впадать в другую крайность и представлять «Калевипоэг» почти как труд одного Крейцвальда. Так прошли первые десятилетия нашего века. Только в 30-х годах проявился новый, более объективный интерес к генезису эпоса. Здесь, может быть, позволительно упомянуть мою докторскую диссертацию «„Калевипоэг“ в эстонских традициях» (1934), ее продолжение «Генезис „Калевипоэга“» (1936) и «„Калевипоэг“ как художественное произведение», ч. I (1944).

Но лишь после восстановления Советской власти в Эстонии и с помощью марксистского метода стало выясняться действительное социальное и историческое значение эстонского эпоса, раскрываться его идеологическая и художественная ценность. Внимание к «Калевипоэгу» значительно выросло, о чем свидетельствуют его новые издания, хорошо оформленные и вышедшие большими тиражами. Новое интенсивное изучение эпоса, публикация его источников и библиографии начались в последние десять лет. Только теперь появилось собрание всех народных сказаний о Калевипоэге («Muistendid Kalevipojast», ред. Э. Лаугасте и Э. Норман, Таллин, 1959), а в 1963 г. вышел том с преданиями о подобном Калевипоэгу богатыре Суур-Тылле. К столетнему юбилею эпоса было выпущено его научное издание в двух томах, содержащее, кроме комментария, разночтения и варианты, источники, библиографию, полный словарь и пр. В 1961 г. был опубликован и первый полный перевод эпоса на русский язык (В. Державина и А. Кочетковой). Осуществлен богато иллюстрированный обзор И. Соломыковой и Х. Юпрус «Калевипоэг в искусстве» («Kalevipoeg kunstis», Таллин, 1961) и многие другие издания. В рукописи готова значительно переработанная монография А. Анниста «„Калевипоэг“ как народная поэзия и как эпос».

В данной статье я коснусь только происхождения и развития эстонско-финских преданий о Калеве и Калевипоэге.

О Калевипоэге (т. е. сыне Калева) в Эстонии записано более 1100 вариантов народных сказаний, подразделяющихся примерно на 50 типов. Подавляющее большинство их представляет собой так называемые этиологические сказания и лишь несколько — локальные сказания исторического характера или сказочные мотивы, связанные с именем Калевипоэга. Они записаны по всей Эстонии (см. рисунок), однако большая их часть (325 вариантов) — в Тартумаа и в Вирумаа (314 вариантов); 147 вариантов записано в Харьюмаа; 63 варианта — в Ярвамаа и 70 вариантов — в Ляянемаа. Меньше всего записей имеется по Вырумаа, Вильяндимаа и Пярнумаа. Всего 30 вариантов зафиксировано на острове Сааремаа, где доминирует другой образ — образ сказочного богатыря-великана Суур-Тылла (Большого Тылла). Итак, классической территорией распространения Калевипоэга является северо-восточная Эстония, но тем не менее его можно считать богатырем, известным на территории почти всей Эстонии. Кроме того, имя Калева или Калевипоэга встречается систематически в семи ти-



Места записи прозаических преданий о Калевипоэге. Точками обозначено число типов, записанных в каждом приходе Эстонии

пах народных песен (в нескольких сотнях записей); а наряду с этим — спорадически и в некоторых других песнях (в том числе — в свадебных). Кроме Эстонии, образы, близкие к Калевипоэгу, встречаются в этиологических сказаниях западной Финляндии (первая запись в 1552 г.), а баллады о Калеванпойге — Куллерво и их имена — в Карелии и Ингерманландии (т. е. между Ленинградом и Нарвой). Имя Калевипоэга известно води; в форме Кольванова или Кольвановича мы найдем его и в русских былинах (имя Кольванова есть и в русских летописях XIV в.).

Такое широкое распространение и разнообразие преданий о Калевипоэге позволяет предположить, что мы имеем дело с весьма древними преданиями разного происхождения. Но так как почти все записи относятся к XIX—XX вв., различить наслоения разного исторического возраста в преданиях и создать себе хотя бы общее представление об истории сказаний о Калеве можно лишь при помощи сравнительного историко-географического метода. При этом передвижение народных преданий из одной местности в другую, от одного народа к другому нельзя, конечно, рассматривать как механическое заимствование. Но фактом остается и то, что сюжеты преданий, услышанных у соседей, играют большую роль в народном творчестве, и это фольклорист непременно должен принимать во внимание.

