Балтийские перекрестки

этнос
конфессия
миф
текст

«Наука»
2005
Санкт-Петербург

inslav

Российская академия наук
Институт славяноведения
Институт лингвистических исследований

Балтийские перекрестки

этнос
конфессия
миф
текст

Санкт-Петербург
«Наука»
2005

inslav

УДК 316.7
ББК 60.54
Б 20

Балтийские перекрестки: этнос, конфессия, миф, текст / Ред. колл. М. В. Завьялова, Н. Н. Казанский, Т. В. Цивьян. СПб.: Наука. 2005. – 498 с.
ISBN 5-02-026417-2

Редколлегия:
М. В. Завьялова (Институт славяноведения РАН, Москва).
Н. Н. Казанский (Ин-т лингвистических исследований РАН, СПб.)
Т. В. Цивьян (Институт славяноведения РАН, Москва)

Утверждено к печати
Институтом лингвистических исследований РАН

Сборник содержит материалы двух конференций – «Этноконфессиональные процессы взаимовлияния и дивергенции в Балтийском регионе» (Друскининкай, 2004) и «Приграничье Балтии: мифология и культура» (Юрмала, 2005), прошедших в рамках международного проекта «Перекрестки культур. Циркумбалтийский регион». Проект направлен на изучение особого, столь же реального, сколь и знакового пространства, с исторических времен и до сегодняшнего дня остающегося узлом этнических, культурных и языковых проблем. Этнос, конфессия, миф, текст – разные эпохи, разные традиции, разные взгляды, разные подходы отражены в статьях, представленных известными западноевропейскими и российскими балтистами и славистами, но прежде всего, – балтистами из Балтии.

Сборник посвящен памяти вдохновителя проекта Владимира Николаевича Топорова (5.07.1928–5.12.2005).

Издание подготовлено в рамках программы
Отделения историко-филологических наук РАН
«История, языки и литературы славянских народов
в мировом социокультурном контексте»
Издание осуществлено с оригинал-макета, подготовленного в ИЛИ РАН
Обложка М. И. Леньшиной

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2001 г.
Подписано к печати 01. 04. 05 г. Формат 60x90/16. Тираж 300 экз.
Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН.
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1.
ООО «Копи-Р». Санкт-Петербург, ул. Пестеля, 11.

ISBN 5-02-026417-2

© коллектив авторов, 2005
© Издательство «Наука» 2005

inslav

Посвящается памяти Владимира Николаевича Топорова

...Балтийские страны, ... хотят они или не хотят, относятся одинаково к историческим событиям, связывавшим эти страны, находятся на одном и том же пространстве, которое все равно не изменить. В этом пространстве происходило перераспределение этническо-языковых массивов, но тем не менее, пространство одно. Мне хочется вспомнить слова Шекспира из «Ромео и Джульетты»: «Мы в книге жизни на одной строке».

В. Н. Топоров

inslav

inslav

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник посвящен двум конференциям, проходившим в рамках «мега-проекта» под названием «Перекрестки культур. Циркумбалтийский регион». В самом названии содержится как бы удвоенное указание на место действия, а это указание в свою очередь заключает в себе фабулу проекта. Балтийское море объединило и объединяет многие народы, начиная с глубокой древности и до наших дней, и эта «географическая необходимость» программировала и контакты, и конфликты между ними. События истории тасовали географические карты: племена и народы исчезали и появлялись, уходили в небытие и возрождались. Отпечатки их следов наслаивались друг на друга, перекрещивались. Так и возникли «перекрестки культур», возникли, развивались – существуют и сейчас, развиваются, возникают вновь, подчас неожиданно, там, где, казалось бы, проведена четкая демаркационная линия, граница, которую нельзя перейти.

Здесь будет многое сказано о взаимообмене, о дружбе-вражде, о стремлении сохранить *свое*, но и усвоить *чужое*, о том, как это происходит в теперешнем циркумбалтийском регионе, с чередой стран, от Финляндии до Германии, с дважды возникающим российским локусом. И эти сложности и переплетения, акцентированные драматическими событиями XX века, заставляют нас говорить об особой роли русской культурной традиции, о роли русского языка, который, с одной стороны был объединителем этого сложного конгломерата, а с другой стороны, объектом протеста и борьбы, что – парадоксально – являлось мощным стимулом к сохранению собственной культуры и родного языка.

Идея проекта возникла в 2002 г. после прошедшего в Москве, в «Доме Юргиса Балтрушайтиса» Круглого стола «*Свои* или *чужие*? Литва в России и Россия в Литве. Мультикультурализм в современном мире» (организованного Посольством Литовской Республики в Российской Федерации). Решено было расширить географию рассматриваемого региона и проводить ежегодные конференции в разных точках «циркумбалтийского пространства». Первая конференция из этого цикла – «На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе» – состоялась в Светлогорске (Раушен) в 2003 г. и была организована Калининградским

inslav

Университетом (координатор Г. И. Берестнев). По материалам конференции в 2004 г. был опубликован сборник «На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе» (в 2-х ч. Калининград, 2004). Две следующие конференции прошли в Литве в 2004 г. (Друскининкай, координаторы Н. Лауринкене, Р. Репшене к конференции была выпущена книжечка тезисов и материалов, СПб., 2004) и в Латвии в 2005 г. (Юрмала, Дзинтари, координаторы Я. Курсите, Л. Спроге); конференции были организованы соответственно Институтом литовской литературы и фольклора и Латвийским Университетом. Часть докладов литовской конференции была помещена в разделе «Kultūrų kryžkelės / The crossroads of culture» в ежегоднике Института литовской литературы и фольклора «Tautosakos darbai» XXI (XXVIII), Vilnius 2004, 13–91. В 2006 г. планируется провести конференцию «Прибалтийские дачи как семиотический объект» (координаторы Н. В. Башмакова, Л. Н. Киселева, место проведения выбирается; возможно, это будет Карельский перешеек).

Сборник открывается вступительным словом Чрезвычайного посланника и полномочного министра, Атташе по культуре Литовской Республики в Российской Федерации Юозаса Будрайтиса. Оно должно было быть прочитано на первой конференции, состоявшейся в Светлогорске. К сожалению, Ю. Будрайтис не смог на ней присутствовать. Мы публикуем его текст сейчас, как предваряющий проект и указывающий на место его зарождения; в тексте упомянуты и некоторые важные события, прошедшие в доме Балтрушайтиса после 2003 г.

* * *

В ходе подготовки сборника к печати нас всех постигла тяжелейшая утрата – ушел из жизни великий ученый, один из основателей московско-тартуской семиотической школы и во многом вдохновитель этого проекта Владимир Николаевич Топоров. Завершая работу над сборником, все члены редколлегии не могли постоянно не думать о нем. Поэтому мы решили посвятить этот труд нашему Учителю. Надеемся, что авторы сборника нас в этом поддержат, тем более что среди них много учеников, друзей и почитателей покойного. Пусть это посвящение послужит знаком того, что в этой и во всех других наших работах Владимир Николаевич вечно будет с нами.

Редколлегия

insiav

Этнос

Ю. Будрайтис (Вильнюс–Москва)

«ДОМ БАЛТРУШАЙТИСА» В МОСКВЕ: РУССКО-ЛИТОВСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ И НАУЧНЫЕ СВЯЗИ ПОСЛЕДНЕГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ

С давних времен *балтийские* пути перекрещивались с *русскими*. Об одной такой встрече на перекрестке и о самом перекрестке я и хочу сейчас рассказать.

Этот перекресток как бы «оторвался» от родной Балтии, более точно, от Литвы, и поместился в старом центре Москвы, в особняке начала века, который принадлежит Посольству Литовской Республики в Российской Федерации и носит название «Дом Юргиса Балтрушайтиса». Юргис Балтрушайтис, русский поэт-символист, был первым послом Литовской Республики в краткий период ее независимости (1918-1939), и дом на Поварской был его резиденцией. Сейчас, усилиями Посольства Литвы в России, он стал центром русско-литовских культурных связей. В образовании подобного центра, своего рода культурного «моста» между двумя странами, Литовское Посольство видит свою главнейшую миссию. Постоянный обмен информацией, сотрудничество на почве общих идей и направлений в области науки, культуры и искусства, создание открытого канала для контактов интеллигенции двух стран, как мне кажется, является крайне важным: так начинается открытый диалог на всех уровнях – именно диалог, а не спор или борьба за первенство. Способствуя обретению «общего языка» в сфере культуры, мы таким образом обеспечиваем большее взаимопонимание и в области политики, экономики, бизнеса.

И мы рады тому отклику, который находит наша деятельность, рады тому, что для наших коллег и гостей из

inslav

разных стран, но прежде всего для русских (и, естественно, для москвичей) «Дом Юргиса Балтрушайтиса» ощущается именно как *дом*. Жизнь в этом доме разнообразна. Конечно, особую роль играют литовские «хозяева дома», в частности, литовское землячество. Но здесь я хочу остановиться на диалоге, о котором уже говорил. У нас образовался некий общий русско-литовский организационный актив, состоящий прежде всего из деятелей науки, литературы, искусства, широко известных и пользующихся особым авторитетом. С удовлетворением скажу, что «Дом Балтрушайтиса» и его актив (в Москве мы сотрудничаем прежде всего с Институтом славяноведения РАН, который изначально связан для нас с именем В. Н. Топорова, и с Институтом мировой культуры МГУ под руководством Вяч. Вс. Иванова) были инициаторами проекта «Перекрестки культур». Могу добавить, что этот проект явился логичным и естественным продолжением и расширением деятельности «Дома Балтрушайтиса».

Из-за ограниченности места я не буду говорить обо всех сторонах нашей деятельности, и, оставив несколько в стороне собственно культурную программу (выставки литовских художников, концерты литовских артистов и так далее), остановлюсь именно на литовско-русском диалоге, который охватывает область научных связей и контактов. Все мы с огорчением констатируем тот факт, что в последнее десятилетие заметно ослабели научные связи между балтистами разных стран. Литуанисты и леттонисты Балтии, России и других стран ощущают острую нехватку общения, информации, научных изданий. «Дом Балтрушайтиса» взял на себя миссию объединяющего звена для всех ученых России, изучающих историю, языки и культуру балтийских стран.

И вот важная дата: 11 марта 2000 г. в «Доме Балтрушайтиса» состоялась первая встреча балтистов Москвы. Они собрались на Круглый стол «Московская балтистика на пороге XXI века: традиции и перспективы». Во встрече принимали участие не только московские ученые, но и балтисты из Киева, Санкт-Петербурга и, конечно, из Литвы. Тогда же было принято решение проводить регулярные

inslav

встречи и конференции, что мы, по мере сил, и делаем. Главное же – было решено учредить общественную организацию «Российское общество балтистов». К сожалению, из-за формальных трудностей общество до сих пор официально не зарегистрировано, но все его «неофициальные» члены принимают активное участие в научных мероприятиях «Дома Балтрушайтиса». И для нас особенно важно отношение к этим мероприятиям российских ученых, которое выразил на этом собрании академик В. Н. Топоров: «...Я должен, может быть, не спросясь мнения других московских балтистов, сказать, что у нас отношения не только профессиональные и заинтересованные к представителям науки Литвы и Латвии, но и подчеркнуто эмоционально, даже экспрессивно положительные. <...> Мы часто забываем, что какая-то часть Руси, русского общества, русских людей действительно стремилась и уходила в Литву, бежала и находила там то, чего не было на Руси. И нам всегда надо помнить, что если один литовец и один русский – друзья, то это уже очень много. Все остальное – это не качество, а количество». Мы постоянно ощущаем это качество на встречах в «Доме Балтрушайтиса», и это для нас чрезвычайно ценно.

Тогда же я подумал, что в нашем доме должны быть книги, и вспомнил традицию знаменитых литовских книгонош, которые в тяжелый период запретов книгопечатание литовских книг, стали хранителями литовского языка и литературы. Сейчас, к счастью, времена другие, и собирать книги можно без риска для жизни. Так у нас начала собираться научная библиотека по балтистике. Она восполняет тот информационный пробел, который, как я уже говорил, возник в последнее десятилетие. Тут я должен сказать, что весомую часть библиотеки составляют авторские подношения. География балтистики очень широка, и в определенном смысле наша библиотека, действительно, отражает современное состояние балтистических исследований и первые имена в балтистике.

Тем более приятно мне сказать, что большая часть этих имен представлена в изданиях, осуществленных под эгидой «Дома Юргиса Балтрушайтиса». И здесь надо остано-

inslav

виться на еще одной стороне нашей деятельности – организации научных конференций и симпозиумов. Так сложилось, что у нас есть два основных направления. Они и различны, и связаны между собой. Все началось, конечно, с хозяина дома, давшего ему имя, с поэта и дипломата Юргиса Балтрушайтиса, о котором я уже говорил. Фигура Балтрушайтиса глубоко символична в контексте темы «Перекрестки культур». Литовский поэт, который жил в Москве, который писал по-русски, который принадлежал к поколению младших символистов, яркий представитель так называемого Серебряного века русской культуры, он в той же степени представлял литовскую культуру – и одновременно независимое Литовское государство. Юргису Балтрушайтису посвящается продолжающийся цикл конференций. Это анализ не только его творчества, но и целого пласта русской и литовской литератур, это и общие проблемы, связанные с пересечением культур, пространств и направлений, с синтезом и соприкосновением разных миров.

Мы провели четыре конференции: В 1998 г. состоялась конференция, посвященная 80-летию Литовской дипломатии и 125-летию со дня рождения Юргиса Балтрушайтиса. В 1999 г. – конференция, посвященная Балтрушайтису-отцу и Балтрушайтису-сыну – крупному искусствоведу, специалисту по западноевропейскому искусству, создателю теории так называемого анаморфозиса, художественного искажения предмета как приема современной живописи. Балтрушайтис-старший был во многом забыт русским читателем России, а Балтрушайтис-младший был известен, скорее, специалистам. Мы рады, что оба эти имени зазвучали вновь и в широкой перспективе. Следующая конференция (2000 год) была посвящена синтезу искусств и называлась «Чувств простая пятерица». Цитата из стихотворения Вячеслава Иванова объединила его самого с поэтом Балтрушайтисом, художником и композитором Чюрлёнисом, с основоположником синэстетических идей в музыке Скрябиным. Далее было решено организовать ежегодные чтения. В 2005 году они были начаты: «Юргис Балтрушайтис. Ежегодные чтения. I: Символизм и постсимволизм». Государственный литературный музей подготовил к

inslav

Чтениям выставку писем и документов Юргиса Балтрушайтиса, в заключение прозвучали стихи поэта в музыкальном сопровождении.

Второе наше направление – феномен Великого княжества Литовского (XIII–XVI вв.). Ныне эта территория принадлежит нескольким странам, однако когда-то здесь было единое государство – многонациональное, многоязычное и многоконфессиональное. Изучение исторического опыта этого объединения особенно актуально в наше время, когда перед многими странами стоят похожие задачи. Здесь надо подчеркнуть, что один из наших главных принципов – междисциплинарный подход. Мы считаем, что для создания наиболее объемного представления о явлениях и фактах необходимо всестороннее изучение проблемы, предполагающее диалог (о важности диалога я уже говорил в начале) представителей не только разных стран, но и разных научных направлений: истории, филологии, лингвистики, этнологии, культурологии. Только при таком «синтезе» наук можно достичь новых, интересных результатов. Я думаю, что сами названия конференций служат иллюстрацией предлагаемого подхода

1998 – «Мартинас Мажвидас и духовная культура Великого княжества Литовского XVI века» (к 450-летию выхода первой литовской печатной книги).

2000 – «Балты в древности и средневековье: языки, история, культура» (памяти литовского историка Эгидиюса Банёниса).

2002 – «Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского» (с переходом в современной ситуации, с дискуссией по очень актуальному и болезненному вопросу *свои и/или чужие, друзья и/или враги* – о тех, кто на протяжении веков жил бок о бок на одном пространстве, о тех, чьи языки находятся в близком родстве).

2003 – «Литва эпохи Миндаугаса и ее соседи: исторические и культурные связи и параллели», посвященная 750-летию коронации Миндаугаса. На конференции обсуждались не только факты истории Литвы, но и более широкий круг проблем, связанных с эпохой Миндаугаса. Конферен-

inslav

ция, по уже сложившейся традиции, переросла в Круглый стол «Великое княжество Литовское и Киевская Русь: кто наследники этих государств – литовцы, белорусы, украинцы или русские?», который вызвал живую дискуссию участников.

2004 – «Исторический путь литовской письменности» (к 100-летию отмены запрета литовской печати латиницей). Обсуждались не только проблемы русификации Северо-западного края, но и схожие явления в соседних регионах, входивших тогда в состав Российской империи, а также вопросы истории литовской письменности и книгопечатания с самого момента их возникновения.

В 2006 году мы намереваемся вновь обратиться к истории Великого княжества Литовского и организовать конференцию, посвященную двум уникальным памятникам истории и права – Литовской Метрике и Литовскому Статуту. Планируется и эту конференцию сделать широкой, как в дисциплинарном, так и в географическом смысле.

Это часть того, что мы делаем, и наши ближайшие планы. Что же касается наших изданий, о которых я говорил и которые кажутся мне, так сказать, осязаемыми результатами нашей деятельности, то вот их список:

1. Мартинас Мажвидас и духовная культура Великого княжества Литовского XVI века. Вильнюс–Москва: Baltos lankos, 1999.
2. К 125-летию со дня рождения Юргиса Балтрушайтиса. К 80-летию литовской дипломатии. Доклады. Научные чтения I. – М.: Наследие, 1999.
3. Балты в древности и средневековье: языки, история, культура. Тезисы международной научной конференции памяти Эгидиюса Банёниса. 11–12 декабря 2000 г., М.
4. *В. Н. Топоров*. Начало литовской письменности. Мартинас Мажвидас в контексте его времени (К 450-летию со дня выхода в свет первой литовской книги). Москва–Вильнюс: Baltos lankos, 2001.
5. *Томас Венцлова*. Граненый воздух. М.: О.Г.И., 2002.
6. *Айдас Марченас*. Декларация об имуществе. М.: О.Г.И., 2002.

inslav

7. *Марцелиюс Мартинайтис*. Баллады Кукутиса. Избранное. М.: Baltrus, 2003.
8. *Юстинас Марцинкявичюс*. Поступок. М.: Baltrus, 2003.
9. *Томас Венцлова*. Статьи о Бродском. М.: Baltrus, Новое издательство, 2004.
10. *Доната Митайте*. Томас Венцлова. М.: Baltrus, 2005.
11. Тезисы международной научной конференции «Литва эпохи Миндаугаса и ее соседи: исторические и культурные связи и параллели». 11-12 декабря 2003 г. М., 2003.
12. Исторический путь литовской письменности. Международная научная конференция, посвященная 100-летию отмены запрета литовской печати. 4-6 ноября. М., 2004.
13. *Эдвардас Гудавичюс*. История Литвы с древнейших времен до 1569 года. 1 том. М.: Фонд имени И.Д. Сытина, Baltrus, 2005.
14. *Юргис Балтрушайтис*. Земные ступени. Горная тропа. Юргис Балтрушайтис: ступени и тропа. М.: Новое издательство, Baltrus, 2005.

Материалы трех конференций из тех, о которых я говорил, изданы. Доклад В.Н. Топорова на конференции 1998 г. в результате вылился в монографию о Мажвидасе. Материалы других конференций готовятся к печати.

Издан сборник стихотворений прекрасного литовского поэта, судьба которого в чем-то схожа с судьбой Балтрушайтиса, Томаса Венцловы «Граненый воздух». И в его жизни русская культура сыграла особую роль, и он также был вынужден эмигрировать. Венцлова был первым переводчиком Ахматовой на литовский язык, а его диалог с Иосифом Бродским — особая страница в творчестве обоих поэтов. Этому посвящен сборник эссе Томаса Венцловы «Статьи о Бродском», и эти темы затронуты в монографии Донаты Митайте о самом Венцлове.

«Граненый воздух» Т. Венцловы – книга на русском языке. Но мы выпускаем также серию двуязычных книг «Bilingua». В этой серии уже вышли книги стихов извест-

inslav

ных современных литовских поэтов: Айдаса Марченаса «Декларация об имуществе», Марцелиюса Мартинайтиса «Баллады Кукутиса», Юстинаса Марцинкявичюса «Поступок». Все эти книги – в переводах талантливого поэта-переводчика Георгия Ефремова. Он награжден премией имени Юргиса Балтрушайтиса, которая присуждается в двух номинациях – за вклад в развитие балтистики (лауреаты В. Н. Топоров и Т. М. Судник) и за лучший перевод литературного произведения на русский язык; в 2004 г. эта премия была присуждена Б. Залесской. Серия будет продолжена, она нас очень привлекает: это и знакомство русского читателя с литовской поэзией, и своеобразное взаимопроникновение миров – язык поэзии интернационален. В ближайшее время планируется выпустить в этой серии стихи Ч. Милоша, С. Гяды, М. Бурокаса, Н. Абрутите и других.

Пожалуй, основной наш труд, готовившийся не один год, – огромное издание «История Литвы» Э. Гудавичюса, переведенное на русский язык тем же Георгием Ефремовым с научными комментариями Е.Л. Назаровой. Это издание вызвало большой интерес не только в научных кругах России и Белоруссии, но и в широких слоях российской интеллигенции. До сих пор такого исчерпывающего описания литовской истории по-русски не существовало. В нескольких городах (Москве, Санкт-Петербурге, Калининграде, Казани) уже прошли презентации этой книги, ее экземпляры получили крупнейшие библиотеки в этих городах. Планируется подобную акцию провести в других городах России и в Минске.

Еще одно значимое издание последнего года – факсимильное издание двух поэтических сборников Юргиса Балтрушайтиса («Горная тропа» и «Земные ступени»), сопровожденных статьями и современников Балтрушайтиса, и наших современников(Вячеслав Иванов, Илья Эренбург, Н.А. Богомолов, В. Дауётите, Л. Тапинас).

В планах перевод беллетризованной биографии Балтрушайтиса, написанной Лаймонасом Туминасом, монография Балтрушайтиса-младшего «Фантастическое средневековье» и многое другое.

inslav

Недавно в «Доме Балтрушайтиса» начало работать собственное издательство «Балтрус», и мы надеемся, что наша издательская деятельность станет более насыщенной и регулярной. В частности, мы хотим выпускать информационно-культурный альманах, посвященный ярким фактам из истории и культуры Литвы, событиям ее современной культурной жизни.

На этом я остановлюсь, хотя мог бы рассказывать о «Доме Балтрушайтиса» и дальше: в каком-то смысле это мое детище, растить которое помогают мне литовские и русские коллеги и друзья, Литва и Россия. Именно эту совместную деятельность в *литовском доме*, волею судьбы оказавшемся в Москве, мне хотелось подчеркнуть.

inslav

Л. О. Зайонц (Москва)

ЧЕРЕЗ ЛИВОНСКИЕ Я ПРОЕЗЖАЛ ПОЛЯ ...: НАЧАЛО ТРАДИЦИИ

Понятие границы для русского человека допетровской эпохи традиционно было связано с идеей непроницаемости. Представление о границе не как о предельном, но как о стартовом или этапном рубеже вошло в русское сознание с эпохой Петра I и породило новое отношение к понятию границы как таковой. Впервые это было сформулировано в начале XIX в. М. Н. Муравьевым, который, собственно, и начинает отсчет нового времени в России с момента, когда пересечение границы становится возможным: «Россиянам, – читаем у него, – запрещало обыкновение переходить пределы своего отечества. [Петр Великий] был первый государь, который оставил престол, чтобы путешествовать ...» (Муравьев 1810, 6). Россия, по мысли Муравьева, прежде не входила в *равновесие Европы*. Петровская же эпоха словно открыла клапан в сообщающихся сосудах – и европейская цивилизация хлынула в Россию. «Странная идея, – лукаво писал позже маркиз де Кюстин, – основать столицу славянской империи на финской земле, перед лицом шведов!» (Кюстин 1996, 110), писал, прекрасно понимая, что именно такое местоположение новой столицы открыло путь к стремительной европеизации. Высокоэффективной приграничной зоной должны были стать также завоеванные Петром Остзейские земли. Их важность для России была закреплена основанием на берегах Балтики новой столицы – бывшие задворки империи обретали статус «столичного» региона.

Екатерина II, продолжательница дел Петровых, едва вступив на престол, совершает в 1764 г. специальную поездку по Эстляндии и Лифляндии (тогда их юго-западная граница не доходила до Митавы (Елгавы), там начиналась Курляндия), и несколькими годами позже по ее указанию издается Журнал этого путешествия – публичный отчет о первом официальном визите Императрицы в провинции (Журнал 1769). Выбор направления для первой высочай-

inslav

шей комиссии был, разумеется, не случаен – территории оставались стратегически приоритетными. Результатом визита стало обещание Екатерины и впредь сохранить шведскую систему административного правления, земельные привилегии ландратов, обеспечить равноправное существование всех представленных в крае религиозных конфессий, сохранить немецкий язык в качестве государственного, со временем избавить край от рекрутского набора, пересмотреть таможенные пошлины, реестр запрещенных к ввозу товаров и т. п. Дворянам также было предложено принять участие в проекте Нового Уложения, и слать в Комиссию свои наказы. Надо сказать, что в отличие от множества частных дел, занимавших калужских или костромских дворян, как, например, недостаточное количество питейных заведений в уездах, остзейских депутатов и тогда волновали вопросы привилегий, ограничения прав русского торгового населения, самоуправления и суверенитета. Так, например, лифляндский депутат Левенвольд уже в 1768 г. предложил учредить должность предводителя местного дворянства для ограничения и контроля власти губернатора (Григорьев 1910, 172).

Екатерининская эпоха в данном случае – период для нас наиболее показательный, так как на него приходится основной передел этих земель в XVIII в.: три раздела Польши, по которым России отошли Западная Белоруссия, Западная Волынь, Литва и Курляндия – 62% всей оспариваемой территории, и окончательное их закрепление в составе Российской империи в качестве Эстляндской, Лифляндской и Курлянсдкой губерний). Тогда же эти губернии (наряду с Санкт-Петербургской, Выборгской и Иркутской) были переведены в особый разряд государственного финансирования, по которому оклады губернаторов и чиновников всех рангов в полтора раза превышали общероссийские (см.: Григорьев 1910, 333). К 1780-90-м гг. практически все, обещанное Екатериной в начале царствования, было закреплено законодательно. Так крайней северо-западной периферии огромного государства предстояло стать лицом империи, что, как ни странно, осуществилось и с успехом эксплуатировалось вплоть до конца XX столетия.

inslav

Эпоха Петра, разрушившая культурный занавес между Россией и Европой и давшая новое ощущение и понимание границ своего пространства, спровоцировала интерес к новому для русской словесности жанру светского литературного путешествия, расцвет которого пришелся на екатерининскую эпоху. Параллельно активно развивается статистика и топография, начинают издаваться описания самых различных земель, входящих в состав Российской империи, их географии, климата, нравов и обычаев их обитателей. На фоне этого поистине топографического бума поражает обилие путешествий в центральную и южную Россию — в Малороссию, Крым, а также в Сибирь и на Дальний Восток, и, фактически, отсутствие подобных сочинений о новоприсоединенных землях Прибалтики.[1] К началу XIX в. в русской литературе их с трудом набирается с десяток. Текстов же, на основании которых можно составить представление о ментальном освоении этого пространства в XVIII в., и того меньше. Говорить в данном случае о какой бы то ни было описательной традиции и вовсе не приходится, она сложится несколькими десятилетиями позже. Образ Лифляндии и Эстляндии в том виде, в каком он входит в культуру этой эпохи и сознание современников, складывается в эти годы из рассказов и впечатлений, обрывков статистических сведений, фрагментов путевых заметок, дневников и т. д. Тем не менее, то немногое, что открывает нам литература этого времени, позволяет говорить о некой тенденции, обнаруживающей себя в произведениях самых различных авторов. Речь ни в коей мере не идет о сознательно выстраиваемой культурной модели, как, впро-

---

[1] См.: «Путешествие по всему Крыму и Бесарабии в 1799 г.», «Досуги Крымского судьи, или Второе Путешествие в Тавриду» П. Сумарокова, «Путешествие в Казань Вятку и Оренбург в 1800 г.» М. Невзорова, «Путешествие в Малороссию» П. Шаликова, «Путешествие в полуденную Россию» В. Измайлова, «Путешествие по разным провинциям Российской империи» П.С. Палласа, см. также «Дневные записки путешествия доктора и Академии адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году» и «Полное собрание ученых путешествий по России» И.И. Лепехина (СПб. 1818-1825. Т. 3-5. Юг, Сибирь, Дальний Восток).

inslav

чем, и об отражении объективной исторической реальности: иностранный дипломат, как известно, отметит не то, что заинтересует ученого-естественника, ландшафт, описанный топографом, превратится в «пейзаж души» у путешествующего сентименталиста, а поэт не узнает дороги, по которой проезжал философ, etc. Намного важнее для нас в данном случае не столько реальность, сколько тот ее образ, какой формируется в эти годы в литературе и постепенно усваивается культурным сознанием конца XVIII в.

Воссоздать или, точнее, синтезировать его можно, заняв ту точку зрения, а точнее, обзора, которая в XVIII в. была наиболее свойственна путешественникам, т.е. «у окна экипажа», и попытаться взглянуть на Лифляндию и Эстляндию глазами их современников — как на череду сменяющих друг друга «живых картин», мыслей и впечатлений.

Нельзя не упомянуть в этой связи об одном любопытном документе середины XVII в., впервые переведенном и изданном в России в 1827 г. Это отчет барона Мейерберга, посла нескольких европейских правительств, о его миссии в Россию (см.: Мейерберг 1827). Отчет состоит из фотографически точных рисунков, напоминающих оперативную съемку и снабженных подробным комментарием автора. Судя по примечаниям его первого издателя, виды, открывавшиеся пытливому взору посла, все еще сохранили свою туристическую свежесть, т.е. остались неизменными в течение почти двух столетий. Мейерберг направлялся в столицу тогдашней Московии, Москву, и ехал из Пруссии через Поланген (по которой тогда проходила граница между Пруссией и Курляндией, в конце XVIII в. она сдвинется к Мемелю (Клайпеде) и уже будет разделять Пруссию и Россию), далее по Лифляндии через Ригу и Мариенбург (Алуксне) до Печор, в миле от которых и в XVII в. проходила граница России и Лифляндии, и затем через Псков до Москвы. Второй путь из Европы в Россию, в ее новую столицу, появится в начале XVIII в. и будет проходить по той же дороге, но от Риги – на северо-восток, через Дерпт и Нарву до Санкт-Петербурга.

Спустя сто лет по этому же маршруту проедет еще один западный «дипломат», аббат Шапп д'Отерош, и оставит

inslav

более колоритное и куда менее политкорректное описание этих мест (а еще через столетие традицию с готовностью подхватит Астольф де Кюстин). Путешествие д'Отероша будет известно в России не по переводам, а по яростной критике Екатерины II, с которой она выступит в специально посвященном ему полемическом сочинении «Антидот» (Антидот 1869; см. об этом: Петрова 1997).

Надо сказать, что, действительно, большая часть интересующих нас текстов XVIII в. принадлежит путешествующим иностранцам, и массовый русский читатель знакомится с ними, как правило, по переводам: это «Записки господина де Ла Мессельера о его пребывании в России с мая 1756 по март 1759 года», описывающего путь от Митавы до Санкт-Петербурга, «Записки о пребывании в России в царствование Екатерины II (1785–1789)» Л.-Ф. Сегюра, мемуары барона И.-А. Эренстрема, в середине 1780-х гг. по приказу Густава III совершившего поездку в Остзейские провинции, а также записки И. Бернулли, перевод которых, однако, не был осуществлен в XVIII в., так что текст остался вне поля зрения массового читателя (см.: Bernulli 1779-1780).

Русских «путешествий» по Прибалтике, изданных в XVIII в. и на рубеже XIX вв., и того меньше. Среди наиболее информативных можно назвать «Путешествие по Пруссии» Ф.В. Растопчина (1786), «Записки Путешествия по западным провинциям Российского государства, или Минералогические, хозяйственные и другие примечания, учиненные во время проезда через оные в 1802 году» В. Севергина (1803), известные фрагменты в «Письмах русского путешественника» Н.М. Карамзина. Не менее значимыми в этом ряду оказываются и «официальные» топографические портреты прибалтийских городов, как, например, «Описание города Риги по нынешнему оного состоянию» (1762 и 1765 гг.), составленное, видимо, специально по случаю визита Екатерины II (От Лифляндии к Латвии 1993) и классическое двухтомное «Топографическое описание города Риги с присовокуплением врачебных наблюдений, сочиненное в 1798 г.» Отто Гуна (Гун 1803). Образ пограничных Остзейских территорий и их новой

inslav

столицы Риги складывался, в том числе, и по текстам такого рода.

Сопоставляя перечисленные выше сочинения XVIII в. с топографическим отчетом Мейерберга, нельзя не заметить неизменность картин, которые выхватывает взгляд проезжающих эти земли путешественников на протяжении полутора веков. И дело не в том, что они едут по одному тракту: едут разные люди, с разными целями и настроением, в разное время года и т. д., но вот впечатления – от характера эмоции до выхватываемого кадра фактически совпадают. Общее для большей части этих путешествий – наличие своеобразного пограничного синдрома, связанного с ожиданием *другого* пространства, отличного от собственного. Однако этого не происходит. С какой бы стороны путешественник в XVIII в. ни въезжал в прибалтийские земли, из Европы или России, пересечение остзейской границы вызывает в его душе смесь разочарования с растерянностью. Это первое, что становится предметом рефлексии героя «Писем русского путешественника», определенно готовившего себя к встрече с иным миром: «Мы въехали в Курляндию — и мысль, что я уже вне отечества <это 1789 г., Курляндия будет присоединена в 1795 г. – *Л.З.*>, производила в душе моей удивительное действие» – иными словами, впервые покидающий пределы отечества герой Карамзина внутренне уже пересек этот рубеж и готов к восприятию «чужого» пространства во всей его предполагаемой инаковости: с жадностью смотрит он на все, что попадается ему на глаза, хотя предметы, вынужден констатировать он, «сами по себе были весьма обыкновенные». Наконец (еще одно ожидание) «открылась Митава! <…> Вот первый иностранный город, думал я – и глаза мои искали чего-нибудь отменного, нового». Город же ничем путешественника не удивил, он оказался «велик, но не хорош. Домы почти все маленькие, и довольно неопрятны; улицы узки и худо вымощены; садов и пустырей много», дворец же герцога Курляндского озадачил своей «весьма не великолепной» наружностью, стекла в нем были «почти везде выбиты или вынуты», «стоявшие на карауле солдаты казались инвалидами» (Карамзин 1984, 10-11).

inslav

Нечто подобное в Митаве «видит» и аббат д'Отерош, которого Екатерина пытается уличить во лжи, поймав на противоречиях: «"Этот город красив", говорит он, и тотчас за тем "но вообще довольно дурно построен". Но аббат, клеится ли это – красив, но дурно построен?». О простых жилищах, нищих, заваленных лохмотьями, провонявших кислою капустою, д'Отерош оставляет и вовсе нелицеприятные воспоминания, которые Екатерина также с негодованием отвергает: «Неправда, г. аббат, чтобы крестьяне в Литве терпели зимою недостаток в хлебе...» и т. д. (Антидот 1869, 235). Однако тот же образ пограничной Курляндии складывается по прочтении и других «дипломатических» мемуаров, принадлежащих перу г. де Ла Мессельера, побывавшего в России в конце 1750-х гг.: «Через каждые восемь миль, — пишет он об окрестностях Митавы, – находил приюты, содержимые самыми грязными жидами, где приходилось отдыхать вместе с коровами, свиньями, курами, утками и семьями израильтян, издававшими всевозможные запахи. Хладнокровно нельзя постигнуть, как можно населять такие жилища» (Мессельер 1874, 962). Противоречивые чувства одолевают еще одного европейца, пересекающего в 1780-е гг. границу в Брест-Литовском, где он обнаруживает «немецкую гостиницу» (!) с «комнатами без мебели, без стекол», с незапирающейся дверью, всю в нечистотах от кур и свиней, забирающихся туда на ночлег, и т. д. Эмоции его достигают своего апогея, когда хозяйка заведения «самоуверенным тоном, точно она была хозяйка в западной Германии, и в ее доме помещения, стол и услуга были в наилучшем порядке <...> спросила два червонца». Эти картины он фиксирует сознательно, дабы «разъяснить, в каком состоянии находилась тогда эта страна» (Эренстрем 1893, 246–249). Здесь необходимо отметить, что оба путешественника, прибывшие в Россию с дипломатической миссией, пишут о территориях, тогда еще не входящих в состав Российской империи, зато с умилением отмечают качество российских дорог от Риги до Санкт-Петербурга и от Санкт-Петербурга до Москвы, которые, по их мнению, «прекрасны», «очень покойны и хорошо содержатся» (Мессельер 1874, 967; Сегюр 1989, 315).

inslav

Образ «культурного беспорядка», так или иначе накладывающийся на первые впечатления о российском пограничье и связанный в одних случаях с обманутыми ожиданиями, в других, с сознательной установкой – характерная черта многих путешествий. Тем не менее, пересекая западную границу Российского государства, и русский, и европеец подсознательно готовы к встрече с иным культурным пространством, однако видят странную смесь своего и чужого, при этом словно отраженного в кривом зеркале: перед глазами европейца предстают картины или «подпорченного» немецко-прусского быта, или быта подчеркнуто сниженного; наш соотечественник (и здесь конечно важна традиция, заложенная Карамзиным) обнаруживает «псевдозаграницу», нечто культурно неоформившееся и размытое. Таков общий фон (об исключениях речь пойдет немного позже).

Та же «размытость» оказывается присущей и природному ландшафту пограничных областей, который воспринимается путешественниками XVIII в. преимущественно как безликая пустыня, пространство без ориентиров, без рельефа, без характера. Здесь в своих описаниях сходятся и поэты, и топографы, и дипломаты: «На пути до Риги я не встретил ничего замечательного», начинает свои записки Л.-Ф. Сегюр (Сегюр 1989, 315), «вся сия страна, если бы подвержена была зною стран восточных, составляла бы песчаные степи непроходимые…» – фиксирует В. Севергин (Севергин 1803, 25), «в этой стороне, – пишет о Лифляндии Карамзин, – смотреть не на что. Леса, песок, болота; нет ни больших гор, ни пространных долин», ее можно «проехать, зажмурясь», «напрасно будешь искать и таких деревень, как у нас <т.е., густо посаженных. — *Л.З.*>. В одном месте видишь два двора, в другом три, четыре и церковь <…> Впрочем я почти не видал проезжих: так пуста эта дорога…» (Карамзин 1984, 9, 11). В конце XVIII в. дорога эта, действительно, представляла собой широкие, пробиравшиеся сквозь дюны «немощеные, пыльные большаки» (Шалфеев 1993, 144).

Такими же будут видеть эти места путешественники и полвека спустя: «…Проезжающий из Петербурга через Ри-

inslav

гу и Митаву за границу, или едущий из-за границы в Петербург, — напишет один из них в 1834 г., – получит самое невыгодное впечатление о Лифляндии. Глубокие пески, каменистая почва, тощие нивы, редкое население, бедные села, /.../ города, не представляющие ни изящества в построении, ни богатства в промышленной деятельности...» (Арсеньев 1834, 111), правда к тому времени все эти особенности местного колорита станут уже «классикой жанра» и с присущей эпохе романтической интонацией будут воспеты в русской пейзажной лирике:

Через ливонские я проезжал поля,
Вокруг меня все было так уныло...
Бесцветный грунт небес, песчаная земля —
Все на душу раздумье наводило.

(Тютчев 1830, по дороге из Петербурга в Мюнхен)

Пробуждение романтического (=культурного) интереса к остзейскому краю в XIX в. станет не только основой их последующей литературной мифологизации, но и внесет существенные коррективы в тенденциозную «дорожную» традицию XVIII в. Действительно, то, что оседает в перечисленных выше путевых заметках, представляет собой, в первую очередь, картины, открывающиеся по почтовому тракту. Эта особенность путешествий XVIII в. была зорко подмечена в 1830-е гг. Ф.В. Булгариным, хорошо знавшим описываемые места: «Кто знает Лифляндию по большой почтовой дороге из Нарвы в Ригу, тот не имеет ни малейшего понятия об этой стране. Странно, что большая почтовая дорога будто нарочно проходит через самые бесплодныя и скучныя места, которыя несколько оживляются только в окрестностях Дерпта и Вольмера. Верста в сторону – и виды бесподобные! Вы знаете, друзья, что Лифляндия имеет свою Швейцарию так, как Саксония имеет свою...» (Булгарин 1839, 5)[2].

---

[2] Столь точная и важная в данном контексте реакция Булгарина была выделена Л. Н. Киселевой и интерпретирована как ответ на карамзинское описание Лифляндии в «Письмах русского путешественника» (Киселева 2004, 80).

inslav

Согласно же источникам XVIII в., местность «без лица» призвана была стать новым лицом империи.

В том же духе, как известно, описывается и народ, населяющий эти земли: лифляндцы, эстляндцы и чухна, между которыми или не замечают разницы, или создают ее искусственно, или моделируют национальный характер в зависимости от задач, стоящих перед сочинителем. Действительно, не имея особого представления о населяющих эти края народностях, Карамзин и не обнаруживает между ними никаких отличий: «Я не приметил никакой разницы между Эстляндцами и Лифляндцами <...> Языки их сходны; имеют в себе мало собственного, много Немецкого, и даже несколько Славянских слов». Отмечая «непроворство, неловкость и недогадливость» и тех и других, Карамзин с сожалением заключает, что народ, населяющий эти земли, видимо, просто «глуповат» (Карамзин 1984, 8-9). Василий Севергин, более осведомленный и настроенный на «естественное» описание края, в своих наблюдениях как бы наводит «фокус» на размытые карамзинские впечатления: в «чухнах», читаем у него, он, как и карамзинский герой примечает «людей грубых, не веселых, недеятельных, неповоротливых, притом упрямых, ленивых и неопрятных, а потому часто весьма бедных». Однако не только «ленивые» и «грубые» чухонцы оказываются обитателями этих земель: «Сколь различен от них, – пишет Севергин, – другой простой народ, по сей дороге встречающийся <а едет он по тем же местам, из Дерпта в Ригу. – *Л.З.*> и под именем Латышей известный! Живость и веселость духа есть то, что их с первого взгляда перед всеми прочими отличает; проворство, услужливость, откровенность и некоторая наружная приятность в лице привлекает к ним каждого, кому они служат. Но, к сожалению, латышей в сих краях немного» (Севергин 1803, 29-30). Кого же в результате описывают путешественники, сказать трудно, подобные нелицеприятные характеристики местного простонародья встречаются довольно часто и не только у русских авторов. Этот культурный стереотип к концу века только начинает складываться. И хотя путешественникам встречаются и другие представители местного населения (по статистике

inslav

того времени оно состоит из немцев, ливонцев, поляков, эстляндцев, русских и евреев), сознание отбирает именно эти качества, отражающие, вероятно, не столько национальную, сколько социальную специфику края[3].

В этой связи стоит упомянуть о знаменитом, однако малоизвестном в России антикрепостническом сочинении доктора философии Гарлиба Меркеля «Латыши, преимущественно в Лифляндии, в конце философского столетия», изданном в 1797 г. в Германии. Своим появлением книга Меркеля вызвала большой резонанс (до Лифляндии же, по слухам, тираж не дошел, а был скуплен и сожжен). Ее остро-социальный пафос, эмоциональность, но более всего яростная убежденность автора в своей правоте не могли не оказать воздействия на формирование у европейцев соответствующего представления о населении Лифляндии. Описывая его, Меркель призывает в свидетели не кого-нибудь, но «внимательного путешественника», которого, окажись он таковым, «должно поразить» увиденное, а именно – национальный характер латышей. Именно латышам, рабски угнетенным и потому грубым, запуганным, озлобленным и ленивым, он приписывает весь набор отмечаемых Карамзиным, Севергиным и другими путешественниками так называемых «чухонских» качеств. Лишь у помещика «доброго и человеколюбивого», по мысли Меркеля, латыш трудолюбив, опрятен и приветлив, но таких помещиков, пользуясь словами Севергина, «в сих краях немного» (Меркель 1870, 1009-1010).

С другой стороны, так называемые «национальные» черты остзейского жителя, синтезированные путешественником из полиэтнического состава Прибалтики, могли от-

---

[3] Полвека спустя Булгарин внесет свои коррективы и в этот стереотип: «Напрасно заезжие в этот край иностранцы почитают эстов глупыми и неспособными ни к чему, кроме землепашества! События доказывают противное <…> Эстонцы одарены от природы большими способностями, которые стоит только пробудить от векового усыпления <…> Твердость характера Эстов и упрямство, которое при образованности превращается в постоянство, доставляет им преимущество не только перед Латышами, но даже перед Русскими, везде, где надобно взять терпением» (Булгарин 1839, 10-11). Подробнее см.: Киселева 2004.

insiav

бираться и по совершенно иному принципу, а именно – как антропологическая составляющая местной негостеприимной географии. Всякий путешественник, вступая во взаимодействие с неизвестным пространством, занят поисками его алгоритма, с помощью которого выстроится целостный образ новой земли, и она станет понятной в своей самости. Во второй половине XVIII в. подобный алгоритм существовал, и задан он был руссоистской концепцией природы как естественной среды обитания человека, воздействующей на него и формирующей его внутренний и внешний облик. К этому можно добавить широко распространенные в XVIII в. геоэтнические теории, утверждавшие прямую взаимосвязь между климатом (природными условиями) страны и характером (темпераментом) населяющих ее жителей. Свойственная нецивилизованным народам зависимость от климатических условий или, по Монтескье, «власть климата», подробно описанная им в его трактате «Дух законов», активно обсуждается в русской и европейской печати конца XVIII в. (Лотман 2000).

