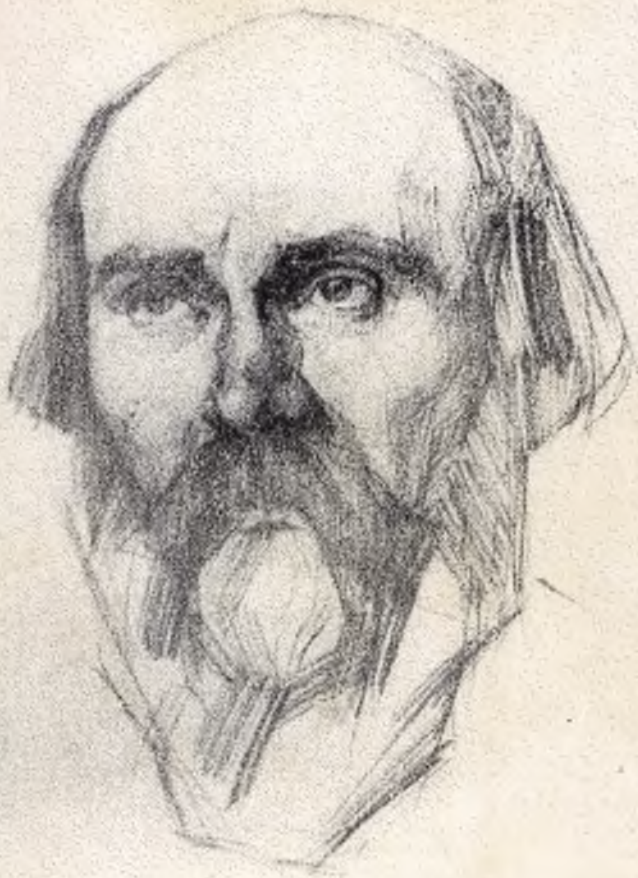


К-1275231

РУССКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт мировой литературы им. А.М.Горького



НИКОЛАЙ КЛЮЕВ

Исследования и материалы

КАРЕЛЬСКИЙ КНЯЗЬ

(Финно-угорские корни русского поэта Николая Клюева)

В эпоху гибели великой империи встал вопрос о главном действующем лице российской истории. Клюев отвечал на него однозначно: истинный хозяин земли — крестьянин. Он и главный работник в стране, и носитель великих духовных ценностей. Ему и быть правопреемником дворянства.

В этой связи вопрос о крестьянской родословной приобретает принципиальное значение. Клюев доказывает, что это самый древний и, соответственно, самый благородный в России класс.

Он создает монументальный образ великой крестьянской родословной. Ее основой становится автобиография поэта. Осознавая обобщающий характер своего «родового древа», он концентрирует внимание не на анкетных данных гражданина Клюева, а на фактах *духовной* биографии «себя-поэта». Житие Николая Клюева — это целое собрание сочинений в стихах и прозе. Центральной книгой его «мемуаров» стала поэма «Песнь о Великой Матери» (1930-1931 гг.).

С древнейших времен Святая Русь была страной многих народов. Духовное родство со всеми российскими племенами Клюев прекрасно осознавал и не раз об этом писал.

Сам поэт жил на территории Европейского Севера, аборигенами которого были финно-угорские народы: саамы (лопари, лапландцы, лопь), вепсы (чудь), коми (зыряне), карелы, ингерманландцы (чухонцы, финны). Родился Николай Клюев на древней вепсской земле в селении Коштуги Вытегорского уезда Олонецкой губернии. К моменту первой всеобщей переписи Российской империи 1897 г. (Клюеву в то время исполнилось 13 лет) Коштугская волость настолько обрусела, что из 300 человек, считавших себя вепсами, только пятеро указали в качестве родного языка вепсский¹.