Из мотивов, использованных в эпосе «Калевипоэг», следует прежде всего выделить как новые наслоения те, которые возникли лишь в XIX в. под влиянием литературы национального движения (в первую очередь в работах Фельмана и Крейцвальда): предание о Калевипоэге как о древнем короле эстонцев, который мудро правит Эстонией —

сформировавшимся национальным государством и за которым повсюду следует большая свита; предание о том, как он убивает сына финского кузнеца, оказывается проклятым им и лишается из-за этого ног; предания о том, как он переживает несчастную любовь к Островитянке, вершит суд над кикерпяраскими бесами, совершает поездку к острову Искр, напоминающему Исландию, и т. п. Здесь имеется ряд мотивов, возникших только в середине XIX в. путем литературной переработки эстонских и финских преданий иного рода. В этой творческой переработке, кроме Крейцвальда и Фельмана, участвовали также литераторы И. Лагос, Г. Шульц-Бертрам и др. Королем эстонской земли Калевипоэга впервые изобразил Фельман; история убийства сына финского кузнеца создана Шульц-Бертрамом на основе финской руны о Куллерво; история любви Калевипоэга и Островитянки по существу создана самим Крейцвальдом. Вообще можно сказать, что тематика песен с III по IX сравнительно мало опирается на традиционные народные предания о Калевипоэге.

Напротив, песни I, II и X—XX почти полностью представляют переложение и развитие народных сказаний, связанных с Калевипоэгом.

Установить добавления и переработки периода национального романтизма (1840—1860-е годы) еще сравнительно нетрудно, и это уже почти полностью сделано. Гораздо сложнее задача выяснения истории старых народных сказаний о Калевипоэге. Здесь нам зачастую приходится ограничиваться рабочими гипотезами, и чем больше мы углубляемся в древность, тем они становятся все более шаткими. Однако, если идти от XIX в. к более отдаленным временам, то, на наш взгляд, можно все-таки установить наиболее поздние наслоения, а затем разобратся в известной мере и в материале ранних эпох.

Так, в период феодального средневековья (примерно XIV—XVIII вв.) Калевипоэг был известен в Эстонии, как и в XIX в., главным образом в этиологических сказаниях, в качестве великана, в народных песнях — героя-человека, в свадебных песнях — как почетное имя жениха. Мотивами, возникшими в этот период, можно считать преимущественно такие, которые обусловлены известными культурно-историческими факторами. Так, предание о том, как Калевипоэг ходил за досками, не могло возникнуть до появления первых лесопилен (т. е. примерно в XV—XVI вв.); можно полагать, что раньше демонстрацией богатырской силы служило ношение бревен или хищных зверей. Предание о ложах Калевипоэга или, по крайней мере, то, что таковыми считают древние городища, могло возникнуть лишь тогда, когда истинное назначение этих городищ было уже забыто (следовательно, не ранее XV—XVI вв., так как еще во время восстания 1343 г. некоторые из них использовались как укрепления). Самый же мотив о ложе великанов значительно старше и известен также у некоторых соседних народов. К периоду господства христианства относятся предания о проникновении Калевипоэга в преисподню и о том, как он заковал в цепи Рогато; эти мотивы заимствованы из сказок о юноше-силаче и спасителе королевских дочерей (Аарне — Андреев, тип 650А и 301). К этому же феодально-христианскому периоду относится, конечно, и мотив о том, как Калевипоэг был брошен в болото Христом. Из песен этого времени можно назвать, например, легендарную песню «Горение золота», где Калевипоэг выступает в роли гасителя огня, и ряд других. В целом же в период феодального средневековья происходило, по-видимому, постепенное забвение подвигов Калевипоэга как героя-человека, изменение древних преданий героического характера и смешение их со сказаниями о великанах и со сказками.