Между тем, каркасом остзейского «унылого однообразия» оказываются зоны с ярко выраженной семантикой пограничья. Замечательно, что почти каждый путешественник, добираясь до них, тут же переходит на антитезы и начинает видеть доселе несвойственные этой земле контрасты. Первое место в этом ряду, разумеется, занимает Петербург (к XIX в. это уже – метафора, о чем неоднократно писалось). За ним следует Нарва – идеальная архитектурная эмблема, где, с одной стороны, как писал Карамзин, «все на немецкую стать», а с другой, «все на русскую. Тут была прежде наша граница – о Петр, Петр!» (Карамзин 1984, 9). Далее Рига – главный транспортный узел всего края, остзейский двойник Петербурга, наше второе «окно в Европу». Французский посол при Екатерине, граф де Сегюр, сравнивает Ригу и Петербург с лучшими французскими портами на океане, которые созданы для торговых сношений друг с другом (Сегюр 1989, 370). Именно торговля ставит Ригу, по мнению современников, «на череду первых городов Империи» (Арсеньев 1834, 114). Однако по транзитным впечатлениям конца XVIII – начала

inslav

XIX вв., Рига изнутри — это город-«лабиринт» (с одной стороны, предельная антитеза, с другой – предельная точка сжатия окружающего ландшафта), город, в котором, как пишут многие путешественники, чувствуешь «стеснение, духоту, тяжесть на душе <...> И несмотря на эту тесноту, на эту безобразность построений, невольно поражаешься повсеместною чистотою и опрятностию как на лицах, так и в домах <...> везде и во всем порядок» (Там же). Рига, пишет Отто Гун в своем топографическом описании, «не очень приятное место пребывания. Косые, узкие, короткие улицы, высокие и узкие домы, единообразие в строении и недостаток в открытых местах причиною тому, что приезжающие из деревень или малых городов чувствуют чрезвычайную тесноту». Однако же гуляние по мосту через Даугаву открывает картины прямо противоположные – простор и широту вида, разнообразие и пестроту кораблей, стоящих в русле реки и т.п. (Гун 1803). Та же модель обнаруживает себя и в описании самой Двины, вода в которой «мутная, но в ней водятся преизящные лососи» (Севергин 1803, 34). О своеобразных «контрастах» Митавы уже шла речь выше. Завершает этот ряд «немецкий» Дерпт – русский Юрьев, граничащий не с Европой, а со Псковщиной, город для многих, кто посещает его в эту пору, удивительный – полный контрастов, непривычных и ярких впечатлений, «веселья» (Карамзин), «свободы» (Языков) и открытого презрения ко всему русскому.

Для России конца XVIII в. Остзейские губернии в целом – «спящие» территории. Путешественник здесь мало видит и не знает, что искать. На севере России в это время ищут самоедов и ледяные пустыни, в Сибири тайные скиты и остатки Орды, на юге богатства и пленительную дикость востока. Здесь не знают, чего ждать, каждый готов к впечатлениям, но их нет, к иной культуре, но и с ней заминка, к символам российского владычества, но и их надо поискать: европейский дипломат барон Эренстрем с удивлением описывает поразивший его на русской таможне в Литве бюст Густава IV Адольфа, шведского короля на форпосте Российской империи! (Эренстрем 1893, 250). Расплывчатость звучит уже в самом названии, с которым

inslav

эти земли, самые западные для России, входят в русский язык – Остзейские, т.е. земли у *Восточного* моря. Однако у какого бы моря такие земли ни располагались, но они ассоциируются, как правило, с пространством «предела», как Камчатка, или Поморье; здесь же по-иному: это пространство «между», причем не между центром и периферией, не *при*граничье, а между двумя периферия́ми – Европы и Азии, их «общие», веками оспариваемые *по*граничные земли. Именно поэтому понятие «приграничье» в отношении Остзейских территорий в XVIII в. не существовало вовсе: контуры его то и дело менялись, вчерашнее «приграничье» завтра становилось «заграницей» и наоборот. С момента выхода России к Балтийскому морю зыбкость и изменчивость ее северо-западных границ становится одной из главных политических тем в Европе, где в эти годы даже формулируется концепция «роковой границы», согласно которой каждой земле положены предопределенные ей Богом «времена и пределы». Так же как турки, несмотря на все свое «могущество и свирепость, не смогли утвердиться на западе», а французы так и не проникли в Италию и за Рейн, так и Россия никогда не сможет сделать своими Лифляндию и Ливонию, которые представляются для нее такою же «роковою границею» (Мнения 1893, 271).

Трудно с этим не согласиться. Прибалтийские земли для России XVIII в., действительно, вечное «*по*граничье», спорное и топографически подвижное пространство, пестрое и безликое, смесь раскрошенной средневековой экзотики и чухонской русскости, эдакий лишенный сочности геокультурный суррогат. Для обеих сторон – зона адаптации, ни свое, ни чужое. Колоритной и точной иллюстрацией к этому феномену, в XVIII в. уже отраженному в ряде культурных текстов, может служить одно характерное наблюдение Ф. В. Растопчина, сделанное им во время его путешествия по Пруссии в 1786 г. Впервые увидав настоящих прусских солдат, он не обнаруживает в них никакой для себя новизны: «Они меня не удивили. Я играл ими маленький; деревянные, что делают у Троицы, оловянные, коих продают нирингбергцы, глиняные, которых обжигают в

inslav

Калуге, и живые, коих я видел, все одинаковы» (Растопчин 1991, 110).

Завоевание этих земель Петром и утверждение их в составе России при Екатерине – события огромной политической важности – по роковому стечению обстоятельств ни разу не совпали с ритмом культурного развития России, всякий раз попадая в антифазу и поэтому не вызывая резонанса ни в области литературы, ни в искусстве. Ситуация кардинально изменится с наступлением романтической эпохи. Эти «спящие» земли, как новое месторождение, будут открыты и войдут в моду в 20-30-е гг. XIX в., когда русские писатели-романтики с энтузиазмом узнают в них и воспоют долгожданное отечественное рыцарское средневековье (феодальную Ливонию) и свой собственный оссиановский край с его поэзией и мифологией (Финляндию и Эстонию)[4]. Понявшая и оценившая их эпоха пришла с большим опозданием, когда и исторический пар был выпущен, и кровь событий была уже не так свежа.

Список сокращений

Антидот 1869 — Екатерина II. Антидот, или Разбор дурной великолепно напечатанной книги под заглавием: «Путешествие в Сибирь по приказанию Короля в 1761 г., содержащее в себе нравы, обычаи Русских и теперешнее состояние этой Державы; географическое описание и нивелировку дороги от Парижа до Тобольска; естественную историю этой дороги; астрономические наблюдения и опыты над естественным электричеством; украшенное географическими картами, планами, съемками местности, гравюрами, представляющими обычаи русских, их нравы, их одежды, божества калмыков и многие предметы естественной истории, Господина аббата Шаппа д'Отероша, из Королевской Академии наук. В Париже. 1768» // Осмнадцатый век. Ист. сб. Кн. 4. Санкт-Петербург, 1869.

Арсеньев 1834 — К. И. Арсеньев. Путевые записки. Ямбург. Нарва. Гдов. Псков. Изборск. Печоры. Псковская губер-

---

[4] См. специально посвященные этой теме работы С. Г. Исакова (Исаков 1960; Исаков 1962).

instlav

ния. Рига. Ливония // Библиотека для чтения. Т. 5. Санкт-Петербург, 1834.
Булгарин 1839 — Ф. В. Булгарин. Летняя прогулка по Финляндии и Швеции, в 1838 году. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1839.
Григорьев 1910 — В. Н. Григорьев. Реформа местного управления при Екатерине II. Санкт-Петербург, 1910.
Гун 1803 — О. Гун. Топографическое описание города Риги с присовокуплением врачебных наблюдений, сочиненное в 1798 г. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1803.
Журнал 1769 — Журнал путешествия Ея Императорского Величества Императрицы Екатерины II в Лифляндию и Эстляндию в 1764 г. Санкт-Петербург, 1769.
Исаков 1960 — С. Г. Исаков. О ливонской теме в русской литературе 1820-1830-х годов // Ученые записки Тартусского Университета. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 98. Тарту, 1960.
Исаков 1962 — С. Г. Исаков. Прибалтика в русской литературе второй половины 1830-х–1850-х годов // Ученые записки Тартусского Университета. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 119. Тарту, 1962.
Карамзин 1984 — Н. М. Карамзин. Письма русского путешественника. Ленинград, 1984.
Киселева 2004 — Л. Киселева. Русский Дерпт – остановка на пути в Европу? // На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе. Ч. 1. Калининград, 2004.
Кюстин 1996 — А. де Кюстин. Россия в 1839 году. Т. I. М., 1996.
Лотман 2000 — Ю.М. Лотман. Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века // Русская литература и культура Просвещения. Москва, 2000.
Мейерберг 1827 — Барон Мейерберг и его путешествие по России, с присовокуплением рисунков, представляющих виды, обряды, портреты и т. п. В продолжение сего путешествия собранных. Пер. с нем. Санкт-Петербург, 1827.
Меркель 1870 — Гарлиб Меркель и его книга о Латышах в XVIII веке // Русский архив, 1870.
Мессельер 1874 — Записки господина де Ла Мессельера о его пребывании в России с мая 1756 по март 1759 года // Русский архив, 1874. Кн. 1. Вып. 4.
Мнения 1893 — Мнения иностранцев-современников о великой Северной войне // Русская старина, 1893. Т. 79.

inslav

Муравьев 1810 — [М.Н. Муравьев] Опыты истории, словесности и нравоучения. Сочинения Михайла Никитича Муравьева, изданные по его кончине: В 2 ч. Ч. II. Москва, 1810.

От Лифляндии к Латвии 1993 — От Лифляндии к Латвии. М., 1993.

Петрова 1997 — Г. А. Петрова. «Путешествие в Сибирь» Шаппа д'Отероша и «Антидот» (К истории идейной борбы века Просвещения) // Проблемы истории культуры. Нижневартовск, 1997.

Растопчин 1991 — Ф.В. Растопчин. Путешествие по Пруссии (1786) // Путешествие русских людей за границу в XVIII веке. М., 1991.

Севергин 1803 — В. Севергин. Записки Путешествия по западным провинциям Российского государства, или Минералогические, хозяйственные и другие примечания, учиненные во время проезда через оные в 1802 году. Санкт-Петербург, 1803.

Сегюр 1989 — Л.-Ф. Сегюр. Записки о пребывании в России в царствование Екатерины II (1785–1789). Пер. с фр. Санкт-Петербург, 1865 // Россия XVIII в. глазами иностранцев. Ленинград, 1989.

Шалфеев 1993 — Б. Шалфеев. Рига полтораста лет назад // От Лифляндии к Латвии. Москва, 1993.

Эренстрем 1893 — Из записок Иоанна-Альберта Эренстрема // Русская старина, 1893, Т. 79.

Bernulli 1779–1780 — Bernoulli's Reisen durch Brandenburg, Pommern, Prussen, Curland, Russland und Pollen in den Jahren 1777 und 1778. Bd. 1-6. Leipzig, 1779-1780.

inslav

Л. Киселева (Тарту)

ЭСТЛЯНДИЯ И ЛИФЛЯНДИЯ – ПРОБЛЕМА ГРАНИЦЫ (ОСОЗНАНИЕ МЕСТНЫХ РАЗЛИЧИЙ)

Речь пойдет о пограничье внутри Балтии, однако поскольку авторы, которые будут нас интересовать (Ф.В. Булгарин, Ф.Г. де Бре и др.), приезжали в Эстляндию и Лифляндию в начале XIX в. из «балтийского приграничья», то в настоящей заметке будут представлены как пограничные, так и приграничные аспекты.

Хотя мы не будем специально заниматься историей возникновения административной границы между двумя губерниями Российской империи, но отметим, что, как и большинство границ, она сформировалась исторически, т.е. достаточно случайно. Граница всего лишь закрепила результаты многочисленных военных столкновений и побед: раздела Ливонии в 1561 г. между Швецией, Польшей и Данией, Тявзинского мира между Швецией и Русью в 1595 г., затем шведско-польской войны 1599–1629 гг. и, наконец, Оливского мира 1660 г. между Швецией и Польшей, а также так называемого Кардисского мира между Русью и Швецией в 1661 гг.[1], в результате которых вся Ливония отошла к Швеции. Когда после Северной войны по Ништадтскому миру 1721 г. балтийские земли отошли к Российской империи, в них, по условиям договора, сохранились не только вероисповедание, система образования и особые (остзейские) привилегии (как дворянские, так и недворянские – цеховые, городские, бюргерские и пр.), но и административное деление, исторически сложившееся и принятое в этих землях во времена шведского владычества. Так что граница между Эстляндской и Лифляндской губерниями не является «русским» изобретением.

В результате закрепилась довольно обычная ситуация, когда административная граница не являлась оптимальной с экономической точки зрения (Эстляндия была меньше и

---

[1] Договор был заключен в мызе Кярди в приходе Лайузе, недалеко от Йыгева.

inslav

беднее) и, тем более, не учитывала национального состава населения. Эстонцы оказались разделены между двумя губерниями, из которых собственно эстонской может быть названа Эстляндия, т.к. в ней эстонцы составляли большинство населения. В Лифляндии этнический состав был наиболее пестрым, причем латыши и эстонцы были представлены примерно в одинаковой пропорции, с некоторым преимуществом латышей (соответственно 42% и 39%). Латыши, в свою очередь, также были разделены между двумя губерниями – Лифляндской и Курляндской (тоже более маленькой, но зато с большинством латышского населения). Разумеется, об этнических проблемах при делении думали менее всего: хозяевами всех трех балтийских губерний оставались немцы, а кто выполнял на принадлежавшей им земле повинности, не имело для них принципиального значения. Это отразилось и в общем названии «Ливония», которым именовались три будущие губернии в течение более 300 лет. Во времена Российской империи для объединения всех трех губерний пользовались выражением «остзейские провинции».

Однако любая граница, возникнув, начинает осмысляться. Мы рассмотрим случаи такого осмысления разными авторами конца XVIII – начала XIX вв. Сосредоточимся мы на «этнической границе», хотя большинство интересующих нас авторов дают сравнительную характеристику трех губерний с самых разных точек зрения – природно-климатической, исторической, экономической и этнографической – фиксируя свое внимание как на чертах сходства, так и на различиях между ними.

Как замечал Ф. Булгарин, «у нас, в России, почти всегда смешивают три Остзейские губернии, потому что в них образованное сословие – Немцы. Но эти три губернии разнятся между собою не только климатом и почвою, но даже нравами, обычаями жителей и законами» (Булгарин 1839, 6). Далее Булгарин дает сравнительную характеристику трех губерний. Курляндия у него самая плодородная и богатая, в Лифляндии «почва не так хороша, как в Курляндии, но при удобрении плодородна» (Там же). Самая суровая – Эстляндия, но сельское хозяйство и здесь процветает.

insiav

Заслугу победы цивилизации над природой проницательный наблюдатель приписывает «постоянству, трудолюбию и экономическим познаниям Эстляндских помещиков» (Там же, 8).

Граница между Эстляндией и Лифляндией отмечается Булгариным, в первую очередь, по живописности пейзажей. Лифляндии отдано здесь безоговорочное предпочтение. Он упоминает о «Лифляндской Швейцарии», которая, по его мнению, хотя и менее величественна, чем Саксонская Швейцария, но зато милее. Разница между Лифляндией и ее северной соседкой тоже подчеркнута: «По дороге из Дерпта в Ревель, до самой Эстляндской границы, виды прекрасные» (Там же, 5).

Другой аспект, выделенный Булгариным, – этнические или же национально-культурные особенности коренного населения эстонцев и латышей. Любопытно, что Булгарин и здесь подчеркивает границу между двумя губерниями: «поселяне в Эстляндии лучше живут и чище одеваются, чем их родичи в Лифляндских округах» (Там же, 8). Авторский комментарий к этому утверждению заслуживает внимания: «но все-таки жилище Эстляндского крестьянина, в отношении к чистоте и удобству, на один только шаг от шалашей дикарей Америки. <…> За то господские усадьбы, или мызы, хорошо обстроены и содержатся в чистоте и порядке, а поля, особенно господския, превосходно возделаны. Удивительно, как в течение стольких веков, Эсты не переняли у Немцов чистоты и порядка!» (Там же, 8-9)[2].

Как мы видим, для Булгарина носителями цивилизации в крае однозначно являются остзейские немцы, местные же народы различаются между собой, главным образом, по способности и степени подражания немцам. И далее начинается тема, присущая всем сочинениям Булгарина о Балтии: противопоставление эстонцев латышам, которые, по его замечанию, «давно уже отреклись от той дикости, ко-

---

[2] Это утверждение почти в точности повторяет выражение де Бре (см. ниже), но сказанное в другой связи – в связи с тем, что немцы не смогли истребить древних обычаев местных народов.

inslav

торая составляет главную черту характера Эстонцев» (Там же, 9).

Булгарин делает некоторые вежливые оговорки в адрес эстонцев: «Почти все путешественники осыпали Эстонцев бранью и упреками. Я, напротив того, имею к ним уважение за твердость их характера, богобоязливость и за то, что они чувствуют достоинства человека» (Булгарин 1836, 384)[3]. К сожалению, последующие достаточно иронические комментарии не подтверждают этих слов. Уже через несколько строк автор философски замечает: «Правда, надобно иметь много терпения с Эстонцами: но человек, который ставит себя выше других умом [т.е. сам автор. – Л.К.], должен быть снисходительнее других к слабости и необразованности» (Там же, 384-385). А вот выразительные фрагменты описания жилища эстонского крестьянина из «Прогулки по Ливонии» (1827-28 гг.): «огромное, четвероугольное, деревянное здание, прикрытое полусгнившею соломою, с закоптелыми отверстиями вместо окон <…> не дом, а сарай, где целое семейство помещается с лошадьми, коровами и мелким домашним скотом». Затем следует описание его обитателей: «Растрепанные Эстонския красавицы <…>; полунагия ребятишки, род живых окороков, и угрюмые длинноволосые, худощавые взрослые мужчины» (Там же, 380-381).

По обыкновению, объяснения такой ситуации у Булгарина довольно своеобразны, хотя, как мы постараемся показать ниже, не во всем оригинальны: «Не бедность и нужда заставляет Эстонцев вести этот образ жизни. Сделаны были многие опыты, со стороны Правительства и помещиков, чтобы заставить их жить в чистых домах, которые

---

[3] Многие «положительные» высказывания Булгарина об эстонцах (см.: Исаков 1960, 185-187) породили целую легенду о том, что «он чуть ли не первый дал очень сочувственную и верную характеристику эстонцев, их хороших умственных способностей и внутреннего достоинства» (Салупере 2000, 147). Подчеркнем, что эта статья замечательного специалиста по истории культуры Балтии Малле Салупере содержит множество ценных сведений, без учета которых дальнейшее изучение темы будет невозможно, хотя со многими ее трактовками проблемы согласиться трудно.

instlav

строили для них безденежно. Эстонцы почитали это насилием и просили оставить их в покое, при образе жизни их предков» (Там же, 381-382). У Булгарина эстонец груб, мстителен, упрям, неукротим, хотя грамотен (это результат деятельности шведов и немцев), «чувствителен к ласковому обхождению» (Там же, 384), а также горд и «хочет жить так, как жили его предки» (Там же, 571).

Латыши удостаиваются совершенно другого отношения. Булгарин не устает подчеркивать разницу между двумя народами: «На одной почве, в одном климате с Эстонцами обитает другое племя, совершенно отличное в нравственном и физическом отношении. Латыши. Между Латышем и Эстонцем более разницы, нежели между Русским и Немцем, между Французом и Англичаниным, между Италиянцем и Испанцем» (Там же, 471).

Уже первая встреча с латышскими крестьянами производит на Булгарина самое благоприятное впечатление, т.к. незнакомые крестьяне ему вежливо поклонились, сняв шляпу: «Не удостоившись никогда перваго приветствия от Эстонцев, я тотчас догадался, что это Латыши» (Там же, 472-473). Далее это впечатление только углубилось: в латышской корчме был порядок и чистота, хозяйка-старушка была чисто одета, а ее дочь была прелестна, одета со вкусом и не растрепана, как эстонки – волосы ее были заплетены в две косы. В отличие от еды эстонцев, которая описывалась с нескрываемой брезгливостью (плохой хлеб, бурда из молока, муки, овощей, мяса и селедки – см. там же, 381), здесь автор встретил «свежее масло, вкусный и хорошо испеченный черный хлеб, домашний сыр, предложенный нам для завтрака в чистой посуде» (там же, 474). Далее, описывая жилище латышского крестьянина, Булгарин сравнивает его с обиталищем эстонца: хотя и избы латышей топятся по-черному, но в них есть и светлая летняя половина. Скот содержится отдельно от людей. Автор признает, что пьянствуют оба народа, однако и тут он замечает разницу: «хотя латыши любят водку, но употребляют ее с большею умеренностью, нежели Эстонцы» (Там же, 478). По мнению Булгарина, «Латыши живут лучше и опрятнее Эстонцев, одеваются красивее и богаче», они «трудолюби-

inslav

вы, бережливы, сметливы в делах торговых» (Там же), похожи на немецких крестьян, особенно женщины, которые еще и рукодельницы и красавицы. Общий вывод насчет красоты таков: «Можно утвердительно сказать, что в отношении наружной красоты, между Латышами и Эстонцами, находится такая пропорция, как 1 к 10» (Там же, 479).

Что ж, о вкусах не спорят, и если бы дело заключалось в личных пристрастиях Ф.В. Булгарина, то вопрос можно было бы не рассматривать. Однако, во-первых, булгаринская точка зрения тиражировалась в «Северной пчеле» и, соответственно, хотя бы на уровне среднего читателя формировала мнение в России о балтийских землях. Во-вторых, такого рода сопоставления повторяются и у других авторов – как на уровне бытовых впечатлений (здесь напомним замечательные мемуары Н.И. Пирогова – Пирогов 1962), так и научных исследований (здесь укажем на выдающуюся книгу А. В. Хупеля «Топографические известия о Лифляндии и Эстляндии», 1774 г., во многом заложившую традицию описания балтийских земель и их обитателей в конце XVIII в. – Hupel 1774-1782). Соответственно, проблема заключается не в личных впечатлениях или не только в них.

Булгарин Хупеля читал, но в своей «Прогулке по Ливонии» он с сочувствием упоминает о другом авторе – Гарлибе Меркеле. Из контекста становится понятно, что имеется в виду произведение «Древние времена Лифляндии», изданное в Берлине в 1798-99 гг.: Merkel 1798-1799 (один раз – на стр. 497 – есть и прямая ссылка), хотя не исключено знакомство и с другим знаменитым сочинением Меркеля «Латыши, особливо в Ливонии, в исходе философского столетия» (Merkel 1797)[4]. Не обходит Булгарин вниманием и другое сочинение – «Опыт критической истории Лифляндии с картиной нынешнего состояния сей области» (так перевел заглавие этой книги А.А. Бестужев), или же «Критического очерка истории Ливонии» баварского посланни-

[4] Русское издание: Меркель 1870.

inslav

ка в России графа Ф. Г. де Бре (De Bray 1817)[5]. Отрывок из последнего сочинения в переводе А. Бестужева был напечатан в «Сыне отечества» (де Брей 1818) и был, конечно, прекрасно известен Булгарину (приятелю и переводчика, и издателя журнала Н. Греча), как и другая публикация – «О древних эстонцах» (Б. К. 1819)[6].

Соприкосновение Булгарина с ярым борцом за освобождение крестьян, защитником прав угнетенных латышей и эстонцев Меркелем может показаться весьма неожиданным, однако характер использования как этого, так и остальных названных источников приводит к мысли, что ситуация далека от простоты и тем более простодушия.

Начнем с де Бре, причем пока ограничимся только той частью, которая была опубликована в «Сыне отечества» (перевод Бестужева – весьма выборочный, он пропускает многие острые места оригинала, но исследование его переводческой стратегии сейчас не входит в нашу задачу). Этот текст, во всяком случае, был известен русской читающей публике. Однако с момента его выхода из печати (как и статьи «О древних эстонцах») до публикации «Прогулок по Ливонии» Булгарина пролегло целое десятилетие, многое забылось и могло быть подано заново в несколько ином контексте.

Противопоставление внешности, характера, образа жизни двух местных народов начинается с первых же строк статьи «О нынешнем нравственном и физическом состоянии Лифляндских и Эстляндских крестьян»: «Эстляндцы деятельнее и трудолюбивее Латышей; но сии последние не столь грубы обычаями и вообще имеют вид более образованный; сама одежда Латышей приятнее» (де Брей 1818, 241–242). Ученый наблюдатель[7] сразу четко

---

[5] Булгарин ссылается на де Бре, но только в части, где касается истории Ливонии.

[6] Традиция приписывает авторство этой статьи В. К. Кюхельбекеру. См. об этом: Исаков 1960, 144.

[7] На титуле оригинала книги де Бре обозначено, что он является действительным членом королевской Академии наук в Мюнхене, президентом Ботанического общества в Регенсбурге. Книга действительно на-

inslav

обозначает границу не между двумя губерниями – Эстляндией и Лифляндией, а между областями обитания эстонцев и латышей: «Путешественник легко узнает переход из одной области в другую по впечатлению, которое произведет в нем сие различие [в одежде. – Л.К.], и по наружности Эстляндских [точнее было бы перевести: эстонских. – Л.К.] жилищ, показывающих везде бедность и разрушение» (Там же, 242). Еще более существенно различие во внешнем облике: «Физиогномия Латышей спокойна и важна, но вообще гораздо открытее и приятнее, нежели у Эстляндцев, которые отращивают бороду и волосы, что придает им вид неопрятный и дикий; по лицу Эстляндцев легко можно узнать, что они происходят от одного племени с многочисленным народом Финским; наружность их приметно становится хуже по мере приближения жилищ к северу. – Латыши бреют бороды» (Там же, 244-245). Пишет де Бре и о конфликтах между латышами и эстонцами, которые объясняет историческими причинами: «Латыши и Эстляндцы доселе сохранили древнюю между собою вражду, и если она не обнаруживается явно, то сие должно приписать внимательным и твердым мерам правительства» (Там же, 248).

Однако де Бре не всегда склонен отдавать предпочтение латышам. Эстонские песни и танцы нравятся ему больше, чем латышские. Объединяет эти народы, по его мнению, верность древним обычаям, которые не смогли истребить немцы.

Довольно подробный этнографический очерк дополняется рассуждением автора о влиянии на особенности местных народов сурового климата, а также многовекового угнетения. Однако де Бре тут же приводит контраргумент, которым широко пользовался еще Хупель[8], а затем посто-

---

писана со знанием дела; что касается этнографии, то автор пытается дать всестороннее описание нравов и обычаев местных народов, хотя и подчеркивает, что они стоят на низкой ступени цивилизации.

[8] Близость рассуждения де Бре с Хупелем наводит на мысль, что он просто реферирует некоторые пассажи из книги: Hupel 1781.

instav

янно эксплуатировал Булгарин[9] – сравнение с русскими крестьянами. В переводе Бестужева читаем: «Русские крестьяне, коих положение ничем не лучше состояния Латышей, живучи в климате столь же суровом, и возделывая землю, покрытую в течение почти 8 месяцев снегами, веселы, откровенны, услужливы, деятельны и характером счастливы и любезны. <...> Рускаго легко можно узнать по откровенной его физиономии, и по написанному на лице его добродушию, которому редко противоречат его мысли и деяния. <...> Один Русской в день наработает больше, нежели четверо Латышей или Эстляндцев» (Там же, 245-247). Однако де Бре далек от мысли объяснять это различие лишь этническими особенностями. Он видит в национальном характере отражение национального самосознания, которое формируется исторической ситуацией: «Руской знает, что нация его могущественна, что она обладает двадцатью другими народами, и от того весьма чувствует преимущество свое над ними» (Там же, 247).

Итак, для де Бре первичны исторические и политические причины, поэтому угнетенное положение (не только социальное, как у русских крестьян, но и национальное – рабство по отношению к немцам-завоевателям) имеет у него первостепенное значение для объяснения характера латышей и эстонцев.

Еще более решителен автор статьи «О древних Эстонцах», чье сочинение носит следы сочувственного воспри-

---

[9] Даже в заметке, которую справедливо считают вершиной булгаринского эстофильства, под заглавием «Несколько слов в защиту чуди белоглазой», где Булгарин призывает своего друга Греча «не призирать чухон», вспоминает о храбрости, трудолюбии, грамотности эстонцев, их любви к русским царям, их способности получить образование и выбиться в люди (приводя в качестве примера генералов Михельсона и Эриксона – эстонцев по происхождению), наш автор все же не может обойтись без замечаний, вроде: «Эстляндец не так проворен, как Русский», «их нельзя сравнивать с Московским простым народом» (Северная пчела, 1833, № 188, 22 авг., 749-751). Постоянные оговорки, уточнения, не относящиеся к делу подробности, мелочные придирки (заметка представляет собой реплику на одно случайное замечание Греча) снижают, с нашей точки зрения, пафос «защиты чуди белоглазой».

inslav

ятия идей Г. Меркеля. «Вера древних Эстонцев, – пишет молодой путешественник, – свидетельствует нам о народе, любившем одну независимость; вечное унижение, страх победителей лишили оный всякой другой отличительной черты» (Б.К. 1819, 127). Основное место в статье уделено описанию свадебных и погребальных обрядов, однако в конце дается объяснение варварскому состоянию народа; оно очень красноречиво и говорит само за себя: «Домашний образ жизни, одеяние, пища, удовольствия Эстонцев – все носило на себе характер грубаго непросвещения и тяжкаго ига. Неопрятный, ленивый, нерадивый к своим занятиям, дикий Эстонец мало заботился о будущем, потому что оно не обещало ему никакого облегчения в горестной участи» (Там же, 224). Неизменность национального характера, привязанность к древним суевериям и грубым обычаям однозначно объясняется многовековым игом. Причем автор замечает, что и русские участвовали в древности в мучениях эстонцев: князь Ярослав (т.е. Ярослав Всеволодович, отец Александра Невского) был призван эстонцами на помощь в борьбе против рыцарей, но вместо этого убивал и грабил жителей Вильяндимаа – Феллинской области (Там же, 125).

Таким образом, к моменту написания «Прогулки по Ливонии» уже сложилась традиция как описания характера местных народов и противопоставления их друг другу, так и объяснения этих явлений. Традиция эта фиксировала варварское состояние обоих народов (несмотря на наличие некоторых различий между ними) и объясняла его, главным образом, угнетенным и униженным положением эстонцев и латышей. Булгарину необходимо было вписать себя в эту традицию и высказать собственные предпочтения. Тем важнее факт использования им сочинений Меркеля.

Книгой Меркеля «Древние времена Лифляндии» Булгарин пользовался весьма активно. Вся историческая часть «Прогулки по Ливонии», там, где она не переписана с «Критического очерка истории Ливонии» де Бре, перефра-

inslav

зирована из Меркеля, но не только историческая[10]. Однако интересно не это – подобное использование чужого труда не было редкостью, особенно в литературе путешествий, и не для одного Булгарина. Важен характер взаимодействия с «Древними временами Лифляндии». Мы коснемся сейчас только интересующего нас аспекта – того, как изображается двумя авторами характер латышей и эстонцев.

Книга Меркеля ярко концептуальна, имеет выраженную социально-политическую и протестную направленность. Уже заглавие снабжено выразительным ироническим подзаголовком: «Памятник поповскому и рыцарскому духу». Весь смысл сочинения – в разоблачении коварства завоевателей восточных балтийских земель, которые действовали с помощью насилия и обмана, используя и религию в качестве орудия порабощения. Протест против рабства и унижения, в которые захватчики-немцы ввергли когда-то свободные народы, – главный пафос Меркеля. В рассуждениях о национальном характере он стремится показать развращающее воздействие рабства на человеческую душу и характер, поэтому он сопоставляет характер народа, каким он был в свободном состоянии, с его современным обликом.

В первой книге, хотя она и названа «Латыши», Меркель дает социальный портрет угнетенного жителя Лифляндии, не делая особой разницы между латышами и эстонцами. Во второй книге он последовательно со- и противопоставляет два народа, отдавая полное предпочтение эстонцам. Фактически, книга – это настоящий гимн национальному характеру эстонцев.

Меркель с восхищением пишет об их сопротивлении захватчикам в XIII в., постоянном противостоянии господам в настоящем, отстаивании чувства собственного достоинства, что дает основания и для оптимистических прогнозов на будущее: «Они дольше и мужественнее всего сопротивлялись немцам и, возможно, они бы и вовсе прогнали немцев из Ливонии, если бы латыши, их старинные кровные враги, не стали с ними воевать, а датчане, шведы и

---

[10] Истории Ливонии в изложении Булгарина посвящена наша специальная работа (в печати).

inslav

русские не ударили им в спину. Они вынуждены были сдаться, столкнувшись со столькими врагами. На них надели то же ярмо, которое гнетет их соседей; в некоторых местах они находятся еще в худшем положении, чем те, но их энергичный характер поднимает их гораздо выше латышей, и последние, как и немцы, до сих пор боятся их. Там, где латыш напивается допьяна, эстонец хладнокровно и разумно обсуждает средства к мести, где латыш дрожит, там эстонец угрожает[11]. Когда придет час отмщения за бесконечную несправедливость и угнетение, которые немцы творили в Ливонии, то, безусловно, эстонец первым поднимется на борьбу и отомстит самым опустошительным образом» (Merkel 1909, 14-15)[12].

Странно было бы подозревать Меркеля в антипатии к латышам, но поскольку его повествование подчинено одной идее – необходимости сопротивления угнетению, то все факторы, мешающие этому, вызывают его порицание. Именно в этом контексте следует читать горькие строки о национальном характере латышей: «Обманутые хитростью монахов, латыши сначала почти добровольно согнули свою шею под ярмо, а когда почувствовали гнет тяжелой рука-

---

[11] «Вот пример из каждодневного быта: высокомерный помещик заставляет латыша, везущего тяжелый воз, уступить дорогу его маленьким санкам и заехать для этого в глубокий сугроб, но эстонцу разрешает спокойно следовать своей дорогой, поскольку бывало частенько, что эстонец учил немца порядку и вежливости с помощью дуги, и такой способ обучения благородному помещику был очень даже понятен. Один помещик, г-н фон Т.А., позволил себе однажды шутку, проезжая мимо возов эстонских крестьян, огреть каждого кнутом, как он сотни раз делал по отношению к латышам. Но он быстро опомнился и спохватился, когда увидел гонящегося за собой эстонца с кнутом. Только горячий конь спас его. – Другого помещика, который не хотел уступать дорогу, поймали, напихали ему в штаны снегу и так отпустили восвояси. Он оказался достаточно благоразумным, чтобы не жаловаться и не выставлять себя в смешном свете» (Merkel 1909,15) [Примечание Меркеля. – *Л.К.*]

[12] К сожалению, русский перевод этого сочинения Меркеля отсутствует. Мы были вынуждены пользоваться эстонским изданием и давать цитаты в своем переводе на русский. Ссылки на это издание даны в тексте.

inslav

вицы рыцарей и встали на ноги, чтобы порвать узду, которой их удерживали, то было достаточно одной неудачной попытки, чтобы навсегда лишить их храбрости. Слишком мягкие для того, чтобы мощно сопротивляться идущим извне притеснениям, слишком боязливые, чтобы отвечать прямолинейным упрямством на насилие, они позволили вогнать себя в состояние тупости и вялости. У латышей нет больше силы, осталась только крепость – не та, которая придает человеку деятельности, а та, которая позволяет ему многое вытерпеть. Их характер – игрушка помещиков: латыш либо выказывает расположение к добродетели, либо повергается в подлость в зависимости от того, кто им управляет, является его хозяин человечным или жестоким» (Меркель 1870, 123).

Меркель совсем не скрывает недостатков эстонцев: они скрытны, упрямы, жестоки, мстительны, склонны к пьянству и воровству. Однако для него это лучшее доказательство исконной добродетели, исковерканной насилием и угнетением: «Под гнетом даже самые высокие дарования превращаются в недостатки. О добродетелях, которые когда-то украшали рабов в их свободном состоянии, можно судить по их нынешним порокам, и только глупец может поставить им это в вину» (Там же, 124). Поэтому мужество и стойкость эстонцев превращается в жестокость и упрямство, а природная мягкость и нежность латышей – в податливость и утрату чувства собственного достоинства. Виновники такой губительной трансформации – господа, их Меркель обвиняет страстно и бескомпромиссно.

Вошедшее в поговорку упрямство эстонца, которому Булгарин потом посвятит немало иронических комментариев, Меркель также объясняет их постоянным и неуклонным сопротивлением насилию и органическим недоверием к господам, даже если те предлагают нечто, по-видимому, полезное и выгодное: «Вы будете бесполезно расточать перед ним просьбы и угрозы оставить задуманный им план, бессмысленны все уговоры и аргументы, чтобы заставить его отказаться от ложного убеждения. Он ничего не ответит, будет спокойно и тупо слушать, что ему будут говорить. Говорите ему час. Говорите десять часов: когда вы

inslav

кончите, он уйдет и сделает то, что задумал, потому что у него есть сладостное чувство, что он не дал себя ни в чем провести и обмануть. – Он сообразителен, легко возбуждается и открыт всем нежным чувствам. Эти качества делают французов самым духовно богатым народом в Европе, а эстонцев хитрыми ворами, пьяницами и безобразниками» (Там же, 124).

Как мы видим, Меркель останавливается на тех же явлениях, которые впоследствии будет фиксировать Булгарин (что еще раз убеждает нас в том, что литература путешествий складывается не столько из личных впечатлений, сколько в результате чтения разнообразных сочинений предшественников). Однако между их сочинениями пролегает пропасть. Там, где Меркель видит гибельные следствия рабства, Булгарин (пытаясь, к тому же, опереться на имя Меркеля, игнорировав существо его концепции!) всего лишь – неумение следовать хорошим образцам (т.е. немцам) и глупое непослушание. Меркель считает упрямство, жестокость, мстительность эстонцев залогом их будущего освобождения, а Булгарин – трудно переносимыми свойствами, которые подлежат искоренению.

Трактовка национальных различий в очередной раз обнаруживает свою идеологическую и политическую подоплеку.

Список сокращений

Б.К. 1819 – [Б. К.] О древних эстонцах. Из записок молодого путешественника // Сын отечества, 1819, ч. 53, № 15 и 17.

Булгарин 1836 – Ф. В. Булгарин. Прогулка по Ливонии // Сочинения Фаддея Булгарина. Санкт-Петербург, 1836. Ч. 3.

Булгарин 1839 – Ф. В. Булгарин. Летняя прогулка по Финляндии и Швеции, в 1838 году. Санкт-Петербург, 1839. Ч. 1.

Исаков 1960 – С. Г. Исаков. О ливонской теме в русской литературе 1820-1830-х годов // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 98: Труды по русской и славянской филологии, III. Тарту, 1960.

Меркель 1870 – Латыши, особливо в Ливонии, в исходе философскаго столетия. Дополнение к народоведению и человекознанию. Сочинение Г. Меркеля. / Перевод

instiav

А. Н. Шемякина. Изд. Имп. Об-ва Истории и Древн. Росс. при Моск. ун-те. Москва, 1870.
де Брей 1818 – [де Брей, граф]. О нынешнем нравственном и физическом состоянии Лифляндских и Эстляндских крестьян // Сын отечества, 1818, ч. 48, № 38.
Пирогов 1962 – Н.И. Пирогов. Вопросы жизни: Дневник старого врача // Н.И. Пирогов. Собр. соч. в 8 т. Москва, 1962. Т. 8.
Салупере 2000 – М. Салупере. Ф. В. Булгарин в Лифляндии и Эстляндии // Русские в Эстонии на пороге XXI века: прошлое, настоящее, будущее. Сб. статей. Таллинн, 2000.
De Bray 1817 – [De Bray François–Gabriel, le comte]. Essai critique sur l'histoire de la Livonie suivi d'un tableau de l'état actuel de cette province / Par L. C. D. B. Dorpat, 1817. T. 1-3.
Hupel 1774-1782 – Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland (sic!) gesammelt und herausgegeben durch August Wilhelm Hupel. Riga, 1774-1782. Bd. 1-3.
Hupel 1781 – A. W. Hupel. Über den Nationalkarakter der Russen nebst andern kürzern Aufsätzen // Nordische Miscellanen. Erstes Stück. Riga, 1781.
Merkel 1797 – G. Merkel. Die Letten, vorzüglich in Liefland, am Ende des philosophischen Jahrhunderts. Leipzig, 1797.
Merkel 1798-1799 – G. Merkel. Die Vorzeit Lieflands. Ein Denkmahl des Pfaffen- und Rittergeistes. Berlin, 1798-1799. Bd. 1-2.
Merkel 1909 – Liiwimaa esiaeg. Mälestusesammas papi- ja rüütliwaimule. Kirjutanud G. Merkel / Eesti keelde tõlkinud A. F. Tombach. Sankt-Peterburg: Ühiselu kirjastus Peterburis, 1909.

inslav

Т. К. Шор (Тарту)

МИФЫ О РУССКИХ ПРИЧУДЬЯ Д-РА ШУЛЬЦА-БЕРТРАМА[1]

Изучая историю Прибалтики XIX века, нельзя пройти мимо одной замечательной фигуры, доктора Георга Юлиуса Шульца (литературный псевдоним Бертрам), которого исследователь его творчества Иоганнес Вернер метко назвал «Grenzlanddeutscher» – «немец пограничных земель» (Werner 1934, 5).[2] Граница всегда подразумевает, по крайней мере, два противоположных взгляда. В Прибалтике «граница» – еще более сложное понятие, и точек зрения здесь несравненно больше. Тем интереснее взгляд врача-естественника, литератора и фольклориста, родившегося в Ревеле, умершего в Вене, а в течение своей жизни объехавшего половину России и почти всю Европу. Хотелось бы напомнить о некоторых гранях творчества Шульца-Бертрама, которые до сих пор не привлекали специального внимания исследователей. Это заметки о русских Причудья середины XIX века. Попытаемся посмотреть на своих соотечественников, живших вдоль эстляндско-лифляндского берега Чудского озера более 150 лет назад глазами доброго доктора, человека с юмором, наблюдательного и пытливого.

Но сначала напомним главные вехи биографии Георга Юлиуса Шульца. Наш герой происходил из немецкой потомственной пасторской семьи. Его прадед Юрген Шульц, родом из Мекленбурга, уже в XVII веке был старшим пастором Западно-Викского пробства в Эстляндии и умер в Хаапсалу в год капитуляции прибалтийского дворянства перед Российской короной. Дед и отец, получившие теологическое образование в Германии, были поочередно стар-

[1] Работа выполнена при поддержке Эстонского научного фонда № 5382.

[2] Здесь и далее мы цитируем по немецкому оргиналу, хотя недавно вышел перевод «Записок балтийского идеалиста» д-ра Шульца-Бертрама в эстонском переводе Ильмара Вене и с предисловием литературоведа Пеэтера Олеска: Schultz-Bertram 2004.

inslav

шими пасторами главного собора Таллинна – Домской церкви. Георг Юлиус Шульц был младшим сыном от второго брака Христиана Тимотеуса Шульца и его второй супруги юной дочери пастора из эстляндского прихода Торма Каролины Шарлотты Асверус. На ней старший пастор Домского собора женился после смерти своей первой супруги в Рождество 1805 г. От первого брака осталось четверо детей, а во втором – родилось еще двое. Ни один из четырех сыновей не пошел по стезе отца. Старший Вольдемар стал адвокатом в Ревельском Оберландгерихте, другой сын от первого брака Карл Фридрих умер в студенческие годы в Тарту, третий сын уже от второго брака Мориц дослужился до генерала кавалерии, а младший – наш герой Георг Юлиус – стал врачом и литератом – так назывались в Прибалтике лица интеллигентных профессий, одновременно занимающихся и литературным трудом. Он родился в Ревеле (Таллинне) 22 сентября 1808 г., и его восприемниками были принц Георг фон Ольденбургский, бывший императорским куратором Эстляндии, ландраты барон Зальца, барон Левенштерн, фон Бремен, фон Ферзен, графиня Маннтейфель, статская советница Кюхельбекер, камергерша фон Унгерн-Штернберг и Барон Юкскюль (Werner 1934, 11).

Через девять месяцев после рождения сына, отец умер от «нервной лихорадки», оставив на руках двадцатилетней супруги шестерых детей. Старший из пасынков Вольдемар, будущий юрист, был всего на 11 лет моложе мачехи! Молодая вдова переехала к отцу в пасторат Торма и всю свою жизнь посвятила детям, которые платили ей нежной любовью. Свои детские годы Шульц-Бертрам провел в чудесном уголке на церковной мызе в Торма, где выучил разговорный эстонский язык.[3] Сначала Георг Юлиус учился дома,

---

[3] Позже Шульц писал по-эстонски стихи (Peegli pildid. St. Petersburg, 1866; Ilmatar. Tartu, 1870), перевел пять последних песен эпоса «Калевипоэг» на немецкий язык, вел переписку со своим однокашником врачом и писателем Ф. Р. Крейцвальдом и состоял членом Ученого Эстонского общества, в котором председательствовал К.Р. Фельман. В личном деле Шульца сохранилась записка, в которой К.Р. Фельман приглашался на защиту его докторской диссертации 14 марта

inslav

потом в знаменитой Домской школе, а затем на медицинском факультете Дерптского (Тартуского) университета, куда он поступил в 1826 году одновременно с будущим создателем эстонского эпоса «Калевипоэг» Фр. Р. Крейцвальдом, будущим личным врачом императорской фамилии Филиппом Кареллем и прибалтийским литератором и художником бароном Алексом Унгерн-Штернбергом (Album Academicum 1889, 158-159). В 1833 году Шульц окончил курс в звании действительного студента и в 1836 г. на открытом диспуте защитил cum laude диссертацию «Quaedam ad rhinoplasticen» на степень доктора медицины (ИАЭ, ф. 402, оп. 2, д. 22533).[4]

Мы знаем, что Тартуский (Дерптский) университет воспитал целую плеяду врачей, оставивших заметный след в русской культуре. Это и Карл Зейдлиц – первый биограф В.А. Жуковского, и Владимир Даль (псевд. Казак Луганский) со своим «Толковым словарем живого великорусского языка», наконец, Николай Пирогов, написавший замечательные в литературном отношении мемуары. В них он не раз поминал нашего героя, именуя его просто «помощник прозектора д-р Шульц» (Пирогов 1910, 264, 494, 538). Со своей стороны Шульц-Бертрам, в curriculum vitae в 1834 году отмечал совместные занятия хирургией с Пироговым и Карлом Липхартом. О встречах и разговорах со знаменитым хирургом он упоминал и в письмах к маменьке. В один из своих приездов в Тарту Пирогов даже жил на

1836 года (ИАЭ ф. 402, оп. 2, д. 22633, л. 45). В 1839 году Шульц выступил на одном из заседаний Ученого Эстонского общества с речью, в которой призывал дать эстонскому народу историю и эпос. Впрочем, попытки самого Шульца публиковать эстонский фольклор закончились разгромной критикой представителей эстонской элиты, обвинивших его в незнании эстонского языка, в засорении его германизмами и прочих смертных грехах. Подр.: Palm 1970, Nr. 10, Lk 594-604; Nr. 11, Lk. 661-672.