Однако финно-угорская культура даже в полностью обрусевших районах Европейского Севера не исчезла, а «вошла в состав» (М.Цветаева) севернорусской культуры в качестве ее обязательного компонента, что ощущалось в названиях де-

ревень и рек, в одежде и утвари, в фольклоре и в деталях избы. Так, в самом строении заонежской избы третий ее угол мог выполнять разные функции, что зависело от ориентировки устья печи: «При ориентировке ... “по-карельски” он считался женским, а при “русской” ориентировке к фасадным окнам — мужским»². Столь тонкое различие своего и чужого говорит о хорошей этнической памяти обоих народов. Важно отметить, что «карельский» угол — «женский», «материнский» — родовой, в стало быть и более древний.

Материал поэмы «Песнь о Великой Матери» позволяет реконструировать родословную Клюева (в ее мифо-фольклорном варианте). В поэме речь идет о предках Клюева, рассказывается о его появлении на свет, воспитании, первых самостоятельных шагах и трагическом настоящем Родины поэта.

Как уже говорилось, Клюев не стремился к фактологической точности, поэтому не Олонецкую губернию, а Лапландию он назвал страной своего детства.

Лапландия во времена Клюева входила в состав Великого княжества Финляндского, ставшего в 1918 г. Финляндской республикой.

Саамы (б. лопь) проживают и на территории России в Мурманской области. В эпоху миграции они проходили через территорию Олонецкой губернии (Карелии), где оставили свой след: по сей день определение «лопское (лобское)» присутствует в ряде топонимов, например, в названии знаменитых Лопских погостов.

Выбор поэта не случаен. Художественная система Клюева всегда отбирает в качестве ударных самые древние элементы, к тому же освященные русской и финно-угорской словесной традицией. Лапландия присутствует в севернорусском и финно-угорском фольклоре, в литературно-фольклорном памятнике «Калевала», в стихах Г.Державина, прозе А.Ремизова и М.Пришвина.

Лапландия Клюева — это одновременно мифологизированная страна и конкретная, хорошо узнаваемая каждым северянином земля, художественно-обобщенный образ всех северных земель и родная сторона. Здесь родился и вырос поэт. Здесь он стал писать стихи. Отсюда он уходил, сюда он вновь возвращался.

Клюев предельно стягивает пространство, и поэтому в его Лапландии наличествуют все дорогие ему элементы северного природно-культурного комплекса: Белое море и Онежское озеро, Олония и Поморие, Киж и Выг, Соловки и Палеостров, Кемь и Валаам.

Естественно, что — герой поэмы ощущает себя кровным братом лопарей — самых древних представителей финно-угорских народов Европейского Севера. Впервые на свое родство с саамами он указал в 1919 году. В первом и единственном собрании сочинений Н.Клюева его герой-поэт «вспомнил», что он — «потомок лапландского князя»³, «карельский князь» (II, 64). В поэме «Четвертый Рим» это уже был «зырянин с душой нумидийской»⁴.

В поэме, помимо русских, действуют лопари, что соответствует мифологической канве произведения. Под лопарями Клюев подразумевает не просто представителей конкретной национальности, но все финно-угорские народы. На их присутствие намекают этнонимы «финн», «зырянин», определения «карельская» (береза, калина), «карельские» (гусли), «чухонское» (поле), слова на карельском языке.

Отождествление всех финно-угров с лопарями возможно в силу неотчетливой национальной идентификации отдельных северных племен. Например, по сей день сегозерские карелы называют себя лопарями. «Мы — лопари,— говорят они,— но говорим по-карельски». Встречаются и такие высказывания: «Мы — карелы, но говорим по-лопарски». Причем у данной этнической группы фольклорной красавицей является не белокурая девушка, что типично для карелов, а черненькая, что характерно для саамов⁵.

С точки зрения современных этнографов и лингвистов, это — типичные карелы, говорящие по-карельски. Саамский субстрат присутствует в языке и народной культуре современных сегозерских карелов, что свидетельствует о том, насколько сильна в народе память о самом древнем племени Европейского Севера нашей страны⁶.