Что касается внешних связей преданий о Калевипоэге, то нужно указать на их связь в течение всего этого периода с русским фольклором. Уже в начале феодального периода (или в конце предыдущего) образ богатыря-великана Калевипоэга и его имя перекочевали из эстонских (или водьских) преданий в русские былины (Колыванов; возможно, что и Святогор). Из России в Эстонию, возможно, позднее перешел мотив изменницы-невесты Калевипоэга и некоторые другие. В западную Эстонию в это время перешли (по-видимому, через шведов, живших на эстонском побережье) новые сказания о великанах Скандинавии и немецкие сказки о «глупом черте». Так в этот период Калевипоэг смешивается в ряде мест западной Эстонии с так называемым Вананаганом («глупым великаном») и по его примеру бросает камни на церкви. В то же время, однако, Калевипоэг иногда отождествляется и с образом скандинавского великана-строителя Олеви и сам строит церкви. Богатырский облик Калевипоэга все же сохраняется в своей основе, и это помогает соответственно переосмыслить и те предания, где он выступает в роли великана, враждебного культуре, и подвергается за это наказанию. Так, по-видимому, ранее заимствованный восточный мотив, согласно которому Калевипоэга приковывают к вратам ада, переосмысливается теперь в некоторых местностях таким образом, будто он остается сторожем во вратах ада, чтобы не допустить выхода Рогатого. Образ Калевипоэга как богатыря-великана все больше приобретает черты богатыря-труженика, так сказать идеализированного крестьянина, а его военные похождения забываются.

Временем зарождения (и расцвета?) большинства преданий о Калевах считают период от 800 до 1200 г. н. э. — так называемый период «эстонских викингов». Вероятно, в это время в Эстонии и у новгородской чуди калевами и калевипоэгами (т. е. Калевичами) называли лиц из среды раннефеодальной знати (ср. *meliores et seniores* Генриха Латвийского), которые занимались также торговлей, притом, может быть, были и членами особого союза купцов, подобных скандинавским (или финским?) кюльфингам (кольбягам). Только этим можно объяснить тот факт, что имя Калев известно как имя героя (а никак не великана) в ижорских и карельских героических рунах (например, названия Куллерво — Калеванпойка или Рийон пойка, Калеван паппи) и под именем Колывановых в русских летописях⁴. Даже в некоторых сложных примерно в это же время эстонских народных песнях Калевипоэг выступает не как великан, а как обыкновенный человек. В одной балладе, например, девушка, защищая свою честь, убивает ножом одного такого Калевипоэга — «большого мошенника».

Маловероятно, чтобы эти Калевичи героических сказаний или баллад развились прямо из образа великанов Калева, о которых говорят этиологические сказания. Не очень убедительно и мнение, что новгородские военачальники XIV в. Александр Колыванов и Самсон Колыванов (которых называет летопись) были наследниками именно эстонских вождей, бежавших от немцев в Новгород⁵. Возможно, что такие беглецы и бывали, особенно после поражения в борьбе за свободу в 1208—1224 гг. (между прочим, и в одном сказании из Йизаку гово-

⁴ Полное собрание русских летописей (ПСРЛ), т. XXV, стр. 118 (город Колывань — под 1222 г.); «А. Самсона Колыванова оубиша на Югръ с други» (ПСРЛ, т. IV, стр. 287; «Того же лета ездѣша на съезд... Александр Колыванов... и докончаша с немци мир под Новым городком». Софийская первая летопись, ПСРЛ, т. V, стр. 231. Ср. E. M. Setälä, Kullervo — Hamlet, *Finnisch-Ugrische Forschungen*, Helsingfors, 1907, 258—260.

⁵ В. Я. Евсеев, *Исторические основы карело-финского эпоса*, М.—Л., 1957, стр. 205.

рится, что сыновья старого Калева бежали от рыцарей в Россию). Но это все же были единичные случаи, которыми трудно объяснить, например, карельские баллады о Калевичах. Правдоподобнее, что сословное, родовое или почетное имя Калева или Калеванпойга носили в XII—XIII вв. некоторые раннефеодальные вожди как эстонской, так и карельской, а может быть и ижорской, водской и новгородской чуди, часть которой позднее поступила на русскую службу и обрусела.