[4] Schultz G. J. Quaedam ad rhinoplasticen. Dorpat, 1836. Диссертация Шульца была посвящена проблемам ринопластики. Это одна из первых диссертаций по лицевой хирургии в Тартуском университете, причем в ее оформлении принял участие известный прибалтийский художник-график Г. Ф. Шлатер (1804-1870).

inslav

квартире у Шульца, а Шульц бывал в доме Пирогова в Петербурге.[5]

Еще до окончания университета Шульц подрабатывал помощником прозектора в анатомикуме Дерптского университета (ИАЭ, ф. 402, оп. 3, д. 1962). После успешной защиты докторской диссертации он некоторое время был домашним врачом в семье генерала Уварова в имении Холм в Смоленской губернии, где впервые близко познакомился с русским бытом центральной России. С 1840 по 1842 год Шульц путешествовал по Европе, посетил Италию и Англию. Затем вернулся в Россию и работал консерватором и прозектором в Медико-хирургической академии в Петербурге, врачом в Учреждении минеральных вод, а также ординатором 2-го военного госпиталя. В 1856 г. в возрасте 48 лет Шульц вышел в отставку, чтобы полностью посвятить себя литературно-журнальной деятельности. К этому времени он уже имел опыт литературной деятельности, которую он начал с публикаций в газете «St.-Peterburgische Zeitung» и дерптском издании «Inland». С 1850 г. начала издаваться серия «Балтийские эскизы» (Baltische Skizzen) сначала в Тарту, затем в Петербурге, далее в Берлине и в Хельсинки. Краткие юмористические зарисовки о юности и прибалтийских реалиях, собранные в книжки малого формата, выходившие под литературным псевдонимом доктор (д-р) Бертрам, сделали Шульца знаменитым. Baltische Skizzen выдержали ряд изданий и до сих пор считаются интересным литературным памятником немецкой литературы Прибалтики второй половины XIX века (Bertram 1853-1904). Несколько слов по поводу лите-

---

[5] «В сентябре 1835 года на возвратном пути из-за границы в Петербург через Ригу, где он [Пирогов – Т.Ш.] по болезни слег на несколько месяцев, – Николай Иванович пробыл несколько дней в Дерпте, остановившись в квартире своего старого товарища, постоянно помогавшего Пирогову при его опытах над животными, помощника прозектора д-ра Шульца» (Афанасьев 1910, 9). Ни профессор Афанасьев, ни первые публикаторы «Дневника старого врача» в своих комментариях не расшифровывают имени д-ра Шульца. Ключ к расшифровке дает латинская автобиографическая справка в университетском деле Г.Ю. Шульца, в которой он упоминает о своих занятиях с Пироговым и Липхартом (ИАЭ, ф. 402, оп. 2, д. 22533, л. 9).

inslav

ратурного псевдонима Шульца. Еще в Тарту он сблизился братом студента дипломатического отделения Эдуарда Таля (Eduard Thal, 1808-1851) Робертом, получившим в 1830 г. степень кандидата философии Дерптского университета (ИАЭ ф. 402, оп. 2, д. 25049, 25050). Во время путешествия по Италии Шульц и Роберт Таль были просто неразлучны, и в узком дружеском кругу их прозвали «Robert und Bertram», по названию имевшей большой успех балетной пантомимы на сцене Берлинского театра в постановке балетмейстера Хогюэ (Hoguet). Чуть позже известный дрезденский театральный комик и литератор Густав Рэдер (Gustav Raeder, 1810-1868) написал одноименный фарс, ставший весьма популярным (Werner 1934, 105). Вот в память своего старинного друга Роберта Таля и был взят Шульцем псевдоним «Бертрам».

После отставки Шульц жил с матерью и женой в имении Торма в местечке Фриденталь (совр. название Рахуору), где у него была маленькая частная глазная клиника. Он частенько наезжал в Тарту на заседания Эстонского ученого общества и по литературным делам. В 1857 г. Шульц задумал написать цикл медицинских деревенских историй (Medizinische Dorfgeschichte). Однако только через десять лет в тартуской типографии В. Глэзера был напечатан сборник д-ра Бертрама «Wagien», в котором впервые в прибалтийско-немецкой литературе было описано современное состояние «туземного» населения окраины Прибалтики, в том числе и русских жителей Причудья (Wagien 1868). Вообще же русским, русскому фольклору и быту были посвящены две книги д-ра Бертрама. Одна из них – уже упомянутая выше «Wagien» (Вагин, Балтийские заметки (исследования) и воспоминания), а вторая – совершенно очаровательная, на наш взгляд, брошюра-зарисовка «Sagen vom Ladogasee» (рус. «Сказания о Ладожском озере или рассказы моей судомойки»), вышедшая в Хельсинки в 1872 году (Sagen 1872). В ней на немецкий язык было переведено 28 небольших легенд, сказок и поверий из русского фольклора Приладожья, бесхитростно изложенных Бертраму молоденькой девушкой. Она служила судомойкой («судомыйкой») в их доме в Петербурге и оказалась талант-

inslav

ливой рассказчицей. После оглушительного разгрома в эстонской прессе поэтическо-фольклорного опыта «Peegli pildid» (эст. «Зеркальные картинки») Шульц уже не решился писать что-либо на русском языке, который знал намного хуже эстонского. В предисловии автор сожалел, что не является знатоком русского языка и не может в полной мере судить о языковых особенностях записанных им народных легенд, составляющих их главную научную ценность. К этому можно добавить еще один рассказ Шульца «Episoden aus dem Leben Trischka's des Rasboiniks» (рус. «Эпизоды их жизни Тришки-разбойника») во втором томе Собрания сочинений, изданных в Тарту (1871).

Вернемся, однако, к «Wagien» («Балтийским исследованиям»). Книга содержала 10 небольших глав, посвященных эпосу, культурной истории, топографии, этимологии, этнографии и археологии местных эстонцев и открывалась сравнительными картами прибрежных районов Чудского озера 1628 и 1868 гг. На первой была изображена Кикеландия (Kikelandia), так называлась эта территория во времена боев шведской и польской армий. В русских летописях она была известна с XII века под названием Чудь и Тормю, а в немецких хрониках именовалась как Вайга, Вайгеле и Вагин (Waiga, Waigele, Wagien). На ее земле находились имение Вайда (Waita) и ряд селений вдоль прибрежной полосы – Термекюла, Омут (Омедо), Мустьякюла, Неннкюль, Тамиспяэ, Лабескюла. На современной Бертраму карте эта местность относилась к двум губерниям – Эстляндии и Лифляндии, причем к этому времени она была уже довольно плотно заселена. Особенностью этой с виду вполне научной карты было то, что здесь указывались как вполне реальные населенные пункты, так и легендарные области. Специально оказались помеченными границы лагеря калевидов и место усыпальницы героя эстонского эпоса Калевипоэга, которое, согласно легендам, находилось между имениями Кокора и Алацкиви. Тут же были изображены реально существующие казенные и частные мызы, церкви, гавани, селения, дорожные станции и кабаки. Из русских селений на карте можно увидеть Муствеэ (Черное) и Оме-

inslav

до, находившиеся примерно на равных расстояниях от родного пасторатского имения Шульца Торма.

Во введении автор поведал, что книга родилась из его стремления хорошо узнать те места, в которых ему приходилось бывать. Он писал: «Во время моих разысканий собрался самый разнородный материал, по которому я, отстранясь от конфессионального патриотизма (Kirchtumpatriotismus) и преследуя, по возможности, общие интересы, изучал край, отличающийся историческими или общественными особенностями и которому судьба была мачехой. Содержание монографии отличается пестротой. Здесь есть топография и статистика, археология и православие, геология и история культуры, – причем все это выступает так наглядно, как будто говоря каждому: Возьми меня!» (Wagien 1868, 3). Вместо «конфессионального патриотизма» Шульц-Бертрам предлагал свою формулу патриотизма: «Wer sein eigenes Volkstum liebt, wird auch das fremde achten» (рус. «Кто любит собственный народ, тот также чтит и чужой» – Wagien 1868, 6).

Мы поведем речь о VI главе «Die russischen Colonien in der nordostlichen Ecke von Livland» («Русские колонии в северо-восточном уголке Лифляндии») из книги д-ра Бертрама (Wagien 1868, 85-93). Насколько мне известно, ни одна из книг Шульца-Бертрама, к сожалению, до сих пор на русский язык не переведена, поэтому я постаралась очень близко к тексту переложить интересующую нас главку на русский язык. Заглянем вместе с автором в богом забытый уголок северо-восточной Лифляндии – Вагин, как в то время по-немецки называлась обширная территория части Тартумаа (волости Торма и Лайусе-Тяхквере), с прилегающими к Чудскому озеру деревнями с русским населением Черная, Лохусуу, Рая, Кикита и Тихотка.

При видимой легкости изложения материала очень трудно определить жанр книги Шульца-Бертрама. Условно можно говорить об «областнической» «тривиальной истории», о нарративе с элементами мифа, легенд, реальных бытовых и исторических фактов, и даже современной

inslav

Шульцу статистики.[6] Этнограф Алийсе Моора называет его книгу «культурно-историческим обзором».[7] В известной исторической библиографии Эдуарда Винкельмана «Bibliotheka Livoniae Historica» книги Шульца-Бертрама помещены в рубрике «Miscellan-Werke», т.е. «смесь», вместе с работами краеведов Я.Х. Бротце, Э. Пабста, культуролога Ю. Эккардта и др. (Winkelmann 1878, 21). При анализе этого текста, естественно, следует учитывать, что отбор фактов определялся субъективной рефлексией автора, интуитивно опирающегося, с одной стороны, на местные многонациональные фольклорные традиции, а с другой – на свой жизненный и литературный опыт врача-естественника. Рядом с серьезным изложением соседствуют легенды в сопровождении авторского комментария, окрашенного юмором и иронией.

Свое повествование Бертрам начинает с характеристики пограничных берегов Пейпуса. Причем сначала он усматривает тенденцию к сходству противоположных берегов и стран, например в ландшафте, а затем переходит к характеристике их различий в национальном, конфессиональном и бытовом планах: «На Лифляндской стороне продолжается череда русских рыбацких деревень, похожих на те, что и по русскую сторону. В глубину же не переселился ни один русский. Они остались на берегу, совсем близко к озеру, которое им кажется и мостом, и дорогой в древнее отечество. Им было бы нестерпимо жить среди чужих людей, вдали от вод своей прародины». Свою вполне сентиментальную сентенцию Шульц разбавляет ироническим

---

[6] Все свои точные статистические выкладки Шульц черпал из пасторского архива прихода Торма. Известно, что пасторы вели персональные книги и принимали активное участие в ревизиях своих территорий.

[7] «Tema poolt «Vagienis» (sic! – эстонская огласовка нем. «Wagien» – Т.Ш.) kui ka mujal toodud andmed on kogutud kull monevorra kergekaeliselt, kuid teatava kriitikaga kasutades pakuvad need meile siiski rohkesti huvi» (эст.: «В его (Шульца-Бертрама – Т.Ш.) «Wagien» и в других работах приводятся данные, собранные, в некоторой степени, поверхностно, но с известной долей критики этот материал представляет для нас несомненный интерес» – Moora 1864, 10).

inslav

замечанием: «Эту любовь русских к своей родине, которая доходит до ностальгии, нужно принять во внимание русофобам, чтобы они могли спокойно спать. Для честного немца не совсем понятно, как возможно, что, согласно исследованиям господина профессора Бутманна, половина германцев живут в городах, первоначально построенных славянами! В то же время русские живут только в некоторых немецких городах (Рига, Таллинн), которые хоть и были построены немцами, но находятся в географическом плане на русских землях» (Wagien, 85).

Далее Бертрам отмечает смешанный как в национальном, так и в конфессиональном плане состав населения Причудья, выделяя следующие основные группы, положив в основу конфессиональный признак, как бы отстраняясь от художественной стороны текста и применяя научный стиль:

1) ортодоксы или православные, которые в свою очередь подразделялись на истинных великороссов и издавна перешедших в православие эстов;

2) русские староверы или старообрядцы;

3) русские схимники и раскольники, к которым Шульц отнес существующую здесь секту водопоклонников;[8]

4) неофиты-эстонцы, т.е. перешедшие в православие после 1845 г.;

5) полуверцы или полуверники, которые, по Бертраму, хоть и не вполне подходили под категорию причудцев, но ему не раз приходилось слышать рассказы о них. Как известно, так назывались у причудских русских сету. У Бертрама полуверники идентифицируется здесь с беглыми русскими времен Ивана Грозного.

Нам интересна, прежде всего, характеристика русского населения в сравнении с эстонцами. В этом смысле любопытна общая таблица «Статистика русских колоний в Причудье», приведенная Бертрамом в конце главы. Она более

---

[8] «Некоторые семьи раскольников принадлежат к секте, которую можно называть водопоклонницкой. Они строят свои жилища у колодцев, которые служат им местом моления, и во время молитвы они бегают вокруг него по кругу. Мне стало известно также, что в России имеются подобные секты».

inslav

верна в определении дифференциации русских, чем предложенная самим Бертрамом градация. Только из нее можно извлечь, например сведения, о названии сел с русским населением, входящих в ареал «Вагин» или же оценить количественное соотношение национальных и конфессиональных групп, чего сам автор не делает. Кроме того, здесь есть сведения и о единоверцах, о которых, как представляется, Шульц определенного понятия не имел.

По мнению Бертрама, местные великороссы являли собой совершенно незамутненный национальный тип, отличаясь от своих соотечественников внутренних губерний только знанием эстонского языка. При этом отмечалось, что «если русские почти всегда свободно выучивают один иностранный язык, то эстонцы зачастую, хоть и с трудом, объясняются на двух языках, наиболее для них важных, т.е. на немецком и русском. Выучить их основательно из-за шипящих и нагромождения консонантов, а еще более из-за лишенного единого основания разнообразного синтаксиса, представляется почти невозможным. Оба языка являют собой стену, которая держит в изоляции эстонский народ, но одновременно в течение столетий охраняет их национальную идентичность» (Wagien 1868, 86).

Далее следовала характеристика староверов, отколовшихся от ортодоксальных русских во времена правления Петра I. Бертрам поясняет это так: «Староверы откололись от ортодоксальных русских во времена правления Петра I. Причиной послужила ревизия богослужебных книг, в которые еще с первопечатных времен вкрались опечатки. Староверы же твердо держались старопечатных книг, имели собственные молельни и священников. Во времена церковных смут они прибыли сюда или осели после многих переселений. Их священники носят имя pater noster (отец наш). В их молельни нет доступа чужим людям. Не курят табак» (Там же).

Бертрам, естественно, ничего не знал о старообрядческих толках, но по рассказам местных жителей эстонцев, описывает беспоповцев и федосеевцев как схизматиков и раскольников. От староверов их отличает то, что «они не имеют ни церкви, ни священника. В каждом доме имеется

inslav

специальное молельное помещение. Церковные требы отправляются через женщин-священнослужительниц, святых дев, которые напоминают отчасти германских виллед. Их еда – капуста, крупа, рыба, и обмакнутый в масло хлеб. В среду и в пятницу они постятся, а в другие дни едят лишь однажды. Крестятся, женятся и погребают с религиозными песнопениями и танцами. Церемонии короткие и простые, а молитвы в праздничные дни длятся сверх меры долго. Как все сектанты, тайную безнравственность прикрывают они благочестивой внешней жизнью. Священнослужительниц называют не иначе как матушка. При этом добавляют в речи данное ей при крещении имя. Чтят схизматики и память о древних огненных культах. Этот элемент имеет в их глазах очищающую силу, поэтому заставляют они своих холерных больных вступать в огонь. Проносят сквозь пламя и трупы, при этом женщины танцуют и хлопают в ладоши. Принимать лекарство для них греховно. В 1866 г. во время холерной эпидемии они обвинили врачей и аптекарей в отравлении (ut ubique!). Поэтому и смертность у них была высокой, как в Париже и Петербурге еще в первые холерные эпидемии» (Wagien 1868, 87).

Мы опускаем здесь описание эстонских неофитов и так называемых полуверцев (полуверчиков, полуверников), насчитывающих свыше 3000 душ и живших от северной границы Лохусуу до Пагари в Иевеском (Йыхви) приходе. Здесь речь шла о сету, которых Бертрам причислял более к русским, чем к эстонцам.[9] Относительно же староверов,

---

[9] «Их также называют полуверчиками. Они говорят по-русски с некоторыми отклонениями от современной нормы, например, вместо что ты говоришь, скажут – что ты баешь. Они посещают эстонские деревенские школы. Некоторые из них читают и пишут так, что едва можно разобрать смысл. В основном, они более сходны с русскими. Мужчины носят длинные армяки из грубой льняной ткани, с расшитыми красным воротом и рукавами. Женщины носят сарафаны (юбки без поясов) из голубого жесткого льна, блузы из белой льняной ткани, с низко свисающими, расшитыми красными нитками рукавами; чепцы с длинными, наподобие мешков, подвесками. Девушки носят волосы, как и по всей России, заплетенные в одну косу, которая закрепляется на конце цветными бантами. Во время свадьбы заплетаются две косы. На углы саней крепятся белые с красным украшения. Во

inslav

Бертрам, не вдаваясь в подробности конфессиональных порядка, красочно передает мифы о них, бытующие среди эстонского населения Причудья. При пересказе местных легенд сохранялись основные признаки мифа, т.е. при любом переводе – не только с одного естественного языка на другой естественный язык (в данном случае – русский, эстонский и немецкий), но и с культуры на культуру, с религии на религию – суть мифа остается неизменной. Вот несколько образчиков такого перевода:

«В рыбацких деревнях со смешанным населением господствуют, в основном, староверы со своим упрямым фанатизмом. Так, недавно здесь одна девушка из этой секты хотела тихо обвенчаться с юным рыбаком из ортодоксов за закрытыми дверями; староверы ворвались в церковь через окна, оттеснили священника, увели невесту и примерно ее наказали. Если женится старообрядец на православной русской, то это дело чревато еще более серьезными последствиями. Портрет с его именем простреливается из ружья, и ему самому в этот момент угрожает то же самое, будь он как угодно далеко от этой процедуры! В таком случае староверы с каждого молодого человека, покидающего родной дом, предусмотрительно должны изготовлять портрет?» (Wagien 1868, 88-89).

Далее следует комментарий Бертрама с «нанизыванием» новых примеров; этот обычай сравнивается со средневековым колдовством, когда изготовленное изображение противника либо прокалывалось, либо медленно сжигалось на огне. И в ткань повествования вплетается, так сказать, «свежая» легенда: «Совсем недавно такой же случай произошел в Санкт-Петербурге. Некий молодой старообрядец во время церемонии объявления в церкви о своей помолвке с православной вдовой богатого купца внезапно упал замертво прямо на руки своего дяди, который из всех его родственников единственный прибыл из родных мест, что-

---

время службы все опускаются на колени и крестятся. Изображения святых служат им напоминанием о предках. Крест кладут всей рукой. Православные крестятся тремя первыми пальцами, а старообрядцы кладут крест указательным и средним пальцами. <...> Занимаются преимущественно землепашеством» (Wagien, 87-88).

inslav

бы присутствовать на свадьбе. Причиной его внезапной смерти вполне могло быть то, что в этот момент его портрет был прострелен» (Wagien 1868, 89).

А вот другой пример контактов между старообрядцами и православными уже чисто бытового свойства: «Юная старообрядка служила в модной мастерской у православной хозяйки. Чтобы передать готовый туалет, она должна была присутствовать на похоронах в православной церкви. После этого она каялась своим единоверцам и несла покаяние в течение года и, как «нечистая», не смела посещать свою моленную» (Там же).

Но не только неправоверные русские являются для старообрядцев «нечистыми». По рассказам местных жителей, между эстонцами и староверами в прибрежных деревнях Чудского озера также бывали трения. Бертрам писал об этом так: «Эстонцы именуются там детьми дьявола; причастие же по лютеранскому обычаю, называется дьявольской блевотиной (kuradi okse, vomitus diaboli). Когда летом 1866 г. огонь уничтожил ярмарочную площадь в деревне Черной, староверы не помогали тушить пожар эстонцам. «Нельзя противиться божьему гневу; ведь понятно, что эстонцы – дети дьявола, а они божьи дети, вот их дома и останутся нетронутыми огнем». А деревня состояла из плотно стоящих друг к другу деревянных двориков, и, так как с незапамятных времен пожаров здесь не случалось, то староверы уверовали в сказ, что деревня построена на источнике. Только в данном случае подземные водные духи их не защитили – в несколько часов по обеим сторонам реки сгорело свыше 160 домов» (Там же).

Если в конфессиональном плане русские дифференцируются Бертрамом более-менее четко, то в области поверий и суеверий он этого различия не делает. Вот как он описывает местные гадания и обычаи, явно языческого происхождения: «Русские гадают на снопах в начале и в конце уборки урожая. Бабы садятся на снопы, чтобы узнать, какого пола ожидается ребенок. Если жук (попоручка), то это значит девочка. Если паук (пуак, паук) – сын.

Если извивающийся червяк, наподобие кольца, то быть свадьбе.

inslav

Прямой червяк означает дорогу. Лягушка – плохой знак. Ящерица означает болезнь. Кто увидит змею, должен ждать худшего; если случится ее увидеть, то, чтобы не умереть и злые предзнаменования нейтрализовать, надо сидеть 8 дней, не выходя из дома.

Если ничего под стогом не найдется, то в доме в течение года все останется в по-старому» (Wagien, 89-90).

Далее следует описание игр и календарных ритуалов, например, церемония выгона стада в Юрьев день у православных, освящение вербы с последующим ее бросанием в льющуюся воду. На Иванов день староверы обливают молодых людей со всех сторон водой и выхватывают друг у друга детали одежды или шапки, чтобы бросить их в воду. Священник обходит вокруг водных объектов и благословляет их, окуная крест в воду.

Бертрам замечает, что такие обычаи, характерные для всех языческих народов, принадлежат к остаткам архаичного культа воды и служат напоминанием о первом крещении русских в Днепре.

От описания календарных и праздничных обрядов Бертрам переходит к народным поверьям и приметам. Он приводит народные рецепты сохранения красоты волосяного покрова животных и людей (мытье лошади перед восходом солнца в Страстной Четверг или с порошком из убитой летучей мыши, мытье и расчесывание волос девушками), рассказывает об оберегах от сглаза, огня, методах поиска пропавшей скотины или потерянной дороги и пр.

Из важных бытовых ритуалов Бертрам касается послеродовых визитов и посещения («навестить») помолвленных. Не обходится и без гаданий: «Если девушка хочет узнать, суждено ли ей выйти замуж в этом году, тогда она снимает правый башмак, ставит его на носок или на пятку к стене напротив двери и насыпает в него солому, а затем беспрестанно его переворачивает; если дойдет каблуком до порога, быть свадьбе. Если же столкнется носок с дверью, это означает потерю надежды на свадьбу. Кидание башмака за спину новопомолвленных перед отъездом напоминает такой же обычай в Англии» (Wagien 1868, 89-92).

inslav

Заключая главу о русских Причудья, Бертрам обращается к таинству православного крещения, в котором, по его наблюдениям, имелись элементы магии, и в этом ритуале синтезировались языческая и христианская стихии: «При крещении у русских священник срезает с головы клок волос и проводит ножницами по кускам воска, которые заранее подготовлены крестными. Прилипшие к воску волосы опускаются в купель. Если воск с волосами плавает, тогда ребенок останется жить, пойдет ко дну – скоро умрет». Не без черного юмора Бертрам дает этому обряду свою оценку-комментарий с социальной подоплекой: «Из кусков воска, плавающих по поверхности, почти половина должна падать на дно, потому что в России из 10000 детей только 4500 детей доживает до 10 лет» (Wagien 1868, 92).

Текст о русских Причудья д-ра Шульца-Бертрама – попытка пытливого ума разобраться в сложной конфессионально-национальной ситуации в прибалтийском пограничье, трактуемого, в основном, как образец сосуществования самых разнообразных языков и культур в едином микропространстве. Язык – это внутренняя, но, в принципе, преодолимая граница в этом микромире. Каждая из национальных и конфессиональных групп живет как будто изолировано, но все же интересуется обычаями других. Помимо административного единства (Wagien), их объединяет некое мифологизированное информационное поле (рассказы и легенды друг о друге), в котором формулируются особенности той или иной группы, и которое одновременно сводит эти особенности в обычаях к единому языческому источнику в общеевропейском плане.

Список сокращений

Афанасьев 1910 – В.А. Афанасьев. Из дерптской жизни Н.И. Пирогова. Юрьев, 1910.

ИАЭ – Исторический архив Эстонии.

Пирогов 1910 – Н.И. Пирогов. Собрание сочинений в 2-х т. Т. II. Киев, 1910.

Album Academicum 1889 – Album Academicum der Kaiserlichen Universitat Dorpat / Hrsg. von A. Hasselblatt und G. Otto. Dorpat, 1889.

inslav

Bertram 1853-1904 – Dr. Bertram. Baltische Skizzen oder 50 Jahre zurück. I. Dorpat, 1853; II vermehrte Auflage. Berlin I-III, 1857, Vierte, vermehrte Auflage, Reval, 1904.
Moora 1864 – A. Moora. Peipsimaa etnilisest ajaloost. Ajaloolis-etnograafiline uurimus eesti-vene suhetest. Tallinn, 1864.
Palm 1970 – A. Palm. Schultz-Bertrami «Peegli pildid» ja tundmatu kriitik $MgOSO_3$ // Keel ja Kirjandus. (Tallinn) 1970. Nr. 10, 11.
Sagen 1872 – Sagen vom Ladogasee oder Erzählungen meiner Ssudomõika von Dr. Bertram. Helsingfors, 1872.
Schultz-Bertram 2004 – G.J. von Schultz-Bertram. Balti idealisti kirjad emale / Tõlkinud: Ilmar Vene. Saatesõna: Peeter Olesk. Toimetanud: Urmas Tõnisson. Kirjastus: Ilmamaa. [2004].
Wagien 1868 – Wagien. Baltische Studien und Erinnerungen von Dr. Bertram. Mit einer Karte. Dorpat, 1868.
Werner 1934 – Zur Einführung // Briefe eines baltischen Idealisten an seine Mutter 1833-1875 / Gestaltet von Prof. Dr. J. Werner. Leipzig, 1934.
Winkelmann 1878 – Bibliotheca Livoniae historica. Systematisches Verzeichniss der Quellen und Hülfsmittel zur Geschichte Estlands, Livlands und Kurlands / von Dr. Eduard Winkelmann. Zweite Ausgabe. Berlin, 1878.

Д-р Шульц-Бертрам,
Петербург, 1873 г.

inslav

Г. Ю. Шульц-Бертрам

РУССКИЕ КОЛОНИИ В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОМ УГОЛКЕ ЛИФЛЯНДИИ*

*Die russischen Colonien in der nordlivländischen Ecke von Livland. – **Wagien**. Baltische Studien und Erinnerungen von Dr. Bertram. Mit einer Karte. Dorpat: W. Gläsers Verlag, 1868. S. 85–93.*

Во время своих путешествий я повсюду замечал, что реки и моря, даже не соприкасаясь с океаном, все-таки связаны. Противоположные берега кажутся очень похожими. Так похож Триест на Италию, в Генуе мы видим пальмы, как в находящейся напротив Африке. На острове Рюгене и в Померании ивовые аллеи напоминают шведские ландшафты, и то же мы наблюдаем у Чудского озера. На Лифляндской стороне продолжается чреда русских рыбацких деревень, похожих на те, что и по русскую сторону. В глубину же не переселился ни один русский. Они остались на берегу, совсем близко к озеру, которое им кажется и мостом, и дорогой в древнее отечество. Им было бы нестерпимо жить среди чужих людей, вдали от вод своей прародины.[1]

Русское население в северо-восточном уголке Лифляндии смешалось с различными элементами:

1) Ортодоксальные, православные:
   а) Истинные великороссы
   б) Наследники давно перешедших в православие эстов
2) Староверы или старообрядцы

---

* Перевод с немецкого Татьяны Шор. Работа осуществлена при поддержке Эстонского научного фонда № 5382.

[1] Любовь русских к своей родине, которая доходит до ностальгии, нужно принять во внимание русофобам, чтобы они могли спокойно спать. Для честного немца не совсем понятно, как возможно, что, согласно исследованиям господина профессора Бутманна, половина германцев живут в городах, первоначально построенных славянами! В то же время русские живут только в некоторых немецких городах (Рига, Таллинн), которые хоть и были построены немцами, но находятся в географическом плане на русских землях.

inslav

3) Схимники, раскольники[2]
4) Неофиты-эстонцы, перешедшие в православие после 1845 г.
5) Полуверцы, полуверники. Собственно, они живут севернее от Эстонии, но я познакомился с некоторыми индивидами, которые рассказывали мне о них, как о наших добрых соседях[3], и надо сказать пару слов, так как о них совсем мало кто знает.

1. а) Местные великороссы являют здесь также совершенный и незамутненный национальный тип. Они отличаются от других крестьян своих соотечественников лишь тем, что знают еще второй язык, эстонский. Если русские почти всегда свободно выучивают один иностранный язык, то эстонцы зачастую, хоть и с трудом, объясняются на двух языках, наиболее для них важных, т.е. на немецком и русском. Выучить их основательно из-за шипящих и нагромождения консонантов, а еще более из-за лишенного единого основания разнообразного синтаксиса, представляется почти невозможным. Оба языка являют собой стену, которая держит в изоляции эстонский народ, но одновременно в течение столетий охраняет их национальную идентичность.

б) Наследники эстонцев, в древние времена перешедшие в православие, полностью русифицированы; им известно лишь, что они происходят из Лифляндии, и они роднятся с некоторыми родственными эстонскими семья-

---

[2] Некоторые семьи раскольников принадлежат к секте, которую можно называть водопоклонницкой. Они строят свои жилища у колодцев, которые служат им местом моления, и во время молитвы они бегают вокруг него по кругу. Мне стало известно также, что в России имеются подобные секты.

[3] К нашим соседям принадлежат также и цыгане. Они осели около замка Лайс (Лайузе) и промышляют лошадьми, хотя живут, в основном, с милостыни. Эстонский и финский и языки имеют два современных слова для их наименования: эст. *maaroma* и фин. *mangoma*, последнее производное от финских – *marui* и *mangatan*, ср. цыганские слова *mare* (хлеб) и *mangaw* (просить). Цыгане наполовину язычники, наполовину лютеране, женившись на эстонках, крестятся и венчаются. Правда, все же при этом делается приписка, что эта эстонская девушка заключает брак с цыганом. Цыгане к тому же служат в русской армии.

inslav

ми, проживающими внутри страны. Их мы уже ранее касались.

2. Староверы [1] откололись от ортодоксальных русских во времена правления Петра I. Причиной послужила ревизия богослужебных книг, в которые еще с древних времен вкрались опечатки. Староверы же твердо держались старопечатных книг, имели собственные молельни и священников. Во времена церковных смут они прибыли сюда или осели после многих переселений. Их священники носят имя *pater noster (отец наш)*. В их молельни нет доступа чужим людям. Не курят табак.

3. Схизматики и раскольники отличаются от староверов и православных тем, что они не имеют ни церкви, ни священника. В каждом доме имеется специальное молельное помещение. Церковные требы отправляются через женщин-священнослужительниц, святых дев, которые напоминают отчасти германских виллед. Их еда – капуста, крупа, рыба, и обмокнутый в масло хлеб. В среду и в пятницу они постятся, а в другие дни едят лишь однажды. Крестятся, женятся и погребают с религиозными песнопениями и танцами. Церемонии короткие и простые, а молитвы в праздничные дни длятся сверх меры долго. Как все сектанты, тайную безнравственность прикрывают они благочестивой внешней жизнью. Священнослужительниц называют не иначе как *матушка*. При этом добавляют в речи данное ей при крещении имя. Чтят схизматики и память о древних огненных культах. Этот элемент имеет в их глазах очищающую силу, поэтому заставляют они своих холерных больных вступать в огонь. Проносят сквозь пламя и трупы, при этом женщины танцуют и хлопают в ладоши. Принимать лекарство для них греховно. В 1866 г. во время холерной эпидемии они обвинили врачей и аптекарей в отравлении (*ut ubique*!). Поэтому и смертность у них была высокой, как в Париже и Петербурге еще в первые холерные эпидемии.

4. Неофиты еще до сих пор находятся в переходном периоде. Живя под скипетром России, они принимают ее и говорят по-русски уже довольно хорошо. Рассеянные по землям внутри страны, православные эстонцы еще сохра-

inslav

нили эстонскую ориентацию и общаются только по-эстонски. Они посещают как священника, так и службу.

5. Так называемые полуверцы (полуверники), насчитывающие свыше 3000 душ, живут от северной границы Лохусуу до Пагари в Иевенском (совр. Йыхви – *Т. Ш.*) приходе [2]. У них есть своя церковь в Йизаку, в которой иевенский священник служит ежемесячно службу и осуществляет церковные требы.[4] Они дезертировали сюда во времена Ивана Грозного и скрывались в лесах Йизаку от своих гермейстеров, но это только в том случае, если они должны были принять католичество [3]. Позднее им пришлось, как и всей стране в целом, принять на себя лютеранские удары [4]. Расположенные к шуткам эстонцы относительно этого народа говорят, что те никогда не знают, когда будет воскресенье и определяют это так. «Поскольку они живут на пригорках, то обозревают лежащие внизу эстонские посе-

---

[4] Их также называют полуверчиками. Они говорят по-русски с некоторыми отклонениями от современной нормы, например, вместо *что ты говоришь,* скажут – *что ты баешь*. Они посещают эстонские деревенские школы. Некоторые из них читают и пишут так, что едва можно разобрать смысл. В основном, они более сходны с русскими. Мужчины носят длинные армяки из грубой льняной ткани, с расшитыми красным воротом и рукавами. Женщины носят сарафаны (юбки без поясов) из голубого жесткого льна, блузы из белой льняной ткани, с низко свисающими, расшитыми красными нитками рукавами; чепцы с длинными, наподобие мешков, подвесками. Девушки носят волосы, как и по всей России, заплетенные в одну косу, которая закрепляется на конце цветными бантами. Во время свадьбы заплетаются две косы. На углы саней крепятся белые с красным украшения. Во время службы все опускаются на колени и крестятся. Изображения святых служат им напоминанием о предках. Крест кладут всей рукой. Православные крестятся тремя первыми пальцами, а старообрядцы кладут крест указательным и средним пальцами. Совсем старые обычаи сохранились в деревне Порскова (Вайкла) недалеко от Йизаку. Полуверцы живут в деревнях Симнарик (Симорок – Леммаку?), Куро (Куру, Кургуя, Кургово), Пийрисаар, Уха (Ухе), Яузель (Йыуга), Селлик (Сялику). Все они принадлежали к Йизакскому приходу. До сих пор в Йизаку был филиал, а теперь он в Тудулинна слился с несколькими церковными приходами, и образовался самостоятельный приход со своим священником. Полуверцы проживают на крестьянских землях имений Йизаку и Потсику, а также местами на мызах Теравере, Пагари, Иллука, Аакре и Куртна. Занимаются преимущественно землепашеством.

inslav

ления, и когда там наступает воскресенье, они замечают, вот он этот день и пришел!» Я частенько лечил местных крестьян, потому что и местные эстонцы, и русские часто страдают от трихиноза [5]. Полуверчики показались мне простодушными и добросердечными по характеру. Я спросил у одной девушки, не хочет ли она вернуться к вере своих предков и снова вступить на путь православной церкви. На что она без замешательства ответила «ахвоту нету!» (Нет охоты). У них по три сдвоенных фамилии – одна употребительная древнерусская, лютеранская по церковной книге и кличка. По общему русскому обычаю бросились мне в глаза у мужчин белые льняные рубашки со свисающими, на польский манер разрезанными рукавами, но этот обычай уже редок. Этот особенный народец, который доволен своей участью, мог бы послужить объектом для более точного описания знатокам языка и этнографам.

В рыбацких деревнях со смешанным населением господствуют, в основном, староверы со своим упрямым фанатизмом. Так, недавно здесь одна девушка из этой секты хотела тихо обвенчаться с юным рыбаком из православных за закрытыми дверями; староверы ворвались в церковь через окна, оттеснили священника, увели невесту и примерно ее наказали. Если женится старообрядец на православной русской, то это дело чревато еще более серьезными последствиями. Портрет с его именем простреливается из ружья, и ему самому в этот момент угрожает то же самое, будь он как угодно далеко от этой процедуры! В таком случае староверы с каждого молодого человека, покидающего родной дом, предусмотрительно должны изготовлять портрет? Эта история, была ли она или нет, чрезвычайно напоминает средневековое колдовство, по которому изготовленное изображение противника либо прокалывалось, либо медленно сжигалось на огне, чтобы наслать на врага смерть или дать предостережение. Совсем недавно такой же случай произошел в Санкт-Петербурге. Некий молодой старообрядец во время церемонии объявления в церкви о своей помолвке с православной вдовой богатого купца внезапно упал замертво прямо на руки своего дяди, который единственный из всех родственников прибыл из родных

inslav

мест, чтобы присутствовать на свадьбе. Причиной внезапной смерти вполне могло быть то, что в этот момент его портрет был прострелен. Староверы предусмотрительно эту историю не распространяют, держа в страхе своих молодых людей. Могу себе представить, что этот «дядя» подозревал!

Юная старообрядка служила в православной модной мастерской и, чтобы передать готовый туалет, должна была сопровождать похороны в православную церковь. После этого она каялась перед своими единоверцам и несла покаяние. Как нечистая, она не смела посещать свою церковь в течение года.

Между эстонцами и староверами в прибрежных деревнях Чудского озера происходят частые трения. Эстонцы именуются там детьми дьявола; причастие же по лютеранскому обычаю, называется дьявольской блевотиной (эст. *kuradi okse,* лат. *vomitus diaboli).* Когда летом 1866 г. огонь уничтожил ярмарочную площадь в деревне Черной, староверы не помогали тушить пожар эстонцам. «Нельзя противиться божьему гневу; ведь понятно, что эстонцы – дети дьявола, а они божьи дети, вот их дома и останутся нетронутыми огнем» [6]. А деревня их состояла из плотно стоящих друг к другу деревянных двориков, и так как с незапамятных времен пожаров здесь не случалось, то староверы уверовали в сказ, что деревня построена на источнике. Только в данном случае подземные водные духи их не защитили, так что в несколько часов сгорело по обеим сторонам реки свыше 160 домов.

Русские гадают на снопах в начале и в конце уборки урожая. Бабы садятся на снопы, чтобы узнать, какого пола ожидается ребенок. Если жук (попоручка), то это значит девочка. Если паук (пуак, паук) – сын.

Если извивающийся червяк, наподобие кольца, то быть свадьбе.

Прямой червяк означает дорогу. Лягушка – плохой знак. Ящерица означает болезнь. Кто увидит змею, должен ждать худшего; если же случится плохой знак, то, чтобы не умереть и злые предзнаменования нейтрализовать, надо сидеть 8 дней, не выходя из дома.

inslav

Если ничего под стогом не найдется, то останется в доме в течение года все по-старому.

После жатвы приносят еду в поле и играют в горелки.

Церемонии и обычаи при выгоне стада весной у русских местами православные, а местами языческие. Они всегда происходят в Юрьев день 5 мая / 23 апреля. Священник сотворяет молитву и льет в купель воду. Все присутствующие несут так называемые вербы, вербные ветки с пушистыми почками, они сохраняются до вербного воскресенья, и каждый трижды касается ими своей коровы. Потом пастух берет сито, кладет туда хмель, горох, три яйца и под низ икону и вместе с этим трижды обходит стадо. После каждого круга дается залп из ружья. Затем пастух получает за каждую корову по яйцу. Далее кладутся все вербы на землю рядком, а дети прыгают через них, после чего все вербные ветки тщательно собираются и бросаются в льющуюся воду. То, что происходит под конец, характерно для всех языческих народов, и, несомненно, принадлежит к остаткам архаичного культа воды. Существуют разные варианты этого праздника; на Ладоге пастух просто кладет хлеб и икону с одним яйцом в сито. Вербы втыкает не в землю, а только касается ими стада и бросает их в реку. Яйцо и текущая вода везде являют собой символ. Если поблизости нет проточной воды, то вербы хоронят.

На Иванов день староверы обливают молодых людей со всех сторон водой и выхватывают друг у друга детали одежды или шапки, чтобы бросить их в воду. Священник обходит вокруг воды и благословляет ее, окуная крест в воду. Тогда все в платьях бросаются в освященную воду или в реку. Эти обычаи связаны с древним культом воды или воспоминанием о первом крещении русских в Днепре.

На страстной четверг лошадей моют перед восходом солнца, как в Рейнсберг–Дюрингсфельде по богемскому праздничному календарю. Лошадям, как и коровам, дают кусок хлеба с чем-нибудь вроде высушенной и превращенной в порошок убитой летучей мыши. В этот день девушки моют и расчесывают волосы, после чего они становятся «особенно красивыми и длинными».

inslav

Также и соль заворачивают в тряпочку и сушат на печи с тем, чтобы ее сохранить и употребить на пасху. Если случится, что корова отобьется от стада, тогда пастух спешит скорее домой и выворачивает всю свою одежду, чтобы избежать сглазу; сам переворачивает крест на шее и надевает шапку задом наперед. Затем берет он крестообразные овечьи черепные кости, которые для этой цели уже заранее припрятаны около иконы в крестьянской избе, и возвращается с этим талисманом назад в лес. На месте он находит либо пропавшую корову, либо то немногое, что осталось от стада, если тут побывали хищные звери. Это выворачивание одежды также несет на себе следы язычества. Так английские и американские моряки меняют себе одежду на время шторма, чтобы выпросить лучшую погоду. Заблудившиеся в лесу эстонцы меняют рукавицы с одной руки на другую или какую-нибудь деталь одежды, чтобы принудить лесных духов (эст. *metshaljas*, нем. *Waldgrünglänzenden*) появиться. Они показываются в виде снежинки, перышка, связки сена или как какого-нибудь немецкого мастерового, и сейчас же освещается обратная дорога.

Обычай послеродовых визитов покоится на двух женских слабостях – жалости и любопытстве, присущих как эстонкам, так и русским. У первых они называются *tüttewarbad (*эст. *tiitavarbad* – Т.Ш.) или *jalga (*эст. *jalgad* – Т.Ш.), т.е. *детские маленькие пальчики на ноге* или *ноги*. Почему? Мне это неизвестно. Возможно, это название связано с древним, господствующим в Богемии, символическим обычаем, по которому новорожденный ребенок передается к отцу ножками вперед так, что он касается пальцами его груди? Гостей доброжелательно встречают и угощают в жилой комнате; отец по этому поводу может сказать: «Я не выброшу свое дитя в крапиву (*nöggestikko*) (эст. *nõgestikku* – Т. Ш.)». Этим он хочет сказать, что ему приятна плодовитость его жены.

У русских эти послеродовые визиты, а также посещение вновь помолвленных называются *навестить*. Гости приносят еду с собой. Они не могут прийти раньше, чем на четвертый день после родов. Если они случайно пришли до родов, то в комнату жены их не пускают, так как ребенок

inslav

может родиться хромым или поздно начнет ходить. Также и отец не может находиться там, где он ищет крестного для ребенка.

На Юрьев день должно оберегаться, избегать огня, так что в этот день ни у кого в доме нет огня. В день, когда сеют, нельзя давать ни денег, ни хлеба.

Если девушка хочет узнать, суждено ли ей выйти замуж в этом году, тогда она снимает правый башмак, ставит его на носок или на пятку к стене напротив двери и насыпает в него солому, а затем беспрестанно его переворачивает; если дойдет каблуком до порога, быть свадьбе. Если же столкнется носок с дверью, это означает потерю надежды на свадьбу. Кидание башмака за спину новопомолвленных перед отъездом напоминает такой же обычай в Англии.

У эстонцев след ноги преступника отмечается и обводится; преступник через это «принуждается ворованное назад вернуть».

При крещении у русских священник срезает с головы клок волос и проводит ножницами по кускам воска, которые заранее подготовлены крестными. Прилипшие к воску волосы опускаются в купель. Если воск с волосами плавает, тогда ребенок останется жить, пойдет ко дну – скоро умрет. Из кусков воска, плавающих по поверхности, почти половина должна падать на дно, потому что в России из 10000 детей только 4500 детей доживает до 10 лет.

inslav

Статистика русских колоний в Причудье.

Назв. деревень	Конфессии	Число муж.	Число жен.	Всего дворов	Всего душ
Село Черное	Православные рус. Единоверцы Староверы Лютеране (немцы и эстонцы)	262 138 397 237	217 135 347 220	371	1034+919=1953
Село Логосуу	Православные рус. Староверы Лютеране (эстонцы)	167 3 175	182 4 180	140	345+366=711
Село Рая	Православные рус. Староверы Лютеране (эстонцы)	153 196 36	141 197 30	113	385+368=753
Село Кикита	Православные рус. Староверы Лютеране	15 116 16	20 125 16	50	147+161=308
Село Тихотка или Тихеда	Православные рус. Староверы Лютеране	49 151 14	51 179 16	60	214+246=460
Всего	Православные рус. Единоверцы[5] Староверы Всего русских Лютеран (эстонцы и 10 немцев) Население всех 5 приозерных деревень	646 138 863	611 135 852		1257 273 1715 3245 940 4185

[5] Единоверцы, т.е. те, кто отделился от старообрядцев и приблизился к православным. По нашим данным схизматики подпадают под староверов.

inslav

Примечания

1. Старообрядцами с 1800 года именовали единоверцев. Воцаривший после смерти императрицы Екатерины II ее сын император Павел I, сам приверженный древнему чину православного богослужения (в его домовой церкви в Михайловском замке служили по-старому), полагал дело восстановления полноты русской церкви одной из главных задач своего правления. Поэтому, когда московские старообрядцы в числе 250 человек подали прошение митрополиту Платону о принятии их в церковь при старых книгах и обрядах, Павел I по рассмотрении на подлинном ходатайстве на царское имя митрополита Платона собственной рукой написал: «Быть по сему октября 27 дня 1800 года. Гатчина». Собственно в Указе еще нет термина «единоверие», а церковь эта именовалась как «старообрядческая» в отличие от «раскольничьей». – Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Т. XXVI. Спб., 1830. № 19621; Подр.: С. С. Михайлов. Единоверческие храмы в Гуслицах. Куровское, 2001, 9–12.

2. Сету – эстонская этнографическая группа, известная с XIII века, долгое время находившаяся под влиянием русского элемента и принявшая православие, но сохранившая древние эстонские обычаи, фольклор и одежду. С 1920-х гг. начался процесс быстрого сближения эстонцев и сету. По всеобщей эстонской переписи 1934 года их насчитывалось 14961 человек. В советское время их как отдельную народность не учитывали.

3. Имеется в виду польская оккупация территорий Ливонии после периода Русско-Ливонских войн 1558–1583. Польские владения охватывали современные территории Тартумаа с прилегающими к ней приходами Лайузе и Пыльтсамаа, в том числе почти все побережье Чудского озера, доходя на севере выше селения Лохусуу.

4. Реформация пришла в Эстонию со шведским владычеством с 1625 г.

5. Трихиноз (Thrihinolos) – глистное заболевание, передается через мясо животных, носит эпидемический характер, проявляется в ревматических болях и общем состоянии, близком к тифозному.

6. Деревня Черная, затем посад Черный и в настоящее время – город Муствеэ с преимущественно русским староверческим населением.

inslav

Wagien.

Baltische

Studien und Erinnerungen

von

Dr. Bertram.

Mit einer Karte

Dorpat.

W. Gläser's Verlag.

1868.

Титульный лист оригинала

inslav

Ф. П. Федоров (Даугавпилс)

ЛАТГАЛИЯ В «ВОСПОМИНАНИЯХ» Н. О. ЛОССКОГО

Н. О. Лосский начал писать «Воспоминания» в середине 1930-х годов, когда над Европой нависла угроза войны; видимо, в Праге предгрозовая атмосфера чувствовалась острее, чем в других местах. Над «Воспоминаниями» Лосский работал до конца 1950-х годов. После смерти Лосского в 1965 г. книга частично публиковалась в «Русской мысли»; в 1968 г. она была издана в Мюнхене; в 1994 г. переиздана в издательстве Санкт-Петербургского университета.