Вепское звучание важнейших слов (земля — та и река — jorj) слышит поэт в названии родных ему деревень — Андома и Коштуги. Поэтому представить, даже если это не подтверждено документами, в числе своих предков финно-угров ему нетрудно.

Его герои, русские и лопари, живут у хвойных лесов и северных озер, с детства знакомых поэту. Они охотятся на тех же зверей, что и его односельчане, ловят ту же рыбу, собирают те же грибы и ягоды.

У русских и финно-угорских народов Европейского Севера не только одни и те же ремесла и промыслы (разумеется, с поправкой на национальные особенности каждого племени), но и типологически близкие фольклорные системы.

На территории Олонецкой губернии были записаны самые древние эпические песни русских и карелов. Постоянное соседство этих двух этносов требовало не только обмена информацией, но и постоянного стремления сохранить национальную самобытность. В результате выиграла оба народа: сохранились и карельские руны, и русские былины.

До сих пор фольклористы не располагают твердыми данными о наличии сильной этнической традиции в центре России. И тем не менее чем дальше, тем больше наследие Русского Севера (и в первую очередь, варианты записанных в Олонецкой губернии былин) стало осознаваться как общеэтническое наследие русских (К.В.Чистов).

В то же время записанные в «русской» Карелии руны стали общеэтническим наследием финно-угорских народов. Они стали основой «Калевалы» Э.Лённрота, главной книги Финляндии и Карелии, и важнейшим памятником всех финно-угорских народов.

На севере у русских и карелов были записаны древнейшие по происхождению плачи, по объему и содержанию представляющие собой поэмы и не имеющие аналогов у других народов мира. Все это говорит о том, что, несмотря на разность языков, славяне и финно-угорские племена, населяющие Европейский Север, имеют множество соприкосновений. Клюев это хорошо знал, поэтому постоянное наличие в его Лапландии знаков двух культур естественно и органично.

В то же время, как было сказано выше, Лапландия — это мифологизированное пространство, в описании которого Клюев учитывает новую апокрифическую традицию, заложенную в начале XX века А.Ремизовым.

Анализируя «Рождество Христово» (1910 г.), С.Н.Доценко пишет, что в апокрифе Ремизова «и Вифлеем, и Иерусалим оказываются в странном культурно-географическом положении»⁷. «Ехала Богородица в город Вифлеем. <...> ...Время было зимнее. Снежная зима. Намело снегу целые горы. <...> ...Ясная ночь была, звездная, крепкий мороз. Не вставала с саней Богородица — зябко ей было. Старик за лошадежкой шел, понукивал Сивку рукавицей»⁸. Здесь Север становится новым Вифлеемом.

В стихах Клюева Север соотносится с сакральным пространством Востока, причем не обязательно христианским. Ветер-Алконост в его поэзии «поет о Мекке и арабе, //Прозревших лик Карельских звезд» (II, 201).

В другом стихотворении он пишет:

Уплывем же, собратья, к Поволжью,
В папирусно-тигриный Памир!
Калевала сродни желтокожью,
В чьем венце ледовитый Сапфир.
 В русском коробе, в эллинской вазе,
 Брежжат сполохи, полюсный щит,
 И сапфир самоедского князя
 На халдейском тюрбане горит. (II, 80).

В поэме «Песнь о Великой Матери» Север тоже становится вторым Вифлеемом. Он хранит уклад старообрядчества. Поэтому здесь в тесном соседстве находятся Выг и Соловки (что соответствует действительности), Лапландия и Царьград (что возможно только в мифологизированном произведении).

В поэме в изобилии цитируются священные книги, рассказывается о подвижниках веры. Наряду с образами знаменитых русских святых здесь присутствуют образы «местных» севернорусских святых:

Здесь — Варлаам с Хутыня
И мать слез — пустыня,
Одетая в поток.

Иона яшезерский,
С уздечкой, цветок сельский,—
Из Веркольска Артём⁹.

Заметим, что названный в этом списке русский святой предподобный Иона Яшезерский был вепсом по национальности, уроженцем вепского села Шокши.