Как утверждает акад. П. Аристе и др., слово «калев» первоначально значило просто «сильный», «крепкий», «большой»⁶. В этом случае становится понятно, что так называли как природных, «стихийных» великанов, так и реальных вождей (ср. карельское слово «miehen kaleva» — сильный, здоровый мужчина). Другими словами, уже в то время имя Калеванпойга использовалось в двух значениях, как это было и позднее, до самого XIX в. Можно полагать, что уже в то время эти два значения слова «калев» часто смешивались и из слияния двух образов (древних великанов и калевичей — феодальных вождей) родился образ одного эстонского Калевипоэга — богатыря-человека, но в то же время исполина.

Этот Калевипоэг использует свою силу не только для перебрасывания камней и других действий, изменяющих лицо земли, но и для борьбы против врагов своего народа. Это слияние образов произошло (или по крайней мере наиболее ясно обозначилось) где-то в северо-восточной Эстонии, на земле «Вагия», т. е. прежней водьской земле, где традиция Калевов и Калевипоэгов как вождей была особенно живуча и поддерживалась соответствующими героическими преданиями новгородской чуди и карелов. Так, по-видимому, уже в первых веках II тысячелетия н. э. родилось предание, что Калевипоэг погиб в битве на реке Кяяпа (Тартусский район), а перед смертью бросил свой меч в реку, «где его иногда можно видеть». Окончательно оформилось это предание, кажется, позднее, причем первоначальный образ героя все больше приобретал черты великана, и в соответствии с этим смерть его начали объяснять тем, что ему отрубили ноги во время сна или опьянения (ведь убить великана иначе было бы невозможно!).

Возможно, уже в этот ранний период к преданиям о Калевипоэге присоединяется известная сказка, пришедшая в Эстонию с востока или юга, о герое, искавшем противника и нашедшем в кармане у Калевипоэга-великана убежище от преследовавших его врагов (Аарне — Андреев, 650 Б). Ее знают во всей Прибалтике, в Архангельской области, в Мордовии, на Балканах, на Кавказе, в Индии и т. д., но не в Западной Европе. Под влиянием этой сказки в Эстонии позднее родилось и стало широко известным народное предание о бое Калевипоэга с великанами строительными досками и о том, как еж дал ему хороший совет и взамен получил свою шубу. Сказка «об искателе противника» могла слиться с преданиями о Калевипоэге и в середине феодального периода, но трудно представить себе, чтобы в это время

⁶ A. Viires, Kalevi sõnapere, «Keel ja Kirjandus», 1961, № 11; P. Ariste, Kalevist, «Looming», 1946, № 7—8, стр. 922—925. В последние годы некоторые финские ученые выдвигали опять теорию Сетяля, согласно которой имя «Калев» взято из литовского мифотворчества, где под именем «Калевиас» почитали небесного кузнеца-бога (M. Kuusi, Suomen kirjallisuus, I. Helsinki, 1963, стр. 154). Это возможно, но и в этом случае остается фактом, что «калевичами» в Эстонии называли как великанов (сыновей этого бога?), так и героев-людей. Возможно даже, что некоторых вождей величали «сыновьями великана» или «бога» Калева, так же, как герои «Илиады» называются, например, «рожденными от Зевса», или «сыном Посейдона» и т. д. (В эстонских и финских песнях встречается даже название «сын Солнца».) Сказания о великанах и в преданиях многих других народов сливаются с представлениями о героических предках.

она распространилась и в западной Финляндии, с которой у эстонских крестьян в эту пору не было уже таких интенсивных связей, как до XIII столетия. Между тем эту сказку знают в западной Финляндии с именем Калеванпойка.

Может быть, уже в конце эпохи раннего феодализма, примерно вместе с ранней христианской миссией из Киевской Руси (основание города Юрьева Ярославом Мудрым в 1031 г.), в Эстонию проникший с Востока миф о прикованном великане (Амирани? Прометее?). Под этим влиянием родилась легенда о «богоборчестве» Калевипоэга, которого бог за «корысть» приковал к воротам ада. Как Амирани, так и Калевипоэга здесь называют «крестным сыном» бога; чувствуя свою силу, он и взбунтовался против своего «крестного отца».