Речь пойдет о первой главе «Воспоминаний», посвященных Латгалии, юго-восточному региону современной Латвии, некогда принадлежавшему Ливонскому ордену, потом в течение двух веков Речи Посполитой; с 1772 г. – Российской империи (значительнейшую часть времени Витебской губернии). История определила статус Латгалии как этнического, языкового, религиозного, социо-культурного пограничья, как уникального перекрестка культур. Пограничье по самой своей сути обречено на полилог, идущий на разных уровнях коммуникационного процесса, что и определяет его внутреннюю контровертность, сложную систему действий и противодействий. Пограничье ориентировано не только на активный диалог, но и на не менее острый конфликт, точнее говоря, на диалог созидательный и на диалог деструктивный; все зависит от стечения многих обстоятельств, многих факторов. В этом смысле пограничье гораздо более многозначно, чем пространство метрополии.

Одна из древнейших оппозиций человеческой картины мира – оппозиция *свой – чужой*. Самоидентификация человека происходила через осознание и уничтожение чужого; и этим чужим прежде всего являлся сосед, человек, пространственно наиболее близкий. У Анатоля Франса в некогда популярном романе «Остров пингвинов» есть замечательный пассаж.

«Совершив сельскую трапезу, мудрец из страны дельфинов сказал:

inslav

– Благодарствуйте, милые жители милой страны! Как все у вас дышит весельем, сердечным согласием и миром!

В это время мимо прошел пастух, наигрывая на волынке какой-то марш.

– Что это за резкие звуки? – спросил Грациан.

– Это гимн, призывающий к войне с дельфинами, – ответил крестьянин. – У нас все поют его. Младенцы знают его прежде, чем научатся говорить. Все мы – истинные пингвины.

– Вы не любите дельфинов?

– Ненавидим!

– По какой же причине вы их ненавидите?

– Что за вопрос! Разве дельфины не соседи пингвинам.

– Соседи.

– Ну вот поэтому-то пингвины и ненавидят дельфинов.

– Разве это причина для ненависти?

– Разумеется. Сосед – значит враг. Посмотрите на это поле рядом с моим. Его хозяина я ненавижу больше всех на свете. После него злейшие враги мои – жители вон той деревни, что лепится по горному склону с другой стороны долины, пониже березовой рощи. В ущелье, стиснутом горами, только и есть, что две деревни – наша и та: они и враждуют одна с другой» (Франс 1970, 178).

Чужой – это тот, кто иначе живет, иначе думает, иначе верует, иначе говорит, у кого – другие черты лица, скажем, нос. Не только тот, у кого симпатичный земельный надел, как утверждает Франс. Короче говоря, чужой – предмет тайного или явного недоброжелательства.

Нет надобности цитировать литературные произведения, чтобы осознать этот бесспорный и трагический факт. Достаточно вспомнить европейскую историю последнего столетия, не только двух мировых, но и многих локальных войн, в том числе внутренних, гражданских, погромов, концлагерей и т.д. Недавно исполнилось сто лет со дня Кишиневского погрома, о котором написал не только еврей Бялик, но и русский литератор Короленко; я имею в виду его очерк «Дом № 13», всецело фактографический. «Разгром был в разгаре: окна были выбиты, рамы сорваны, печи разрушены, мебель и посуда обращены в осколки. Лист-

inslav

ки из священных книг валялись на земле, горы пуху лежали во дворе и кругом дома, пух носился по воздуху и устилал деревья, как иней. Среди этого безумного ада из грохота, звона, дикого гоготанья, смеха и воплей ужаса – в громилах просыпалась уже жажда крови. Они бесчинствовали слишком долго, чтобы остаться людьми.

Прежде всего кинулись в сарай. Здесь был только один мужчина: стекольщик Гриншпун. Сосед с молдаванской фамилией, которого вдова Гриншпуна называла по имени, как хорошего знакомого, первым ударил стекольщика ножом в шею…»

«На вопрос, – действительно ли вдова убитого знает убийцу и не ошибается, что это был не захожий разбойник, не албанец из Турции и не беглый каторжник из тюрьмы, еврейка сказала с убеждением:

– Я его держала ребенком на свои руки. Дай бог так жить, как хорошие были знакомые» (Короленко 1971, 71-72).

Это произошло 6 апреля 1903 г., на Пасху.

А в апреле 1915 г. – 90 лет назад – случилась армянская трагедия.

Но пограничье выдвигает и процессы противоположного плана. На конференции, состоявшейся на Готланде в сентябре 2002 г., шведский архитектор Андреас Хеймовский в докладе с программным названием «Балтийское море – семейное море» говорил об истории своей семьи: «Сам я родился в Швеции и мама – шведка. Но отец – поляк, а папин отец родился в Лиепае (Латвия) и вырос в С.-Петербурге. Папина мать родилась в Елизаветграде на Украине. А отец моей матери вырос частью у родственников своей мамы в Любеке, в Германии. А она – датчанка из провинции Шлесвиг. А впрочем род моей мамы первоначально датский, но стали шведами, когда Швеция завоевала провинцию Сконе в семнадцатом веке». И далее: «Надеюсь, что и мы сами, и наши политики будем считать всю Европу, да и весь мир, нашими друзьями и соседями. О том, что можно забыть о ненависти и вражестве, свидетельствует дружба бывших заклятых врагов – Дании и Швеции. Но для того надо развивать связи и отмечать че-

inslav

ловеческие встречи» (процитировано резюме доклада, написанное А. Хеймовским по-русски).

Балтийский регион на протяжении столетий был одним из самых катастрофических регионов Европы, а Балтийское море пространством не мирной жизни, но активных военных действий. Тем не менее Андреас Хеймовский утверждает Балтийское море как семейное море не только как футурологическую программу, а как совершенно очевидный внутренний процесс исторической жизни.

Возвращаюсь к «Воспоминаниям» Лосского. Первая глава «Воспоминаний» – «Раннее детство в местечке Дагда» – начинается с традиционной информации: «Я родился в ночь с 6 на 7 декабря (старого стиля) 1870 г. в местечке Креславка Двинского уезда (в то время Динабургского) Витебской губернии на берегу Западной Двины. Мой отец был в то время лесничим, но через два года он переменил род службы, стал становым приставом, и вся наша семья переселилась в местечко Дагда на границе Двинского и Режицкого уездов» (Лосский 1994, 12*). [Поясню топонимы: Динабург (*Dünaburg*, от нем. *Düna* – Двина, лат. – *Daugava*), основанный крестоносцами в 1275 г., в 1893 г. был переименован в Двинск, а в 1921 г. – в Даугавпилс (*Daugavpils* – латышский эквивалент от нем. *Dünaburg*); Режица – это Резекне, а Креславка – Краслава; русское население в восточной Латгалии даже в 1940-ые годы, после войны, Краславу продолжало называть Креславкой, или Краславкой].

Но описание прожитой жизни не является у Лосского самоцелью, оно подчинено заданию, о котором сказано в «Введении» и в названии книги. «Введение» Лосский заканчивал принципиально важными словами: «В воспоминаниях своих я опущу очень многие подробности и буду сообщать лишь то, что может объяснить странные приключения моей юности и *развитие моих философских учений* (курсив мой. – Ф.Ф.)» (Там же, 11). Итак, предмет описания – ключевые события жизни и этапы формирования философских идей. В контексте заключительного предложе-

---

* В дальнейшем указываются только страницы этого издания.

inslav

ния «Введения» становится понятным и смысл названия: «Воспоминания: Жизнь и философский путь»; это «воспоминания», но лишь в той степени, в какой они проявляют логику жизни и «философского пути», можно сказать иначе, не разделяя то и другое: жизнь как философский путь, жизнь как строение философии.

Концепция «Воспоминаний» определяет исключительное значение первой главы, посвященной дагдскому детству. Согласно свидетельству Лосского, именно в дагдском, латгальском детстве берет начало его главное «философское учение», изложенное в книге «Мир как органическое целое» (1915 г. – журнальная публикация; 1917 – отдельное издание; 1928 – английский перевод).

И еще раз о «Введении». Оно начинается так:

«“В доме Отца Моего обителей много”, – говорит Христос ученикам своим. И не только в Царстве Божием, а и здесь на земле обителей бесчисленное множество, и каждый из нас живет в той из них, которую он сам избрал себе. Если она неприглядна, не на кого пенять, кроме как на самого себя: тут же рядом стоящий человек видит совсем другое царство бытия, блещущее красками, полное жизни, богатой и разнообразной. Особенно дети способны проникать в сказочно прекрасные миры.

Когда мне было лет восемь-девять, я с своею матерью часто совершал прогулки по берегу реки или на холме над озером. Как прекрасна и сочна была глубинно-изумрудная зелень листвы; краски всех предметов были не на поверхности их, а шли из глубины, просвечивая друг сквозь друга, как в морской волне».

«Став взрослым, я видел мир наяву в этом его глубинном аспекте только однажды, в начале выздоровления от тифа. Мне перестилали постель, я подошел к окну и увидел яблони в саду; это было в июне, они уже отцвели, но ликующая яркость и свежесть их листвы была пронизана такою же чарующею жизненностью, как и весною, когда деревья покрыты цветами. На другое утро, только что я открыл глаза, дверь отворилась, и в комнату вошла наша деревенская прислуга Настасья, женщина молодая, но грубоватая и неотесанная; однако теперь она мне показалась су-

inslav

ществом из какого-то другого, высшего мира, – ее тело не было плотным, твердым чурбаном; сотканное из света оно было лучистым, особенно лучезарны были волосы. Если бы мы видели всех людей в этом аспекте их бытия, сколько новой красоты открылось бы нам».

«И если бы мы обладали полнотою видения, мы нашли бы и здесь, на земле, райские обители» (Там же, 10-11).

То, о чем пишет Лосский, – это не мифологизация детства, что так свойственно людям пожилого возраста: «что пройдет, то будет мило». Видение Лосского – это то, что немецкие романтики называли «внутривнутреннейшим» видением („ein Sehen von innen, das innerstinnerste Bewußtsein" – Ritter 1984: 166), видением мира и человека не сквозь призму позитивного знания и жизненного опыта, а в их исконном первородстве, в их исконной целостности. Прогулки с матерью – это «постижение другого царства бытия», откровение мира как органического целого; на берегу Дагдского озера была открыта первая страница «философского пути» Лосского.

В «Воспоминаниях» Лосского много имен, названий, много событий и разного рода происшествий, много фактов, которыми наполнена повседневная жизнь и которые как будто незначительны в пространстве философской мысли, но суть в том, что все, что пишет Лосский, необходимо рассматривать сквозь призму того «внутривнутреннейшего» видения, которое продемонстрировано во «Введении»; и в этом смысле «Введение» является ключом к «Воспоминаниям»; воспоминание у Лосского, подобно философии воспоминания у романтиков, у Новалиса или Жуковского, есть *веха* пути, странствия, «острие» (в блоковском смысле), на котором держится картина мира.

Я процитирую несколько фрагментов из первой главы, которые имеют принципиальное значение, поскольку свидетельствуют не только о семье Лосских, но и о латгальских семьях конца XIX в. – начала XX века, семьях достаточно часто многонациональных и многоцерковных; и эта традиция сохранилась до сегодняшнего дня, что во многих отношениях и представляет лицо Латгалии.

inslav

Первый фрагмент.

Семья Лосских была польско-католического происхождения, но со стороны отца – семьей православной.

«Православный храм был от нас далеко, в 27 верстах в Креславке. Впервые я побывал в нем сознательно, лишь когда мне было уже десять лет. Но зато у нас в Дагде был прекрасный каменный католический костел. По воскресеньям мы с матерью – она была католичка – ходили туда слушать мессу. Благодаря этим впечатлениям детства и глубокой религиозности матери, мне доступна интимная сторона не только православного, но и католического богослужения.

Глубокое впечатление производили торжественное молчание в момент пресуществления и повторные настойчивые звонки колокольчика. Импонировала величественная латинская речь. Храм был полон народа; большею частью это были крестьяне и крестьянки из соседних деревень, небольшое количество поляков, остальные – латыши. Трогательно было участие всего народа в богослужении: ответы хором на некоторые возгласы ксендза и пение гимнов всеми молящимися. Иногда резкий высокий голос какой-либо бабы слишком выделялся, покрывая все остальные и нарушая гармонию. Тогда швейцар протягивал над молящимися свою длинную булаву и, слегка коснувшись ею головы увлекшейся певицы, умерял ее усердие.

Посещения знакомых ксендзов и поездки к ним доставляли большое удовольствие: привлекательна была их образованность, культурность, умение держать себя в обществе. Особенно нравился мне своим остроумием и веселым нравом ксендз, живший в семи верстах от нас в местечке Осунь.

Никаких неудобств и соблазнов оттого, что мать была католичкой, а отец и все дети – православными, не было. К благочестивому и кроткому креславскому священнику отцу Иоанну Гнедовскому мать наша и все мы питали глубокое уважение и любовь. С семьей его, когда мы и они впоследствии жили в Витебске, мы были дружны. Мать бывала иногда в православной церкви…» (Лосский 1994, 18-19).

inslav

Второй фрагмент.

«Видное место в укладе нашего местечка и среди впечатлений моего детства занимали евреи. В Дагде <...> они составляли, пожалуй, более 50 процентов обитателей: почти все лавочники и ремесленники были евреи. Привлекали к себе своеобразие их быта и наружности, живость характера, интенсивность умственной жизни, наличие духовных интересов вообще».

«Сильное впечатление производила их страстная, настойчивая молитва в синагоге. Подстрекали любопытство праздники, например, праздник Кущей, когда они жили в шатрах из древесных ветвей. Пасха, когда евреи пекли мацу (пресные сухие пластинки, испеченные из белой муки) и давали ее также дружески расположенным к ним христианам. Очень нравилось нам, детям, также еврейское лакомство фарфольки (шарики, испеченные из белой муки, с медом и имбирем). Когда наступал Иом-Кипур, день покаяния, они выходили на реку, ручьи, жалостно молились, становились на камни над водою и отряхивали с себя грехи. Был еще осенью какой-то праздник, когда евреи безумно веселились, в общем всегда трезвые, напивались в этот день вина и совершали нелепые шалости, например, пожилой человек способен был верхом на палочке пробежать по улице и т.п.

Отношения у нас с евреями были хорошие; мать наша вообще проявляла большую доброту ко всем людям, а отец считался человеком справедливым. Бóльшая часть покупок производилась в лавке еврея Гильки на книжку. В конце месяца он являлся к матери для расчета. Приятно было видеть этого серьезного почтенного старика, о котором мать говорила, что он человек честный и добросовестный.

Все эти впечатления детства поселили в моей душе симпатии к столь часто гонимому еврейскому народу...» (Там же, 19-20).

Внешние импульсы.

1) «Отец мой был страстный охотник, любитель веселой компании, хороший рассказчик охотничьих приключений и приключений по службе, любитель выпить в компа-

inslav

нии. Поэтому у нас было много знакомых, часто бывали гости. Особенно близка была к нам в это время польская семья помещика Дементия Осиповича Киборта, владельца красивого имения Старая Мысль в одной версте от Дагды. Жена Киборта, Ядвига Себальдовна, была стройная женщина высокого роста, с оригинальным красивым лицом. У нее был приятный голос. Как пылкая польская патриотка, она драматически исполняла гимн «Еще Польша не погибла» и «С дымом пожаров» [В сноске Лосским указаны польские названия: "Jeszcze Polska nie zginęla"; "Z dymem pożarów"]. Первое мое воспоминание о ней связано с исполнением ею какого-то романса. Ее глубокий, проникнутый чувством голос, музыка, сопровождавшая ее пение, произвели на меня такое впечатление, что я заплакал» (Там же, 14).

«У Кибортов был сын Владислав, мой сверстник, и дочери Геля, Зося, Ядвига. С милою семьею этой мы часто устраивали совместные прогулки, «маевки». Запрягались лошади, забирались вкусные угощения, самовар, и мы отправлялись в какое-нибудь красивое место на берег озера, на гору, в леса. С наступлением сумерек зажигали костер. Когда на него наваливали гору сухого можжевельника, восхитительный столб пламени вздымался вверх выше самых высоких берез, и в нем кружились сверкающие искры, точно звезды, прилетевшие с неба» (Там же).

2) «Другая семья, с которою у нас были живые приятельские отношения, жила в семи верстах от нас тоже в живописном имении Константиново. Принадлежало оно Леониду Ивановичу Писареву, внушительная красивая наружность которого производила на меня большое впечатление» (Там же, 15). Жена Писарева – «урожденная баронесса Бер из Прибалтики» (Там же).

«Большим удовольствием бывал для меня ежемесячный приезд из Двинска доктора (врача) Диттриха, чрезвычайно полного добродушного немца. Он особенно любил меня и баловал, привозил множество самых разнообразных сластей и игрушек» (Там же, 21).

3) «Знакомый молодой еврей, приезжавший в Дагду из какого-то города к родным и выделявшийся в нашем мес-

inslav

течке своей культурностью и щеголеватым видом, «шейне морейне», как называют на жаргоне таких лиц, дал мне почитать «Робинзона Крузо». Эта книга произвела на меня волшебное впечатление: несколько дней я ходил, как зачарованный» (Там же, 16).

Дагдское детство в описании Лосского – это мир, в котором органически слились социум в его разнообразных осуществлениях и природа, будь то озеро, лес, ночная ловля раков, охоты, которые устраивал отец, или «самодельные опыты с растениями» в саду и огороде. В равной степени это и мир искусства, прежде всего книжный и журнальный, посредством которого в сознание ребенка входили разные страны и народы, Канада и Малороссия, например; и не только мировая и русская классика, но и произведения второго и третьего ряда, вроде романа Кущевского «Николай Негорев», прочитанного в «Отечественных записках» («Рассуждение Негорева о том, что, может быть, каждая пылинка, играющая в солнечном луче, есть целый мир с своим населением, городами, историею, глубоко запало мне в душу», Там же, 17). Главное чувство ребенка – это чувство *приятия* всего окружающего бытия, глубинная радость восприятия и переживания мира, будь то люди, растения или «пылинки, играющие в солнечном луче»; это некое ветхозаветное, Божественное восклицание: «*это* хорошо»; точнее, отклик ребенка «*это* хорошо» на Господнее «*это* хорошо». И особо необходимо подчеркнуть, что в едином Господнем мире все создания Господа при всех их родовых, видовых и индивидуальных различиях совершенны и прекрасны.

И в то же время дагдское детство – это отнюдь не земной рай; подобно тому, как в Эдеме есть змий, здесь появляется и «шайка разбойников», и учитель латыни Янчевецкий, устанавливающий в гимназии институт доносительства, здесь есть трагедии: самоубийство брата и безвременная смерть отца. Все это ранние свидетельства суровости жизни и мира. Но именно в этом контексте философия гармонии и органичности мира предстает в своей естественности и полноте.

inslav

Отмечу в скобках, что опыт дагдской жизни нашел преломление в семейной жизни Н.О.Лосского, о чем ярко написал его сын Борис, известный искусствовед (см.: Лосский 1992).

Факты, столь подробно изложенные Лосским, имели бы важное, но достаточно локальное, сугубо биографическое значение, когда бы дагдское детство не явилось первоосновой создания учения о мире как органическом целом. И еще раз необходимо подчеркнуть, что это не домысел читателя или исследователя, а точка зрения мемуариста, Лосского, описывающего историю своего «философского пути», историю своего философского самосознания, описывающего к тому же с логической безупречностью, свойственной ему рациональной точностью.

Самая суть учения изложена Лосским в следующем фрагменте его книги 1915 г.

«Мир гармонии есть совершенное творение Божие, состоящее из множества существ, из которых каждое посвоему живет в Боге и для Бога, и, в силу такого единства цели, все они живут также друг в друге и друг для друга. Это – подлинное Царство Божие. Множественность в этом царстве обусловлена только идеальными отличиями одного члена от другого, т.е. индивидуализирующими противоположностями, без всякого участия противоборствующих противоположностей, а следовательно, и без всякой вражды одних существ к другим. Здесь нет эгоистического обособления и взаимоисключения. Всякая часть этого царства существует для целого, и, наоборот, целое существует для части. Мало того, *вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое. Осуществление принципов органического строения доведено до предела. Это – вполне совершенный организм» (Лосский 1991, 399).

О том, как явилась формула учения, как было произнесено «Эврика», Лосский рассказывает в «Воспоминаниях».

«Кажется, <…> осенью 1898 г. мы с С.А. Алексеевым (философ, известный также под другим псевдонимом – Аскольдов. – Ф. Ф.) ехали на извозчике по Гороховой улице.

inslay

Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собою на мглистую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена <...>. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью» (Лосский 1994, 110), см. также: Зеньковский 1991, II – 1, 205-223).

17 лет, прошедших с тех пор, как Лосские после смерти отца покинули Дагду, были для Лосского чрезвычайно драматичными, но они вели к мысли, блеснувшей осенью 1898 г. в Петербурге, на улице Гороховой. Ученик Лосского С.А. Левицкий писал об учении учителя:

«Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой «монады», и традицией органического мировоззрения, идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады «не имеют дверей и окон»), «субстанциальные деятели» Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому «субстанциальному деятелю».

По учению Лосского, в мире «все имманентно всему», все органически связано друг с другом. Соответственно категория *взаимодействия* является для него одной из основополагающих категорий. Но это единство мира не достигает степени сплошной слитности, в духе учения Николая Кузанского с его мотто: «Все во всем». Поэтому органическое мировоззрение, которого придерживается Лосский, необходимо отличать от учения о Всеединстве, которое в русской философии по-разному развивали Вл. Соловьев или С. Франк. Ибо в системе Всеединства (при всей ценности этого направления) получается недооценка личной свободы и, в связи с этим, недооценка сил

inslav

зла в мире. В системе Всеединства нет четкой грани между Творцом и творением. Мир мыслится непосредственно причастным Божеству.

В противоположность этому Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную ценность.

Особенно важно здесь понятие субстанциального деятеля (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личностность того, что в философской традиции было принято называть субстанцией» (Левицкий 1994, 392-393).

Там сомкнулось дагдское детство и «философское учение», опыт жизни и опыт мысли.

Дагдское детство Лосского – это «доисторические» 1870-ые годы, время затишья после катаклизмов польского восстания 1863 г., потрясшего край, и первой мировой войной, уничтожившей значительную часть Двинска, богатые и просвещенные польские усадьбы. Последняя треть XIX века – полтора десятилетия предвоенного XX века явились эпохой не только стремительного развития Латгалии, но и формирования идеологии единой жизни, мультинационального, мультиконфессионального, мультикультурного пространства. В этом отношении в высшей степени символическое значение имеет храмовое строительство в Двинске, активно проходившее в конце XIX – в начале XX века. Оно явилось итогом самосознания города как полилогического пространства, но оно и утверждало это полилогическое пространство как идеологию, как философию города и всей Латгалии. На Новостроении, на холме над железной дорогой в 1892-1893 гг. была построена неоготическая лютеранская церковь Мартина Лютера, хотя лютеран в городе было немного. Неподалеку от нее в 1902 г. был воздвигнут замечательный католический собор Девы Марии (Непорочного Зачатия). И тем самым был утвержден диалог между католиками и лютеранами как историко-конфессиональная данность. По другую сторону от Петербургского шоссе в 1905 г. построен большой гарнизонный Борисоглебский собор, получивший репутацию «самого краси-

inslav

вого русского храма Латгалии». Наконец, в 1908 г. примерно в трехстах метрах от него закладывается старообрядческая Никольская церковь, самый роскошный старообрядческий храм не только города, но и всего региона, что имело особое значение, поскольку вокруг Динабурга в конце XVII века возникли первые старообрядческие поселения в польской Инфлантии. Наконец, на Новостроении было несколько синагог, в том числе Большая Новостроенская синагога (1865), находившаяся неподалеку от христианских храмов. Латгальский регион в целом и Динабург-Двинск, в частности, в котором жили евреи, русские, поляки, латыши, латгальцы, немцы, литовцы, белорусы, осмыслял себя как сообщество, ориентированное на полилог.

Лосский писал и издал книгу о мире как органическом целом в годы Первой мировой войны и в канун еще более катастрофических событий, обрушившихся на Россию. И несомненно пространству текущей апокалиптики было противопоставлено духовное пространство гармонии, первые импульсы которого были продиктованы дагдским детством. Как несомненно и то, что о Латгалии как полилогическом мире Лосский напомнил в «Воспоминаниях» в те годы, когда Европа погружалась в антисемитизм, в ксенофобию, когда Европа устремилась в горнило Второй мировой войны.

Конечно, границы между *своим* и *чужим* есть реальность и вряд ли возможно абсолютное превращение чужого в родное. Тютчев самое сокровенное, что существовало в нем, высказывал не на немецком или французском языках, а на русском, в русской гениальной лирике, что не мешало ему быть европейцем, несмотря на его славянофильские искушения. То, что писал Лосский о дагдском детстве, есть не только некий латгальский факт, но и напоминание о том, что жесткому, жестокому миру противостоит знание мира как органического целого. В этом один из феноменов пограничья, и феномен прекрасный, феномен надежды.

inslav

Список сокращений

Ritter J. W. Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Leipzig und Weimar, 1984.

Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград, 1991.

Короленко В.Г. Собрание сочинений: В 6 т., т. 6. Москва, 1971.

Левицкий С. Н.О.Лосский // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 390-417.

Лосский Б.Н. Наша семья в пору лихолетья 1914-1922 // Минувшее: Исторический альманах. 11. Москва – Санкт-Петербург, 1992. С. 119-198.

Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. Санкт-Петербург, 1994.

Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.

Франс А. Преступление Сильвестра Бонара. Остров пингвинов. Боги жаждут. М., 1970.

inslav

Я. Курсите (Рига)

ЛАТВИЯ В СИБИРИ: ПРИГРАНИЧНЫЙ АСПЕКТ

В сентябре 2004 г. группа исследователей и студентов Латвийского университета побывала в латгальском селе Тимофеевка в Новосибирской области. В стремительно меняющейся Европе, в которой реальные и виртуальные границы пересекаются, а тенденции к глобализации подспудно соприкасаются с тенденциями регионализации, увиденное в Сибири невозможно представить только как индивидуальный опыт.

Село Тимофеевка находится приблизительно в 600-х километрах от Новосибирска. Латышские «островки» имеются в разных местах России, в том числе и в Сибири, и в этом нет ничего особенного. Но Тимофеевка, со своим населением в двести жителей, для латышей уникальна – по нескольким причинам. Предки тимофеевцев выехали в Сибирь из Латгалии (восточной части Латвии) в 1890-х гг. – не по принуждению, а добровольно, в поисках свободных земель.[1] Таким образом, потомки латгальцев проживают там уже более века и, что немаловажно, они до сих пор сохранили свой язык и обычаи. Следует отметить, что к 1917 г. Тимофеевка являлась экономически процветающим селом. С тимофеевскими латгальцами соседствовали поляки, литовцы, немцы, эстонцы, – такие же пришельцы в этих краях, как и они. Литовцы, которых называли «литваками», проживали в соседнем с Тимофеевкой селе – Бониславовке; в селе Филошенке – поляки, хотя часть из них была родом из Витебской губернии, то есть оттуда же, откуда и сибирские латгальцы. Традиционные устои жизни сибирских пришельцев начинают ломаться только в середине 1930-ых гг., когда начинают проходить массовые репрессии, и в 1940-ые гг. – в связи с начавшейся войной, а затем ее тяжелыми последствиями. Однако ощутимые изменения

---

[1] Село Тимофеевка Венгеровского района (бывшей Томской губернии) было основано в 1895 г. В 1915 г. в нем проживало 114 латгальских семей (LKV 1933, 17139).

inslav

межкультурных, межъязыковых границ начинают происходить в 1960-ые гг., когда сверху поступает директива по укрупнению колхозов и совхозов. Старые деревни исчезают на глазах, жители перебираются в районные центры. Из прежних населенных пунктов в окрестностях Тимофеевки, помимо самой деревни, сохранилось только татарское село Улуцкий, расположенное в 7-и километрах от Тимофеевки.

Когда, в конце XIX века, латгальцы покидали Латвию, никакого самостоятельного государства с автономной территорией еще не существовало; проблематичным был и вопрос границ и численного состава латышской нации. Латгальцы, проживающие в Витебской губернии, долгое время были обособлены от остальных латышей Лифляндской и Курляндской губерний. Их разделяло как вероисповедание: латгальцы являлись католиками, в то время как остальные латыши – преимущественно лютеранами, так и пережитое культурное влияние: как правило, польское и русское – у латгальцев, и немецкое и шведское – у латышей. С 1865 по 1905 гг. в Латгалии был введен запрет на печатные издания латинским шрифтом, и, так как латгальцы наотрез отказались перейти на кириллицу, латгальская литература в течение сорока лет существовала в устном виде. Пустующую нишу латгальской литературы в какой-то мере восполняли изданные до середины XIX-го в. весьма немногочисленные произведения, в основном духовного содержания. Латгальцам не препятствовали читать латышскую литературу, издаваемую в Риге и в других местах Лифляндской и Курляндской губерний, но та литература набиралась готическим шрифтом, которого латгальцы не знали. Достаточно сильно было отличие латышского языка латгальцев от нелатгальского латышского языка (примерно такое, как русского языка от белорусского). Таким образом, в конце XIX века разделительных признаков между латгальцами и латышами было гораздо больше, чем объединяющих. По культурным тенденциям и общественным устремлениям, опуская языковой фактор, латыши в Видземе (Лифляндской губернии) были ближе к эстонцам, нежели к латгальцам. Только после Вселатгальского конгресса 1917-го года, на котором был решен вопрос о вхож-

inslav

дении Латгалии в состав Латвии, постепенно начинаются процессы сближения Латгалии с остальными составными частями новообразованного государства. До 1935 года в латгальских школах Латвии, наряду с латышским, значимая роль отводилась и латгальскому языку; в это время на латгальском языке продолжают публиковаться периодические издания и прочая литература. После государственного переворота Карлиса Ульманиса начинается активная «латышизация» Латгалии – процесс, который приводит к закреплению статуса единого официального государственного языка и который, в конце концов, отодвигает латгальский язык на диалектный уровень. Наличие своей устоявшейся письменной традиции, своей литературы у латгальского языка, между тем, несколько противоречило обычному пониманию диалекта как разновидности устной речи.

До 1937 года в сибирской деревне Тимофеевке существовала девятилетняя школа, в которой ряд предметов преподавался на латгальском языке; кроме того, действовал католический костел и имелся свой ксендз. В 1937 году были арестованы и расстреляны и священник, и директор школы, и учителя, преподающие латгальский язык. Костел был переоборудован в жилой дом (предварительно частично разобран и перенесен в другое место), а церковная утварь была сломана местным пьяницей и потоплена в реке. Очевидно было, что, ради сохранения жизни необходимо было забыть все то, что напоминало латгальское и католическое. Действительно, в эти годы происходят некоторые внешние изменения: так, если до 1937 года большая часть жителей Тимофеевки почти не знала русского языка, так как в поселке все жители были латгальцами, то после 1937 года волей-неволей, посредством внедрения в школу русского языка обучения, а также обязательной армейской службы, жители Тимофеевки постепенно проникают в русскоязычный мир, хотя по паспорту они по-прежнему считались латгальцами. Согласно переписи населения, проведенной в России в 2002 году, 1622 жителя записали себя латгальцами, причем 700 из них в качестве родного языка указали именно латгальский. Для сравнения: в переписи 1926 года в Сибири было зарегистрировано около 9000

inslav

латгальцев. В основном жители, осознающие себя латгальцами, проживают в Сибири; 250 из них – непосредственно в Новосибирской области.

Курьезным следует признать тот факт, что ни в Латвии, ни в других государствах, где есть латышская диаспора, в том числе латгальская, такая народность, как латгальцы, не значится.

В Латвии, в Западной Европе, в Америке они – латыши, а в России – латгальцы. В Латвии, помимо латгальского, они говорят и на латышском языке, в России – на русском. Точнее, в России латгальцы общаются в основном по-русски, в Латвии – по-латышски. Но, в отличие от России, в Латвии латгальским языком владеет не только старшее, но и отчасти младшее поколение.

Телевидение, радио, другие средства массовой информации, а также интенсивные миграционные процессы, проходящие в современной Латвии, способствуют тому, что нелатгальцы более или менее свободно понимают латгальскую речь, и в их восприятии она является диалектом латышского языка. В Сибири нам пришлось если не пересмотреть, то задуматься над данным фактом. В первые дни пребывания в деревне не только латыши, не владеющие современным латгальским языком, но и латгальцы не могли понять сибирских латгальцев; последние, в свою очередь, не понимали современную латгальскую речь. Казалось бы, латгальская речь сибиряков насыщена русизмами и по этой причине может быть непонятна. Действительно, часть лексики (особенно в области технической) заимствована из русского языка, но в целом она является нерусской. Спустя несколько дней нам удалось определить, что тимофеевцы разговаривают на старинном латгальском языке конца XIX и начала XX веков, а мы – на претерпевшем значительное влияние латышского языка современном латгальском. Вслушиваясь в речь тимофеевцев, мы старались если не понять, то догадаться о том, что и как называется. В то же время тимофеевцы начали прислушиваться к нашему латгальскому языку.

В экспедиции нас, помимо прочего, заинтересовал вопрос самоидентификации тимофеевцев. Частотными были

inslav

следующие определения: «мы латгальцы» или «мы не латвийцы, мы латгальцы» (Вера Матулева, род. 1930). Старейшая жительница деревни, Вера Калугина (род. 1914) заявила: «Мы не латгальцы, мы – католики». Следует отметить, что и для более старшего поколения латгальцев определяющим элементом становится не национальная, а конфессиональная принадлежность.

В ходе данной поездки был собран богатый видеоматериал. Но что следует предпринять в дальнейшем? Дело ученого – записывать и изучать. Мы же незаметно перешли границу, которая отделяет изучаемого от изучающего. Мы наблюдали язык друг друга, являлись своеобразным зеркалом по отношению друг к другу. Нам пришлось задуматься о природе латгальского языка, а именно: является ли он языком или все-таки диалектом? В Сибири это, несомненно, язык. Более того, тимофеевцы вообще не понимают латышскую речь, по их мнению, легче понять речь сибирских литовцев, нежели современный латышский язык.

Следует также отметить, что если потомки латышей, депортированных в 1940-ые гг., могут претендовать на латвийское гражданство, то тимофеевцам в этой привилегии, скорее всего, будет отказано, так как их предки не являлись гражданами Латвии, по той причине, что автономного латвийского государства тогда еще не существовало. В Сибири проживает уже несколько поколений тимофеевцев, идентификация которых при этом затруднительна: это и латыши, и не латыши, русские и не русские, быть может, сибиряки, но с другими обычаями и языком, в котором присутствуют элементы латгальского, русского и татарского языков. Получается, что латышское виртуальное пограничье проходит по Сибири.

Влияние русских обычаев отразилось в праздновании тимофеевцами Сумасшедшей ночи – в Иванов день, а сам Иванов день („*Juoņu dīna*") при этом отмечается по-латгальски. Пасху жители Тимофеевки, включая местных русских и татар, празднуют католическую. За неимением священника (как католического, так и какого-либо другого), в последнее десятилетие умерших провожают в последний путь с пением псалмов латгальские женщины, ко-

inslav

торые чудом сохранили эту давнюю традицию. Они исполняют песни по католическим книжкам, датируемым концом XIX-го в., которые их предки взяли с собой, покидая Латгалию (тогда еще Витебскую губернию). Под влиянием русской традиции у тимофеевцев домашний дух называется домовым, с прибавлением характерного для латгальского (и латышского) языка окончания: *домовойс*. Все дома в Тимофеевке имеют деревянную резьбу, которая в чем-то напоминает латгальскую, за исключением цветовых решений: в Латгалии доминируют коричневый и желтый цвета, в Тимофеевке – синий и желтый, реже – синий и белый. Орнамент в Тимофеевке в основном флористического характера, но встречается, так же, как и в Латгалии, геометрический орнамент, реже попадается и советский (т.е. советские пятиконечные звезды). На одном заброшенном доме красовались красные деревянные звезды, которые, по словам местных жителей, никак не были связаны с политическими «пристрастиями» его обитателей (в данном случае – это некоторого рода веяние времени).

Народные латгальские песни в Тимофеевке знают и исполняют только женщины; некоторые из этих песен бытуют в Латгалии до сих пор, но, в целом, среди них встречаются те, которые латгальцы уже не помнят. Охотно исполняются и русские народные песни.

Таким образом, люди пограничной культуры, представляющие интерес для исследователей, сохранили как латгальскую идентичность, унаследованную от предков, так и местную сибирскую идентичность.

В Тимофеевке до 1960-х гг. в основном проживали латгальцы. На сегодняшний день село наполовину латгальское, наполовину татарское и русское. Молодое поколение, как правило, латгальским языком уже не владеет, но представители старшего поколения до сих пор разговаривают на нем между собой.

Список сокращений

Колоткин 1990 – М. Н. Колоткин. Латгальцы в Сибири // Latgales vēstures un etnogrāfijas jautājumi. Rīga, 1990.

inslav

Лоткин 1993 – И. В. Лоткин. Современные этнические процессы у латышей и эстонцев в сельских районах Западной Сибири. Новосибирск, 1993

Эйсуль 1931 – А. Эйсуль. Латгальцы // Сибирская Советская энциклопедия, 1931, т. 3.

Brolišs 1997 – J. Brolišs. Masveida izceļošonas uz Sibiriju simtgade // Tāvu zemes kalendars 1998. Rēzekne, 1997.

Brolišs 2000 – J. Brolišs. Latgales latviešu likteņi Sibīrijā. Rēzekne, 2000.

Bukšs 1965 – M. Bukšs. Latgali Sibirijā // Acta Latgalica, 1965, 1. sēj., 1965.

Latkovskis 1983 – L. Latkovskis. Latvīts Sibirijā // L. Latkovskis. Dzymtōs zemes ļaudis, 2.sēj., /b.v./. 1983.

LKV 1933 – Latviešu konversācijas vārdnīca, 9.sēj. Rīga, 1933.

inslav

inslav

Конфессия

Г. М. Пономарева, Т. К. Шор (Тарту)

ОСОБЕННОСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ В ЭСТОНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ 1918-1926*

Конфессиональный опыт, копившийся веками в Эстонии, приучил местное население к терпимости и лояльности в отношении к вере и друг к другу. Эстонцы-язычники знавали господство поляков-католиков, шведов-лютеран, уже с XVII в. сюда проникли и осели носители древлеправославия. С 1710 г. стала постепенно усиливаться русская православная церковь, а 20 годами позже в Таллинн прибыли посланцы графа Цинцендорфа – гернгутеры, имевшие в дальнейшем немалое влияние на эстонское крестьянство. Все-таки при господстве лютеранской церкви среди немецкого и эстонского населения к началу XIX века в Тайлово, Ряпино и Вярска существовали смешанные православные приходы, где мирно уживались эстонцы и русские. Активная деятельность Рижских православных епископов Иринарха, Филарета а затем архиепископа Платона стимулировала образование уже чисто эстонских и латышских православных приходов в 1840-х–1850-х гг. Во многом массовый переход эстонских крестьян в православие – государственную религию Российской империи, объяснялся причинами материального порядка, т.е. возможностью получить кусок земли из казенных имений (Sild 1938, 218). Тем не менее, формировалась сложная конфессиональная система, напряженность которой

* Статья написана при поддержке Эстонского научного фонда, грант 5382

inslav

ослабил на некоторое время закон о веротерпимости 1905 г., гарантировавший свободу вероисповедания ранее притесняемым конфессиям – иудаизму, старообрядчеству и различным религиозным сообществам, отличным по догматам или обрядности от канонических христианских вероисповеданий[1].

Провозглашение 24 февраля 1918 г. независимой демократической Эстонской Республики и отрыв от России было для всего населения концом старого мира и началом новой жизни. В ходе освободительной войны до подписания Тартуского мира 2 февраля 1920 г. военные тяготы и неустроенность были у всех. Но вот границы определены и закрыты, на небольшом в территориальном отношении пространстве оказалась довольно пестрая в социальном и национально-конфессиональном отношении масса, которую необходимо было сплотить под эстонским национальным флагом. Следовало искать новые формы социализации, преодоления экономических и духовных тягот, связанных для одних с эмиграцией, а для других – местных эстонцев, немцев, русских «старожилов», например, старообрядцев, – с ломкой привычных представлений о государственности и размыванием конфессиональных стандартов. В своем докладе мы касаемся периода, который по схеме периодизации, предложенной др. Я. Валге, охватывает неполных три периода экономико-политического развития эстонского государства – Освободительная война (1918-1919), становление республики (1920-1924), годы подъема (1925-1929) (Valge 2004, 124-125). Мы ограничились 1926 г., так как к этому периоду все основные конфессиональные сообщества были официально перерегистрированы по новому закону об обществах 1925 г., а закон о

[1] 17 апреля 1905 г. Николаем Вторым был подписан указ «Об укреплении начал веротерпимости» (ПСЗ 1905, № 25125, 25126). В нем старообрядцы уравнивались в правах с представителями других конфессий и в официальных документах именовались *старообрядцами*, а не раскольниками. Ранее в категорию «раскол» входили: а) старообрядцы, б) сектанты), с) последователи изуверских учений, сама принадлежность к которым была наказуема в уголовном порядке.

inslav

культурной автономии национальных меньшинств реализовался в полной мере (Шор 2001, 43, 101–102).

В Эстонии церковь сразу же была отделена от государства, как институт, основанный на религиозном чувстве, догматике, культе и специфической организационной структуре. Все конфессии были объявлены равными перед законом, а приходы стали именоваться и регистрироваться по тем же правилам, что и светские общества. Первый закон Временного Эстонского правительства об обществах и о порядке их регистрации был принят 21 марта 1919 г. (Riigi Teataja 1919, 137; Riigi Teataja 1919a, 560). Все конфессии в одночасье стали равными перед законом. Регистрация обществ осуществлялась в окружных мировых судах (*Rahukohtud*), где велись особые книги, в которых указывался номер, название общества, время регистрации и публикации об открытии общества в правительственном издании «Riigi Teataja». Официально могли образовывать общества лишь граждане Эстонской Республики. Текст устава общества для регистрации должен был быть представлен на государственном языке. Естественно, до русских приходов, где эстонского языка не знали, информация о переменах и возможной легализации доходила с опозданием и вела к потере приходского имущества и земель.

Вместо государственной религии России – православия, в Эстонии одновременно провозгласили себя народными лютеранская и православная церкви. Причем, имелись как области с преимущественно православным населением – Печорский край, Принаровье, так и с явным превалированием лютеранской церкви – это бывшая Эстляндия и часть эстонской Лифляндии. Причудье было густо заселено старообрядцами. В 1920 г. у церкви были изъяты две важнейшие функции – регистрации населения и образовательная. Все типы школ, кроме воскресных, перешли в ведение министерства образования, и только дьячки-учителя, как правило, эстонцы, или священники – преподаватели Закона Божьего, получали определенное министерством жалование. Остальной причт оказался без средств к существованию. Первоначально власти попытались изъять из учебной программы школы Закон Божий, но после всенародного

inslav

референдума в 1923 г. были принуждены вернуть его в школьный курс. Русские газеты сразу же перепечатали мнение члена государственного собрания Я. Латтика по этому поводу, опубликованное сначала в газете «Kaja», которое, несомненно, было созвучно с воззрениями большинства населения Эстонии, независимо от конфессиональной принадлежности: «Три года наша школа была лишена преподавания религиозного предмета. Во имя дикой свободы, все разрешающей и не признающей никаких обязанностей, преподавание Закона Божьего было исключено из школьной программы. У нас разрешалось воспитывать детей без религии, и мы знаем теперь – каково это воспитание... Взаимоотношения между семьей и школой продолжали ухудшаться, они не понимали друг друга, говорили на разных языках. Родители просят, как подаяния, разрешить им организовать преподавание Закона Божьего после окончания всех уроков, за особую плату. Министр народного просвещения запрашивает, может ли быть утренняя молитва, можно ли детям зажечь в школе невинную рождественскую елку» (О преподавании 1923, 3).

Дифференциация населения в социальном, правовом, культурном, национальном и конфессиональном отношении, порождала определенные трудности на путях его консолидации и интеграции в единое эстонское общество.

По данным переписи 1922 г. в ЭР из общего числа жителей 1107059 в конфессиональном отношении картина была следующей:

- лютеране – 867.137 (78,3%); в национальном плане эта группа охватывала значительную часть эстонцев, немцев, шведов, латышей и др. национальных групп;
- православные – 209.094 (19,0%); здесь картина была также довольно пестрой, хотя численно превалировали эстонцы и русские;
- католики – 2.536 (0,2%); основную национальную группу составляли поляки, хотя среди них были и литовцы, и немцы, и пр.;
- баптисты – 5.214 (0,5%); смешанный национальный состав;

inslav

- иные христианские вероисповедания – 10.867 (1%); в это число вошли русские причудские старообрядцы, поэтому в национальном отношении эта конфессиональная группа была наиболее гомогенной, хотя и здесь все же было незначительное число эстонцев, вошедших сюда через смешанные браки и другие формы контактов;
- евреи – 4.639 (0,4%); как и предыдущая, эта часть населения Эстонии уже конфессиональной принадлежностью прокламировала свою национальность;
- других вероисповеданий – 230,
- атеистов – 3.677 (0,3),
- наконец, тех, чья конфессия не была выяснена – 3.677 (0,3%) (Rahva demograafiline 1924, 50).

В докладе К. Пуста «О национальных меньшинствах Эстонии» в Лиге Наций в 1923 г. давалась следующая картина национального состава Эстонии:

- русских – 65.000 (5,90%); заметим, что на самом деле, по данным переписи 1922 г. русских было 91.100 (8,2%), преимущественно, православные и старообрядцы;
- немцев – 19.000 (1,72 %) – главным образом, лютеранско-реформатского вероисповедания;
- латышей – 7.000 (0,64%) – лютеране и православные;
- шведов – 4.000 (0,80%) – лютеране;
- евреев – 5.000 (0,45%), по переписи 1922 г. – 4.639
- и др. национальностей – 4.000 (0,26%).

По официальной версии, представленной в Лигу Наций, национальные меньшинства составляли 9,45% всего населения (О национальных меньшинствах 1923, 2), хотя в действительности процент был значительно больше – 12%.

Из таблиц можно заметить, что почти ни одна конфессия не являлась доминантой в определении национальной принадлежности, поэтому соотношение конфессионального и национального представляло собой очень сложную структуру, в которой, наряду с положительными объединяющими тенденциями, нередко возникали внутриконфессиональные конфликты на национальной почве.

inslav

Раньше других нашла свою нишу в ЭР лютеранская церковь, имеющая давние традиции и с появлением конкурирующей православной церкви в середине XIX в., доказавшая свою жизнеспособность. В 1917 г. прошел первый съезд Лютеранской Церкви Эстонии, на котором она провозгласила себя «свободной народной церковью» (*vaba rahvakirik*). На II лютеранском конгрессе в 1918 г. была образована Эстонская Евангелическо-лютеранская церковь. Бывшего генерального суперинтендента консистории Вильгельма Кентманна временно заменил епископ Якоб Кукк. Родилась синодальная епископальная самоуправляющаяся народная церковь, отделенная от государства. Высшим органом ее стали церковные съезды – *kirikupäev*. По своему внутреннему устройству и управлению ЭЕЛЦ приближалась к устройству шведской лютеранской церкви. Как уже говорилось, по данным переписи 1922 г. лютеран было 867.137 или 78,3% населения, а по данным 1934 г. – 874.026 из общего числа граждан 1.126.413 или 76,6%, т.е. что в процентном отношении произошел спад, несмотря на рост в абсолютных цифрах (Au, Ringvee 2000, 32).