Как и Богородица в апокрифе Ремизова, героиня поэмы совершает зимой путешествие, полностью изменившее ее жизнь, приведшее ее к осознанию своей миссии — быть матерью «сына сладкопевца» (19), сына-пророка. На сакральную основу указывает сама дата завершения одной из частей поэмы — «На Рождество Богородично. 1931» (42).

В поэме впервые в творчестве Клюева появляется образ молодой матери, прообразом которой является его мать Парасковья Дмитриевна, талантливая сказительница и плачя. От нее поэт унаследовал свой художественный дар.

Значимо имя героини — Параша, Параскева. В начале поэмы Параша — по возрасту невеста. Она влюблена и мечтает о женихе. Естественно, что за сердце чистой, красивой и богатой девушки сражаются женихи.

Борьба осложняется тем, что именно в это время за душу верующей Параскевы борется дьявол. Ее путешествие является

и началом будущего свадебного поезда, и ее испытанием, и подвигом во имя веры.

Главные поединки проходили в лесу. Лес в фольклоре (Клюев опирается в поэме на устную народную традицию) всегда является зоной столкновения добрых и злых сил. Во время путешествия дорогу кибитке, в которой ехала Параша, перебежал леший, как бы предрекая схватку противоборствующих сил.

Мать, увидевшая во сне лешего, перекрестилась и на время отвела беду от дочери. Крестное знаменье помогает самой Параше. Благодаря ему она побеждает беса, принявшего образ волка и напавшего на нее.

В фольклоре злые силы, как правило, насылают на героя тяжелый сон. В состоянии временной смерти (сна) оказалась и героиня Клюева.

На Севере считают, что Лапландия — страна колдунов и чародеев. По народным поверьям, самые сильные колдуны всегда принадлежат народу-соседу. О том, что лопари являются таковыми, говорят карельские эпические песни и руны «Калевалы». Того же мнения придерживались русские, о чем свидетельствуют знатоки Русского Севера М. Пришвин («За волшебным колобком») и Клюев.

Естественно, что спасителем, врачомателем стал шаман-лопарь. Мешая русскую речь с саамской, он произнес заклинание и излечил Парашу.

Приводят в горенку ведка,
В оленьих шкурах старика,
В монистах из когтей медвежьих.
По желтой лопи, в заонежьях,
По дымным чумам Вайгача,
Трепещут вещего сына.
Он темной древности посланец,
По яру — леший, в речке — сом,
И даже поп никонианец
Дарил шамана табаком (16).

Остановимся на образе шамана, являющегося, по древним поверьям, посредником между людьми и космическими силами. О его высоком предназначении свидетельствует одежда, сочетающая знаки животных-тотемов (оленя и медведя), и дудка.

Почему в его руках дудка, а не привычный для шамана бубен? Может, поэт «перевел» этот образ с саамского на русский? (назвал же шамана чисто по-русски «лешим»).

Скорее это связано со знанием семантики дерева. Так, у якутов каждый шаман имел свое личное дерево. «Оно выросло вместе с будущим шаманом и падало с его смертью»¹⁰. Символической моделью священного дерева являлся «деревянный шест с доской-“площадкой” наверху и птицей (вариант: шест с четырьмя крестовинами, т.е. восемь ветвями и птицей наверху)»¹¹. Подобные «деревья» характерны и для финно-угорских народов: «жерди и шесты, увенчанные изображением птицы,— неперенный атрибут угорских святилищ»¹². В данной системе представлений дудка является моделью священного дерева. В пользу этой версии «свидетельствует» мелодический рисунок заклинаний. Это явное звукоподражание птице: «Га-га-ра га-га... трю-вю-рю... чью-ри-чирок» (16).

У русских образ шамана связывается с лешим (хозяином леса), сомом (хозяином воды) и сычом (хозяином неба) — существами, маркирующими разные зоны мифического Космоса. Поэтому именно ему они поручают вывести Парашу из состояния временной смерти (обморока).