К еще более раннему периоду (примерно от начала нашей эры до IX в.) относится большая часть этиологических преданий (например, о перебрасывании и перенесении камней, о постройке моста, пахоте, косье и т. п.), а также некоторые другие предания о великанах (хождение через море или озера). Так, почти такие же предания известны и в юго-западной Финляндии; поэтому можно полагать, что так называемые «собственно финны» принесли их с собой уже переселяясь из Эстонии (примерно в первые века нашей эры). А из этого следует, что Калевипоэгов и в Эстонии в тот период считали в основном еще не героями, а лишь великанами, обычно враждебными человеку, как и великаны германских преданий.

Итак, в результате нашего исторического анализа мы можем сказать, что тематическое и идейное развитие преданий о Калевипоэге шло в основном по трем линиям.

1. Древние образы Калевичей как великанов в продолжение почти двух тысячелетий были известны и использовались для того, чтобы объяснить происхождение разных природных явлений (гор, озер, валунов и пр.); эти предания развились в дальнейшем в соответствии с открытием новых явлений (например, развалин городищ и пр.); в конце феодального периода образ этого «этиологического» великана начал все больше смешиваться с образом «глупого черта» или замещаться им.

2. Сложившийся в средневековье синкретический образ Калевипоэга как великана-богатыря стал общенародным, вытеснил сказания о Калевипоэге как реальном герое и постепенно смешивался с героями международных сказок, в том числе со сказанием о прикованном великане, приняв образ титана-богоборца или даже черта, прикованного к воротам ада.

3. Образ Калевипоэга как героя сохранился отчасти в народных песнях, а отчасти в образе богатыря-исполина, пахаря или строителя, который отражал исконную мечту трудового народа о силе и могуществе.

В беспроблемные столетия рабства благородный образ богатыря жил в памяти народа в этиологических преданиях (связанных с горами, камнями), в рассказах о его трудовых подвигах. Особенно характерно сказание о мече Калевипоэга, который он, умирая, бросил в реку Кяяпа, и связанные с этим надежды на то, что счастливцев, нашедший его, снова принесет народу свободу. Сохранилось и предание, утверждающее, что придет время, когда Калевипоэг воскреснет или, освободившись, вернется из преисподней. Поэтому-то в национально-освободительном движении XIX в. именно образ Калевипоэга оказался наиболее подходящим для олицетворения силы народа и его стремления

к свободе, и сказания о Калевипоэге стали перерабатывать в национальную эпопею.

Как же оценивать ту обработку и объединение народных сказаний о Калевипоэге, которая была представлена общественному вниманию Крейцвальдом? Поскольку эстонских героических песен о Калевипоэге почти нет (возможно, не сохранилось), то «Калевипоэг» нельзя отождествлять с такими народными эпопеями, как «Илиада» или сложенная из народных песен «Калевала». Однако при этом следует принять во внимание, что тематика и даже фабула «Калевипоэга» в существенной своей части все же опирается на подлинные народные прозаические предания. Исполинский, часто и героический образ Калевипоэга вполне народен. Его знал почти весь эстонский народ, который отразил в нем свои многовековые мечты о силе и свободе. Крейцвальд переработал этот образ, сделав его выразителем народной идеологии, символом всего поработанного, но освобождающегося народа; при этом он использовал многочисленные подлинно народные предания, сказания и песни, а часть (12%) стихов эпоса взял прямо из народных лирических песен. Стихосложение и словесный стиль «Калевипоэга» в целом соответствуют народному аллитерационному стиху и стилю (хотя и не во всех отношениях).

Народ воспринял «Калевипоэга» Крейцвальда как свой эпос, и многие переработанные мотивы вошли в устную традицию (правда, опять как прозаические сказания).

«Калевипоэг» оказал заметное влияние на развитие эстонской национальной культуры и отражен во многих произведениях литературы, искусства и музыки.

Учитывая все это, «Калевипоэг» можно, по нашему мнению, считать эстонским национальным эпосом на фольклорной основе. К образованию единых народных эпопей вряд ли можно подходить, не учитывая исторических условий их возникновения. В создании, а точнее в составлении таких эпических памятников, как «Песни о Нибелунгах» или «Песнь о Роланде», огромную роль, несомненно, сыграли певцы-профессионалы. В Эстонии датско-немецкая, а в Финляндии шведская оккупация уже в XIII в. прервала процесс самостоятельного развития общества и не позволила появиться таким певцам в средние века. Крейцвальд и Леннрот попытались совершить эту работу.