Вторая по величине греко-католическая или православная церковь входила на основе принятого в 1918 г. нового церковного устава в Московскую патриархию. После трагически погибшего в 1919 г. от рук большевиков первого эстонского епископа Платона, архиепископом был рукоположен пярнуский священник Паулус, получивший имя митрополита Александра. Эстонское православное духовенство стало также ратовать за звание народной церкви, стремясь вытеснить из сферы управления церковью русский элемент. За год до гибели первого эстонского епископа Платона в его воззвании к пастырям от 15-20 апреля 1918 г. говорилось: «Ныне вся сила наша в народе: в единении с ним можно все, без него ничего. Поэтому общение с народом, слияние с ним нашей жизни и интересов есть непременное условие успеха всякой общественной деятельности. Ищите ли вы этого общения? Любезны ли вам встречи с пасомыми, разговоры с ними, близко ли настроение их, надежды, искания? <…> Помоги, Господи, всем нам полюбить народ и его жизнь, и понести

inslav

ему свет и разум. Деятелей вразуми и подкрепи» (ИАЭ, ф. 1979, оп. 1, д. 366. Б.п.). После мученической гибели епископа Платона 14 января 1919 г., казалось бы, следовало вспомнить его последнее наставление и слова о том «что различия в вероисповеданиях не что иное, как стены, выстроенные людьми, и эти стены не высоки, над ними же один Господь Бог – всех нас отец небесный» (Кумыш 2000, 55). Но нет, даже внутри одной православной веры поднялись такие стены и заслоны, преодолеть которые не удалось, и это привело в дальнейшем к расколу сначала по национальному признаку, а затем и в каноническом плане. Секретарь Платона о. Константин Дорин писал, как в Тарту 31 января на заседание Епархиального совета прибыли представители Таллиннских объединенных эстонских приходов и в категорической форме потребовали выдать им прах, клобук, четки и панагию, орошенную кровью владыки, для перевоза в Таллинн. Они даже хотели вывезти тело ночью на военном автомобиле, не позволив жителям Тарту проститься с прахом епископа, а о. Дорину сопровождать вывоз тела из Тарту. Еще до заключения Тартуского мирного договора 6 августа 1919 г. настоятель Псково-Печорского монастыря престарелый о. Аркадий писал в Епархиальный совет Эстонии следующее: «Что же касается назначения собора Архангела Михаила для совершения в нем Богослужения на эстонском языке, то я, вся братия монастыря и все жители Печер и его окрестностей – не согласны на это. Собор Архангела Михаила – единственное утешение и прибежище всех монашествующих печерян и жителей окрестных деревень, всегда с усердием посещавших благолепные соборные Богослужения в нем и душою умилявшихся от пения в нем хора монастырской братии» (ИАЭ, ф. 1655, оп. 3, д. 628, л. 401). Епархиальный совет внял мнению и предложению архимандрита Аркадия и постановил выразить согласие на отведение для Эстонского богослужения церкви Сретения господня (Там же, л. 406). В этом случае пришли к компромиссу, но в случае с соборной церковью Александра Невского в Таллинне к согласию прийти не удалось, и русский приход, в конце концов, был вытеснен в Симеоновскую церковь. В 1921 г.

inslav

по проекту министра внутренних дел К. Ээнпалу (в то время еще носившему фамилию Эйнбунд) были выделены из бюджета специальные средства для агитации в православных приходах в пользу введения нового григорианского календаря и среди сету в пользу лютеранской церкви (Lõuna 1999, 59).

Отрезанными от метрополии русскими православными приходами Эстонии руководил сначала Духовный совет русских православных приходов (1920-1922), затем Нарвский епархиальный совет (1920-1944) во главе с Синодом, управлявшим всеми православными приходами. В 1920 г. московский патриарх Тихон даровал Эстонской православной церкви автономию (ИАЭ, ф. 1655, оп. 3, д. 258, 57-57 об.). Еще до официального объявления томоса епископа Константинопольского Милетия о приеме ЭАПЦ в свое лоно, русские приходы, видя перспективу лишиться своей национальной церкви, стали думать о выделении из состава ЭАПЦ, образовании союза русских православных приходов и объединении с русской церковью в изгнании. В обращении Тартуского приходского совета 1922 г. говорилось: «Мы русские привыкли смотреть на церковь, как на достояние общее, доступное всем, как воздух, как солнце. Это было так, когда в России православная церковь была религией государственной. Государство, если и не содержало церкви за свой счет, то заботилось о них, выплачивая служителям их жалование и пенсии, обеспечивая вдов и сирот. Теперь в Эстонии церковь ничем не связана с государством. Церковный приход является здесь у нас частным союзом людей, объединившихся для удовлетворения своих духовно-религиозных нужд. Храм же Божий, в материальном и государственно-правовом смысле, есть ни что иное, как частная собственность данного общества <...> Молиться в церкви даром может теперь только тот, кто ничего не имеет» (ИАЭ, ф. 1979, оп. 1, д. 366. Б.п.). Обращение Синода от 16 августа 1922 г. и образование Нарвского епархиального совета несколько ослабило напряжение. Уже после объявления автокефалии ЭПЦ произошло образование Нарвской и Печорской епархий (Церковная жизнь 1923, 3). Заметим, что лютеранская

inslav

и православная церкви Эстонии не были в антагонистических отношениях между собой. Так, в хронике за 1923 г. сообщалось, что «Архиепископ Евсевий и епископ Герман прибыли 21 сентября в Ревель. Сегодня, как уже нами сообщено, они примут участие в торжественном богослужении, совершаемом в Александро-Невском кафедральном соборе по случаю объявления независимости эстонской православной церкви» (Хроника 1923, 3). К 1926 г. был сформирован Союз православных обществ (приходов), куда вошло 147 эстонских и русских (Нарвская епархия) приходов (Riigi Teataja Lisa 1926, 1590-1592). Причем, на Сааремаа, в Тартуском и Харьюском уездах некоторые приходы были смешанными по национальному составу.

Несмотря на нестроения и материальные трудности, в русских городских православных приходах в Таллинне, Тарту и Нарве все же традиционно действовали приходские советы, попечительства о бедных, вспомогательные кассы, которые в пределах своей общины занимались делами церкви, устройством духовной жизни русских, благотворительностью, поддержанием порядка на кладбищах и уходом за церковными строениями. В 1923 г. известный публицист Петр Пильский, побывав в Тартуском православном приходе, писал: «И коренное русское население и беженцы здесь проявляют напряженный исключительный интерес и к церковной жизни, и к церковным вопросам. /.../ Дело идет – и для него здесь находятся и люди, и деньги, и время, и желание работать, и всемерная помощь. /.../ Не то в эстонских приходах. Здесь нескрываем сдвиг к лютеранизму: и эта кафедра, и эти скамьи, и это общее пение псалмов – все говорит об уклонении, об этом отходе от старых основ, от векового стержня православия. Результат налицо: еще стоят церкви, они не разрушены, но уже во многих приходах нет священников, и посещение храмов – вяло, убого, ничтожно. Но русские устояли, и сейчас нет и не было сколько-нибудь заметного собрания или съезда, на котором бы не принимал бы живое участие юрьевский приходской совет» (Пильский 1923, 2).

При церквах и монастырях еще до революции были созданы православные братства и сестричества, которые

inslav

продолжили свою деятельность и в новых условиях, стремясь своими трудами служить укреплению веры. В Таллинне действовало Коппельское сестричество во имя Царицы Небесной. Сестры занимались поддержанием порядка на подворье и благотворительностью. Во главе Исидоровского братства при Успенском соборе в Тарту, названного так в честь убиенного в 1472 г. настоятеля православной церкви святого Исидора Юрьевского, стоял совет во главе с председателем протоиереем о. Анатолием (Остроумовым, 1921-1936). Кроме благотворительной деятельности в пользу русских бедных, здесь озаботились созданием библиотеки религиозно-нравственного содержания, в комплектовании которой приняли посильное участие прихожане и другие тартуские общества (ИАЭ, ф. 2098, оп. 1, д. 61, л. 28; ГАЭ ф. 2694, д. 1-13 (1914-1940)). На острове Сааремаа в Курессааресском эсто-русском православном братстве ставили русские пьесы в театре кургауза в пользу братства (ИАЭ, ф. 5211, оп. 1, д. 9, л. 216, 218, 247, 396). Нарвское Свято-Владимирское братство, созданное в 1888 г., продолжало свою деятельность. К 1926 г. в его составе насчитывалось 46 братчиков. Своими силами они отремонтировали причтовый дом для архиепископа Евсевия, собирая для этого пожертвования по всей Эстонии (ИАЭ, ф. 1655, оп. 3, д. 123). При Печорском монастыре в 1920 г. была образована братская община под названием «Успенское трудовое христианское общество». Поскольку, братство приобрело права юридического лица, а, следовательно, и право собственности, оно было ликвидировано в 1932 г. под предлогом, что в нем укрывается слишком много эмигрантов; впрочем, это соответствовало действительности (ИАЭ, ф. 1655, оп. 3, д. 95, 132). К 1934 г. число православных приходов возросло до 158, число ее членов достигло 212.764 человек или 18,8% от общего числа населения, тоже небольшой спад в процентном отношении, но значительно ниже, чем у лютеран, всего 0,2%.

Довольно значительная часть русского населения принадлежала к старообрядцам. Если для русских православных приходов жизнь изменилась в худшую сторону и в моральном, и в материальном плане, то для старообряд-

inslav

чества, долгие столетия подвергавшегося гонениям и только в 1905 г. получившего право на легальное существование, жизнь в обновленной Эстонии имела ряд преимуществ. Можно говорить о новом этапе в его развитии как равноправного национально-конфессионального меньшинства. Поскольку эта часть русского населения уже издавна контактировала с эстонцами и немцами, и все староверы автоматически получили эстонское гражданство, а, кроме того, их духовенство ни в каких конкурентных отношениях с титульной нацией не состояло, то они, в целом, как конфессиональная группа, оказались в более выгодном положении, чем русские православные ортодоксы. Впервые старообрядцы легально принимали участие в политической жизни страны, участвуя в выборах в парламент. Их представители входили в Русский Национальный Союз и Русскую крестьянскую трудовую партию. В 1923-1929 гг. от Причудского края во 2-й и 3-й состав Государственного собрания Эстонии депутатом был избран старообрядец П. П. Баранин. В парламенте он принимал участие во фракции русского объединённого списка, выступая за право на культурную автономию (самоопределение) русского населения. По вопросу о церковной жизни Баранин ратовал за проведение в жизнь начал об отделении церкви от государства на основе полной автономии русских приходов; за право верить и молиться по обычаям и заветам предков; за отмену административных взысканий, наложенных на некоторых местных русских деятелей в связи с церковными гонениями; о равноправии всех религиозных объединений перед законом в вопросе о пенсиях и государственных дотациях. В своих выступлениях Баранин неоднократно указывал на то, что принцип равноправия попирается в отношении детей старообрядцев. Им не разрешалось отмечать церковные праздники по старому юлианскому календарю, и он неоднократно ходатайствовал о разрешении детям свободных от занятий в школе дней в церковные праздники (Программа русской фракции 1923, 3; Новое правительство 1923, 3; Баранин 1925, 3; Церковь и государство 1925, 3). К 1926 г. прошла перерегистрация 12 старообрядческих приходов Эстонии из городов и посадов

inslav

– Таллинна, Тарту, Муствеэ, Калласте, а также причудских деревень Рая, Колькья (две), Казапель, Кикита, Варнья, Пийрисаар (Межа), Саарекюла (Желачек) (Пономарева 2001, 53). Стали появляться материалы о жизни старообрядцев Эстонии в местной русской прессе, например, об общем собрании в моленной в Казепяэ в ноябре 1923 г. (Хроника 1923а, 3). Тот же Петр Пильский так характеризовал жизнь русских у берегов Чудского озера в начале 1920-х гг.: «В Причудье сейчас 15000 старообрядцев (это цифра преувеличена, на самом деле ок. 10000 – Т.Ш.) и 5000 православных. Между ними – не мало культурных и духовных разногласий. В экономическом отношении скверно всем. И уже одно это, казалось бы, должно роднить, примирять и соединять. Не тут-то было! Приверженцы старого порядка чуждаются "мирян". Существуют как бы две религии. А эти культы влияют и на всю общественность. Старообрядцев больше, они чувствуют свою силу и всячески стремятся к первенству и к власти в крае. В сущности, типично православных деревень здесь – две. Это Нос и Ротчина, одна продолжение другой. Остальное – старообрядцы. Сколько-нибудь сильных православных приходов насчитывается 4: Воронья (совр. назв. Варнья – Г.П., Т.Ш.), Нос (Нина), Логузы (Лохусуу), Посад Черный (Муствеэ). А в этих приходах наиболее волнующим вопросом стала опять-таки эта же приходская земля. Ее отобрали. Отобрали и церковные дома. Это не может не тревожить и не возбуждать страстей. Это – настоящая рана, нанесенная в сердце православным причудцам» (Пильский 1923а, 3).

Староверы имели большое влияние на местный уклад жизни, но и их коснулись новые веяния. Инструктор Союза Русских благотворительных и просветительных обществ Эстонии С. Рацевич писал: «Ошибочно мнение большинства, будто старообрядцам чужда культурно-просветительная работа, и они ее сторонятся и избегают. Такой взгляд несомненно был когда-то, но теперь он изживает и недалеко то время, когда он и вовсе исчезнет. Старообрядческое население охотно участвует в спектаклях и прочих увеселениях, сами старообрядцы являются пропагандистами

inslav

всех культурных начинаний, но им только нужны руководители» (Вестник, 1930, 153). Отношение русских старообрядцев и деревенских эстонцев хорошо иллюстрирует безыскусный рассказ старообрядки из Муствеэ «Она по-русски училась, а я по-эстонски», записанный во время культурологической экспедиции программы Фонда предпринимательства Эстонии: «Мы жили так: папа был сапожник, так к нему приходили эстонцы на посиделку. Тогда не было ни телевизоров, ни радио, да и вообще; отец и гармошку не разрешал в комнате. Жили спокойно. Приходили эстонцы, придут покажут, которо слово русское, которо эстонско скажут. У нас в семье все говорили по-эстонски, кроме мамы – мама одна не умела. Потому что все среди эстонцев работали. У в меня подружка была (в прошлом году умярла) – Эльфриде. Играем с ней: она покажет и скажет по-эстонски, я ей скажу по-русски. Так и учились: она по-русски училась, а я по-эстонски. А заругаемся – она меня: "Vene tõbla" (искаж. *tibla.* – Г.П., Т.Ш.). Я говорю: "Казепя уссь". Ну, *vene tõbla* – это значит вроде как *тля* или *гнида*, а я её: *Казапельский змей*! Тогда выходим: "Frosja! Hakkame koos mängima!" – "Не будешь ругаться?" – "Ei!" – "Ну давай!" И мы дружили» (Очерки 2004, 191).

Следует отметить, что в прессе постоянно раздавались голоса из самых разных лагерей, зовущих к национально-конфессиональному примирению. Так в русском обществе вызвал живой интерес доклад «О точке зрения православной русской церкви на вопрос о путях христианского объединения», прочитанный Ю. П. Колеминым в начале декабря 1923 г. в Париже в обществе «Ордена звезды Востока». В нем анализировалась проблема внешнего и внутреннего разлада церквей, причем главной причиной разлада, по мнению автора, крылась в «перенесении римским папой на себя прав, принадлежащих всей соборной церкви». Предлагалось сближение католичества и православия путем взаимных компромиссов, причем православные готовы признать папу как «внешне-административный», а не абсолютный атрибут власти церковной. Высший авторитет в вопросах веры – соборная церковь и ее орган вселенский собор (Колемин 1923, 2).

inslav

Вернемся, однако, к нашей первой конфессиональной таблице. По численности четвертую, пятую и шестую позиции среди конфессий ЭР занимали баптисты, евреи и католики. Первые баптисты появились в Эстонии в 1876 г. на островах Вормси и Ноароотси и быстро распространились на материк. Уже в 1900 г. был образован союз баптистов Эстонии. В рассматриваемый нами период они были одной из самых быстро развивающихся христианских общин в Эстонии. К 1934 г. их число возросло уже до 8.752. Любопытно отметить, что у баптистов деревни Кикита моленная находилась рядом со старообрядческой. Влияние баптистов в деревне было так велико, что наблюдались случаи перехода староверов к баптистам. На VI всеэстонском старообрядческом съезде в ноябре 1929 г. наставником Ф. П. Савосткиным был прочтен специальный доклад «Об общении с иноверными», в котором много говорилось об опасности влияния иноверия, позже этот вопрос специально рассматривался на XIV съезде 1939 г. (Съезд 1929,2; Съезд 1939,2).

Основанная кантонистами в Таллинне в конце 1820-х г. еврейская община, к началу 1920-х г., по мнению известного в Таллинне журналиста Г. Тарасова, являлась образцовой по своему устройству. Случилось так, что маленькая, даже крошечная, по сравнению с русской общиной, еврейская диаспора добилась успеха, и второй после немцев получила культурную автономию в рекордно короткий срок в течение полутора лет с момента принятия закона о культурном самоуправлении национальных меньшинств в феврале 1925 г. Для этого уже были определенные предпосылки. Во-первых, концентрация их в городах и выделение двух основных культурных центров. Так, таллиннская еврейская община насчитывала до 2400 человек, тартуская – около 1500, а всего в Эстонии было 4400 евреев. Причем, из них граждан, т.е. именно тех, кто имел право включить себя в национальный список для официальной регистрации – 3055. Именно сплоченность евреев в конфессиональном и общественном плане на этапе становления ЭР позволила им воспользоваться правами создания культурной автономии наряду с немецким национальным меньшинством. Тарасов в своей статье говорил, что таллиннская еврейская

inslav

община должна стать примером для других национальностей (Тарасов 1926, 3). Выборный общинный совет числом в 30 человек руководил жизнью еврейского сообщества. В его компетенции были культурно-просветительные, религиозные и благотворительные функции. Единая касса состояла из обязательного самообложения и доходов от религиозных треб. Система налогов предусматривала 18 видов самообложения от ежемесячного взноса в 3000 марок (высшая категория) до 200 марок в год. Средства кассы использовались в основном на культурные цели, а именно на содержание гимназии, синагоги и поддержку общественных организаций. Однако и внутри этой внешне стройной организации зрел национальный конфликт на языковой почве между идишистами и сионистами, хотя в рассматриваемый нами период его удавалось сглаживать.

Известная эстонцам с XI века католическая вера была вытеснена в XVII в. лютеранством, и с тех пор не играла заметной роли в жизни народов Эстонии. Основную массу католиков в Эстонии составляли поляки и литовцы, жившие главным образом в Таллинне, Тарту, Нарве, Пярну и Валге. До первой Мировой войны их в Эстонии проживало до 6000 человек, к 1920 г. их число уменьшилось до двух с половиной тысяч, причем почти половина из них проживала в Таллинне (Klinke 2000, 863)[2]. Тем не менее, в 1924 г. по инициативе д-ра Антония Цекхини (Antonio Zecchini) Эстония выделилась из Рижского епископства в самостоятельную католическую церковь, администратором которой стал сам д-р Цекхини. Большого влияния из-за своей малочисленности они не имели.

Кроме множества традиционных религиозных общин, в ЭР в крупных городах действовали ряд объединений неортодоксального философско-религиозного характера, такие, как антропософское (или антропософическое, 1924), а также различные христианские молодежные кружки и движе-

---

[2] Должны заметить, что, в целом, в этой интересной статье Л. Клинке, в отношении численности католиков в 1920-е г. допущена неточность (указано 2000 католиков), которую мы в своем тексте исправили в соответствии с официальными данными переписи 1922 г.

inslav

ния, ищущие новые духовные и моральные идеалы. Из русских евангельских обществ упомянем Таллиннское русское евангельское христианское общество (1924), о чьих собраниях регулярно печатались объявления в русской прессе.

В заключение следует сказать, что, несмотря на сложную конфессиональную систему в целом, наибольшие трения происходили не между конфессиями, а внутри самих систем, построенных на единых канонических основаниях, но объединяющих разные национальности, вступающие в конкурентные отношения в отношении власти и собственности. Конфликты возникали как по вопросам обрядности, так и в отношении церковного имущества. Добровольный переход эстонскими православными приходами на новый календарный стиль и упорное сопротивление этому русских приходов, в особенности же старообрядцев, порождали постоянное недовольство и оскорбляли религиозные и национальные чувства верующих. То же относится к уничтожению символов веры или отбиранию храмов у русских православных. Все же лишь вера помогала людям смириться с настоящими условиями и по возможности улучшать их во имя будущего. Это доказывает и участие приходов в устройстве всенародных песенных праздников, днях национальной культуры, широкое распространение христианских идей среди русской молодежи в более поздний, чем рассматриваемый нами период. В октябре 1925 г. в Женеве состоялся съезд национальных меньшинств, на котором были представители от 30 млн. населения Европы. Предложены были следующие резолюции: 1) национально-культурная свобода совести тождественна свободе вероисповедания, и этот этический принцип должен быть закреплен законодательно; 2) государство должно предоставлять всем меньшинствам свободу экономического и культурного развития, каждая национальная группа, способная к самоуправлению, должна иметь право реализовать право на организацию культурных органов (Съезд 1925, 1). При всех сложностях в экономической и духовной сферах обе эти резолюции в Эстонской Республике были реализованы к 1926 г., а эстонизация православных приходов и «монас-

inslav

тырская война», вспыхнувшая вокруг Печорского монастыря, были еще впереди.

Список сокращений

Баранин 1925 – П. Баранин. Нужды окраин // ПИ, 1925, 22 янв., № 17.

Вестник, 1930 – Вестник Союза РПБО, 1930, № 10-11.

ГАЭ – Государственный архив Эстонии (Таллинн).

ИАЭ – Исторический архив Эстонии (Тарту).

Колемин 1923 – Пути христианского объединения. Доклад Ю.П. Колемина // ПИ, 1923, 9 дек., № 310.

Кумыш 2000 – В. Кумыш. Священномученики эстонской церкви в Юрьеве пострадавшие. Санкт–Петербург, 2000.

Новое правительство 1923 – Новое правительство // ПИ, 1923, 22 июня, № 148.

О национальных меньшинствах 1923 – О национальных меньшинствах // ПИ, 1923, 19 февр., № 50.

О преподавании 1923 – О преподавании Закона Божьяго // ПИ, 1923, 17 янв. № 15.

Очерки 2004 – Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. I / Под ред. И.П. Кюльмоя. Тарту, 2004.

ПИ – Последние Известия / Ред. изд. Р.С. Ляхницкий; ред. М.Г. Ратке. Ревель: Бюллетень, 1920–1927.

Пильский 1923 – П. Пильский. Юрьев // ПИ, 1923, 22 июня, № 148.

Пильский 1923а – П. Пильский. Причуды Причудья 3 // ПИ, 1923, 14 июля, № 167.

Пономарева 2001 – Г. Пономарева. Старообрядчество. // Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике (1918-1940) / под ред. С.Г. Исакова. Санкт-Петербург, Тарту, 2001.

Программа русской фракции 1923 – Программа русской фракции // ПИ, 1923, 22 июня, № 148.

ПСЗ 1905 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. Том XXV. 1905. СПб, 1908.

Съезд 1925 – Съезд национальных меньшинств в Женеве // ПИ, 1925, 18 окт., № 240.

Съезд 1929 – На съезде старообрядческих общин // Вести Дня, 1929, 3 нояб., № 299.

Съезд 1939 – Старообрядческий съезд в Муствеэ // Вести Дня, 1939, 7 июля, № 150.

Тарасов 1926 – Г. Тарасов. Ревельская еврейская община и культурная автономия // ПИ, 1926, 15 янв., № 10.

Хроника 1923 – Хроника // ПИ 1923, 23 сент., № 233.

inslav

Хроника 1923а – Хроника // ПИ, 1923, 4 дек., № 305.
Церковная жизнь 1923 – Церковная жизнь [Вчера в Ал.-Невском кафедральном соборе состоялось торжество объявления автокефалии (независимости) ЭПЦ] // ПИ 1923, 24 сент., № 234.
Церковь и государство 1925 – Церковь и государство // ПИ, 1925, 7 окт., № 230.
Шор 2001 – Т. Шор. Проблема культурной автономии. Общественная жизнь // Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике (1918-1940). Тарту, 2001.
Au, Ringvee 2000 – Kirikud ja kogudused Eestis / koost. Ilmo Au, Ringo Ringvee. Tallinn, 2000.
Klinke 2000 – L. Klinke. Katoliku kiriku Eestis 1918-1998 // Akadeemia, 2000, nr. 4.
Lõuna 1999 – K. Lõuna. Usuküsimus Petserimaal 1920.–30. aastatel ja kloostrisõda // Ajalooline Ajakiri, 1999, 3/4.
Rahva demograafiline 1924 – Rahva demograafiline koosseis ja korteriolud Eestis. 1922 a. üldrahvalugemise andmed. Vihik. 1. Tallinn, 1924.
Riigi Teataja 1919 – Seltside, ühistuste ja nende liitude registreerimise kord // Riigi Teataja, 1919, Nr. 18.
Riigi Teataja 1919a – Ühingute ja nende liitude registreerimise tähtaja pikendamine // Riigi Teataja, 1919, Nr. 70.
Riigi Teataja Lisa 1926 – Õigeusu ühingute (koguduste) liit "Eesti apostliku-õigeusu kirik" 3.07.26, Nr. 129. Registreeritud usuühingud, Nr. 130–277 // Riigi Teataja Lisa. 1926. Nr. 69.
Sild 1938 – O. Sild. Eesti kirikulugu vanimast ajast olevikuni. Tartu, 1938.
Valge 2004 – J. Valge. Kuidas periodiseerida Eesti aeg // Tuna, 2004, nr. 1.

inslav

С. И. Рыжакова (Москва)

«... И МНОГИЕ ДУШИ ПРОБУДИЛИСЬ» ГЕРНГУТЕРСКИЕ ОБЩИНЫ ЛАТВИИ В ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЛАТЫШЕЙ

«Представьте себе весы с двумя громадными и неподвижными чашками. На одной, высоко поднявшейся к верху, нагромождены: покорность, безответность, безгласность, безмыслие, нужда, суеверия, невежество, голод, плотский и духовный – предметы все легкие, а на другой, опустившейся до земли, даже от тяжести ушедшей в землю, красуется Лифляндский рай... и чего в нем нет? Каких драгоценностей? Есть и германские, рыцарские, польские, шведские, русские, и все старинные, испытанные и прочные. Как полна эта чаша и обильна!... это все свое, завоеванное, купленное, выпрошенное, отнятое и отбитое: сила, свобода, своевластие, законность без закона, правда без правды...
Но по какому-то мановению свыше, эти весы зашевелились... Как бы то ни было, латыш проснулся, расслабленный зашевелился, юродивому откуда-то дался голос, он заговорил разумной, грозной речью, и все лифляндское духовенство как будто сдвинулось со своего пьедестала...»

(Самарин 1868, 48-49).

В истории формирования большинства народов Европы XIX – начала XX вв. были периоды **национально-культурного возрождения** – массового всплеска интереса к своей истории и культуре, возвращения в повседневный быт почти забытых артефактов и повышение их ценности до этнически значимых символов, а также, по сути дела, создания структуры этнической культуры с использованием традиционных элементов и инноваций.

Хорошо известна связь периодов такого «возрождения» с серьезными изменениями в традиционном обществе. Можно предположить, что актуализирующаяся этническая культура была своего рода его заменой; она создавалась как структура, объединяющая преобразованные элементы крестьянской, по большей части нерефлексируемой, высоко вариативной традиционной культуры. Основной задачей возрождающейся, а по сути дела заново создаваемой (и

inslav

впоследствии не раз пересоздаваемой) этнической культуры было сохранение исчезающего прошлого.

Каким образом в конкретных случаях осуществлялся этот переход, «этнизация» локальных, профессиональных, конфессиональных, языковых и прочих культурных черт? Ответ на этот вопрос можно получить, исследовав, в частности, этнокультурные процессы периода латышского «возрождения» – *атмоды*.

Важнейшими среди них являются процессы, с одной стороны, культурной адопции (восприятие первоначально чужих артефактов) и адоптации (приспособление к новым условиям существования), и с другой – традиционализации (усвоение инноваций, часто сопровождающееся забвением авторства и источника происхождения; см. об этом подробнее – Рыжакова, 2005). Полагаю, что процессы традиционализации проходят в своем развитии три стадии: **реализация – актуализация – кодификация**.

На стадии **реализации** происходит событийная история, наполненная случайными, импульсивными действиями, совершаемыми отдельными людьми, ведомыми индивидуальными мотивами. На стадии **актуализации** совершенные действия превращаются в текст, особенно часто – в нарратив. Следующим этапом формирования истории является **кодификация**, оформление «сгустков» – мифов, сюжетов, других устойчивых форм, в которых появляется больше порядка, космоса, становится видна типичность и забывается вся первоначальная случайность.

Важно, что на каждом из этих этапов работают разные механизмы. В момент рождения (реализации) выделяется излишняя энергия, и **возникает множество форм,** которые позднее определяются как варианты; значительная часть их потом забывается. В ходе актуализации идет процесс **поиска оптимальных форм**. Тут включаются механизмы рефлексии, воспоминания, повторения, идет отождествление и опознание. На стадии же кодификации происходит **выбор «лучшей формы»**, в крайнем случае (тоталитаризм) она становиться и «единственно возможной» или «единственно правильной».

inslav

По этому же пути движется и этническая культура, которая представляет собой **отрефлексированные** в рамках национально-культурных возрождений и **актуализированные**, а подчас и более или менее **канонизированные** некоторые явления сложных исторических и культурных процессов.

В латышской этнической истории обычно выделяются три периода так называемого «**пробуждения**» – ***atmoda*** (Zeiferts 1993; Blanks 1921; Tautas atmoda 1927; Deglava 1893). Первый из них традиционно относят к 1850-60 гг. и связывают с движением «младолатышей»,[1] второй – к периоду первой Латвийской республики 1920-30 гг. (Šilde 1976), третий («Песенная революция») – к концу 1980-началу 1990-х гг., завершившийся восстановлением государственной независимости Латвии (Levits 2003).[2]

Все эти периоды «пробуждения», конечно, были тесно связаны с общеевропейскими и даже общемировыми тенденциями: во второй половине XIX – начале XX в.: модой на этнографию и фольклор, дальнейшей реализацией появившейся в период Французской революции и эпохи Просвещения идеи нации, распадом крупных колониальных держав и появлением этнонациональных государств – республик, а в 1980 – начале 1990-х гг. – с распадом Советского Союза и новым государственным строительством получивших политическую и экономическую независимость республик.

Однако множественность периодов «пробуждения» в латышской этнической истории за последние полтора века ставит вопрос: в чем же их сходства и различия? Может ли быть три периода «пробуждения» в этнической культуре одного народа, осознающего свою преемственность? И в чем заключается сущность самого «пробуждения», то есть – кто именно и к чему, собственно говоря, «пробуждался»?

---

[1] Ставшее нарицательным и собирательным пренебрежительное прозвище, данное Юрису Алунану немецким пастором, со значением «мятежник, бунтарь», см.: Birkerts 1927; Alunāns 1910.

[2] См. также История Латвии 2005, 411-464 («Восстановление Латвийской Республики и укрепление ее независимости (1991-2004)»).

inslav

К середине XIX в. земли современной Латвии находились в составе трех административных единиц Российской империи – двух из трех губерний Остзейского края – Лифляндской и Курляндской, а также в части Витебской губернии. Этническое единство латышей предопределялось прежде всего, и возможно, почти исключительно двумя факторами – **языком** и, за редкими исключениями, **принадлежностью к крестьянскому сословию** (что на этот период истории объединяло латышей с эстонцами и литовцами). Этнографический материал – сельские постройки, костюм, пища, традиции убранства интерьера, а также музыкальный и песенный фольклор, хотя и имели некоторые общие латышские элементы, жанры (прежде всего, латышские народные песни) и черты, но, довольно сильно различаясь локально, еще не были стереотипизированы и «присвоены» как именно обще-«латышские». В религиозном отношении латыши принадлежали в основном двум евангелическим лютеранским церквям (Курляндии и Лифляндии), католической церкви (латыши Витебской губернии – позднее Латгале и Аугшземе, а также небольшая локальная группа суитов Курляндии[3]) и в небольшом количестве – русской православной церкви (латыши, принявшие православие в результате так называемой конверсии, начавшейся в 1840-е гг.[4]).

Этническое объединение латышей начинается в середине XIX века. Важным этнообъединяющим фактором стала деятельность латышского студенческого кружка при Тартуском университете, начатая в 1855 г. и объединившая людей, многие из которых – государственный чиновник Кришьянис Валдемарс (Matiss 1892; Zeiferts 1929), поэт и литератор Юрис Алунанс (см. Alunāns; Klaustiņš 1912), фольклористы, собиратели и издатели латышских народных песен Кришьянис Баронс, Фрицис Трейланд-Бривземниекс и другие – впоследствии сыграли огромную роль в

---

[3] См. сборник статей по истории и этнографии суитов: Suitu identitāte 2005.

[4] См. Самарин 1868. См. также Zeiferts 1993, 258-265.

inslav

становлении латышской культуры и именуются теперь «отцами нации».

В середине XIX в. у многих народов Европы начинается издание национальной прессы; в 1850-60-е гг. начинают регулярно издаваться газеты на латышском языке – с 1856 г. *Mājas viesis* («Домашний гость») Ансиса Лейтана, с 1862 г. *Peterburgas avīzes* («Петербургская газета») Кришьяниса Валдемара и Кришьяниса Барона (Zeiferts 1993, 248-335), в 1868 г. основывается Рижское Латышское общество, во многих городках и на селе создаются хоры, начинается активный сбор народных песен и мелодий. В 1864 г. в местечке Дикли недалеко от г. Валмиеры проходит первый, еще местного значения, праздник песни, объединивший около 1000 человек – в основном, латышских крестьян Лифляндии; в 1873 г. это начинание выросло в первый всеобщий Праздник Песни в Риге, в котором уже участвовали также народные хоры из Курляндии[5].

Все это создало некоторые условия и форму для последующего национально-культурного, а затем и государственного объединения латышей, проживающих в соседних, но административно, политически, а во многом и культурно разделенных губерниях Остзейского края – Лифляндской и Курляндской, а позднее – также и Витебской.

Латышская этническая культура особенно отчетливо проявилась в развитии хоровой культуры, в частности, в форме Праздников Песни; в развитии народного образования, в том числе посредством работы учительских семинаров; в обустройстве крестьянского хозяйства, в улучшении и эстетизации домашнего быта латышских крестьян.

При изучении процессов ее возрождения, а фактически же – создания как структуры, во второй половине XIX в., на фоне растущего во второй половине XIX – первой половине XX в. общемирового интереса к развитию народной (а позднее и национальной) идеи, становится очевидно, что каждый из элементов этой формирующейся структуры имеет свою предысторию, самостоятельные корни.

---

[5] См. подробнее о роли музыки в формировании этнической культуры латышей: Klotiņš 2002, 107-130.

inslav

Одним из этих важнейших «корней», или предпосылок «пробуждения» в середине XIX века было гернгутерское движение «братских общин», начавшееся в Лифляндии в 1730-е годы, и, несмотря на запрет деятельности в 1743-1817 гг., развивавшееся здесь на протяжении всего XVIII века. Оно возродилось в первой половине XIX века и в различных формах существовало вплоть до ликвидации советской властью в 1948 г.

Историографом гернгутерского движения в Латвии и Эстонии был историк церкви и теолог Людвиг Адамович, издавший начиная с 1930-х гг. сначала в Латвии, а с 1940-х гг. в эмиграции несколько фундаментальных трудов – «Латышские братские общины в период крепостничества» (Рига, 1932), «Исследования по истории латышских братских общин», «История церкви родины» (1947), «Церковь Видземе и латышский крестьянин в 1710-1740» (2-е издание – 1963 г.) (Adamovičs 1934; Adamovičs 1947; Adamovičs 1932; Adamovičs 1963).[6] В период советской власти комплексных исторических исследований этого движения не было создано, одним из немногих исключений были работы историка литературы Алексея Апиниса, посвященные литературному наследию братских общин (Apīnis 1984, 140-154; Apīnis 2000; Apīnis 1992, 75-76, 79-85). Общепризнанной и единственной догмой, преподносившейся как заслуга этого движения, было прописанное в учебниках истории советского периода представление о гернгутерских общинах как форме борьбы латышских крестьян с гнетом немецких помещиков и лютеранских пасторов.

---

[6] Весьма интересны также и его работы 1939 г., изданные в Риге: небольшая популярная брошюра со знаменательным названием «Врастание латышей в христианство» (Adamovics 1939a), где под этим врастанием автор имеет в виду именно деятельность гернгутеров Лифляндии, и книга «Латышскость в наших богослужениях. Размышления, поиски, предложения» (Adamovics 1939b), где религиозная, и в частности, лютеранская культура, устройство церквей и богослужение обсуждаются в рамках формирующегося этнонационализма. Ряд идей тут почерпнут из культурного наследия гернгутерства.

inslav

В 1990-е годы отношение к исторической роли, внутрикультурным связям и общественным результатам гернгутерского движения стало меняться. К пристальному исследованию гернгутерского наследия как в профессиональной, элитарной, так и в народной культуре обратились искусствоведы, литературоведы, историки и философы. Многое в латышской литературе и драматургии, народной архитектуре и музыке, оказывается, восходит именно к деятельности «Братской общины».

Более того: историк Гвидо Страубе, автор фундаментального исследования истории гернгутеров Латвии «Хроника Братской общины Латвии» (Straube 2000a; Straube 2000b), полагает, что именно гернгутерское движение было первым национальным пробуждением латышей. Оценивая историческую заслугу этого движения, в статье «Первое пробуждение» он пишет: «именно гернгутеры были теми, кто в короткое время породил то, без чего не состоялась ни одна эпоха атмоды – национальную интеллигенцию, и они – те, кто преобразил латыша (первоначально – лифляндского крестьянина, видземца) из вечной пассивной жертвы в адекватную часть общества» (Straube 2005, 16-17).

Эту точку зрения, согласно которой именно деятельность гернгутеров Лифляндии и была первым «национально-культурным пробуждением» латышей, поддерживают и некоторые другие исследователи – историки, культурологи, литературоведы. Им противостоят те, кто считает «братские общины» только одной из предпосылок, причем ограниченной по меньшей мере в двух аспектах: **конфессиональном** – речь идет о движении внутри протестантизма, и **локальном** – оно охватило только Лифляндию, так как Братская община, возникшая в Курляндии в 1891 г., часто рассматривается историками церкви как совершенно особая организация, имевшая мало контактов с гернгутерами Лифляндии, и в значительной мере развившаяся под влиянием анабаптизма. Однако и они признают колоссальную историческую и культурную роль, сыгранную гернгутерами, и все еще мало понятую и оцененную в официальной историографии и общественном мнении Латвии.

inslav

Для того, чтобы понять место и роль гернгутерских общин в истории и культуре Латвии, обратимся сначала к истории их формирования и историческому контексту появления в Остзейском крае.

Начатая в Германии реформация быстро достигла земель современных Латвии и Эстонии, но в 1558-83 гг., после победы Польши в Ливонской войне начались процессы контрреформации, усиления католичества, особенно активно – на территории Латгалии. Курземское и Земгальское герцогство, как вассал Польско-Литовского государства, демонстрировало благоприятствование католичеству, хотя с 1561 г. благодаря личному участию Готхарда Кетлера тут доминировала лютеранская церковь. После польско-шведской войны 1600-1629 гг. земли современной Латвии были поделены между этими государствами: Рига и земли Видземе вошли под власть Швеции, католическая Латгале вошла в состав Польши, лютеранское Курземско-Земгальское герцогство попало под ее влияние.

В 1721 г. Ливонские земли в результате Северной войны входят в состав Российской империи, которая по 19 параграфу Ништадтского мира признавала религиозное самоопределение новоприобретенных Остзейских провинций. В 1772 г. после раздела Польши к России отошли земли Латгале, а в 1795 г. – и Курземское герцогство. В Латгале доминировала католическая церковь, в Лифляндии и Курляндии – две евангелические лютеранские церкви. В ведении церкви были народное образование, социальная поддержка, статистический подсчет населения (регистрация рождений через крещение, браков и смертей), а также – карательные функции (позорные столбы, стоящие около церквей, в которым привязывали провинившихся людей; см. подробнее: Johansons 1975).

В религиозной жизни Остзейских провинций XVIII–XIX веков самыми значительными событиями стали движение «Братской общины» (гернгутеров), церковное законодательство 1832 г. (упрочение созданного в 1819 г. высшего управляющего органа всех лютеранских общин Российской империи – Генеральной Консистории, административно подчиненной Министерству внутренних дел, а

inslav

юридически – Сенату; то есть лютеранская церковь Остзейских губерний потеряла свою независимость (LVVA, 233 f., 4 apr., 44 lpp.), а также так называемое движение конверсии – перехода латышей в православие в 1840-е гг., с последовавшей политикой русификации.

Гернгутерство имело теснейшие связи с развившимися впоследствии латышской этнической культурой и даже национализмом.

Важнейшие этапы истории гернгутеров

Предистоки гернгутерских общин лежат в религиозном движении **моравских (богемских) братьев** Чехии XV века. Деятельность Яна Гуса (ок. 1369–1415), выразившаяся в его знаменитом труде «Sola Scriptura», привела, с одной стороны, к образованию в 1457 г. в Богемии, Кунвалде, независимой евангелической церкви «Frates Legis Christi», позднее – «Unites Fratrum», а с другой – к оформлению движения за национальную независимость чехов (Michel 1987).

Важнейшим результатом движения моравских братьев были интенсификация и углубление религиозной жизни верующих мирян. Это выразилось, прежде всего, в установках на массовое чтение Библии на родном языке, стремлении к ее толкованию и реализации библейских идей в повседневной жизни всеми членами общины; в изменении отношения к церковным воскресным проповедям, которые становятся более практическими, при особенном интересе к нагорной проповеди Иисуса. В общинах моравских братьев складываются тесные связи между прихожанами, которые начинают реализовываться во всех сферах жизни и которые несут на себе отпечаток их складывающейся конфессиональной культуры. Значительную роль в ней играла дидактика; примечательно, что последний епископ церкви моравских братьев – Ян Амос Коменский (1592–1670) – стал основателем современной педагогической системы унифицированного школьного образования (см. Hanisch 1991).

Преследовавшиеся католической церковью, моравские братья в конце XVI–XVII вв. расселялись по разным стра-

inslav

нам Европы; особенно интенсивным это стало после 1627 г., когда в Чехии деятельность общины была запрещена.

В XVIII веке идеи моравских братьев были возрождены в рамках **пиетизма**, что выразилось в появлении новых движений и организаций, начавших активную миссионерскую деятельность не только в странах Европы, но и в Африке, Азии и Америке.

Пиетизм, буквально «благочестие», – «периодически возобновляемая в истории западного христианства тенденция, когда на передний план выдвигается повседневная жизнь христианина и уделяется меньше внимания формальным теологическим конструкциям и церковной организации» (ТЭС 2003, 856). В рамках пиетизма проходит реформа в организации общин, большое внимание уделяется идее личного одухотворения, эмоциональному подъему, перфекционизму, массовой повседневной практике. Немецкий пиетизм вырос в XVII веке в рамках реформы лютеранской церкви, со стремлением упростить ее и приблизить к народу, а с другой стороны, резко повысить уровень массового образования прихожан. Еще одним важным элементом пиетизма стало представление о необходимости личного эмоционального пробуждения верующих, что противопоставлялось рационализму и интеллектуализму официальной лютеранской церкви; подчеркивалась личная и постоянная связь человека с Богом (Theile 2000).

Основателем пиетизма считают Филиппа Якоба Шпенера (1665–1705), служившего начиная с 1666 г. старшим пастором во Франкфурте-на-Майне. Он вел обширную переписку на духовные темы, большое внимание уделял реформам повседневной церковной практики; в проповеди, произнесенной в 1669 г., он говорил о том, что миряне могут собираться вместе, и, «отставив стаканы, карты и кости», поддерживать друг друга в христианской вере. Шпенер организовал *collegia pietatis* («собрание благочестивых»), кружки мирян, собиравшихся по средам и воскресеньям для молитвы, обсуждения проповедей и размышлений, как это можно связать с практической повседневной жизнью. В работе Pia Desideria («Благочестивые помыс-

inslav

лы») 1675 г. Шпенер проанализировал причины духовного упадка в лютеранской церкви и предложил шесть основных направлений для реформы; по сути, это и стало кратким изложением программы пиетизма. Среди прочего, это был призыв чаще и глубже читать Библию и вникать в ее духовный смысл, возрождать «духовное священство» – священство всех верующих, воплощать христианство в повседневной практике, воспитывать пасторов в духе набожности и благородства, изменить манеру проповедей. Тем не менее, Шпенер не призывал к разрыву с официальной церковью.

Соратник и преемник Шпенера Август Герман Франке (1663–1727), возглавивший университет в Галле, и руководивший тут школой для мальчиков[7], сделал этот город центром пиетизма[8].

Объединение движения моравских братьев в рамках пиетизма произошло в 1720-х гг. в Саксонии. Граф Людвиг Николай фон Цинцендорф (1700–1760), который «в сердце своем был апостолом Лютера», недалеко от имения своей бабушки в Бертельсдорфе Оберлаузице основал христианский лагерь, получивший название **Herrnhut (Геррнгут**, «убежище (защита) Господа»). Это место в 1722 г. стало прибежищем трех беженцев из Моравии, братья (наиболее известным из которых стал Христиан Давид), получают позволение графа построить тут лагерь. В 1727 г. сам граф, прибыв из Дрездена, проникается их идеями, и возглавляет общину (Meyer 2000).

В созданном вскоре статуте организации было заложено положение, что задачей братьев и сестер является настоящее распространение истинного христианства между теми людьми, кто его фактически не знает или из-за различных обстоятельств не может исповедовать в полноте. 12 мая 1727 г. братство принимает внутренние и внешние уставы, определяя свое положение внутри лютеранства.

---

[7] Где обучался и будущий лидер гернгутерского движения Н.Л. фон Цинцендорф.