По поверьям хантов, «шаман, поймав душу больного человека, превращается в лебедя и летит с нею на небо. Там он купает ее в “море”, а потом оставляет спать в лесном семиэтажном (состоящем из семи частей) доме на срок до месяца. После этого шаман возвращает душу ее владельцу»¹³.

Для перевоплощения в птицу и выполнения своей функции шаману необходимо выполнить полагающийся ритуал. В поэме он опрыскал «каменную чашу//Тресковой желчью, дудку взял//И кародейно заиграл» (16).

Каменная чаша олицетворяет лоно Матери-земли, тресковая желчь — семя Отца-моря. Акт символического оплодотворения означает новое рождение Параша.

В момент этого акта «человек-птица» через игру на дудке («дереве-птице») сносится с высшим божеством и узнает будущее девушки (схватка жениха и медведя, в которой погибли оба; замужество за вдовцом).

Шаман называет Парашу «гагарой». У русских птицей-прародительницей является лебедь, у саамов — гагара. Парашу в поэме называют и лебедушкой, и гагарой — т.е. оба народа видят в ней свою прародительницу, что не противоречит христианскому контексту книги: Параша является земным воплощением Богородицы, единой Матери всех христианских народов, к которым принадлежат православные русские, саамы, вепсы, коми, карелы и лютеране-финны.

Завершая рассказ об излечении героини, напомним, что за лопарями закрепилась репутация хороших врачей:

«Сохранилась жалованная грамота царя Бориса Годунова (1601), по которой “лоплянин” Гришка Меркульев и его племянник Куземка с потомством освобождались от уплаты податей “за службу их”. Эту привилегию в виде обеления пахотной земли подтвердили позже цари Василий Шуйский (1608 г.) и Михаил Федорович (1616 г.). Среди потомков ялгубских обельных крестьян бытовало устойчивое предание, что их предки получили налоговую льготу за излечение Бориса Годунова от ран на ногах. По другой версии, Меркульев и Федоров вылечили больную ногу Василия Шуйского»¹⁴.

Данное предание не только подтверждает силу шамана-лопаря, но и придает образу Параскевы «царственный» ореол, что усиливается благодаря тонкому намеку-сравнению героини с Софией Палолог из Царьграда.

Вторым спасителем Параши стал Федор Калистратов, красивый парень, который пришелся ей по сердцу. Он не назван лопарем, но на связь с саамами указывает его одежда. На нем «в лопарских вышивках пимы» (14), «И по рубахе две каймы//Испещрены лопарским швом» (13). Изображен Федя и на быстрых лыжах, без которых не обходятся лопари.

Знаки лопарей сочетаются в облике русского парня со знаками византийского святого. В сознании Параши его облик отождествляется с ликом Феодора Стратилата, на икону которого постоянно глядела девушка. Тронула ее судьба святого, о которой она прочитала в Прологе. Выходит: еще до встречи с Федором Калистратовым Параша была влюблена в него.

Борьба с медведем стала третьим посдинком Параши. Она храбро защищалась, но не смогла одолеть зверя. Победил его Федор Калистратов. В контексте произведения он выступает в роли святого Феодора Стратилата. Значима переключка имен. Федор (греч.) — божий дар; Калистрат (греч.) — прекрасный воин. Его святой Феодор Стратилат, небесный воин, будто направляет руку воина земного. (Возможно, учтена переключка с именем крестителя лопи Феодорита).

Византийский святой принял муки за отказ поклоняться идолам. Удалой молодец погиб, сражаясь за любимую. Эта линия в поэме переключается с эпизодом из «автобиографического» рассказа Н.Клюева, известного со слов В.В.Ильиной, в доме которой поэт не раз бывал во время своей томской ссылки. Ей запомнилось, что мать Клюева была якобы из семьи богатого помора. Поскольку он не разрешил ей выйти замуж за дорогого ее сердцу Ваню-бедняка, то девушка тайком отправилась на богомолье в Царьград. Идя через лес, провалилась и оказалась в берлоге медведя, который «проснулся,

заревел и встал над ней на задние лапы, огромный и страшный». На крик прибежал промышлявший неподалеку в лесу Ваня и вонзил в сердце медведя нож. «Тот рухнул, но успел выдрать Ване грудную клетку. Она подхватила его и еще некоторое время видела, как билось его обнаженное сердце»¹⁵.