Следует подчеркнуть, во всяком случае, что как «Калевала», так и «Калевипоэг» отличаются от так называемых «искусственных» эпосов литературного происхождения, где только сюжет берется из народной традиции (например, «Сага о Фритгофе» Э. Тегнера) или народной истории («Энеида» Вергилия). Стиль и дух «Калевипоэга», несмотря на переработку, все же довольно близки народному творчеству, часто, может быть, ближе, чем некоторые феодальные эпосы, основой которых служила народная (но вряд ли крестьянская?) героическая эпика, долгое время культивировавшиеся профессионалами в военной феодальной среде и ставшие ближе к ней, чем к широким крестьянским массам.

В интересах дальнейшего изучения генезиса эстонско-финского эпоса хочется выдвинуть некоторые положения, которые касаются и русских эпических традиций и требуют более тесного сотрудничества наших фольклористов. Нам кажется, что, справедливо уделяя большое внимание типологическому сравнению и анализу родства сюжетов, мы должны изучать и реальные генетические связи и заимствования, являющиеся фактом исторической жизни народного искусства. Если речь идет не об отдельных мотивах, а о более сложных конкретных

сюжетах, то так называемое параллельное самозарождение, как показали факты, все же довольно редкое явление. Правда, эпические героические песни связаны с историей народа и обычно имеют ясно выраженный национальный характер; но и они охотно воспринимают некоторые мотивы из интернациональных сюжетов, особенно сказок (как, например, руны «Калевалы»). Еще ярче эти заимствования видны в прозаических преданиях, например, о Калевипоэге.

Так, для изучения как эстонских, так и русских эпических традиций общий интерес представляет образ великанов, вопрос о происхождении и распространении представлений о них и связанных с ними эпических мотивов.

Требуется выяснения связь великанов с горами: почему так много этих великанов знают в Северной и Западной Европе (и на Кавказе), а так мало на Великой Русской равнине? Какая генетическая связь между этими преданиями на Кавказе и в Северной Европе? Какова история их распространения и как они влияли на некоторые русские былины, особенно на образ исполина Святогора?

Именно этот сложный образ так близок к эстонским и финским Калевичам, что в данном случае, по-моему, все же возможно предполагать существование между ними не только типологического сходства, но и генетического родства. На это, между прочим, указывает и часто присваиваемое Святогору отчество (Колыванович) и самостоятельный образ Колывана Колывановича в былинах, который также носит характер исполина: «Силой силен, да неповоротливый». Этот вопрос нельзя выяснить без совместной работы эстонских и русских фольклористов, без широкого привлечения русского материала, особенно прозаических преданий Ленинградской и Псковской областей.

Что касается образа Микулы Селяниновича, то и здесь можно предполагать наличие каких-то древних мотивов и черт праобраза исполина. Некоторые из них сильно напоминают пашущего Калевипоэга и исполинского пахаря в сказке об «Искателе противника» (А—Т 650 Б). Возможно, что творцы былины о Микуле в Новгородской Руси использовали образы этой сказки, как и рассказчик предания о пашущем Калевипоэге. Конечно, пока это только рабочие гипотезы. Мы выдвигаем их только для того, чтобы подчеркнуть важность интернационального, сравнительного историко-географического исследования фольклорных традиций всех народов нашего Союза. А для этой работы необходимы предварительная типологическая систематизация всех наших фольклорных материалов и подготовка соответствующих карток во всех фольклорных архивах.

SUMMARY

The figure of Kalevipoeg, the legendary titan, was used for nearly two millenniums to explain different natural phenomena (the formation of mountains, lakes, boulders, etc.); later, historical phenomena (e. g., the ruins of ancient towns) were also attributed to Kalevipoeg.

The Kalevipoeg legends gradually merged with the world-wide legends about the bound theomachist. Towards the end of the feudal period the image of Kalevipoeg began to be identified with the character of the «foolish devil».

Kalevipoeg the hero survived partly in folk songs and partly in the character of a mighty warrior, phoughman or builder. This reflects the people's age-old dream of power and glory.