[8] Здесь учились многие балтийские немцы.

inslav

Конфессиональное отделение гернгутеров от лютеранской церкви произошло уже после смерти Цинцендорфа, в 1770-х гг., когда был разработан особый принцип братства – *idea fidei fratrum* (1779), но, тем не менее, сохранялась верность Аугсбургскому вероисповеданию. Провозглашалось, что руководит общиной сам Иисус Христос, которого замещает епископ. Фактическая повседневная религиозная жизнь протекает внутри конкретной общины, которая интегрирует своих членов; центрами общин становятся молельные дома.

В дальнейшем отношения с официальными христианскими конфессиями тех стран, где работали гернгутерские общины, складывались по-разному. В разных обстоятельствах они варьировали от полного слияния до отдаления, вплоть до открытой вражды. Тем не менее, формальная связь с лютеранской церковью сохранялась всегда.

Унаследовав основные идеи движения моравских братьев и пиетизма, огромный акцент гернгутеры стали делать на личности человека и его непосредственной связи с Богом в образе Иисуса Христа. Предполагалось, что жизнь, личность и судьба каждого человека определяются исключительно его личными поступками и силой его чувств и переживаний. Кроме того, предполагалось, что люди нуждаются в моральной поддержке и сочувствии, в благотворительности, но это должно совершаться добровольно и искренне.

Религиозным идеалом гернгутеров становится духовно пробужденный человек, а среди психологических особенностей религиозной деятельности – подобно другим, возникавшим позднее протестантским сектам и движениям (баптисты, адвентисты, пятидесятники) – ярко проявляются экзальтация (пробужденное, горячее сердце, возвышенность при произнесении речей, состояние умиления), стремление к эмоциональному сближению с Христом и глубочайшее сожаление о грехах (создание культуры вины).

inslav

Важнейшие этапы истории гернгутерских общин в Латвии

На **1729-1743 гг.** пришелся **период первого расцвета** гернгутерского движения в Лифляндии. В 1729 г. в Ригу прибыли первые миссионеры-гернгутеры – плотник Христиан Давид, один из будущих основателей местной общины, и ткачи И. Грасмнис и Т. Фидлер. Они поселились в Риге и начали свою проповедь в немецкой ремесленнической среде. В первые годы число заинтересованных слушателей и последователей было крайне невелико.

Однако начало фактического распространения этого движения оказалось связано с личностью Магдалены Элизабеты фон Галларт (1683–1750), владелицы имения Валмирмуйжа. Фон Галларт предложила свои поместья в Валмиере и Страупе братьям-гернгутерам в качестве центра для развития миссионерской деятельности. Поддержал это движение также и владелец соседнего имения, Унгурмуйжи, ландрат, руководитель лайев (добровольных служителей церкви – мирян) лютеранской церкви, Финский генерал-губернатор Балтазар фон Кампенхаузен (1689–1758). Возможно, именно благодаря ему позднее, после царского запрета организации в результате противостояния с местной официальной лютеранской церковью, фактического и полного истребления этого движения в Лифляндии все же не последовало (Latvija 2000, 378).

В 1736 г. в Лифляндию приехал сам граф Л.Н. фон Цинцендорф. Он посетил Валмиеру, пообщался с фон Галларт; в результате было решено организовать учительские семинары с целью из самой же крестьянской среды готовить учителей для крестьянских детей. М.Э. фон Галларт покупает участок земли, названный Еракалнс – «Горой Агнца» (этот участок сейчас входит в территорию Валмиеры), где строит школу, которая начинает работу 23 августа 1738 г. Это оказалось первым заведением по подготовке школьных учителей для крестьянских школ на территории всей Российской империи! До 1743 г. тут обучилось около 130 слушателей, разъехавшихся по всей Лифляндии и начавших преподавать в сельских школах.

inslav

Одновременно с работой семинара были начаты религиозная проповедь и организация общины. С 1737 г. сюда съезжаются братья из Саксонии (немцы и чехи, ремесленники): их задача – изучить латышский язык и трудиться вместе с крестьянами, чтобы познать характер этих людей и открыть их сердца для любви и милосердия Бога в Иисусе Христе. В число братьев и сестер общины начинают принимать местных латышских крестьян. До 1743 г. в братья было принято несколько тысяч латышских крестьян; их стали называть «пробудителями». Начинают строиться молельные дома и проводиться собрания. С 1739 г. собираются отдельные собрания для латышей, где проповедь и пение проходили только на латышском языке. Гернгутерство постепенно становился самостоятельной религиозной организацией и духовной силой общества (Eckardt 1876, 243).

Вслед за Валмиерой общины начали возникали в других местечках Лифляндии – Лиепа, Страупе, Марснены, Рауна, Триката (см. также – Svarāne 1991).

Особым переломным моментом стал 1739 г., когда в праздник Пятидесятницы, по свидетельству очевидцев, было очень много участников, «пробудившихся» среди латышей. Не хватало помещения, и братья проповедовали под открытым небом. Пастор Зилманис свидетельствовал, что «огонь сошел с небес, и сердца людей загорелись, когда им говорили о кресте. Великое пробуждение! В короткое время Валмиера была преобразована» (Adamovičs 1963). Исследователь истории гернгутеров в Латвии Гундарс Цейпе, отмечает, что именно тогда впервые прозвучала мысль, что Иисус Христос – спаситель, пришедший также и к латышам, а не только к немцам.

В период **1743–1817 гг.** действовал запрет деятельности гернгутеров; это было время так называемого **«тихого хода»** существования общин.

Вследствие противостояния официальной лютеранской церкви власти начинают действовать против гернгутеров. В 1743 г. генерал-губернатор Лифляндии объявляет движение опасным, «подрывающим устои церкви и благосостояние общества»; была учреждена особая комиссия пасто-

inslav

ров и немецких помещиков. Было предъявлено требование запретить движение, «чтобы церковные права не были ущемлены, вредные отчуждения и раскол были прекращены и чтобы других людей устрашить и отпугнуть от таких недозволенных начинаний» (Straube 2000a, 92-95). Начался период нелегальной, тайной деятельности (лтш. *klusais gājiens* – 'тихий ход', см. Straube 1995). Немецкие миссионеры-гернгутеры были высланы из Российской империи, и руководство общин фактически перешло к крестьянам – латышам.

Движение стало действовать нелегально, втайне от светской власти и от лютеранской церкви. Но в последние два десятилетия XVIII в., уже после 1754 г., их деятельность осуществлялась уже более активно и свободно. Стало очевидно, что общины существуют; и, чтобы восстановить контроль над ними, правительство в 1763 г. отменяет наложенный запрет (см. Guntram 1974).

О. Гун в труде «Топографические сведения о Лифляндии» пишет: «Здесь множество крестьян, которые принадлежат к Братской Общине, и вообще, видно, что они более трудолюбивые и добродетельные, и поэтому более зажиточные, чем их соседи. После богослужения гернгутеры идут в молельные дома, в то время как прочие пьют в корчмах. Пастор не может своим общественным образованием достигнуть того, что обосновал домохозяин в своей гернгутерской семье» (LVVA, 6810 f., 1 apr., 15 l., 37 lpp.).

Гернгутерство очень серьезно изменило отношение в массе крестьян к христианству. Оно оказалось истинной народной реформацией для крестьян, когда тысячи людей обратились к христианству сердцем и душой. Комиссии консистории констатируют в 1740-х гг. резкое улучшение среди латышей Лифляндии знания заповедей и Писания, умения их пояснить, причем особенно быстро это росло среди женщин. Становится обычным делом молитва перед и после еды.

Община прежде всего стала важнейшей формой деятельности. Община – «большое собрание» – подразделялась у гернгутеров на несколько сословий – «хоров», в зависимости от пола, возраста, семейного положения: вдовцы,

inslav

женатые, холостые, молодежь, дети. Обычно собрание проводили четверо «батюшек», или «говорящих», на праздники – 6-8 человек. «Батюшки» подчинялись пресвитеру – «большому батюшке». Помимо общих собраний проводились различные назидательные проповеди, уроки священного писания, отдельные занятия по хорам. Устраивали и личные беседы с «батюшкой». Во время молений подчеркивалось благочестие, любовь к Иисусу, пелись духовные песни.

В **1817 г.** наступает **период второго расцвета** и упрочения движения, который в целом длился до середины XIX века.

В 1817 г. Александр I издает указ, разрешавший деятельность общин («Письмо о миловании гернгутеров»); стало очевидно, что существование общины было уже неизбежным, и стала заметной ее положительная роль в улучшении материальной и бытовой жизни крестьян, укреплении морали и трудолюбия среди членов общин (LVVA, 233 f., 3 apr., 615 l., 65 lpp.). Община оказывала большое влияние на административную и хозяйственную жизнь уездов Лифляндии. Поддерживал это движение граф К. Ливен, президент Санкт-Петербургской генеральной консистории, куратор Тартуского университета.

В «Письме о миловании» 2 пункт разрешал обучение и духовную заботу о латышах и эстонцах, возможность строить молельные дома и посещать их в любое время кроме официальных служб в церквях (Там же, 65-66). Это все несколько размывало монополию лютеранской церкви; кроме того, в манифесте провозглашалось освобождение гернгутеров от рекрутской повинности. Но противники гернгутеров, генерал-губернатор маркиз Ф. Паулуччи, генерал-суперинтендант Карл Зонтаг, стали толковать манифест как обращенный только к немецким братьям, их было в 1818 г. в Лифляндии 41 человек, а в Курляндии – трое.

Статистическое исследование числа членов гернгутерских общин провел Гвидо Страубе (Straube 1988, 52-64). К 1841 г. общее число членов общин в Лифляндии составляет 17805 человек, хотя в собраниях всегда участвовало значительно большее количество людей, в том числе ожидаю-

inslav

щих и кандидатов; при этом полноценными членами общины были до 70% крестьянского населения в уездах Пиебалги, Алуксне, Апукалнс, Рауны. К 1851 г. число членов увеличилось до 26000 (LVVA, 237 f., 1 apr., 11 b.l., 32 lpp.). В число гернгутеров входили многие известные личности – одни из создателей хоровой культуры Латвии Янис Цимзе и Георг Нейкенс, писатели братья Каудзит, поэт Янис Ругенис.

В 1840-х гг. усиливается конверсия – переход латышей в православие. Братские общины были той силой, которая противостояла переходу латышей в православие (Latvija 2000, 386). В тех уездах, где было много молельных домов и активнее работали общины, единицы или вовсе никто из латышей не переходил в православие (Balevics 1987, 7).

Но в середине XIX в. становится очевидным негативное отношение власти к этому движению. Да и само движение сникает, мельчает, превращается в секту со слишком критическим взглядом на мир.

Первые ограничения начинаются уже с 1834 г. (что стало следствием реформы лютеранской церкви 1832 г.): для строительства и открытия нового молельного дома нужно было личное дозволение министра внутренних дел. Проповедовать теперь могли только прошедшие экзамен в консистории и имеющие теологическое образование пасторы (ординированные епископом из Гернгута). В 1839 г. особым указом ограничивается деятельность гернгутеров – свободные воскресные проповеди могли проходить только в 8 определенных местах, молельных домах, поблизости от мест, где жили немецкие пресвитеры – братья. Остальные – т. н. латышские «батюшки» (*tētiņi*) и «говорящие» (*teicēji*) – имели право только читать тексты, прошедшие цензуру, петь песни из официально приемлемых книг.

Начиная с середины XIX века наблюдается постепенное исчезновение гернгутерского движения в Лифляндии. В 1852 г. Синод постановил, что общество должно полностью войти в состав лютеранской церкви или прекратить работу; в 1857 г. Лифляндская консистория и губернатор издают запрет на принятие новых братьев.

inslav

В 1860 г. Консистория отзывает статуты общества, общины передаются лютеранской церкви. Ощутимо меняется внутренний дух в общинах: внимание сосредотачивается на поведении братьев и сестер, обсуждается кодекс поведения, и фактически гернгутеры превращаются в секту с несколько отстраненным, если не агрессивным отношением к миру вокруг; число братьев сокращается до нескольких сотен. Правда, в 1860-70-е гг. вместе с баптизмом гернгутерство появляется в Курляндии (благодаря деятельности брата Микелиса Букалиса из Восточной Пруссии), где наблюдается его некоторый подъем. В 1891 г. в Лиепае создается Братская община Курляндии (см. Cilnis 1991).

В годы первой Латвийской Республике наблюдалось некоторое формальное возрождение гернгутерского движения (Veinbergs 1930). В 1922 г. были зарегистрированы статуты организации, получившей наименование Латвийская евангелическая Братская община, и произошла окончательная фиксация принципов веры (Ticības apliecības 1924, 102-106). В 1924 г. в Риге проходит общелатвийская конференция представителей гернгутеров, и возникает Общество содружеств евангелических братских общин Латвии; его возглавляет Янис Малвесс. В 1920-е годы устанавливаются связи с гернгутерами Германии. Однако в 1931 г. в руководстве Общества произошел раскол, и 1930-е гг. прошли в тяжелом кризисе. Значительного влияния на латвийское общество гернгутеры уже не оказывали.

Братские общины в рамках дискуссии о национализме в 1920-30-х гг.

В годы существования независимой Латвийской республики в 1920-30 гг. многие аспекты социальной и культурной жизни подверглись идеологическим преобразованиям, направленным в целом на создание латвийской нации. Процессы леттонизации проходили в области топонимики и антропонимики, в системе образования, и также в религии. Прежде всего, речь шла об укреплении статуса латышского языка и очищении его от некоторых явных заимствований.

inslav

Адамович писал, что «народный язык и средства выражения, народная музыка, живопись, скульптура и архитектура – все это может послужить национальному христианству и образовать национальные культы. Это происходит, если в ходе истории не образуется особенных препятствий, естественно и просто, при том, что сам народ об этом особенно не задумывается и не беспокоится. На поставленном Богом стане каждый народ может выткать только такое полотно, какое у него имеется, какое он унаследовал и сам умеет ткать» (Adamovičs 1939b).

Помимо того, обсуждалась реформа лютеранского культа, и некоторые лютеранские пасторы предлагали свои варианты нового богослужения, в которые вводились бы элементы латышской крестьянской народной культуры. Звучала и довольно серьезная критика традиций общепринятого культа. Пастор В. Сандерс в работах «Реформа нашего культа» (1923), «Реформа христианской веры» (1938) подчеркивал связь раннего христианства с иудаизмом и эллинизмом и полагал, что «истинно христианского культа» так вовсе и не было выработано. Он полагал, что даже Лютер, реформировавший веру, ничего принципиально нового и истинно христианского не предложил в плане реформы богослужения. Сам же Сандерс призывал сделать службу «интереснее и привлекательнее, а с другой стороны – чтобы прихожане получали больше духовного наслаждения и подкрепления веры». Служба же должна быть словно пребывание в гостях у Бога – *dievsērsme* (Sanders 1935, 312-317, 383-394). Представители Теологического факультета жестко критиковали взгляды Сандерса. Пастор Альфред Индриксон в работах «Размышления по поводу латышской народной церкви» (1934) и «Необходимость и возможность нашей реформы» (1935) особенное внимание уделяет праздникам, реформе богослужений в христианском духе, и – «священным мгновениям ("svētbrīžu reformas") в рабочей и природной жизни» – Весенним и Осенним праздникам, празднику Летнего солнцеворота (Adamovics 1939b, 23-41).

Л. Адамович в труде «Латышскость в нашем богослужении. Размышления, поиски, предложения» (1939) отмечает множество недоразумений, проявившихся в ходе этой

inslav

дискуссии. Он пишет, что национальность сама по себе не относится к сущности богослужения: единый всемогущий Бог стоит над всеми народами и временами. «Тем не менее, это ядро ореха может развиваться и жить только в народной (национальной, *tautiska*) **скорлупе**. Всеобщие понятия могут быть выражены только в словах и символах, а каждое слово и символ принадлежат определенным народам и культурам» (Adamovičs 1939b, 16). Адамович отмечает, что общерелигиозное сплетается с самобытным, народным, в ткань, так, что аналитически их можно выявить, но разделить нельзя, если мы не хотим нарушить саму ткань. Особенно ярко национальные особенности должны проявляться в богослужении, в культе.

Что же Адамович имеет в виду под национальными особенностями богослужения и культа? Прежде всего – язык и идиомы, музыку, живопись, скульптуру и архитектуру, украшение помещений для службы. При том, что во главу угла он ставит евангелическое христианство, пишет также о необходимости соблюдать «латышский стиль», а сверхзадачу латышского богослужения описывает как «служение народу и государству» (Adamovičs 1939b, 143). Тем не менее, прежде всего, речь идет о языке. «Латышскость» церкви для него – это латышский язык службы. В разделе «Латышскость христианского культа» Адамович пишет: «На каком языке человек обращается к Богу, к такому народу он и принадлежит. Кто по-латышски обращается к Богу, тот – латыш. Латыш обращается к Богу по-латышски» (Adamovičs 1939b, 58-59).

Адамович критикует как выдуманную латышскость в религии, так и поиски чего-то архаического, «древнелатышского» в познании Бога: он считает, что это не даст ничего положительного в формировании латышского христианского культа. Латышский философ В. Рейзниекс предположил, что лучше и полнее всего образ Бога в мире выражается через образ хозяина; Адамович отмечает, что эта идея «словно новое латышское евангелие с главной идеей «Бог это хозяин», завоевала некоторых последователей. Адамович критикует подобное отношение: он считает пребывание в гостях слишком мирским и временным,

inslav

чтобы его можно было положить в основу религиозного культа. «Но что было понятно и приемлемо, когда мы говорим о древнелатышском Диевсе, одном из многих языческих божеств, хотя и самом важном, это не подходит более христианскому единобожию, где Бог это Бог именно потому, что он – не человек, и принадлежит совсем иной, высшей сфере» (Adamovičs 1939b, 51-52). Он сравнивает это с попыткой заменить серпом и цепом зерноуборочные машины, в то время как христианство должно представлять собой это новые, более совершенные технологии.

* * *

В 1940 г., после установления в Латвии советской власти, начинаются репрессии и национализация имущества. В 1948 г. председатель Совмина Латвии В. Лацис подписывает указ о ликвидации общества.

О некоторых результатах деятельности гернгутеров в истории в Латвии

Движение гернгутерских общин было первой эпохой латышского «пробуждения». Именно тогда и в рамках этого течения появилось само понятие «пробуждения» – *атмода*, первоначально сугубо индивидуальное и религиозное: «пробужденный человек», «пробужденное сердце», и речь шла о создании связи человека с Богом и прежде всего – с Иисусом Христом.

Последующие исторические эпохи, названные периодами «пробуждения», а именно 1850-70-ые гг., начало XX века и 1980-начало 1990-ых гг., несколько иначе и к иному «пробуждали» людей. Гернгутерское движение (да и в целом религиозный аспект, может быть, за исключением этнокультурного возрождения в конце XIX века в Латгалии, в котором активно участвовали католические священники) уже не играл сколько-нибудь значительной роли.

Итак, какое же влияние оказало гернгутерство на развитие латышской этнической культуры?

Гернгутерские общины были этноконфессиональным институтом с сильными интеграционными качествами; это была одна из моделей, по которой в дальнейшем

inslav

развивалась латышская нация. С формированием гернгутерских общин в Лифляндии началась реформация, охватившая широкие массы крестьянского населения. Так как в рамках гернгутерского движения была преодолена чуждость – как идейная, так и социальная, организационная – христианства, которое теперь для огромного числа латышских крестьян Лифляндии начало становилось «своим», можно предположить, что это отчасти привело и к переоценке прошлого.

При исследовании исторической роли гернгутерского движения Латвии нужно учитывать комплекс следующих обстоятельств.

Во-первых, **Братская община была христианским протестантским движением и религиозной организацией.** В XVIII веке она возникла в Саксонии на стыке между пиетизмом и последователями движения моравских (богемских) братьев; в Лифляндию гернгутерство пришло как движение, противостоящее сложившейся здесь конфессиональной лютеранской культуре в социальном, языковом и литургическом отношениях (пасторы – немцы и онемеченый приход), и отчасти церковной иерархии. Гернгутерские братья и сестры были равноправными участниками богослужения, однако они были разбиты по группам в зависимости от возраста, пола и семейного положения. Молельные дома возникали из крестьянских зданий, часто – жилых риг, и строились вскладчину; проповедовали тут свои люди, мирские, крестьяне, латыши, на своем латышском языке, и использовались тексты собственного сочинения. В дальнейшем вся история гернгутерства Латвии была волнообразным сближением – отдалением от преобладающей официальной лютеранской церкви.

При том, что признание Аугсбургского вероисповедания объединяет гернгутеров со всеми другими евангельскими лютеранами, существуют и некоторые их отличия. Анализируя **принципы веры гернгутеров,** историк религии и теолог С. Круминя делает вывод, что гернгутеры имеют несколько иную трактовку бытия Бога, чем другие протестанты. Речь идет, прежде всего, об Иисусе, а все действия совершаются через Святого Духа, роль которого

inslav

колоссальна. Здесь гернгутеры, по-видимому, близки баптистам и адвентистам. Неравномерно проводится деление между священным и профанным: сама община часто выступает как воплощение святости, да и вообще, священное словно прорывается во все аспекты – даже вроде бы далекие от религии – жизни людей (Krūmiņa 1995, 97-109).

Существенно было для гернгутеров чувство страха перед судом, и люди стремились изо всех сил «стать святыми» (практиковались ночные молитвы, почти экстатические, по причине страха: известен случай в Перконе 1930-е гг., когда брат М. Букалис сказал, что до следующего воскресенья двое из общины будут «в вечности», и чтобы люди поскорее исповедывали свои грехи. Люди остались на всю ночь… (BDV 1934, 109). Это, считает С. Круминя, было свидетельство не священного misterium tremendum, а именно чувства страха.

Гернгутеры выработали несколько особое представление о происхождении греха: считалось, что это деятельность Сатаны. Спасение, согласно представлениям гернгутеров, возможно только извне: «Основа спасения грешника не находится внутри него, ни в его вере, ни в чувствах или в уверенности, но совершенно вне его, внутри труда, совершенного Иисусом Христом. Поэтому прекрасно, что грешник не может найти покоя, пока он не отведет глаз от своего испорченного «я» и взмолится к Иисусу, пока его ухо не откроется, чтобы услышать свидетельство Бога о крови жертвенного агнца, и сердце поверит этому свидетельству, только тогда рождается сила и покой в испуганном сердце, потому что в этом сердце находит упокоение, где и Бог покоится (*jo tur sirds atrod dusu, kur arī Dievs dus*)» (Vienīgais pestīšanas 1923, 19).

С. Круминя полагает, что «гернгутеры заложили основы латышского христианства… Когда в 1920-ые гг. сформировалась национальная лютеранская церковь, предпосылки существования гернгутеров исчезли. Теперь латыши могли приближаться к христианству и иными путями. Возможно, именно потому что миссия гернгутеров в этом оказалась успешной, теперь мы говорим о них только в прошедшем времени» (Krūmiņa 1995, 109).

inslav

С другой стороны, не менее важно то обстоятельство, что Братская община – **самый старый этнокультурный институт**, относящийся не только к религиозному, но и к общему культурному наследию Латвии XVIII-XIX вв. Историк Янис Зутис отметил это таким образом: «Братские общины» – первые организации латышских и эстонских крестьян: вместе с ними возник феномен организованного крестьянства (Zutis 1951, 482). Видимо, не случайно пастор Г. Цейпе в своем исследовании истории гернгутерства в Латвии как точку отсчета избирает гораздо позднее сформировавшуюся государственность Латвии как высшую реализованную цель (Ceipe, 1).

В рамках гернгутерского движения были выработаны и социальные интегративные механизмы, прежде всего выразившиеся в объединении людей в общины. Возникшие в рамках религиозной культуры XVIII века, и первоначально – сугубо для религиозных целей, гернгутерские общины фактически стали влиять и на другие аспекты общественной жизни – контакты между представителями разных сословий и классов, на экономику, на изменение отношения к местным языкам. Хорошо известно, что коллективные выступления крестьян, в частности, беспокойства в Каугурах 1802 г., часто возглавлялись и руководились гернгутерами. Гернгутерские общины стали первыми формами самоорганизации латышей. Принадлежа общей, выработанной в рамках протестантизма, социальной модели, они фактически стали зачатками будущего гражданского общества.

При едином организационном подходе, при подчеркивании личной и индивидуальной ответственности за собственную судьбу и религиозное спасение, при установке на эгалитаризм, значительный акцент в повседневной жизни (как, собственно говоря, и во всякой протестантской культуре) был сделан на социализацию внутри небольших по численности общин.

Кроме того, гернгутерство Латвии может рассматриваться как **форма исторической преемственности.** Дело в том, что гернгутерские общины (особенно начиная с 1743 г., когда движение было формально запрещено, и немецкие братья вынуждены были уехать) – была первой

inslav

формой самоорганизации латышских крестьян. Здесь развивались школьное образование, культура хоров, оригинальная латышская литература и многое другое. Форма существования общин, воспринявшая много элементов традиционного крестьянского быта и повседневной культуры, понимается как факт преемственности между христианством и латышской народной культурой. Современное же возрождение гернгутерства осмысляется как факт ликвидации исторического разрыва, образовавшегося при установлении советской власти в 1940 г. Это стоит в одном ряду с тем вариантом гражданства, который был избран в Латвии, с законом о наследовании недвижимого имущества, а также с возрождением студенческих корпораций и возвращением многих институтов, государственных символов и даже элементов повседневности, материальной культуры. Все они говорят примерно следующее: «мы возвращаемся в день, предшествовавший входу советских танков на территорию Латвии в июле 1940 г., и хотим вычеркнуть из своей жизни и памяти (или изжить, преодолеть, переболеть) последующие пятьдесят лет оккупации». Возрождение гернгутерской общины предполагает обращение к ее этнокультурным особенностям и формам организации.

Таким образом, возрождение Братской общины является формой реализации **механизма исторической памяти,** что сегодня, в рамках общества постмодернизма, формируется в тесной связи с профессиональными исследованиями историков, археологов, этнографов. Подобно распространившейся моде на ювелирные украшения – копии археологических предметов IX-XII вв. древних балтских народов и ливов, сделанные профессиональными мастерами, в частности, семьей Страупе, сегодняшний интерес к гернгутерству – это отчасти возрождение прошлого, форма этнокультурной и этноконфессиональной самоидентификации, самостоятельное творчество и даже игра на фоне аутентичного археологического и исторического материала.

Оценивая историческую роль деятельности гернгутерских общин Латвии, Гвидо Страубе отмечает, что значительно возрос уровень крестьянского **образования**. Лифляндское крестьянство становится одним из самых

inslav

образованных среди других народов Европы (Straube 2005; см. также Adamovičs 1932).

Появляется **новый тип источника – рукописи братьев**. Латыши-крестьяне начинают писать; крестьянские сочинения еще вообще очень редко встречались тогда в Европе. Дневники братьев были весьма близки к устной истории (см. Apīnis 1984, 140-154) и включали речи, песни, биографии, исторические очерки, произведения эпического жанра. Речи, произносимые при приеме нового брата в общину, речи на повседневных собраниях, праздничные речи, похоронные – сохранились в основном те, которые были созданы «немецкими братьями» (это были заранее подготовленные довольно обширные тексты с сильной дидактической составляющей), латыши же, как полагает А. Апинис, говорили устно, не готовили письменных текстов. Текстов латышских авторов сохранилось мало. Речи вообще чаще всего ни подписывались, ни датировались. В 1739 г. вышло издание 33 духовных песен в нескольких тетрадях; в 1742 г. – книга с 235 текстами.

Илона Миезите, опубликовавшая текст рукописи «Книжечка усопшего», созданной Янисом Раманисом в 1824 г., обнаружила несколько особенностей этого типа сочинения (Miezīte 2004, 202). Исследовательница пишет, что сквозь текст струится уверенность, свежесть чувств; горечь и протест против устройства этого мира. В первой части речь идет только о гневе Божьем, суде Божьем, о безбожных людях (*bezdievigie*), которые обижали «праведных» (*taisnie*). Сердце автора страдает и радуется при мысли о мести Бога. Во второй части подчеркивается святость жертвы Христа, которую каждый человек должен нести в своем сердце. Но акцент делается не на страданиях и смерти (что характерно для лютеранства вообще), а на воскресении, отчего И. Миезите даже предполагает возможность знакомства автора с православием.

Текст «Книжечки усопшего» написан в промежуточной манере между поэзией и прозой. Это характерно и для лютеранской литературы вообще, и для гернгутерских текстов, но обычно песня цитируется, она рифмована и иногда дается с нотами мелодии. Граница между прозой и поэзией

inslav

подчас неотчетлива. Такой синтез не характерен для текстов речей немецких братьев. «Немецкие братья упоминают, что латыши часто говорят словно поют» (Miezīte 2004, 203).

Но в этом тексте наряду с цитатами собственно песен имеются и промежуточные по жанру тексты, в которых заметны своего рода формулы. Может быть, это свободный перевод какого-то стихотворения? Может быть это сочинения авторов – один текст в рукописи зачеркнут, словно не понравился. На два песенных текста имеются указания: «так поет Святой Марк», причем это песнопение связано с вознесением Христа (Miezīte 2004, 202-206).[9]

Большое влияние гернгутерское движение оказало и **на музыкальное искусство латышей**. Из Европы и через Ригу в Валмиеру и далее в деревни шло движение новых инструментов – скрипки, и любимые гернгутерами духовые – рожки, трубы. Гернгутеры на своих собраниях всегда много пели. На школьных семинарах проводились уроки музыки, изучались ноты, разучивались мелодии. Комиссия 1742-43 гг. отмечает улучшение певческих способностей и то, что на богослужениях они – латышские прихожане – уже не «орут» – как это констатировал в XVII в. Георг Манцелиус, но поют красиво, и даже иногда слышится многоголосие (Straube 2005). Гернгутеры Янис Цимзе и Георг Нейкенс были основателями латышского хорового пения. Заметим, что в областях влияния гернгутерства записано очень мало народных песен. Тут распространялись их тексты – мелодические, сентиментального содержания.

Благодаря гернгутерам, видимо, происходили изменения в этической культуре латышей, в сфере представлений о добродетели. Гернгутеры выступали против алкоголя, продажи пива и водки, сексуальной распущенности, внебрачных связей (это отмечали газеты XIX в.) Очень активно проповедовали труд, который, по их мнению, ведет к милосердию Бога; в уездах, где действовали

---

[9] Илона Миезите высказывает предположение, что, это, возможно, свидетельствует о знакомстве гернгутерских братьев с апокрифическими произведениями ранних христиан, что вообще противоречит и лютеранской традиции, и традиции немецких братьев, для которой характерно отношения к Библии как к единственному источнику.

inslav

гернгутеры, наблюдался рост числа зажиточных крестьян, особенно после отмены крепостничества.

В связи с гернгутерским движением начинаются перемены в сельской архитектуре. Возник новый тип постройки – **молельные дома**, их около 150 было построено по всей Лифляндии (Kundziņš 1927). М. Каудзите отмечает, что сохранилось всего 123 молитвенных дома, из которых только 50 пригодны для собраний (Kaudzīte 1877).

Строили один дом многие люди и семьи, иногда каждое окно в нем оказывалось разное, так как рамы приносили как подношение. Исследовавший молельные дома Р. Легздыньш писал: эти дома – «эссенция и украшение периода расцвета латышской сельской архитектуры» (Legzdiņš 1930). Устройство молельного дома, выросшего из жилой риги, позднее повлияло и на интерьер самой жилой риги: она начинает делиться на малые комнаты, появляется комната хозяев, отдельные комнаты для девиц-батрачек.

Дома молитвенных собраний строились так, чтобы в них могли собраться как можно больше членов общины. В некоторых уездах они строились через каждые 20 км. Дом строили обычно на земле крестьянского хозяйства, но не в общей застройке хутора, а рядом, чаще – в ближайшей роще. В ряде случаев отдельный дом не возводили, но камору собраний прирубали к риге (к жилой риге). В самостоятельных домах планировались следующие помещения: камора собраний и молений, комната батюшки, комната для ожидания. Средства для постройки и утварь жертвовали сами крестьяне.

Примечательно, что факт добровольного и бескорыстного участия в создании молельного дома и его интерьера важен и для современных гернгутеров Латвии. Так, молельный дом «Цимзес» построен на втором этаже старинного здания бывших конюшен на окраине города Рауна. Ныне это здание и небольшой участок земли вокруг является частной собственностью, ее хозяин – Райтис Зариньш, работавший в советские годы колхозным шофером, а теперь держит мастерскую по ремонту автомашин (она располагается на первом этаже правого крыла бывших конюшен). Он рассказал мне о том, как создавался

inslav

молельный дом: строил он его сам, на свои средства, но при этом хорошо помнит, кто из соседей, приятелей или участников общины что принес, подарил, смастерил, или как внезапно находились нужные деньги для возведения этой постройки. Рассказы Райтиса Зариньша о создании дома по структуре были подобны волшебной сказке с серией чудес, в результате которых возникает желаемое явление (ПМА, 30-31 августа 2005 г., интервью с Р. Зариньшем).

Один из нескольких старых сохранившихся до наших дней молитвенных домов находится в Этнографическом Музее под открытым небом в Риге. Этот дом молитвенных собраний «Межули» построен в 1785 г. на земле хутора «Яунмежули» бывшей волости Плани Валкского уезда (см. Межули 1985). Это постройка срубная, в охлоп, из обтесанных сосновых и еловых бревен, четырехскатной крышей с навесом. Фундамент здания – из отобранных валунов и малых камней с глиняным раствором. Соломенный крой крыши существовал – по свидетельствам – до 1930-х гг. (сейчас она покрыта тростником). Различной формы и оформления окна, оковка дверей. Пол земляной (в прирубленном позднее помещении со стойлами), глинобитный (в помещении для ожидания и каморе собраний), дощатый (в комнате батюшки). Две печи. В каморе собраний подбалку потолка подпирает столб – колонна с декоративными элементами. Камора ориентированна на восток; на восточной стороне около оконца – столик для батюшки (сказителя); члены общины сидели на скамьях в два ряда, слева от входа – женщины, справа – мужчины. При входе мужчины обнажали голову. Перед началом собраний они ожидали – летом на улице, зимой во внутреннем помещении; мужчины держались отдельно от женщин. Освещение – самодельными свечами, в деревянных выточенных подсвечниках в виде «трубок». Украшалось помещение полевыми цветами и народными украшениями – «пузурсами». Покойного оставляли на ночь в каморе и проводили тут его отпевание, в дополнение к церковному. Под навесом иногда проводились циркулы – собрания с молитвами и пением.

inslav

Опыт возрождения Братской общины в современной Латвии

Миссия Братской общины – общественная неправительственная организация, появившаяся в Латвии в 2000-2001 гг. Она объединяет на сегодняшний день всего несколько десятков человек различных профессий и образования. Среди них имеются лютеранские пасторы, инженеры, художники, ученые, рабочие. Они живут в Риге и нескольких маленьких городках Видземе – Рауне, Страупе, Трикате, Смилтене. Заметим: это те самые традиционные области распространения гернгутерских общин XVIII–XIX вв.; недалеко от Вецпиебалги и от Смилтене находятся два сохранившиеся до наших дней молельных дома, построенные в XIX веке.

Руководство Миссией в настоящее время осуществляет Гундарс Цейпе, лютеранский пастор (его приходы располагаются в Страупе и Смилтене) и докторант Исторического факультета Латвийского университета (его научный труд посвящен истории, религиозному и культурному наследию гернгутеров Латвии).

В сентябре 2005 г. я записала с ним несколько интервью[10]. Отец Гундарса, Бруно, родился в Риге, мать – Аустра Егерс – в Абрене. В пяти поколениях это семья латышская, видземская, известно только об одной прабабке-эстонке. Множество родственников погибло в ходе I и II мировых войн, особенно по линии отца. Гундарс родился в Юрмале, вырос в Риге. К христианству он пришел в 1986 г. – как неожиданно, так и логично, совершенно индивидуально. Задаваясь вопросами о мире, как и почему что-то происходит, хотел прочитать и искал Библию, читал, и тогда мир для него обрел логику и смысл. Он учился в Латвийском университете на разных факультетах – географическом, биологическом, психологическом, теологическом, историческом. 3 года учился в духовной семинарии. В

---

[10] Примечательно, что в качестве мест для нашего интервью Гундарс Цейпе предложил два холма, преобразованные в парки. Дзегушкалнс – самая высокая точка в Риге; возможно, в XVIII в. здесь находился Еракалнс – «Гора агнца», что отмечено в миниатюрах Й. Бротце.

inslav

1993 г. он стал первым капелланом в Латвийской армии: его работа заключалась в участии в утренних постройках, проведении индивидуальных бесед, презентаций. В 2000 г. он совсем ушел с этой работы, которую давно соединял с пасторской службой в разных общинах Цесисского района.

2000 год стал для Гундарса временем серьезных перемен. Он полагает, что с этого года логика мира и человеческих отношений стала несколько другой. «Я верю Библии, и там есть такая часть, как Апокалипсис. Это логично, все, что имеет начало, имеет и конец. И Христос говорил – смотрите на признаки времени. Что я сейчас ощущаю – очень много несчастных людей. 15-20 лет назад люди в целом были более стабильны, гармоничны… теперь вокруг них словно петля интенсивно стягивается, и этому нет предела, беспредел установился, но сейчас – время колоссальной милости: структуры государства, полиция работают, хотя в целом в обществе ощутим беспредел, и ощущение затягивающейся петли» (ПМА, 6.09.2005 г. Интервью с Г. Цейпе).

Рассказывая о начале деятельности Миссии Братской общины в Латвии в 2000-01 гг., Гундарс сравнивает ее с «домом с сотней дверей – не знаю, с чего начать?.. Исторически – во-первых, в Библии сказано – смотрите, где благословенный путь для народа был, идите по нему, и получите мир своей душе. Это слова пророка Иеремии. Исторически у Братской общины имеется опыт, когда свет иного мира прикоснулся к латышскому народу. Образовалась нация, ярко, с красивыми традициями, культурой, и со всем, что полагается, и это – прикосновение Святого Духа. Если теперь говорить о нашем времени, то моя позиция такова: у меня нет стремления что-то делать, оформлять, но – только честно ответить на вопрос, заданный в Евангелии. Представление о богобоязни живо среди латышей, проф. Адамович назвал это латышским христианством. Огромный акцент здесь делается на отношения между человеком и Богом, между людьми, так как все в этом мире одно-единственное – отношения. И таким образом, Бога можно встретить в церкви, а можно – в содружестве, разговоре,

inslav

взгляде, добром слове, каков нормальный человек – добрый, понимающий, помогающий, поговорит, это тоже – проявление Бога. Важный вопрос – как это создать? Тут нет никаких предписаний, это время показывает, как это складывается, эта информация в нас» (ПМА, 06.09.2005 г. Интервью с Г. Цейпе).

«Лично я в 1989 г. из одной газетной статьи узнал об исследованиях по истории гернгутерства в Латвии, узнал о чудесах, которые Бог делал на нашей земле. Тогда и стал интересоваться. Этому просто честь нужно отдать. В 1997 г. я стал работать пастором в Страупе, там, где община зарождалась… И потихоньку люди начали объединяться. Потом появились и в других местах… Это совокупность содружеств, цель тут – не организация, а самоорганизация. Иерархия нужна – чтобы что-то функционировало; вот мы сюда приехали на автобусе, и для этого должен быть шофер. Но это вопрос порядка, а не иерархии» (ПМА, 6.09.2005 г. Интервью с Г. Цейпе).

Гернгутерство, по мнению Цейпе, представляет своеобразную духовность, это практический экуменизм: «мы все дети Бога, и нас больше объединяет, чем разъединяет. В Латвии же важнейшая составная часть – служба церкви. Нужно взять человека и привести к алтарю, к Иисусу Христу. Только конкретного человека можно привести к милосердию Бога. Но сами мы не можем ничего сверх того сделать. Только – взять за руку и привести к Иисусу Христу. Это личное общение очень контрастирует с обработкой мозгов в виде выборов, политических движений, партий… когда люди загружены информацией» (ПМА, 6.09.2005 г. Интервью с Г. Цейпе).

Противоположностью этого, и выражением личного общения, а также развитием индивидуальных талантов, считает Цейпе, является служба *лайев*, или *перминдеров* – мирян, помогающих в ходе богослужения. «Важно, когда весть об Иисусе Христе, Его милосердии, любви, надежде, поддержке, несет не церковь – как ей положено – а люди, рабочие, крестьяне, служащие. Это признак нашего времени. Время наше сложное, парадигмы меняются, и церковь не успевает поспевать за переменами. Многие люди даже не

inslav

бывали в церкви, и эта весть так же далека от них, как дальние страны…» (ПМА, 6.09.2005 г. Интервью с Г. Цейпе).

На вопрос, в чем проявляется «латышскость» гернгутерства, Цейпе ответил – «прежде всего, это молельные дома. В них шла общественная жизнь высокого уровня духовного, все формировалось вокруг нее. Находишься в молельном доме – иными глазами смотришь на людей, там нет внешних красот, как в церквях, и видишь божественный отсвет на ближних своих. Второе – отношения между людьми. Что выросло отсюда – представления о красоте, пение, культура традиции. Бог в сердце людей открылся. И я этот мир понимаю, как он есть вокруг, сижу на Дзегушкалнс, и вся Рига – под ногами, весь этот мир мне дан, чтобы я его использовал, хорошо чувствовал, солнце сияет, листочки пахнут, и чтобы все это я видел как Божественное проявление» (ПМА, 6.09.2005).

Братская община Латвии имеет тесные связи с немецкой общиной в Гернгуте (Верхняя Саксония, которая возникла в 1720-е гг. в имении графа Л.Н. Цинцендорфа).

Юридический адрес Братской общины Латвии – имение «Зарини» уезда Рауна в Цесисском районе. Как уже говорилось выше, Райтис Зариньш недавно здесь выстроил на собственные средства молельный дом. Другой ныне действующий гернгутерский молельный дом «Ринги» располагается недалеко от Смилтене, возле местечка Бломе. Во всех остальных случаях собрания проходят в частных домах, в том числе в церковных и приходских зданиях, в жилых домах лютеранских пасторов.

В статуте Миссии, зарегистрированном 10 июня 2001 г. целью этой организации провозглашается ***«поддерживать и развивать духовное пробуждение, поддерживать и исследовать наследие Братской общины, формировать между людьми содружество, в духовном и хозяйственном смыслах ухаживать за сельской средой Латвии»***.

Регулярная повседневная деятельность Братской общины включает в себя духовное пастырство, проявляющееся в работе нескольких общин на местах (прежде всего, в Цимзе около Рауны, в Смилтене, в Страупе), в работе школы «Kal-

inslav

na skola» недалеко от Мадоны, в периодических богослужениях в молельных домах и в ежегодных осенних Днях Братской общины (когда проводится научная конференция, предваряемая службой и завершаемая экскурсиями, «содружественной трапезой» и духовными песнопениями). Число участников всех этих мероприятий вместе взятых крайне невелико, и едва ли превышает сотню человек.

Несмотря на небольшое число фактических участников этого движения и на то, что историческая роль гернгутеров все еще мало известна широкой современной латышской аудитории, я полагаю, что и история, и современное возрождение этого движения в Латвии весьма примечательны как для историков, культурологов, так и для этнографов.

Этнокультурное возрождение в конце 1980-ых гг. и обретение политической независимости Латвии в начале 1990-ых вызвало к жизни восстановление старых культурных институтов. Однако важно иметь в виду, что это происходило на фоне активной глобализации, при проникновении элементов различного происхождения не только в повседневную жизнь и культуру, но и в латышскую этническую культуру современности.

Чтобы отчетливее увидеть место Братской общины в современной религиозной культуре Латвии, возрождение Братской общины в конце 1990-2000 г. нужно рассматривать в контексте этого времени, когда – в связи с глобальными политическими и социальными переменами и формированием Латвийского государства – происходила реорганизация старых церквей, а с другой стороны, шло активное распространение новых религий.

Здесь встают два вопроса: как современные гернгутеры Латвии позиционируют себя среди других религий и христианских конфессий, и кто входит в гернгутерские общины? Ведь каждая из возрождающихся или появляющихся организаций апеллирует к своей аудитории, то есть – к уже подготовленной почве (как, например, во многом на фоне интереса к Индии существуют кришнаиты).

Круг людей, участвующих ныне в деятельности Братской общины Латвии, составляют отчасти лютеранские пасторы, отчасти люди разных профессий и образования

inslav

(интеллигенция, рабочие), укорененные в лютеранстве, интересующиеся историей Латвии, те, для которых важен поиск оснований латышской этнической идентичности и кто стремится вести самостоятельную работу в относительно независимых общинах. Подобно другим евангелистам, они идейно противостоят католичеству, зато часто общаются с некоторыми православными приходами, имеют тесные контакты с протестантскими, старообрядческими и православными общинами из России и Германии.

Что сегодня представляет собой гернгутерское движение Латвии? Отчасти оно родственно клубу исторической реконструкции, тщательно сохраняющему исторические памятники XVIII – XIX вв. (молельные дома) и возрождающему некоторые традиции братских общин («мужские» и «женские» «вечера», моления с песнопениями). Среди тех групп, которые так или иначе связывают себя с гернгутерством, отсутствует иерархия в организации и деятельности. Можно выявить некоторые общие этические принципы, разделяемые ценности. Так, важными аспектами деятельности являются социальная работа (с детьми – сиротами, трудными подростками, неблагополучными семьями), коммуникация (создание «содружеств» как одна из целей общины), экология (хозяйствование и развитие сельской среды). Является ли интерес к латышской этнической культуре общим объединяющим принципом? В реальной повседневной деятельности это не проявляется – ни в работе общины «Cimza», ни общины «Kalna skola».

Наконец, в представлениях современных гернгутеров Латвии об истории этого движения и его цельности / множественности мне хотелось бы отметить одно противоречие. Гундарс Цейпе подчеркивает, что «принципиально важно рассматривать историю гернгутерского движения как непрерывное и цельное единство» (Ceipe, 1). Однако далее он оговаривает, что гернгутерское движение Латвии является исключительно видземским (лифляндским) историческим феноменом: «Видземе и Курземе были лютеранскими землями. Тем не менее духовную жизнь этих областей и историю церкви трудно рассматривать как нечто единое. Это две различные церкви, со своими цер-

inslav

ковными уставами, консисториями, суперинтендантами, книгами песен, традициями, теологическими тенденциями. С 1562 г. каждая из церквей жила своей автономной жизнью, а через 360 лет, в 1922 г. они были окончательно объединены в одну – Евангелическо-лютеранскую церковь Латвии. Говоря о Братской общине.., эту простую истину нужно иметь в виду. Латыши и Латвия в настоящей статье прежде всего означает Видземе и видземских латышей» (Ceipe, 1-2). Таким образом, оказывается, что гернгутерская община, сложившаяся в Курземе, явление совершенно иного порядка, нежели гернгутерство Видземе.

С другой стороны, остается не вполне ясно, насколько можно говорить о реальном существовании Братской общины как организации на всем протяжении истории существовании этого движения с 1730-ых гг. до 1948 г., или же речь скорее идет о более, или чаще менее связанной совокупности отдельных локальных общин, распространенных на территории Лифляндии, а позднее и Курляндии.

Можно предположить, чтс две тенденции – стремление к обобщению, интеграции, и противостоящая ей локальная и общинная замкнутость не нашли еще полного примирения и объединения в эпистемологии гернгутерского движения Латвии.