В мифологизированном эпизоде рассказа и тексте поэмы совпадают поход в Царьград и схватка с медведем, но в ином ключе представлен Ваня. В его образе соединились черты героя сказки, баллады и «жесточкого» романа (мотив «разбитого сердца»), но отнюдь не греческого святого и «русского лопаря». Вряд ли это ошибка памяти В.В.Ильиной (она говорила, что устный рассказ явился прозаическим дополнением к поэме). Скорее всего, финно-угорский субстрат был сознательно введен именно в поэму-«эпос северных народов», «составленный» Клюевым (на манер «Калевалы» Э.Лённрота).

Если в фольклоре третий поединок заканчивается победой героя и свадьбой с любимой девушкой, то в эпосе-трагедии схватка завершилась «духовным» браком героев. Поняв, что мгновения жизни Федора сочтены, Параша просит Христа обвенчать их и затем, после мгновенно последовавшего венчания, просит «супруга» благословить ее «вдовств да класть поклоны» (21).

Выйдя замуж, как было ей предсказано, за вдовца-китобойца, Параша ждет от него ребенка. Вынашивая плод, она бьет поклоны иконе Феодора Стратилата, возвращается памятью к возлюбленному Федору Калистратову. Эта постоянная духовная связь накладывает отпечаток на ее сына Николая. От Феодора Стратилата он получит в наследство божественный дар, от «первого супруга» матери — родство с лопарем.

Судьба фактического отца ребенка также связана с лопарями. Именно они прозвали его предка «Клюев». Во время войны русских с Литвой лопари обрели нового князя, владения которого простирались от Онеги до ледяного Вайгача.

По ранне-синим половодьям,
К семужьим плёсам и угодьям
Пристала крытая ладья.
И вышел воин-исполин
На материк в шеломе — клювом,
И лопь прозвала гостя — Клюев —
Чудесной шапке на помин! (34)

Прибытие по воде в системе мифических представлений подтверждает принадлежность к божественной власти. «Пти-

чий» шлем пришельца был воспринят лопарями в системе собственной культуры.

Не случайно образ шамана ассоциировался у них с птицей. Они сами были «людьми-птицами». «У скандинавских саамов из шкур птиц приблизительно в XVI-XVII вв. изготовлялись головные уборы <...>. Последние при этом полностью повторяли форму птицы с крыльями, головой, клювом»¹⁶. Для шитья использовались шкурки водоплавающих птиц, особенно гагар. Дополняют облик лопарей лыжи.

Г.Р.Державин, великий поэт и первый губернатор Олонецкой губернии, во время своего путешествия по вверенным ему землям познакомился с обычаями лоплян и обратил внимание на шукши (лыжи), детальное описание которых закончил такими словами: «Повествуют, что великий Петр называл народ сей птицами, летающими на деревянных крыльях и питающимися древесной корой»¹⁷.

«Люди-птицы» увидели в дружиннике своего вождя, ни-спосланного им свыше.

Оставил свой след в судьбе ребенка и медведь. Он постоянный персонаж клюевских произведений и спутник его «поэтической биографии». Его герой-поэт называет себя «послом от медведя»¹⁸.

Значим сам факт единоборства его матери с медведем: тотем-первопредок предъявил на нее супружеские права. «Лежат, как гребень, когти//На девичьих сосцах» (20).

Брак зооморфного тотема с человеком не состоялся, но в поэме присутствует намек на реальность подобных отношений. В колыбельной, которую напевает дед внуку, есть строфа, говорящая о родстве человека с медведем, лося — с деревом.

Жил да был медвежий дед,
Самый вещий самоед,
С ним серебряный лосенок,
От черемухи ребенок (27).

Исследователи указывают, что «у многих народов Европы, Азии и Америки медведь был одним из самых почитаемых диких животных. <...> Его называли прародителем людей. Его прародительницей считали сосну»¹⁹. (Сравни: лось — сын черемухи!).

Образ медведя чрезвычайно популярен в русской мифологии. В карельских рунах и в «Калевале» этот образ не менее популярен, но более архаичен. (Карело-финский эпос воспро-

изводит даже черты древнейшего медвежьего праздника). Это не могло не отразиться в поэме Клюева.

В поэме медведи не только равны людям, но и отмечены Богом: это — «апостолы-медведи». Им суждено спасти погрязших в грехе людей. Осенены крестом и другие животные — тотемы финно-угорских народов: олень и лось.

В фольклорной поэме постоянно называется своего «внука» лосенком. В финно-угорских преданиях медведь и лось с первых мгновений жизни сопровождают человека. Прародитель вепсов Велль при рождении был «завернут в медвежью шкуру. Отец лосиной кожи пояс снял, перевязал мальчишку. Малыш день полежал и другой день. Потянулся — разорвал лосиный пояс, вышел из медвежьей шкуры. На ноги встал, как лосенок, а вскоре уж отцу с матерью помогать начал»²⁰. (Сам Клюев, как уже говорилось, родился в обрусевшем вепском селении Коштуги и, возможно, знал это предание). То, что в трагические минуты своей жизни и жизни России поэт обращается к ребенку-лосенку, символично. В карельских эпических песнях популярен сюжет «погоня за лосем», в котором охотник-лапландец так и не может поймать волшебного Лося, убежавшего за болото, за землю, за гору, за небесный свод. У некоторых народов, в том числе и саамов, мифы о лосе связаны с небесными светилами. В Большой Медведице видели лося, в Полярной звезде — охотника, который его преследовал²¹. Образ младенца ассоциируется с образом лося, которого не поймать и не убить, который уподобен самим звездам. Он символизирует надежду на будущее возрождение России.

В связи с образом младенца остановимся еще на одном аспекте «финно-угорского текста» в контексте клюевской поэзии. В «Песнословие» поэт утверждал: «Я — потомок лапландского князя, // Калевалов волхвующий внук» (II, 79).

Упоминание «Калевалы» позволяет провести следующую параллель: Клюев как герой своей мифопоэтической родословной является внуком Вяйнямейнена, прародителя, мудрого певца-заклинателя и хранителя векового знания.

Преемником старца в «Калевале» является младенец, рожденный от непорочной девы Марьятты. Он и стал королем Карьялы, носителем всей ее власти, которого окрестил, благословил старый, верный Вяйнямейнен и передал ему в наследство свои песни. На смену «языческому» герою пришел «христианский».

В «Песнословие» Клюев называет себя «карельским князем», как бы намекая на то, что он и есть «Карьялы король».

В «Песни о Великой Матери», в свою очередь, «Карьялы король» передает вещее знание внуку, напевая ему колыбельную и рассказывая семейное предание.

На данное предположение работает образ колыбели (она не названа, но предполагается, раз ребенку поют колыбельную). В мифической картине мира это сакральный образ, что «подчеркивается помещением его в один ряд с атрибутами шамана (ср.: традиционное для обских угров изображение птицы, например, тетерки на спинке колыбели)»²². В гнезде-колыбели взращивается божественный младенец — прародитель нового народа (кстати, первопредком вепсов был не старец, а мальчик Велль). Не противоречит это и «русскому» тексту поэмы: «колыбельным богом» называет младенца в одном из своих стихотворений Клюев²³. От лебедушки Параши (земного воплощения Параскевы-Пятницы, соотносимой на Русском Севере с Богородицей) рожден лебедь-певец Николай (земное воплощение святого Николая и самого Христа). Он передал свое вещее знание и вещее слово внуку-лебеденку — будущему спасителю России.