Список сокращений

История Латвии 2005 – История Латвии. XX век. Коллективная монография (авторы разделов: Д. Блейере, И. Бутулис, А. Зунда, А. Странга, И. Фельдманис). Рига, 2005.

Межули 1985 – «Межули» – дом молитвенных собраний общины гернгутеров. Проспект / Сост. А. Яковлев. Рига, 1985.

ПМА – Полевые материалы автора.

Рыжакова 2005 – С.И. Рыжакова. «Хлебные мантры» и «японские чаши» у латышей. К вопросу о проблемах аутентичности и «регистрах истинности» в современной этнографии // Этнографическое обозрение. Москва, 2005, № 6. (в печати).

Самарин 1868 – Ю. Самарин. Заметки православного латыша Индрика Страумите // Окраины России. Балтийское поморье. Вып. 1-2. Прага, 1868.

inslav

ТЭС 2003 – Теологический энциклопедический словарь / Под ред. У. Элвелла. Москва, 2003.
Adamovičs 1932 – L. Adamovičs. Latviešu brāļu draudze dzimtbūšanas laikos. Rīga, 1932.
Adamovičs 1934 – L. Adamovičs. Latviešu brāļu draudzes sākumi un pirmie ziedu laiki. 1738-1743. Rīga, 1934.
Adamovics 1939a – L. Adamovics. Latvieša ieaugšana kristietībā. Rīga, 1939.
Adamovics 1939b – L. Adamovics. Latviskums mūsu dievkalpojumos. Pārdomas, meklējumi, priekšlikumi. Rīga, 1939.
Adamovičs 1947 – L. Adamovičs. Dzimtenes baznīcas vēsture. Rīga, 1947.
Adamovičs 1963 – L. Adamovičs. Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740. otrais izdevums. Stockholm, 1963.
Alunāns – J. Alunāns. Raksti / Sak. R. Klaustiņš. Pēterburga, B.g.
Alunāns 1910 – A. Alunāns. J. Alunāna dzīve. Jelgava, 1910.
Apīnis 1984 – A. Apīnis. Aizsākums // Karogs, 1984, Nr. 8.
Apinis 1992 – A. Apinis. Atraisīšanās // Grāmata, Rīga, 1992.
Apīnis 2000 – A. Apinis. Neparasts gājums // Soļi, Rīga, 2000.
Balevics 1987 – Z. Balevics. Pareizticīgo baznīca Latvijā. Rīga, 1987.
BDV 1934 – Brāļu Draudzes Vārds. Liepāja, 1934, Nr. 7.
Birkerts 1927 – A. Birkerts. Latviešu inteliģence savās cīņās un gaitās. I-II sēj. Rīga, 1927.
Blanks 1921 – E. Blanks. Latviešu tautiskā kustība. Rīga, 1921.
Ceipe – G. Ceipe. Braļu draudzes vieta latviešu vēsture un mūsdienās. Tradīcija. Рукопись.
Cilnis 1991 – J. Cilnis. Brāļu draudze Kurzemē: 100 gadu atceres izdevums. Portlandē, Oregonā, ASV, 1991.
Deglava 1893 – A. Deglava. Latviešu attīstības solis no 1848-1975. Rīga, 1893.
Eckardt 1876 – J. Eckardt. Livland im achtzenten Jahrhundert. Leipzig, 1876.
Guntram 1974 – P. Guntram. Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter der Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung. Köln-Wien, 1974.
Johansons 1975 – A. Johansons. Latvijas kultūras vēsture. 1710-1800. Stockholma, 1975.
Hanisch 1991 – H. Hanisch. Johann Amos Comenius. Stuttgart, 1991.
Kaudzīte 1877 – M. Kaudzīte. Brāļu draudze Vidzemē. Rīga, 1877.

inslav

Klaustiņš 1912 – R. Klaustiņš. Alunāns un viņa kulturelie centieni // Latviešu Izglītības biedrības gada grāmata, 1912, Nr. 4.
Klotiņš 2002 – A. Klotiņš. The Latvian Neo-folklore Movement and the Political Change of Late 20th Century // The World of Music, 2002, Nr. 44 (3).
Krūmiņa 1995 – S. Krūmiņa. Brāļu draudzes Latvijā: reliģiskās pieredzes īpatnības // Ceļš, 1995, Nr. 1.
Kundziņš 1927 – P. Kundziņš. Brāļu draudzes saiešanas nami Latvijā // Ilustrēts žurnāls, 1927, Nr. 1.
Latvija 2000 – Latvija 19. gadsimtā. Vēstures apceres. Rīga, 2000.
Legzdiņš 1930 – R. Legzdiņš. Brāļu draudzes saiesanu nami Latvijā // Brāļu draudzes kalendārs 1931. Rīga, 1930.
Levits 2003 – E. Levits. Latvijas ceļš atpakaļ uz Eiropu (2001) // Eiropas ideas Latvijā. Rīga, 2003.
LVVA – Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs (Государственный исторический архив Латвии)
Matiss 1892 – A. Matiss. Krišjānis Valdemārs savā dzīve un darbā. Jelgava, 1892.
Meyer 2000 – D. Meyer. Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000. Göttingen, 2000.
Michel 1987 – B. Michel. Between Hus and Herrnhut // Christian History, 1987, Vol. VI, Nr.1.
Miezīte 2004 – I. Miezīte. Līdz sim nezināms brāļu draudžu rokraksts – Līķu grāmatiņa // Karogs, 2004, Nr. 7.
Sanders 1935 – V. Sanders. Par liturģijas reformēšanas jautājumu" // Ceļš, Rīga, 1935.
Straube 1988 – G. Straube. Vidzemes brāļu draudžu kustības piekritēju skaita dinamika // Latvijas Padomju Savienības Republikas Zinātnu Akademijas Vēstis, 1988, Nr. 6.
Straube 1995 – G. Straube. Vidzemes brālu draudzes "Klusā gājiena" gados (1743-1817) // Ceļš, 1995, Nr. 1.
Straube 2000a – G. Straube. Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts) jeb Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā. Rīga, 2000.
Straube 2000b – G. Straube. Reliģiskās institūcijas // Latvija 19. gadsimtā. Rīga, 2000.
Straube 2005 – G. Straube. Pirmā atmoda // Kultūras Diena, Nr. 7, 28.05.2005.
Suitu identitāte 2005 – Suitu identitāte. Rakstu krājums / Red., sast. J. Kursīte. Rīga, 2005.
Svarāne 1991 – M. Svarāne. Brāļu draudze Dolē un Ķekavā // Daugavas raksti. Rīga, 1991.

inslav

Šilde 1976 – A. Šilde. Latvijas vēsture 1914-1940: valsts tapšana un suverēnā valsts. Stokholma, 1976.
Tautas atmoda 1927 – Tautas atmoda. Rīga, 1927.
Theile 2000 – M. Theile. Täglich mit Jesus in Kontakt. Offen und verbindlich. Basel, 2000.
Ticības apliecības 1924 – Ticības apliecības Ev. Brāļu draudzei Latvijā // Brāļu Draudzes Vārds. Liepāja, 1924, Nr. 9.
Veinbergs 1930 – A. Veinbergs. Brāļu draudze Rīgā // Brāļu draudzes vēstnesis, 1930, Nr. 5.
Vienīgais pestīšanas 1923 – Vienīgais pestīšanas līdzeklis // Ciānas Sargu Balsis. Liepāja, 1923, Nr. 3.
Zeiferts 1929 – T. Zeiferts. Brīvzemnieks. Tautas darbinieka mūžs un laikmeta aina. Rīga, 1929.
Zeiferts 1993 – T. Zeiferts. Latviešu rakstniecības vēsture. Rīga, 1993 (репринтное издание 1907 г.).
Zutis 1951 – J. Zutis. Baltijas jautājums XVIII gs. Rīga, 1951.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

A. Bergmanis. Brāļu draudze Latvijā pēc II pasaules kara // Ziņotājs, 1996. gada marts.
A. Billenschtein. Die lettische Sprache und die christlichen Begriffe // Magazin, heraus. von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft. XIII, B. 3. Stuck, 1866.
Klīve Visvaldis Varnesis. Unitas Fratrum – misijas kustība vai Baznīca? // Ceļš, 1995, Nr. 1.
Valsts prezidenta apsveikuma raksts // Brāļu draudzes vēstnesis, 1929, Nr. 2/3.
Bandereviča Notikumi Latviešu atmošanās laikmetā. K. Valdemārs, Kr. Barons, Kasp. Biezbārdis, J. Krauklis, J. Alunāns. Bez vietas, 1907.

inslav

Гундарс Цейпе, руководитель Братской миссии Латвии (на фоне латышского орнаментального знака «Солнышко»). Рига, Дзегушкалнс, сентябрь 2005 г.

inslav

Р. Станкувене (Шяуляй)

ВЫРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ САМОКОНЦЕПЦИИ: ЕДИНСТВО *VS* РАЗОБЩЕННОСТЬ (ФЕНОМЕН ГОРЫ КРЕСТОВ)

В данной статье речь пойдет об этноконфессиональности, понимаемой как связь этнической (локальной) культуры с конфессией. Исследуется феномен Горы Крестов, объединяющий различные религии, культуры и ценности[1].

В Северной Литве, у исторического Ганзейского пути, соединявшего Санкт-Петербург, Ригу, Шяуляй, Кенигсберг, Гданьск, Берлин, Гамбург, всего в 12 км от Шяуляй, расположено городище Юргайчяй, называемое Горой Крестов. Гора Крестов и ее окружение создавались в течение не одного столетия. В наши дни она стала уникальным явлением истории, культуры и духовной жизни. Нередко Литва воспринимается через призму Горы Крестов (как и вообще через образ и символ креста). Гора Крестов, уникальное явление, воспринимающееся сейчас, скорее, в сакральной парадигме, – это, собственно, городище Юргайчяй, занесенное в реестр культурных ценностей Литовской Республики. В IX–XIV вв. здесь находился деревянный замок защитного назначения, который в середине XIV в. был сожжен. С середины XIV в. городище находится в запущенном состоянии, приближаясь к исходному «природному» ландшафту.

В письменных исторических памятниках упоминания о нем снова появляются только в середине XIX в., то есть через 500 лет, уже как о месте установления крестов. Казначей Шяуляйской экономии Маурикис Гришкявичюс (Maurikis Hriškevičius) пишет, что в 1847 г. один тяжело больной житель деревни Юргайчяй пообещал Господу, что если он выживет, то поставит на горе крест. Так и случилось. Это известие распространилось среди людей, и

---

[1] Статья опирается на концепцию ощущения святости Р. Отто, работы Й. М. Веласко «Введение в феноменологию религии», Г. Береснявичюса «Введение в религиоведение», А. Джакопоцци «Философия религии»

inslav

уже в том же году было поставлено 20 крестов. С тех пор это место и весь контекст его существования отражаются в господствующем в Литве католическом дискурсе. Письменные свидетельства об установке крестов хронологически совпадают с созданием в 1844 г. прихода находящегося неподалеку городка Мешкуйчяй, на территории которого оказалось это городище. Можно предположить, что формирование традиции установки крестов поддержали и священники нового прихода Мешкуйчяй. Во второй половине XIX в. начинают формироваться традиции установки и посещения крестов. В начале XX в. на горе не только даются обеты, главный из которых – поставить крест, но и раз в год происходят церковные праздники, во время которых священник служит мессу, освящает кресты. Зафиксировано, что в 1923 г. здесь было уже 400 крестов. До Второй мировой войны Гора Крестов была явлением местного масштаба и не была широко известна даже в Литве. Период с середины XIX в. до начала советской оккупации можно считать **первым периодом истории Горы Крестов,** отражающим ее спонтанное развитие без заметного влияния властей и Костела. Это довольно медленное развитие закрытого, локального характера.

Второй этап – период советской власти: время разрушений, запретов, восстановлений, борьбы («крестовой войны»), различных дискуссий, улучшений, проектировок, динамичного открытого и скрытого движения сопротивления. Этот период как для Горы Крестов, так и для всей Литвы был наиболее болезненным. В 50-90-х гг. XX в. Гора Крестов становится не только местом массового религиозного паломничества, но и пассивного сопротивления существовавшему советскому режиму. Таким образом Гора Крестов «перерастает» свой локальный характер. Советская власть объявила Гору Крестов одной из важнейших точек расправы с религией. В войне с установкой крестов, было решено использовать довольно популярный в то время метод советской пропаганды – сам объект оставить, но придать ему другое содержание. Была распространена версия, будто первые кресты были установлены на могилах якобы погребенных здесь участников восстаний 1831 и

inslav

1863 гг. Таким образом власти стремились создать другой образ Горы Крестов – превратить его в памятник классовой борьбы, обозначающий место крестьянских восстаний. В 1961 г. было осуществлено первое массовое уничтожение крестов – были уничтожены все (более 2000) кресты, посеяна трава, посажено более 3000 декоративных кустарников и деревьев, установлен памятный камень. Однако прошло немного времени, и на Горе Крестов вновь стояли кресты, которые появлялись и днем, а чаще всего чиновники обнаруживали их утром. Так установка крестов помимо сакрального значения приобрела и символический смысл сопротивления советскому режиму. Гора стала местом борьбы за свободу совести и вероисповедания. Через два года (в 1975 г.) было уничтожено 400 больших крестов, но не прошло и двух лет, как примерно столько же было поставлено вновь.

Гора Крестов стала известной и активно посещаемой особенно в 80-е годы, несмотря на запреты и преследования советской власти. Организовывались религиозные шествия, помешать которым власть была не в силах. Некоторые люди были арестованы и отправлены в тюрьму. Советская власть придумала даже два проекта, в одном из которых предлагалось рядом с горой вырыть водохранилище, а в другом – затопить Гору Крестов, превратив ее в остров посреди водохранилища. К счастью, советская власть не успела осуществить свои проекты «бульдозерного атеизма». Таким образом, даже разрушениями эта власть способствовала известности и славе Горы Крестов: отрицая ее сакральность, она тем не менее усиливала веру в Бога и в действенность Горы Крестов. Именно в советские годы она стала одним из знаков литовской национальной и религиозной идентичности.

Третий этап связан с периодом восстановления государственности, когда к власти в СССР пришел М. Горбачев, а позднее в 1990 г. Литва обрела независимость, и 7 сентября 1993 г. Гору Крестов посетил Папа Иоанн Павел II. Гора Крестов стала достоянием не только Литвы, но и мира. Спонтанное развитие осталось в прошлом. Все более активным становится регламентирующее влияние

inslav

институтов власти и римско-католической церкви. Спроектированная архитекторами часовня в честь визита Папы стала частью ансамбля. Создана комиссия по охране и благоустройству горы и ее окрестностей, которая занимается и хозяйственными проблемами, связанными с увеличившимся потоком посетителей и торговцев – всей сферой обслуживания. По указанию Папы горой занимаются францисканцы.

1. На основании проведенного в 2002 году полевого исследования-наблюдения, а также анализа литературных источников, дополняющего и корректирующего его, далее будет представлен нарратив, смоделированный из более чем 30 рассказов респондентов. Все респонденты были литовцами, жителями Литвы. Было составлено первичное впечатление об ощущениях, испытываемых людьми при посещении Горы Крестов.

Представим себе открывающийся взгляду вид: вокруг сплошные равнины, обработанная земля в разные времена года изменяет ландшафт, вдали темнеют леса и рощи, когда едешь по дороге, даже не обращаешь внимания на сереющую где-то вдалеке точку. Издалека она выглядит скромным, серым холмиком, просто бугорком, который никак не назовешь горой. Если не будешь знать, куда надо сворачивать, точно не найдешь дороги. Сюда приходят те, кто хочет побыть с Богом или с собой, просто – побыть здесь. И только по мере приближения открывается все ее величие. Видишь сотни и тысячи крестов и крестиков – целый лес крестов. Неповторимость ощущения раскрывается только когда оказываешься у самой горы, а особенно на ней, посередине, когда словно сам становишься одним из этих крестов или посвящений. И неважно, к какой вере ты принадлежишь, неважно, в какое время придешь, здесь совсем неактуальны канонизированные Церковью ритуалы и обряды, совсем неважно, кто ты – для каждого здесь открыты двери, потому что дверей здесь нет. Здесь природа сливается с культурой, с человеком, создавая неделимое единство переживания.

inslav

2. При анализе религиозных феноменов отправной точкой часто является теория святости Рудольфа Отто. «В своем классическом труде о святости Р. Отто обобщает нуминозный опыт известным выражением *mysterium tremendum et fascinans*. Хотя его труд подвергается весомой критике, <...> в основном исследователи соглашаются, что его формулировка выражает сущность психологической составляющей религиозного опыта» (Velasco 2003, 97). «<...> Отто объявляет *numinosum* необъяснимой и нередуцируемой категорией. Ее можно только пробудить, но научиться ей невозможно» (Beresnevičius 1997, 75). «*Numinosum* – это нечто абсолютно особое, что-то, свидетельствующее о том, что религиозный опыт может дать знак, но никоим образом не вступать в коммуникацию» (Jacopozzi 1998, 59). «Понятие "святого" – это этическая схематизация и заполнение первичного чувственного рефлекса» (Beresnevičius 1997, 75). Предполагается, что верующий ощущает на Горе Крестов взаимодействие с «sacrum», в той плоскости реальности, которая абсолютно противоположна «profanum».

3. Между *tremendum* и *fascinans*. Респонденты часто отмечали «неописуемое чувство, некую неуютность, боязнь, когда они оказывались среди огромного количества посеревших крестов и крестиков»: при первом посещении они вспоминали и «мурашки по коже», и «чувство нестабильности, незащищенности своей жизни и бытия». «*Numinosum* дает не только ощущение творчества, но и *tremendum* – это такая реальность, перед лицом которой человек испытывает бесконечный ужас. *Tremendum* воспринимается как господствующая сила <...>» (Jacopozzi 1998, 59). Дрожь, неловкость, страх респонденты выражают чаще всего через опыт переживания надлома бытия, о котором пишет Й. Мартин Веласко (Velasco 2003, 98). Ощущение ужаса, *tremendum* здесь же по принципу контраста, оппозиции дополняется, сливается с категорией *fascinans*, которая «создает своеобразную контрастную гармонию» (Beresnevičius, 1997, 79). Респонденты детально описывают контекст восхищения, удивления. «Гора Крестов завораживает, словно околдовывает меня». «<...> к "восхищению"

inslav

религиозного человека отчасти прибавляется абсолютное "смятение", которое возникает при встрече с тем, что совершенно превосходит привычную, близкую плоскость восприятия, проявляется как нечто "совершенно иное"» (Velasco 2003, 99).

4. Восприятие святости, «нечто иное», «необъяснимое чувство», смятение проявляются в конкретной ситуации по-разному. Каждая религия или этнос имеют свой набор способов и средств проявления нуминозности. В пробуждении иррациональных ощущений должен участвовать вещный мир. Святость выражается профанными объектами. На Горе Крестов эту функцию прежде всего выполняет крест. Святость раскрывается посредством обилия крестов.

5. Гора Крестов со всем комплексом религиозных действий и ощущений и переживаний должна анализироваться в перспективе хранимого памятью опыта. Гора Крестов становится пережитым, прочувствованным личным опытом во всех его проявлениях, закрепленным традицией народной культуры, когда «знание» передается из уст в уста. Термин народная культура используется и применительно к нормативной (институциональной) культуре в годы советской власти, и в контексте неинституционной, в таком случае, подавляемой, но популярной в обществе культуры. Народная культура представляет собой своеобразное сочетание католичества, примитивизма, магии, мистицизма и прагматизма – когда мотив установки креста воспринимается как безапелляционный «договор» с Богом: я тебе крест – ты мне здоровье или что-то другое. Кресты на горе – концентрированное проявление литовского искусства создания крестов, образец, модель сочетания материальной и нематериальной культуры.

Создание крестов – особое явление литовской культуры, выражающее глубочайшие ее устремления, стойкость в самые тяжелые и трагические моменты истории. Следует упомянуть и языческие элементы, которые являются чуть ли не самыми яркими в декоре крестов и в связанных с крестами обычаях. Укажем главные типы крестов. Это кресты с крышами и часовнями, часто достигающие 3-

inslav

5 м. в высоту, причем на вершине креста укреплена четырехугольная или многоугольная часовенка, иногда несколько, с деревянными скульптурами и ажурным металлическим верхом («солнышком»). Большинство составляют кресты ручной работы, но явно возрастает количество серийных как деревянных, так и металлических крестов, которые можно воспринимать в контексте массовой культуры. Есть памятные камни со знаками креста или без, кресты, изготовленные по тюремному обычаю, в закрытых сосудах, кресты из ткани, бутылочных пробок и т. д. Одни специалисты по культурному наследию рекомендуют эти неэстетичные кресты убрать, другие возражают, говоря, что тем самым будет нарушен продолжающийся процесс самопроизвольного развития Горы Крестов.

6. По мнению респондентов, особенно важной составляющей религиозного опыта является ландшафт. «Почитание определенного места или объекта связано с его особенностями… Значимость объекта может определяться его заметностью (например, отдельно стоящее дерево) или недоступностью (вершина горы). Вообще во всех религиях священные горы почитаются намного больше, чем другие природные объекты» (Beresnevičius 1997, 310-311). Ландшафт Горы Крестов является особенно важным критерием, обеспечивающим длительность ее существования. Специалисты по природному ландшафту относят этот объект к разряду *ассоциативных ландшафтов сакрального содержания.* Среди разных аспекты культурного значения Горы Крестов первое место занимает сакральное далее идут этнокультурное, историческое, ландшафтное, и, наконец, археологическое.

В чем заключается притягательность горы, ее магическая сила? Почему человек выбирает общение с Богом не в институциях римско-католической церкви, а здесь, в окружении природы? Это явление наиболее отчетливо формируется на втором этапе развития Горы Крестов, поскольку в годы Советской власти там происходит никем не организуемая религиозная жизнь. Это место было единственным в тоталитарном обществе, где индивидуум мог исповедовать свою веру, сохраняя анонимность. В

inslav

советское время гора не была каким-либо образом институционализирована римско-католической церковью, не являлась официальным местом проведения религиозных обрядов. Религиозный опыт «осуществляется как нечто абсолютно *личное* и *некоммуникабельное*; это ощущение таинства в прямом смысле, в связи с чем любая попытка говорить погружается в тишину» (Jacopozzi 1998, 118-119). Отстраненность, таинственность, закрытость, интимность, не стесненное этническими и конфессиональными нормами индивидуальное религиозное чувство, анонимность сакральности, обусловленная аскетичностью местной природы – все это объясняет то, почему в советское время, в 70-90 гг. XX в. сформировался и продолжает формироваться до сих пор феномен Горы Крестов.

С возобновлением Независимости Литвы, когда гора перестала быть только локальным явлением, но стала символом веры мирового масштаба, начались определенные трансформации. Из закрытой, интимной, таинственной она перешла в открытую, экстенсивную, репрезентативную форму функционирования. Теперь она стала местом «обязательных» экскурсий, сюда приглашают всех приезжающих гостей, здесь множество паломников. До сих пор не проводились никакие статистические или социологические, количественные или качественные исследования посетителей. Поэтому обобщения были бы некорректны. Весьма заметным стал в последнее время интерес к Горе Крестов в различных слоях общества. Условно можно было бы выделить несколько групп. Первая – верующие, ставящие кресты, верящие в них, стремящиеся испытать некое особое религиозное переживание, свободное от канонизированного ритуального поведения. Вторая – те, кто почитают гору не только как религиозный объект, но и как воплощение национального духа, народности, свободы, отражение литовской идентичности. Третью группу составляют любопытные, туристы, экскурсанты, интересующиеся необычностью, экзотичностью места. Рассмотренные группы не являются гомогенными и ни в коей мере не охватывают всех посещающих Гору Крестов.

inslav

Огромный наплыв туристов и паломников изменяет отношение жителей северного региона Литвы к этому объекту. Гора Крестов уже воспринимается как внешняя форма или поведенческий штамп, характеризующий идеального верующего католика, каковых все меньше и меньше становится в наш век постмодернизма, дискурсивности и секуляризации. Однако потребность в анонимности, интимности и таинстве веры у местных жителей сохранилась. Когда Гора Крестов стала репрезентативным местом для всей Литвы, в противоположном конце Шяуляй появился другой «Перекресток крестов», который, правда, так не называется, он вообще еще не имеет названия. Это новое место сакральностью веры, естественным природным окружением напоминает Гору Крестов в то время, когда она еще функционировала как местное явление.

В 2002 году нами впервые был проведен статистический подсчет всех крестов, учитывающий характер материала и фактуры, размеры, а также надписи. Собранные данные сейчас подсчитываются, систематизируются и каталогизируются.

Все-таки хотелось бы поделиться некоторыми предварительными наблюдениями. Объект анализа – **крест на Горе Крестов**. Его своеобразие прежде всего обусловлено надписями, посвящениями, т.е. табличками, прибиваемыми к кресту. Они позволяют получить сведения о том, кто поставил крест. Тем самым его просьба становится публичной. Примечательно, что ставящий крест «от себя» часто не сообщает своего имени – только просьбу: «Боже, подай мне здоровье», «Избавь моего мужа от алкоголизма», «Защити от несчастий». Однако на крестах, которые ставят предприятия, учреждения, организации, партии, почти всегда указывается адресант: «Мариямполе ЛИТБЕЛА 1999», «Партия либералов». Причем на таких крестах даже нет просьб о здоровье, надежде или вере. Открытость Горы Крестов проявляется в том, что крест может поставить любой человек, вне зависимости от конфессии или политических убеждений (Mažeikis 2000, 78). Здесь можно прочитать надписи от участников борьбы сопротивления, и здесь же стоит крест офицеру Вермахта или солдату

inslav

Советской армии. Можно найти и надписи: «Помоги, Боже, Горбачеву, спасающему страну от потопа пьянства». Кресты и знаки (столбы, часовни, картины, статуэтки, четки и др.) были и остаются обетами, т.е. с их помощью высказывается благодарность или просьба о чем-то (о здоровье, возвращении, трезвости, счастливом браке), мемориальными памятками (связанными с погибшими, пропавшими, сосланными, осужденными), посвященными историческим событиям, юбилеям и др. (Velasco 2003, 178). Возможна различная интерпретация характера посвящений:

-Достаточно только оказаться здесь, поставить, повесить, прикрепить крест, и это само собой уже является гарантией успеха. Аналогичную магическую функцию имеет бросание монет в реку или другой водоем, повязывание ленточек на чудодейственные деревья и т.д. Такие маленькие и большие крестики без всяких посвящений составляют бóльшую часть находящихся здесь крестов.

-Вызванная личными побуждениями установка креста с написанным посвящением подразумевает более фиксированный, серьезный характер просьбы и бóльшую ее актуальность.

-Кресты с указанными на них именами, а также кресты, установленные учреждениями, партиями и другими организациями, позволяют предполагать присутствие двух приведенных выше парадигм, но вместе с тем указывают и на социальную и идеологическую репрезентацию, которая формирует атрибут, имеющий статус, соответствующий нормам поведения в обществе или отвечающий моде.

С другой стороны, вербальное проявление суживает, конкретизирует побуждение, связанное с пребыванием на Горе Крестов. Укажем, что большая часть крестов не содержит посвящений. Здесь возможна аналогия с молитвой. «Первая причина молитвы – потребность, вторая – любовь. Может быть, вы хотите молиться просто из-за того, что во всем мире нет лучшего общества, чем спокойнейшее общество Бога. Может быть, ваша молитва является, как и у большинства святых, страстью, грызущей вас и не

inslay

позволяющей от нее избавиться» (Hart 2001, 44). Возможно, молитва, как и установка креста, совершается из-за переживаемых стрессов, напряжения, для поддержки усилий людей, просьбы о помощи, благодарности за жизненные дары и т. д.

7. Выделенные группы посетителей Горы Крестов, различные цели установки крестов побуждают к анализу посещения горы в аспекте религиозности. После падения коммунистического режима в Литве наблюдается значительная религиозная активность. Однако по данным социологов, «возрождение религиозности является довольно поверхностным. За этот период часть жителей Литвы, обладающих сильной религиозной идентичностью, мало изменилась или не изменилась совсем, т.е. в обществе незначительно увеличилось количество людей, в жизни которых Бог и религия особенно важны, и которые активно участвуют в деятельности общественных религиозных организаций, часто посещают костел, последовательно придерживаются традиционных доктрин веры и следующих из них нравственных норм. Для большинства жителей, в последнее десятилетие начавших активнее участвовать в религиозной жизни, религия не стала основой их ежедневного ценностного выбора. Можно утверждать, что в их религиозности более силен культурный, а не собственно религиозный аспект, иначе говоря, религия является одним из способов выражения своей принадлежности определенному культурному сообществу, однако религиозная система смыслов и ценностей в повседневной жизни мало принимается во внимание. Это в свою очередь указывает на секуляризацию общества» (Žiliukaitė 2000, 241), что ярко проявляется и в случае Горы Крестов, когда часть людей можно охарактеризовать как скорее заявляющих о своей религиозной идентичности, чем переживающих ее. Иными словами, даже выражая, концентрируя религиозные ощущения, Гора Крестов не избегает наблюдаемого во всем мире влияния процесса секуляризации.

Гора Крестов отражает различные желания людей, характер их религиозного переживания, ценности. Парадигма

inslav

единства/разобщенности требует дальнейшего и более детального исследования.

Список сокращений

Beresnevičius 1997 – G. Beresnevičius. Religijotyros įvadas. Vilnius, 1997.

Giussani 2000 – L. Giussani. Religinis jausmas. Vilnius, 2000, Nr. 5.

Hart 2001 – T.N. Hart. Krikščioniškojo klausymosi menas. Kaunas, 2001.

Jacopozzi 1998 – A. Jacopozzi. Religijos filosofija. Vilnius, 1998.

Mažeikis 2000 – G. Mažeikis. Gyvų tikėjimų simbolių konfliktai (pagal Šiaulių Kryžių kalno pavyzdį) // Kryžių kalno istorinė raida ir jo išlikimo perspektyvos. Šiauliai, 2000.

NTŽ 2003 – Naujasis teologijos žodynas. Kaunas, 2003.

Rimkus 2000 – V. Rimkus. Kryžių kalnas – kultūros fenomenas // Kryžių kalno istorinė raida ir jo išlikimo perspektyvos. Šiauliai, 2000.

Velasco 2003 – J.M. Velasco. Įvadas į religijos fenomenologiją // Katalikų pasaulis, 2003.

Žiliukaitė 2000 – R. Žiliukaitė. Religinių vertybių kaita Lietuvoje 1990-1999 metais // Kultūrologija. Vilnius, 2000.

inslav

R. Repšienė (Vilnius)

IDEOLOGY OF (ETHNO)CONFESSIONALISM: THE IDENTITY OF THE 'OTHER'

Ideology can manifest itself in various shapes and forms, just like the world around us exits under the influence of multiple views. Confessionalism should not be understood as a new phenomenon. Its forms have changed and involved, reaching us as certain ideograms that are on one hand rather constant, and on the other hand relatively controversial.

The present is always viewed in the context of the past. By looking at the past, we search for new meanings, create new identification parameters and expand the field of our experiences. Activation of cultural memory is relevant and suggestive for us as a methodological approach. 'In order to understand the meaning concealed in the historic source, i.e. to correctly decipher the author's message, one needs to rely not on the premise that all people always throughout history thought and felt the same way as we do; contrary, a much more productive hypothesis is that it is a d i f f e r e n t consciousness that is fixed in the historic source, that we are in the presence of the O T H E R' (Гуревич 1992, 354). We create a distinctive interpretation space and we talk about the same matters, only from different, i.e. our own, positions. A notion that does not create ideological contraposition, as it might appear at first glance, is raised. Identification of the other is not a structural analogy but rather axiological means.

The history of ideas triggered a search for the ways to interpret the identification of the 'other', and that has become the main reflective perspective of the past. Consequently, the history of trade became the history of merchants and townsmen, the history of agriculture turned into the history of peasants, and bankers became the focus of the history of early capitalism. The concept of the 'other' is not solely defined as confession since the position of the 'other' is interpreted on various different levels based on nationality, religion, social standing, or gender. The contemporary understanding is based on the models that existed in the pre-Christian world; mythical

inslav

thinking is the basic concept, the main building block. 'Mythology is not just a mere collection of one nation's myths, as it was thought at one point; rather, it is an ideological structure that can manifest itself in any literary form' (Greimas 1990, 10). Form conceals systems of concepts and meanings. Equipped with various information at hand, one has to dig deep to reveal 'the profound, almost subconscious facts because they exist only in the collective consciousness' (Dumont 2002, 197), or traditional experience, to use our term.

Some of the most interesting attestations of the past are historical sources that were written and passed on to us by foreigners. It is true that sometimes what is an ordinary and commonplace occurrence to us is perceived by the foreigners as something extraordinary and unique. The attestations of the 17–18th century Jesuit missionaries present valuable and unexpected information that can be incorporated into the framework of our culture: the old manuscripts serve as a key to our ancient culture. In 1620 Jonas Argentas, a visitor of the Jesuit Order, sent a letter to Sigismund III wherein, among other things, he touched upon manifestations of the ancient Lithuanian faith, the worship of the grass snake:

"The preachers who visited the villages near the city stumbled upon an abnormal situation and thus very unhappy people. Two of them had gathered some kids around and were trying to teach them basic Christian truths. They noticed that one of the kids was wearing a little bag made out of coarse material on his neck. Led by the suspicion that that might have been some superstition, they asked the boy what he had in the bag. The boy explained that he had his god in there; his mother had given it to him and had instructed him to wear it. Our men turned that rag inside out and found two grass-snake heads. When they confiscated the heads, the boy started screaming and demanding that his god be returned to him. Surprisingly, the most pitiful thing happened: the boy got gravely ill. Our men tried to console him; they gave the boy a wax lamb figurine and upon applying saintly relics managed to cure the disease, and brought those grass snake heads to me" (Argentas, 199).

The worship of grass snakes in the ancient Lithuanian culture is of utmost importance. However, instances in the

inslaw

Baltic religions when heads of grass snakes were carried as amulets are very rare. This is the only original ritualistic moment preserved in the writings of the foreigners. Emotionally engaging interpretation of religious education gives Argent's letters a sense of freedom and vitality characteristic to the modern times. The writings of foreign visitors to Lithuania present us with one more instance of the religious cult of the grass snake viewed as another piece of information about us as the 'others'.

Individual as a value 'emerges only in the ideology of modern societies' (Dumont 2002, 224); before that it was eliminated as a coordinate of the universal reference. Speaking about emotional or ethical matters, evaluations are a subjective phenomenon; however, they provide us with rather significant insights: our ancient faith was remarkably strong, so strong that even children reacted very sensitively to any change in customary religious practices. Ideological interpretation widens traditional perception - the 'other' becomes the axis of various generalizations while bringing up and integrating the moments of profound experiences that are hidden, according to Marcel Mauss, in the affinity of human existence (Ibid., 213).

The diary of pastoral activity (*Liber Fructuum spiritualium*) of the Vilnius Jesuit Academic College, dated 1718–1719, presents us with a description of woman's activities perceived by Europeans as expressions of free-thinking:

"... among those accused of sacrilege was that woman who, even when she was still a little girl, joined two devils in matrimony in the presence of thousands of demons; often she gave herself up to these men in compliance with her matrimonial duty: they often showed up in disgusting and weird appearance, namely with canine head and chicken legs. But finally after many years had passed, she came back to her senses and sincerely renounced the demons to whom she had previously declared her allegiance. Frightened by such bestiality more than 200 people were granted absolution" (Dienoraštis, 210).

Woman's relationship with the devil is not a common occurrence in Lithuanian historiography: such account attempts to show a possibility of a different kind of life – free from

inslav

demons, suspicious ties and sacrilege. There were many different ways to renounce the old faith but this one seems surprisingly easy:

"...Two sorcerers, boasting of their capability to see future with the help of wooden magic signs, would predict fortunate and unfortunate events of unsteady fate, but when told to stop fooling people, they denounced their mistakes that had misled many people" (Kronika, 208).

Mythical identification is a clear element of narrative ideology: possession of mythical powers can be probed from different angles since their acquisition and possession belong to a special domain of knowledge. Etiological presumption of origin manifests itself in various aspects: through mythological heritage, national or family tradition, religious affiliation or gender expression.

The witch trials are to be considered a special subject in Lithuanian culture. This diverse and controversial theme has received unique interpretations in the writings of foreigners and those of other faiths. In the 1752 resolution of the diocesan synod of Samogitia presided by Bishop Antanas Tiskevicius (Tyszkiewicz) one can find the following description of the witch trial:

"With the deepest sorrow we listen to the accounts of few self-appointed judges gathering together and convicting men and women of otherwise reputable character as wizards and witches based upon nothing else but some delusional gibberish of an old woman, suspicions, unsubstantiated suppositions, reports or complaints of a simple peasant. They do that upon receiving a vague and illegal oath from some tattletale or by performing water test in a forbidden manner; they treat these people in ways that are not practiced anywhere else and not foreseen by law: they stuff them in barrels, then transfer them into the hands of a butcher who tortures them for three days three times in a row by burning them with fire, giving them no time to recover between the tortures and then immediately stuffing them back into the same barrels with their hands tied behind their backs and blindfolded. Finally, these unfortunate people, after undergoing such cruelties and having no strength left in them, are whipped and chased away from their homes if

inslav

they are declared innocent or cruelly burnt to death; besides that, many people's reputation gets smeared by the accusations that they were accomplices of those suspected of witch crafting. This gives rise to pent up hatred not only from the living, but also the innocent blood of the dead is calling for revenge from the earth" (Nutarimai, 202).

It goes on to suggest sending experienced and knowledgeable theologians who could examine the evidence presented in the complaint and forward the case to the curia of authoritative judges if need be.

Witch trials are a form of ideological influence upon the 'others', i.e. the ones who behave differently, possess different knowledge or live differently and follow different traditions. Even the ones of different confessions (here we mean different in opposition to the old pagan religion) are reported to be outraged by such cruelty and injustice that were prevalent in the witch trials. There are quite a few testimonies that

"a woman accused of witchcraft was never asked whether she was a witch; rather, they asked who she practiced witch crafting with and how many times she had flown to devils' parties and what she had seen there. The simple answer– I am not a witch, I don't know, I have not seen – would have been pointless: if the accused and tortured refused to acknowledge the guilt, he was considered a person lacking "good will", and his guilt was proven by the accuser's and witnesses' oaths given to the priest'" (Jurginis 1987, 15).

Creation of gender identity codes goes back to ancient times. Woman has always been associated with the world of magic and charms. Starting with the writings of Martynas Mažvydas, woman was officially identified with dark, elemental, strange powers of nature, spells and magic. 'Heathenism is identified with a female religion. Christianity is where the male God prevails' (Kavolis 1992, 22).

There was a common belief that there had been numerous women who sold or promised their souls to the devil or had concluded an alliance with him in return for the receipt of special powers to cast spells that could help or hurt (Balys 1961, 418). The conclusion of a bargain with the devil that served as the basis of witch crafting sanctioned reprisals from

inslav

the Inquisition in entire Europe (Robbins 1966, 369; Гуревич 1989, 264–268). Lithuanian phraseology is abundant in its testimonies about the relationship between a woman and the devil: *Kur velnias nepajėgia, ten siunčia bobą* [Where the devil fails, he sends a woman]; *Boba perša – velnias šliūbą duoda* [Woman makes a match, devil gives his blessing]; *Boba ir velnią apgauna* [Woman can outsmart even the devil] LT, t. V, nos. 90, 91, 90.

Throughout the history of Europe, a woman who has come in contact with the devil had two options: to become a witch (in one of Lithuanian tales a woman outsmarts the devil and extracts from him all the secrets of witch crafting; the results of that bargain, which was understood as an important reason for transformation) or a holy woman embracing a hope of divine union.

The assignment of witchcraft to women determined woman's special position as well. Back in the thirteenth century Europe a woman who practiced magic was called a witch, whereas a man engaged in analogous activities was regarded as a scientist or alchemist (Гуревич 1989, 264–268; Kavolis 1992, 44).

The curve of ideological aggression in Lithuania can be drawn based on the treatment of women – 75 per cent of the people burnt for witch crafting were women (Kavolis 1992, 44; Basanavičius 1998, 186). In traditional communities a woman engaged in witch crafting is eliminated from the ordinary life as the 'other' and thus condemned. Being the 'other' was not always the true cause of witch trials. 'The list of victims included not only ordinary people, old and ugly witches, but also some young and famous beauties of the time as well as high-ranking secular and clergy officials' (Balys 2000, 200).

Mythical identity is almost like the principal element of ideology. Many men and women gifted with some special qualities and powers could not talk about or use them in public and thus show their capabilities.

Ability to see spirits was considered by psyches the worst spirit-seers. They would seldom go to funerals, especially to cemeteries, and if they did, they would not stay for the after funeral reception in order to avoid the feasting spirits who

insla

would dip their fingers into the bowls; if they accidentally happened to encounter a funeral procession, they would get out of their way as if allowing the spirits to pass by. 'Also, spirits were reported to seek revenge upon those who would purposefully become seers. Therefore these people had to give way to them, carry them, etc.' (Balys 2000, 200). The spirit-seers were forbidden to speak of their visions. They also could predict future:

"Krukis from Kalenai (Lauksargai parish, Tilžė povet) never attended after funeral receptions claiming that he'd been bothered by the spirits surrounding the corpse. After Stasiulis died, Krukis was wobbling drunkenly home from a pub when he ran into gravediggers on their way to the cemetery; he lifted up his head and saw Stasiulis' spirit floating in gray clothes between two men dressed in black walking ahead of the gravediggers towards the cemetery. He came home and reported to his wife what he had seen. The corpse was buried in grey clothes" (Basanavičius 1998, 186).

To demonstrate one's special powers was to disregard normal, daily routines. The aptitude to see sprits provided people with an additional ability to access two worlds, human and spiritual. This power is also gender specific:

"Not every one can see spirits. They appear to women more often than to men. Such ability to see spirits could be innate or due to illness, or acquired peeping through a hole in a wooden tomb monument, or looking between the ears of a howling dog, etc. A person that can see spirits is a seer" (Ibid., 168).

Extraordinary people used to hide their difference because it was dangerous to be different: traditional communities tried to eliminate such people as if moving them out of the boundaries of a normal village.

Extraordinariness is obvious in the contrapositions of familiar vs alien, Lithuanian vs German / Latvian / Belarusian / Russian. Black book readers comprise a separate group of people gifted with extraordinary powers: they can read black books with white letters. Reference to nationality is especially relevant in instances where people practicing this activity are concerned:

"In Suvalkai before the war a daughter of an Evangelical

inslav

organist had some special books which she used to read sitting by the window. Something that she had read made her turn all black and her family go crazy, but there was nobody else who knew how to read that book to break the spell. These Germans were able to do anything" (LTR 4574(389)).

In Samogitia the extraordinary abilities were prescribed to Latvians; they were the owners of special books:

"And Latvians say that there used to be certain books with black paper in white writing. Others (Latvians) say that they once used to have ancient Bibles. They were much bigger, that is they were entire books with many tricks that could do anything: to summon devils, wake up the dead, etc" (LMD I 1063(40)).

It was the foreigners who were entrusted with unusual, extraordinary activities. For instance, only Lithuanians were capable of treating erysipelas for Old Believers living in Ignalina region. According to Catholics, on the other hand, Protestants were known to believe that Catholics could ask for 'black masses', that is they could request that something bad would happen to someone. Lithuanians would buy riches-bringing brownies in Latvia or Karaliaucius, and it is still believed that the best fortune-tellers live in Belorussia.

Finnish folklorist Vijo Mansikka wrote at the beginning of the twentieth century that Lithuanian exorcists were different from their neighbors because of 'their inner sophistication, sharpness of the mind, strong will, energy, sense of humor or physiological characteristics' (Mansikka 1929, 24; cit. from: Vėlius 1977, 263). In 1939 the famous Lithuanian folklorist Balys Buracas in his introduction to *Lietuvių burtų ir prietarų rinkinyje* [the Collection of Lithuanian enchantments and superstitions] (LTR 455B) emphasized everyday qualities of the sorcerers:

"The informants of there charms and superstitions were simple country people, not true magicians and sorcerers. Actually, there are no more witches or sorcerers to be found nowadays. Sometimes one comes across an older woman or man who is referred to by the entire village as 'having evil eyes'. For instance, old woman Baliene from Repsiai village of Siauliai region was considered to be a sorceress a few years

inslav

ago. It was said that if she praised whatever she saw, be it an animal, crop, vegetable, tree, child or anything else alive, that thing would start languish, wilt and become good for nothing. She could also attract bees from her neighbour's garden despite that the neighbour lived a couple of miles away".

Another famous sorceress Zimbrickiene from Svencionis area supposedly knew ahead of time who was coming to pay her a visit because her skin would start itching (LTR 833/444). The strangers were described as 'people from different lands who knew how to attract girls putting whammies on them, that is by giving bewitch food to the one whom they wanted to allure. Women could cast the same spells on men, too' (CABR f. 12-464).

On one hand, a traditional community was rather strict towards those with special powers and disassociated itself from them. The famous archeologist Wanfalin Szukiewicz wrote at the beginning of the twentieth century that hatred towards witch crafting was harnessed only by the fear of court: if people had not been afraid of courts they would have dealt with the suspects themselves (Szukiewicz 1910, 88; cit. from: Vėlius 1977, 254). Special powers were viewed unfavourably in the twentieth century Lithuania:

"People avoided having contact with psychics; they would not pay them a visit, nor eat or drink at their home; they would neither borrow to nor lend from them, and in case when it was unavoidable they would not accept the loaned item back; if, pressed by need, one visited them, he never lingered; if a sorcerer happened to stop by, he was met with coldness and no smile or chair was ever offered; one would always keep his fingers crossed when passing by a sorcerer, never making an eye-contact, making sure to spit after the encounter. All this was done in order to avoid falling under the sorcerer's spell. And nobody would even think of entering into any kind of family relationship with them..." (Tumas 1921, 117–118; cit. from: Vėlius 1977, 254).

On the other hand, it was difficult to avoid any contact with the other world. Ritualistic magic was used during calendar holidays. A person is always curious of what is awaiting him in the future but there are clearly established boundaries that one

inslav

is recommended not to cross in communications with the dead and the living.

The world reveals itself through our eyes in the way we comprehend and appreciate it. The others are part of our world as well, only the tradition of viewing the otherness is not one-dimensional. The others, in their observations of us, left some unexpected and interesting mental testimonies. Vytautas Kavolis is also right when he poses this question, 'What is the secret of this sorceress's strength?' (Kavolis 1992, 44). And later he provides an answer: 'She, of course, represents tradition but also stands for everything that people want to do of their free will. Nobody coerces them into that. Contrarily, those in the authority warn them loudly not to do it but people choose of their free will to go that way. And in this case the source of the woman's strength lies in the fact that she unites both freedom and tradition' (Ibid.).