Таким образом, материал поэмы «Песнь о Великой Матери» служит художественным доказательством родства русского крестьянина с земледельцами, охотниками и рыбаками — финно-уграми, что, по мнению поэта, усиливало шансы крестьянства на право быть ведущей силой России. Если дворяне вели свой род от Рюриковичей, то крестьяне — от божественного народа-«птицы», окрещенного «павлином» Феодоритом (Феодор Стратилат в поэме ассоциируется с павлином, знак которого присутствовал на византийской иконе).

Примечания

- ¹ *Покровская И.П.* Население Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 20.
- ² *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993. С. 89.
- ³ *Клюев Николай.* «Я потомок лапландского князя...»//Клюев Н. Песнослов. В 2-х тт. Пг., 1919. Т. II. С. 79. Далее цитирую по этому изданию, указывая в тексте в скобках номер тома римской цифрой, номер страницы — арабской.
- ⁴ *Клюев Николай.* Четвертый Рим. Пг., 1922. С. 20.
- ⁵ Образец национальной идентификации привела в беседе с автором статьи специалист по карельскому языку В.И.Федотова, старший научный сотрудник сектора языкознания ИЯЛИ КНЦ РАН.

- ⁶ См.: Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. С. 39-40; Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел. Л., 1981. С. 4-6.
- ⁷ Доценко С.Н. Современный апокриф А.Ремизова //А.Блок и русский символизм: Проблемы текста и жанра: Ученые записки Тарт. ун-та. Тарту, 1991. Вып. 881. С. 84.
- ⁸ Ремизов Алексей. Сочинения. СПб., 1910-1912. Т. 7. С. 151.
- ⁹ Клюев Николай. Песнь о Великой Матери //Знамя. 1991. № 11. С. 19. Далее цитирую по этому изданию, указывая страницу в тексте статьи в скобках.
- ¹⁰ Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. М., 1959. Т. III. С. 2835, 2842, 2845. Цит. по: Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Новосибирск, 1991. С. 120.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Гемуев И.Н. Святилище Халей-йоки //Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 79-80. Цит. по: Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. С. 120.
- ¹³ Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народов манси: Культурные места. Новосибирск, 1986. С. 25. Цит. по: Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. С. 60.
- ¹⁴ Баранцев А.П. О людиковском языковом памятнике начала XVII века //Советское финно-угроведение. 1984. Т. 20. Вып. 4. С. 302.
- ¹⁵ Швецова Л., Субботин С. «Эти гусли — глубь Онега...» (Из поэзии Николая Клюева конца 20-х — начала 30-х годов) //Север. 1986. № 9. С. 108.
- ¹⁶ Porsbosj Nordenhem I samækt dräktick. Jokinhokk, 1988. S. 21. Fig. 1. Цит. по: Косменко А.П. Народное изобразительное искусство саамов Кольского полуострова XIX-XX вв. Петрозаводск, 1993. С.15.
- ¹⁷ Поденная записка, учиненная во время обозрения губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным //Приложение к кн.: Эпштейн Е.М. Державин в Карелии. Петрозаводск, 1987. С. 117.
- ¹⁸ См.: Клюев Николай. Посол от медведя //II, 248; Клюев Николай. Гагарья судьбина //Север. 1992. № 6. С. 156.
- ¹⁹ Рода нашего напевы: Избранные песни рунопевческого рода Пертуненов/ Сост. Э.С.Киуру, Н.А.Лавонен. Петрозаводск, 1985. С. 253.
- ²⁰ Пулькин В. Вепские напевы. Петрозаводск, 1973. С. 12-13.
- ²¹ Рода нашего напевы. С. 238.
- ²² Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra //Volker-Porvoo, 1922. Bd. I. S. 123. (Перевод Н.М.Лукиной). Цит. по: Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. С. 91.
- ²³ Клюев Николай. «Презреть колыбельного бога...» //Север. 1984. № 3. С. 106 (публ. А.К. Грунтова и С.И. Субботина).