* * *

The notion of the 'other' can be approached in a variety of ways. A person from a different location or somebody who behaves in a non-conventional way, or someone who knows more than everybody else, or who is capable of noticing something unusual can be judged differently. The manifestation of 'otherness' offers a possibility to reveal one more aspect of our ancient culture as well as allows us to discuss and reveal the familiar matters in a new context.

Foreign religious missionaries, while observing our life, became the guardians of our ancient culture. They also recorded Lithuanians' opinions of the others who used to live among them but behaved according to the rules pertaining to another chthonic world, where people practiced witch crafting, befriended fiends, predicted or determined the future. Belonging to the 'other' world was not always authentic; sometimes it was used as a means to achieve personal goals. Witch trials can be viewed as ideological manifestation of being the 'other'. People gifted with extraordinary powers used to hide their knowledge. However the fact that foreigners were attributed with special powers projects traditional past to the domain of universal meanings.

inslay

Traditions, just like ideologies, undergo changes. It is becoming fashionable to be different. However, mythological perception that the 'other' or someone behaving differently is dangerous should prevail just like the reflection based on our traditions.

REFERENCES

Argentas – 1620 m. Jono Argento, jėzuitų ordino vizitatoriaus, laiškas Zigmantui III // Lebedys 1976.

Balys 1961 – J. Balys. Ragana // Lietuvių enciklopedija, t. XXIV. Bostonas, 1961.

Balys 2000 – J. Balys. Raganų teismai // J. Balys. Raštai, t. II. Vilnius, 2000.

Basanavičius – Iš gyvenimo vėlių bei velnių. Surinko Jonas Basanavičius / Parengė K. Aleksynas, pabaigos žodį ir paaiškinimus parašė L. Sauka. Vilnius, 1998.

CABR f – Centrinė Lietuvos Mokslų akademijos biblioteka Rankraščių skyrius (Manuscripts Department of the Library of the Lithuanian Academy of Sciences).

Dienoraštis – 1711–1773 m. Vilniaus Jėzuitų Akademinės Kolegijos pastoracinės veiklos dienoraštis // Lebedys 1976.

Dumont 2002 – L. Dumont. Esė apie individualizmą: Modernioji ideologija antropologiniu požiūriu. Vilnius, 2002.

Greimas 1990 – A.J. Greimas. Tautinės atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius– Chicago, 1990.

Гуревич 1989 – А.Я. Гуревич. Культура и общество средневковой Европы глазами современников (Exempla XIII) века. Москва, 1989.

Гуревич 1992 – А.Я. Гуревич. Послесловие // Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. Москва, 1992.

Jurginis 1987 – J. Jurginis. Raganų teismai // Raganų teismai Lietuvoje / Parengė K. Jablonskis ir R. Jasas. Vilnius, 1987. (Lietuvos teisės paminklai, II.)

Kavolis 1992 – V. Kavolis. Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje. Vilnius, 1992.

Kronika – Jėzuitų ordino kronika. Kražių kolegija // Lebedys 1976.

Lebedys 1976 – J. Lebedys. Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. Vilnius, 1976.

LMD – Lietuvos mokslo draugija (Lithuanian Academic Society)

LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas (Manuscripts Archives of Lithuanian Folklore)

inslav

Mansikka 1929 – Litausiche Zaubersprüche. Von V.J. Mansikka // Folklore Fellows Communications. Helsinki, 1929.
Nutarimai – 1752 m. Iš Žemaičių vyskupijos sinodo, vadovaujamo vyskupo Antano Tiškevičiaus, nutarimų // Lebedys 1976.
Robbins 1966 – The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology by Rossell H. Robbins. New York, 1966.
Szukiewicz 1910 – W. Szukiewicz. Niektóre wierzenia, przesądy i zabovony lidu naszego, legiendy i podania // Kwartalnik Litewski, 1910, II.
Tumas 1921 – J. Tumas. Kalbamieji žmonės // Švietimo darbas, 1921, Nr. 3–4.
Vėlius 1977 – N. Vėlius. Mitinės lietuvių sakmių būtybės: Laimės. Laumės. Aitvarai. Kaukai. Raganos. Burtininkai. Vilktakiai. Vilnius, 1977.

inslav

Н. Башмакова (Хельсинки)

ВЕРА, РИТУАЛ И ОТКРОВЕНИЕ В.С. БУЛИЧ: КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ОБРАЗ РУССКОГО ПОЭТА В ФИНЛЯНДИИ

Настоящая статья посвящена рассмотрению конфессионального образа Веры Сергеевны Булич (1898–1954), представительницы межвоенного русского литературного зарубежья в Финляндии. В год выхода своего первого сборника стихов «Маятник» Вера Булич, желая подчеркнуть отличие своего понимания образа поэта от гражданина, записывает в дневнике:

«Для поэтов существует плоскость иная, свое царство, с особыми законами и мерами, несоизмеримыми с нашими житейскими. (...) И мы, читая поэта, должны вслушиваться в его поэтический голос, забывая те слова его, которые он произносил в жизни» (21.03.1934; Sl. Ms. K – 63.9).

Вникать в индивидуальный конфессиональный образ человека – задача рискованная и неблагодарная, ибо чужая душа, как говорит пословица, – потемки. Нам представляется, что говорить об индивидуальном конфессиональном образе *поэта* – задача еще более рискованная и еще менее благодарная. Однако, вопреки сказанному, мы все же попытаемся выстроить конфессиональный образ поэтессы, опираясь как на ее поэтический вымысел, так и на то, что она говорила и писала о себе «в жизни» – на интимные «записи для себя» и на ее переписку. Наша цель состоит в том, чтобы проследить, каким образом складывалась идентичность ее личности как человека верующего и творчески одаренного.

Такое наше решение аргументировано, прежде всего, тем, что В. С. Булич не принадлежит к разряду сложных поэтов. Свои тексты она редко, если вообще, зашифровывает. К тому же, в ее творчестве тексты вымысла предельно тесно, а порой даже дословно, перекликаются с текстами жизни. И, наконец, попытка выявить конфессиональный образ поэта Булич определяется тем, что в нашем распоряжении имеется достаточно много частной, устной и

inslav

письменно зафиксированной информации, которая дает ключи к подтверждению текстов вымысла текстами жизни. Поскольку для Веры Булич христианский обряд и ритуал были неотъемлемой частью быта, проявлением действенно-символической формы конфессиональности, то в ее текстах они органично связаны с отражением духовных откровений. Поэтому в настоящей статье преимущественное внимание обращается не на собственно ритуальную сторону конфессиональности, а на *личную веру* и на *откровение*, проявляющиеся в текстах поэтессы.

Не вникая здесь в принципиальную проблематику сопоставимости текстов жизни с текстами вымысла, зададимся вопросом: как отражается конфессиональность в авторефлексии Булич? Что вытекает из общественной обусловленности и так называемого «социального заказа», а что идет от души, от сокровенных мыслей и личной этической установки поэта. Наша задача состоит, во-первых, в том, чтобы постараться показать тот положительный опыт, который Булич извлекла в своем этическом и конфессиональном развитии из периферийного, духовно-изолированного положения человека, отрезанного от родной языковой и культурной среды. Во-вторых, мы предполагаем показать превращение этого опыта в нечто личное, локально маркированное, *интимно-свое* конфессиональное начало. Мы постараемся выстроить конфессиональный образ Веры Булич как поэта и гражданина по следующей схеме основных, неоднократно подчеркиваемых ею самой позиций христианина:

1) служение ближнему,
2) общинная установка: не «я», а «мы»,
3) долг жизни,
4) выбор свободной воли.

Вера Булич – представительница того поколения писателей первой волны русской эмиграции, кто не успел состояться в России. Свое творческое «я» ей приходилось строить на основе воспитавших ее традиций петербургского серебряного века, лишь вдогонку перекликаясь с утихающими голосами «блистательного Монпарнаса» русской эмиграции. Высказываться, не имея возможности прямого

inslay

контакта с равными себе художниками слова, пишущими на родном языке, проторять свой путь в непрестанной борьбе с косностью языкового, культурного, бытового и конфессионального барьера финской и шведской среды – все это давалось Булич нелегко. Более того, начиная с середины 1940-х годов, к культурной и конфессиональной обособленности добавилась обособленность идеологическая.[1]

Вера Сергеевна Булич родилась 17 февраля (ст. ст.) в 1898 году в Санкт-Петербурге в семье известного филолога Сергея Сергеевича Булича, профессора Санкт-Петербургского университета, директора Бестужевских курсов и сподвижника И. А. Бодуэна де Куртенэ[2]. Крещена Вера Булич была в православную веру и воспитана в ней. После революции, в 19 лет, Вера с семьей переходит финскую границу. На некоторое время Буличи обосновываются на Карельском перешейке на своей даче в Куолемаярви. В 1924 году, вскоре после кончины отца, сестры Вера и

---

[1] Проигравшая войну Финляндия оказалась под политическим давлением Советского Союза, внушающим соседней стране свою идеологию, что болезненно воспринималось финляндским обществом. Но особенно болезненно это давление ощущалось в среде русской диаспоры, где оно стимулировало раскол на два противоположных лагеря. С одной стороны, это были сочувствующие, близкие к кругам единственной, допускаемой в Финляндии после войны, русской культурной организации Р.К.Д.С. (Русское Культурно-Демократическое Общество, основано в 1945 году), с другой – на тех, кто считали себя носителями традиций Имперской России и понимали свое отечество как некую навсегда утраченную культурную ценность, память о которой коллективно оберегалась от полного исчезновения русской общиной в рассеянии. После войны Вера Булич примкнула к первому лагерю, по идеологическим ли причинам или нет – это вопрос другой. Работа в Институте культурных связей между Финляндией и СССР, возможно, была этому причиной. Известно также, что старшая сестра Веры, певица Софья Булич-Старк, с которой она была близка, состояла членом правления Р.К.Д.С. (Sl. Ms. K – 63.)

[2] Ученик Бодуэна С. К. Булич был одним из первых организаторов лабораторий по экспериментальной фонетике в Петербурге (Бодуэн де Куртенэ 1960, 31).

inslav

Софья[3] переезжают в поисках работы в Гельсингфорс. С 1930 года и до самой своей кончины В. С. Булич работает библиотекарем в Славянском отделе Хельсинкской университетской библиотеки, а с 1947 года еще и в библиотеке Института культурных связей между Финляндией и СССР. Долгие годы писательница борется с тяжким недугом. Скончалась Вера Булич от рака легких в 1954 г. и похоронена на православном кладбище Лапинлахти в Хельсинки.

Вера Булич начала печататься с 1920-х годов. Она автор четырех поэтических сборников: «Маятник» (Гельсингфорс 1934), «Пленный ветер» (Таллинн 1938), «Бурелом» (Хельсинки 1947), «Ветви» (Париж 1954). Ее стихи печатались в «Журнале Содружества», «Новой Русской Жизни», «Русском голосе», «Нови», «Новоселье» и «Таллинском Русском Голосе». Посмертно они выходили также в «Гранях», «Новом журнале», «Нашей жизни». Почти всю сознательную творческую жизнь Булич вела дневник. Записи начинаются еще с революционных событий в Петрограде и длятся до 1924 года, затем дневник прерывается на 10 лет и продолжается опять с 1934 года до самой ее кончины. Параллельно с дневниками, но особенно после 1947 года, в связи с развивающейся болезнью, Булич ведет записи в виде отчета об использовании ею времени: тетрадь имеет заглавие «Куда уходит мое время». Все годы поэтесса также ведет активную переписку с представителями русской эмиграции в Прибалтике, Париже, Праге, Белграде, Берлине. Некоторые свои письма, казавшиеся ей глубокими по содержанию, она переписывает и оставляет себе копию. Она пишет сказки и пьесы для детей, литературные статьи и критические заметки. На шведском языке она пишет фельетоны для финского и шведского радио, переводит на русский язык поэзию финских и шведских модернистов.

Преодолевая косность неустроенности эмигрантского быта, Булич целеустремленно строит себя не только как писателя, но и как христианина и гражданина. В межвоенном Гельсингфорсе Вера Булич играла немаловажную

---

[3] Кроме вдовствующей матери, Марии Платоновны Булич, сестер Софьи и Веры в семье были еще два брата – Константин и Сергей.

inslav

роль своего рода духовного ядра русской интеллигентской среды. По переписке можно проследить не только ее интерес к вопросам эстетического, философского и общественного порядка, но и чисто человеческую заботу о ближнем. Она беспокоится и хлопочет о других беженцах, как родных и близких, так и о простых нуждающихся людях, знакомых и соседях по дачной местности на Перешейке, расселенных по всей Финляндии после Зимней войны. Она сознательно *служит* своему ближнему. Особенно эта черта проявляется в военные и послевоенные годы. В дневнике от 24 февраля 1940 года Булич пишет:

«Теперь только один выход – совсем потерять себя в общей жизни, в заботах о других, потому что собственное «я» при пересмотре оказалось такой ничтожной величиной, что хочется только забыть о нем» (Sl. Ms. K – 63.9).

После того, как в начале 1943 года врачи обнаружили у поэтессы рак груди, в ее дневниках подчеркивается отречение от себя, от своего личного, в пользу близких:

«Ну что же, нужно признать – судьба старается добить меня, и я сдаюсь. Уже ничего для себя, о себе, о своем. Да и не осталось больше «своего». Все мы [впряжены] в одно желание – сохранить благополучие семьи» (16.2.1943; Sl. Ms. K – 63.9).

Судя по поздним записям, Булич отдает с каждым годом все больше времени семье и близким. Она словно «выходит из своих границ», сливается со своими ближними, смиряется с тем, что ее судьбой правит не «я», а «мы». В ее откровениях нет ни горечи, ни ожесточенности, ни зависти, она не сетует на свою участь, не сравнивает себя с теми, кто не подвергся ударам судьбы. Общинное начало проявляется не только в заботе о семье, но и в желании быть вместе с близкими и друзьями, слиться с родной духовной средой – прихожанами гельсингфорсской православной церкви и участниками литературного кружка «Светлица».

«Сегодня, в Благовещенье причащалась. Может быть, впервые, испытала радость причастия. Таня Светлик[4], по-

---

[4] Дочь основателя литературного кружка «Светлица», Павла Львовича (Алойзевича) Светлика, сестра художника Георгия (Жоржа) Светлика,

inslav

дошедшая поцеловать и поздравить, тронула меня до слез, Mariechen[5] – тоже. Может быть впервые почувствовала, что есть и для меня надежда на прощение моей вины. Каждый год, постом, не говея, испытывала чувство тягости и сожаления, что не говела. Вспомнила увещевания отца Ефрема на Валааме и нынче решила непременно исповедаться» (25.3.1939; Sl. Ms. K – 63.9.)

Читая дневники Булич, можно проследить, как на протяжении всей своей жизни она сомневается в смысле собственного существования – в своей одаренности, человеческом обаянии, умении привлечь своим умом, своей индивидуальной мыслью. Так, например, она болезненно, почти суеверно следит за длительностью каждой своей творческой паузы.

«С годами представление о своей величине все уменьшается и суживается, какой у меня был задор лет 15 тому назад, а теперь? Вера в себя все меньше и меньше. И в то же время чувствую, только теперь становлюсь собой настоящею, достигаю зрелости, взрослости» (7.11.1937; Sl. Ms. K – 63.9).

Периодически эта ущербленность, несмотря на трезвое осознание развивающегося мастерства, погружает ее в подавленное, даже депрессивное состояние духа. И в 1920-е, и в 1950-ые годы в дневниках повторяется навязчивая мысль о самоубийстве. В беспросветные периоды жизни силу духа возвращает писательнице молитва Ефрема Сирина, на которую она часто ссылается; в дневниковых записях она не раз ловит себя на грехе уныния. К друзьям же, в минуты их слабости, она обращается, ссылаясь на ту же молитву:

она же член литературного кружка и активная прихожанка Гельсингфорсского православного прихода.

[5] Мария Борисовна Виднэс (1903-1972), доцент русского языка и профессор Хельсинкского университета, долгие годы проработавшая библиотекарем Славянского отдела Хельсинкской университетской библиотеки, близкий друг Булич, участница литературных мероприятий «Светлицы».

inslav

«Наша церковь считает уныние смертным грехом, потому что это отказ от действенности, от творческого отношения к жизни, от совершенствования, к которому мы призваны. Выход есть всегда из всякого положения и для верующего, и для неверующего человека. Нужно быть только мужественным, принять свою судьбу такой, как она есть, и в тех границах, которые даны, постараться выбрать светлый путь, хотя бы ценой отречения и искупления своей вины. Жизнь налагает иногда невыносимые тяжести, и кажется, что их не снести. Но это испытание, которое нам дается, дадутся и силы его перенести, если только молиться об этом» (Из письма к Эльзе Вилькен[6] 11.3.1945; Sl. Ms. K – 63.1.)

В правоте своего выбора пути ее укрепляют также слова покойного отца, к которым Вера Булич регулярно возвращается в течение всей жизни. Это мысль о долге перед жизнью и о волевом самовоспитании себя как личности:

«Я должна жить. Я папина дочь. Значит, прежде всего, долг. Моей жизни требует долг. Жить исполняя свой долг» (15.04.1938; Sl. Ms. K – 63.9.)

Эту мысль Булич распространяет и на своих друзей и близких. В письме, отправленном в 1936 году Париж к знакомой[7], Булич достаточно четко формулирует свое этическое *credo*. Пытаясь сочетать этику жизненную с этикой творческой, она пишет о том, как любые невзгоды – душевные ли, конкретно-бытовые ли – следует преодолевать осознанным интеллектуальным противоборством, выбором деятельной и жизнеутверждающей позиции. «Наша воля, – пишет Булич, – наш лучший врач».

«В сущности, наше счастье, наше довольство или недовольство жизнью зависит не от того, *что мы имеем,* а от того, *как мы принимаем то, что имеем* (выделено В.Б.). Потому можно быть счастливым и обладать душевным спокойствием, имея очень мало, а с другой стороны, имея все основания для счастья, не чувствовать себя счастли-

---

[6] Поэтесса, печатавшаяся в 1930-е годы в выборгском «Журнале Содружества».

[7] В архиве Булич адресат письма не установлен.

inslav

вым. (...) Важно *противиться* тому «черному» в нас, что вдруг нахлынет злой напастью. (...) Если у нас есть близкие, мы не имеем права уходить самовольно из жизни; оставаясь же в жизни, мы не имеем права портить эту жизнь ни себе, ни другим. Наш долг, имея близких, – не быть эгоистами, а давать что-то другим, быть им *не в тягость*, а *в радость* (выделено В.Б.)» (Sl. Ms. K – 63.1)

К той же мысли о волевом самовоспитании и о долге перед жизнью Вера Булич возвращается в очередном письме к Эльзе Вилькен, которую поддерживает в тяжелые для той минуты. Булич пишет:

«Если бы мы считали себя в праве покидать жизнь в любой момент только из-за тех неприятностей, трудностей и тяжестей, которые могут нас встретить на каждом шагу – жизни бы не было, как не было бы в ней ни подвига, ни самоотвержения, ни высоты духа, достигнутого преодолением посланного испытания, ни исполнения долга, ни всего того, что облагораживает и одухотворяет жизнь» (1.4.1945; Sl. Ms. K – 63.1.)

В сборнике «Пленный ветер» (1938) – по духу наиболее «прибалтийском» из четырех сборников Булич – ее программно-активная, жизнеутверждающая позиция *горения* поэта, взывающая к Создателю звучит так[8]:

Взывай! Быть может, с высоты,
Из облаков, из темноты
Не ветер листья шелохнет,
А крыльев благостных полет.
И дрогнет вся земля до дна,

---

[8] Подтверждение любимой мысли отца о жизни как *долге* Вера Булич находит в стихах финских поэтов-модернистов, т.н. «огненосцев» (*Tulenkantajat*), которых она переводит в послевоенные годы. В статье о финской модернисткой лирике Булич пишет именно об экзистенциальной чистоте горения жизни в стихах близкой ей поэтессы Катри Вала:

Жить, жить, жить!
Жить исступленно в миг жизни высокий,
раскрыв до предела свои лепестки,
жить в чудесном цвету
бредя от солнца и своего аромата –
полно, неистово жить! (РЖ, 1947/5, 10)

inslav

Вся отзовется, как струна,
И в небо кинет долгий вздох...
И в небе вспомнит землю Бог.
1934 (Пленный ветер, 9)

Сборник проникнут образами Гельсингфорса, которые поэт подчас рисует вольным ритмом, словно передавая замедляющуюся и ускоряющуюся образную прогулку по городу. В тексте легко найти локальные маркеры, наименования мест, контуры зданий, улиц, путей.

...На скалах, по дороге в Мýнкснэс,
В сырое, пасмурное воскресенье.

Ноябрьской оттепелью пахнул воздух,
Листом лежачим, тающим болотом.
Шли волны по заливу серым стадом,
Шли люди под горою вереницей.
1937 (Пленный ветер, 62)

Любопытно, что в этом сборнике Булич сознательно, как можно предположить, прибегает к стилизации интимных дневниковых записей «для себя», переплетающихся с сугубо поэтическим высказыванием. Цикл белых стихов, завершающих сборник и датированных 1937-ым годом, озаглавлен дословно «Из дневника». В нем, параллельно с другими стихами сборника, можно проследить жизнеутверждающие, волевые настроения поэта, которые перекликаются с дневниковыми записями того же года.
«Значит надо жить в этой сухости и трезвости, исходить из этой ограниченности средств, и из этих серых однотонных и единообразных кубиков что-то построить, возвести скромную и убогую постройку, но строить надо; чтобы было возможно жить» (21.11.1937; Sl. Ms. K – 63.1).

Поэтический цикл «Из дневника» построен из трех частей, трех тематических пластов эмоциональных переживаний. Эмоции отчуждаются, облекаются в образы протекания времени и сменяющие друг друга времена года: лето, осень, весна. В «весеннем» отрывке поэтическое «я» находит умиротворение в соборном молении у Плащаницы:

inslav

... И снова Пятница страстная.
В весеннем небе год смыкает круг.
И главное не то, что было за год,
А то, что вновь стою у Плащаницы,
И в чаще свеч горит моя свеча.

Под скорбные и сладостные звуки,
Протяжное взыванье «Святый Боже»
Выходим из притвора. Осторожно
Спускаемся по каменным ступеням,
От сквозняка рукою прикрывая
Испуганное пламя жарких свеч,
И вот уж каблуки уходят мягко
В разрыхленную оттепелью землю,
И между черных лип, над фонарями
Прозрачно зеленеет небо. Тяжко
Срываются над нами с колокольни
Надтреснутые, редкие удары
Колоколов святого погребенья,
И Плащаница огибает церковь,
Плывя в дыму, в сиянии и в розах...

(Пленный ветер, 64)

Стихотворение вторит во многом пастернаковскому «На страстной». Однако у Булич меньше драматизма и больше конкретного, интимно-женского «говорка» («от сквозняка рукою прикрывая»; «каблуки уходят мягко в разрыхленную оттепелью землю»; «ожог ладони от свечи палящей»). В свое время на это обращала внимание и критика, подчеркивая ахматовское начало в творчестве писательницы (см. Башмакова 1992, 170).

В военном сборнике «Бурелом» (1947) основной «общинной» темой проходит тревога за ближних, за человечество, звучит скорбное оплакивание мертвых. Этот сборник, по сути – реквием, траурное поминовение всего преходящего: скорбь о природе, человечестве, ближних.

В скорбный день молитвы поминальной
Об ушедших в землю от земли,

insla

Радуница, радостью пасхальной
Души неотпетых утоли!

1942 (Бурелом, 47)

Дневниковые записи военных лет тесно перекликаются со стихами, подхватывая ту же тему:
«Острая жуть оттепели сочетается с острой тревогой за судьбу человека. Накануне была в церкви, молилась за братьев» (23.2.1940; Sl. Ms. K – 63.9).

В стихах «Бурелома» лирическое «я» оплакивает также личные потери, вопиет против несправедливости судьбы, уносящей юных, ни в чем не повинных людей. Среди личных потерь бездетной Булич следует упомянуть ее воспитанницу и любимицу Олю Александрову, которая, еще перед войной, неожиданно погибает на 25-ом году жизни далеко от родины, в Сирийской эмиграции[9]. Оплакиваются также незнакомые люди, погибающие на войне, оплакивается утрата родного дома, отцовской могилы на Перешейке. В стихотворении «В селеньях праведных» идет заупокойное поминание всего утраченного:

Если праведных есть селенья,
– Нам дается в горе земном
Этот свет неземной утешенья –
Там стоит наш сожженный дом.
(...)
По особенному, по другому
Там сияет закатный час.
И отец мой бродит по дому,
Поджидая к себе всех нас.

1940 (Бурелом, 39)

В стихотворении «Война» образ беспощадных зверств и уничтожения противопоставляется личностному отношению человека к Богу: в массовом побоище смысл жизни сохраняет только молящаяся личность. Предельной конкретностью поэтесса наделяет образ безрукого солдата, который не может осенить себя крестным знаменем перед

---

[9] «Стихи о маленькой танцовщице» в сборнике «Бурелом» посвящены Оле А.

inslav

гибелью. В этом образе тесно слиты воедино ритуал и личностное отношение к Богу.

С какой мольбой, с какой тоскою
О том, чтобы предотвратить! -
Нельзя оторванной рукою
Свой лоб и грудь перекрестить.

1941 (Бурелом, 45)

В дневнике от 26 апреля 1941 года есть запись:

«Грустная Пасха (13 апреля) – (...) Стояла на заутрене, шатаясь от усталости, хотелось достоять до конца. Казалось, что это последняя Пасха, в моей ли жизни, или здесь в Гельсингфорсе, не знаю, но только было такое чувство, что нужно раз в жизни достоять до конца, и не смогла, ушли с мамой в 2 ч. ночи. Грустные мысли во время заутрени – о несостоятельности христианства, о том, что самые высокие, самые лучшие идеи, когда-либо данные человечеству, не могут ничего изменить в мире. Отвращение к человечеству, к культуре, пошедшей не по тем путям, полная невозможность найти какой-нибудь просвет» (Sl. Ms. K – 63.9).

Главная тема последнего сборника «Ветви», вышедшего в Париже в 1954 году незадолго перед смертью писательницы, – примирение с судьбой, смирение, приятие того, что дано от Бога:

«Вечер накануне операции. Мне было нравственно так хорошо, так спокойно, как кажется никогда в жизни. (Мои друзья скатуденские[10] в этот вечер служили о моем выздоровлении молебен). Тихая спокойная уверенность в том, что все так, как надо, в Божьей воле моя жизнь, мое будущее, мой путь. Если будет отнято одно, взамен дастся другое. Все тяжести слетели с плеч, и явились новые силы мужественно перенести то, что послано» (24.2.1943; Sl. Ms. K – 63.9).

---

[10] Katajanokka (шведское название Skatudden) – «Скатудень», квартал Хельсинки, где в 1930–40-е годы жило много русских эмигрантов.

inslav

С приближением кончины Булич более настойчиво обращается к вопросам веры в своих поздних дневниковых записях:

«Читала Евангелие от Иоанна: “Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет”. Я вспомнила роман Lagervist’a, женщину с заячьей губой. Она верила. Когда ее побивали камнями, она улыбалась и протягивала руки и видела Христа, который сошел к ней. Ее побили камнями. Это то, что видели другие. Она верила [выделено В.Б.] в Христа – и видела Христа. Для других это было ее казнью. Для нее самой блаженством встреча с Христом. Она была спасена. Если верить, что Христос воскрес – он воскрес в моем сознании, для меня, и для меня нет тогда ужаса смерти, Он победил – и для меня тьма не будет тьмою. Но надо верить, верить, верить. В церкви мне легче, “черное [состояние]” отступает» (21.5.1951; Sl. Ms. K – 63.9).

За месяц до смерти, в одном из последних писем[11] Булич еще раз возвращается к любимой теме волевого самовоспитания:

«Et puis, j’apprenais de Vous des choses bien importantes: du courage, de l’art difficile: quand on est privé de quelque chose, savoir trouver sa consolation, sa joie autre part» (Sl. Ms. K – 63.1).

Жизнеутверждающая позиция высказывается поэтом и в стихотворении, написанном незадолго перед смертью, и отображающем наиболее ярко и отчетливо отцовский завет о долге перед жизнью:

ЖИЗНЬ ПРОДОЛЖАЕТСЯ

Черные ветки на голубом.
Утренним солнцем зажженный дом.
Холодно, очень холодно мне.
А всё-таки дело идет к весне.

Будет весна с горячим лучом,
Будет весна с гремящим ручьем,

---

[11] Адресат в архиве Булич не установлен.

inslav

С листиком узким – резные края –
Настанет весна. Моя, не моя?

Если мне даже не будет дано
Выглянуть утром весенним в окно,
Будет весна для глаз не моих,
Для многих, для разных, для глаз живых.

... Птицы поют на кудрявых ветвях,
Дети играют в зеленых садах.
Жизнь продолжается, жизнь жива!
От этого легче. Хоть это слова.

(Ветви, 42)

Список сокращений

Башмакова 1992 – N. Baschmakoff. «Мы говорим на разных языках...» Из литературной жизни русских в Финляндии в межвоенные годы // Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia III. Проблемы русской литературы и культуры / Ред. Л. Бюклинг и П. Песонен. Slavica Helsingiensia 11. Helsinki, 1992.

Бодуэн де Куртенэ 1960 – И. А. Бодуэн де Куртенэ, 1845–1929 гг. (К 30-летию со дня смерти) / Ред. С. Б. Бернштейн. Москва, 1960.

Бурелом – В. Булич. Бурелом. Гельсингфорс, 1947.

Ветви – В. Булич. Ветви. Париж, 1954.

Маятник – В. Булич. Маятник. Гельсингфорс, 1934.

Пленный ветер – В. Булич. Пленный ветер. Таллинн, 1938.

РЖ, 1947 – Русский Журнал. Venäläinen aikakauslehti, No 5, сентябрь 1947.

РН, 1947 – Русские Новости 26.12.1947.

Sl. Ms. K 63 – Архив Веры Булич, Suomen Kansalliskirjasto, Käsikirjoituskokoelmat Sl. Ms. K 63. Helsinki.

inslav

Портреты В. С. Булич

inslav

inslav

Миф и фольклор

Д. Разаускас (Вильнюс), Т. В. Цивьян (Москва)

ИЗ МИФОЛОГИЧЕСКОГО БЕСТИАРИЯ: *ЕЖ* В КОСМОГОНИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ (БАЛТО-БАЛКАНСКИЙ АРЕАЛ)

Представленная здесь статья – наиболее полное (на данный момент) отражение исследований авторов, посвященных мифологии ежа (Разаускас, Цивьян 2004а, 39-40; Разаускас, Цивьян 2004б, 79-91; Цивьян 2006)[1]. *Еж* (*erinaceus*) – отмеченный персонаж мифологического словаря, и это, конечно, объясняется прежде всего его яркими внешними особенностями: иглы, способность сворачиваться в клубок[2], не менее необычный способ «транспортировки» запасов (яблоки, виноград и т.д., наколотые на иглы). Славный зверек с блестящими глазками, слегка похожий на поросенка[3], безобидный (никаких особо хищных устремлений у

---

[1] Здесь и далее речь идет только о земном (а не о морском) еже.

[2] Ср. *клубок – колобок* из русской сказки. Именно так он рекомендует себя у детского писателя-натуралиста Виталия Бианки: «Я лесной колобок – колючий бок» (специально о Колобке см.: Цивьян 2004, 309-321).

[3] По словам Филиппа Танского, «Еж, собой дорожа, / Иглы-копья вострит. / С поросенком на вид / Он, прожорливый, схож» (цит. из: СБ 1984, 212, перевод Владимира Микушевича). Ср. две восточнославянские легенды о происхождении ежа, записанные в Черниговской области: *Чалавек нёс парася святое и уранив, и не углядел; а биг сабака и хател зъисти, так той парася зрабився ежаком*; на вопрос, откуда произошел «ежак», рассказчик отвечает: *Дак паску святили, и* [один человек] *нюс парася свячонае. И загубиў* [потерял], *и ано не далось никому ў руки ўзяцца, и парася на ежака израбилася*; в одном варианте легенды из этого же региона еж произошел из «заколдованного» поросенка (НБ 2004, 170, № 359, 360).

inslav

насекомоядного ежа нет)[4] – все эти свойства предполагают его положительность, даже с учетом того, что фольклорно-мифологический персонаж, «переезжая» из одной традиции в другую, из одного реального и мифологического времени и пространства в другое (как и в пределах единства времени, пространства и традиции) может менять значение, вплоть до противоположного[5].

Ср. русскую загадку о еже: *Четыре ноги, а рыло свинячье* (Загадки 1968, 52, № 1295). При том в Восточной Африке ежу символически соответствует дикобраз (Тресиддер 1996, 489), ср. польское название дикобраза *jeżozwierz* (буквально 'ежозверь'), в то время как названия дикобраза в других языках связывают его именно со свиньей: англ. *porcupine*, лит. *dygliakiaulė* (буквально 'иглистая свинья') и т.п. Впрочем, похож он и на собаку: у украинцев и поляков распространено поверье о существовании двух видов ежей, один со свиной мордой (и его можно есть), другой – с собачьей, и его нельзя есть (Гура 1997, 259). В английской литературе название ежа *hedgehog* искажалось соответственно то как *hedge-dog*, что может пониматься как 'собака (у) изгороди', то (например, у Шекспира в «Макбете») как *hedge-pig*, что может пониматься как 'свинья (у) изгороди' (Funk & Wagnalls 1949, 487). Ср. в связи с собакой уподобление ежа волку в следующем литовском фольклорном тексте: *Kitą kartą senovėje suradę žmonės ežį, ir niekas negalėjęs jo pažinti. Tada pasikvietę jie vieną seną žmogų, kuris važinėjęs po visą svietą ir buvęs nuėjęs ne tik bažnyčion, bet ir kalvon. Tasai gudrus senis labai švepliavęs ir šitaip pasakęs apie ežį: „Sens violks arbu pams vaks (senas vilkas arba pempės vaikas)"* 'Один раз в старину нашли люди ежа, и никто не мог его узнать. Тогда позвали они одного старого человека, который ездил по всему свету и, бывало, ходил не только в церковь, но и на гору. Этот мудрый старик сильно шепелявил и так сказал о еже: «Стар вёлк либу детень пигайцы (Старый волк либо детеныш пигалицы)»' (Elisonas 1932, 151, № 1852).

[4] «Пугливое ночное животное», которое питается червями, лягушками, мышами и пр., а «на зиму погружается в спячку вплоть до весны» – так описывает ежа «Настольный энциклопедический словарь» (Гранат, 1900, s.v. *еж*).

[5] Из-за своих колючих игл еж нередко становится символом самозащиты или даже воинственности (Тресиддер 1996, 489; Jobes 1962, 742), ср. выше у Филиппа Танского: «Еж, собой дорожа, / Иглы-копья вострит», хотя, например, «на Мадагаскаре воинам запрещалось есть ежей, поскольку считалось, что привычка этих животных сворачиваться в комок в случае опасности может передаться бойцу, который ест его мясо» (ЭС 1998, 130; ср. Funk & Wagnalls 1949, 488). Ср. в этом отношении сказку 125 Е* «Еж-богатырь»: теленок,

inslav

Действительно, еж в бестиариях предстает весьма многогранным, в каких-то отношениях неожиданным и в итоге – амбивалентным. Приведем некоторые примеры. С одной стороны, Аристотель в числе примечательных (положительных) «чувств» ежа называет следующее: «...во многих местах приходилось наблюдать, что, при перемене северных ветров на южные, живущие на земле меняют свои логовища, те же, которые воспитываются в домах, направляются к стенам, так что в Византии, рассказывают, один человек делал предсказания [погоды] на основании понимания того, что делал еж» (Аристотель 1999, IX.VI.49). В фольклорных традициях это свойство интерпретируется как свидетельство особого ума ежа, а в изложении Иоанна Экзарха – как свидетельство Божьего промысла и урок человеку: предусмотрительный еж делает два входа в свою нору, на север и на юг, и закрывает их попеременно, в

пообещав съесть ежа, накалывает язык и отбегает; еж хвалится ежихе, что он победил огромного зверя, должно быть, льва (СУС 1979, 73; возможно, в этом отражается следующий прием: теленку к морде привязывали ежевую шкурку (*ежевину*), чтобы «корова не давалась ему сосать» – Даль 1955, 517, s.v. *еж*). В латышской традиции колючая шкурка ежа символизирует ссоры: *Ja grib, lai kāds cilvēks visu gadu naidojas, tad jādabū eža āda un jāuzmauc uz tā cilvēka durvju kliņķa, tad tas naidojas un badās kā eža āda* 'Если хочешь, чтобы какой-нибудь человек целый год ссорился, надо достать шкурку ежа и надеть ее на дверную ручку [букв. клямку] этого человека, тогда тот будет ссориться и станет колючим, как шкурка ежа' (Šmits 1940, 241, № 3834). В литовской традиции подчеркивается опять же самозащита: *Kai Dievas sutvėrė visus gyvulius, tai kiekvieną jų klausinėjo, kokių kam plaukų reikia. Ežys atsakė: „Duok man tokius plaukus, kuriais galėčiau nuo kiekvieno priešo apsiginti!" Ir Dievas jam davė dyglius* 'Когда Бог сотворил всех животных, у каждого из них стал спрашивать, какие кому нужны волосы. Еж ответил: «Дай мне такие волосы, которыми [я] мог бы от любого защититься!» И Бог дал ему иглы' (Elisonas 1935, 88, № 205). *Po sutvėrimui visų gyvulių ir paukščių ežys atsiliepęs: „Dieve, visiems davei šiltas skrandas, šviesias akis, greitas kojas, o man tai jau nieko!" Dievas, išklausęs ežio rūgojimo, suteikė jam ant odos dygių akstinus, idant jį niekas negalėtų apveikti* 'После сотворения всех животных и птиц еж подал голос: «Боже, всем [Ты] дал теплые шубы, ясные глаза, быстрые ноги, а мне – ничего!» Бог, выслушав ворчание ежа, дал ему на кожу колючие шипы, чтобы его никто не мог одолеть' (LP, II, 2003, 28, № I.11). Также см. ниже.

inslav

зависимости от того, откуда дует ветер: *Някои си направили труд да наблюдават земния таралеж [и са установили], че той много предвидливо прави два входа на леговището си, като при северен вятър затваря този, който е откъм север, а когато духне южен вятър, затваряйки южния отвор, се премества към северния*...(Екзарх 1981, 264)[6]. К этому же хитрость ежа (известный сюжет о соревновании в беге, где зайца обгоняют разные звери, в том числе и еж, AT 275A*; в хорватской сказке «Еж и серна» еж не только обгоняет серну, но и обманывает волка, и т. д.)[7]. Показательно, что главным врагом ежа считается само воплощение хитрости – лиса, которая ухитряется скатить его в воду и таким образом заставить развернуться; тем не менее еж иногда представляется превосходящим в хитрости и саму лису: Архилох в одной из своих загадочных строк (Fr. 201) противопоставил его лисе, сказав, что *многое* знает она, а еж лишь *одно* – но «большое» (т.е. *основное, важное*): πολλὰ οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἔχιδνα ἕν μέγα.

«Согласно болгарской легенде, забытый Адамом и Евой еж благополучно свернулся в клубок и носился по волнам – он пережил потоп, и за это его называют *стара вяра*; ср. другие мотивировки этого народного названия: еж дольше всех живет на свете, он самый мудрый из всех животных» (НБ 2004, 227). Собственно говоря, важная демиургическая роль, отведенная ежу, о которой ниже и пойдет речь, основана именно на его особом уме и знаниях.

Плиний Старший хвалил ежа, как собирателя запасов, за осмотрительность; в раннехристианском «Физиологе» (*Physiologus*) о еже говорится, что «в винограднике он

---

[6] Ср. в английском *Poor Robin's Almanac* за 1733 г.: «Приглядись, как устроено ежиное гнездо: глядит ли оно на север, на юг, на запад или на восток. Ибо старые люди говорят, что в этом году ветер будет дуть с противоположной стороны» (ЭС, 130; ср. Biedermann 2002, 119; Vries 1976, 246).

[7] Медленность/медлительность ежа отразилась в болгарской поговорке *Таралежът не обича бързата работа* и под. (БППХД 1972, 483). К этому рус. *желвь ежака не обгонит* или *черепаха ежа не выпередит*, приведенные в словаре Даля (Даль 1955, 516, s.v. *еж*).

inslav

добирается до гроздей и сбрасывает ягоды вниз… Потом он катается по земле, накалывает ягоды на свои иглы и относит их своим детенышам… Так и ты, член общины, приходи к истинному духовному винограду…» или, по словам Св. Василия, «подражай, человек, ежу! Хотя он и нечистое животное, но образ жизни его мил и приносит радость детям… Дорожи виноградными гроздьями истинного винограда, как словами Господа нашего Иисуса Христа, и учи им своих детей, чтобы они, в благом духе воспитанные, славили Отца небесного» (цит. по: Biedermann 2002, 119)[8]. В свою очередь, Петербургский бестиарий (английская рукопись XII в.), хранящийся в Российской национальной библиотеке, в качестве положительного примера приводит сюжет о еже, который приносит детям виноград, накалывая его на свои иглы: человек должен так же беречь свой «мысленный виноградник» (СБ 1984, 79, s.v. *еж*).

Но, как мы видели, еж был назван и «нечистым животным». К числу нечистых животных он отнесен в том же александрийском «Физиологе», на основании пророчества Исайи: «И превратятся реки его [Едома] в смолу, и прах его – в серу, и будет земля его горящею смолою: не будет гаснуть ни днем, ни ночью; вечно будет восходить дым ее; будет от рода в род оставаться опустелою; во веки веков никто не пройдет по ней; и завладеют ею пеликан и *еж*; и филин и ворон поселятся в ней; и протянут по ней вервь разорения и отвес уничтожения» (Исаия 34, 9–11)[9]. К этому можно добавить, что на древнекоринфской вазе в сюжете «отправление Амфиарая» (который после неудачного похода провалился под землю вместе с колесницей) еж появляется в числе животных, связанных с дурными предзнаменованиями (в античной литературе этот сюжет не засвидетельствован) (LA 1979, s.v. *Igel*). В том же духе в ранних

---

[8] См. Metford 1983, 118 (s.v. hedgehog); Тресиддер 1996, 489.

[9] См. Becker 1995, 72; HSD 1986, 97. Стóит отметить противопоставление горизонтали и вертикали, верха и низа, что существенно и вообще, и в связи с разбираемыми далее мотивами, связанными с ежом.

insilav

латинских бестиариях еж, накалывающий виноград на свои иглы, уподобляется дьяволу, крадущему гроздья из виноградника человеческой души, см. в переложении Филиппа Танского:

«Ночью лакомка-еж
Пробирается в сад,
Где растет виноград…
Нежеланный наш гость,
Наилучшую гроздь
Еж срывает с куста.
Под кустом неспроста
Еж, свернувшись клубком,
Копошится тайком.
Хочет он, прокурат,
Нанизать виноград
На иголки свои
Для голодной семьи.

Книги нам говорят:
Наливной виноград –
Это сам человек.
Остается навек
Только наша душа,
И весьма хороша
Эта вечная гроздь.
Еж, прожорливый гость, –
Сатана-супостат.
Он крадет виноград
Человеческих душ.
Волю Божью нарушь,
И появится еж.
К сатане попадешь»[10].

Амбивалентность характеризует и ежа славянских средневековых бестиариев, где он обозначает то человека, заботящегося о друзьях и детях, то дьявола, опустошающего души людей; то добродетельного человека, которому не страшны бесы, то завистливых и злобных людей (Белова 1999, 103-104).

В подробном досье ежа в книге А. В. Гуры основное место уделено южнославянской традиции, в которой еж играет отмеченную роль. «В мифологических представлениях южных славян еж выделяется своими космическими функциями, связанными с сотворением мира. В других славянских зонах ежу присущи лишь различные магические и лечебные свойства. Согласно болгарским поверьям, еж самый мудрый из всех животных, потому что дольше всех живет на свете. Он знает все, что было раньше, и о чем люди давно забыли. Болгары Баната приписывают ежу демиургические функции: он дал совет “деду Богу, как

[10] См.: СБ 1984, 79, 212-213.

inslav

покрыть землю небом". [...] Космическая деятельность ежа, равно как и его мудрость, раскрываются также в южнославянских легендах о женитьбе солнца: благодаря своей находчивости еж спасает весь мир от испепеления солнцем» (Гура 1997, 257-258) (еж предупреждает, что у солнца появятся дети, много маленьких солнц, которые сожгут все живое на земле, оставив только камни).

Другие сюжеты, например, превращение ежа в человека («Ганс мой еж», AT 441) здесь не рассматриваются, поскольку в данном случае нас интересует демиургическая роль ежа в мифах о творении мира, а именно, этиологические легенды о происхождении рельефа. Вторая особенность ежа – его иглы – также входит в сюжет творения мира, но реализует другие мотивы: там еж выступает то как хтоническое животное (ныряльщик за землей, приносящий ее на своих иглах), то как солярное (и тогда его иглы становятся лучами солнца).

В связи с описанием балканской модели мира и структуры «сжатого» горами балканского пространства, один из авторов статьи несколько лет назад обратился к примечательному балканославянскому и балканороманскому сюжету о еже–помощнике Господа при творении мира (Цивьян 1999, 25-29)[11]. Это известный сюжет о соперничестве Бога и дьявола, которое здесь получает особый поворот. В процессе творения возникает неожиданное осложнение. Земля и небо создаются по отдельности, и, по недосмотру Господа (или по коварству дьявола), земля оказывается больше неба, которое не может ее накрыть (землю и небо представляют в виде кастрюли или глубокой сковороды, накрытой выпуклой крышкой). Удивительно, но Господь не может выйти из затруднения самостоятельно[12]. Анализируя этот сюжет на материале южнославян-

---

[11] Ср. теперь основательный анализ этих сюжетов на материале восточно- и южнославянской традиции в: Кузнецова.

[12] Хотя есть и вариант, где Господь сам догадывается, как уменьшить землю: сначала Господь сделал землю плоской; потом сделал небо, чтобы накрыть им землю сверху, как крышкой; земля оказалась больше

inslav

ской и румынской традиций, М. Элиаде сравнивает Господа с архаическим *deus otiosus*, т.е. с богом, уставшим от творения и «удалившимся на покой»: иначе трудно объяснить его промах и неспособность решить задачу самому, не обращаясь к чужой помощи (Eliade 1970, 89-93). Итак, Господь нуждается в советчиках и помощниках, и ими оказываются дьявол[13] и/или *еж*. Господь посылает за информацией курьера – крылатое насекомое, прежде всего пчелу (но и муху), или птицу. Полет с поручением Господа предполагает движение сверху вниз, с неба на землю (и обратно), и это дополнительно подчеркивает хтоничность ежа.

Интересны причины, по которым возникает несоответствие в размерах. Иногда оно возникает самопроизвольно: земля, изначально плоская, как поднос, начинает расти сама собой (Георгиева 1983, 29). В варианте «ныряльщик за землей», где в этой роли выступает выполняющий поручение Господа дьявол, ему удается вынести со дна моря на поверхность лишь немного земли под ногтями. Из нее Бог делает землю, которая чудесным образом начинает расти. Тут-то дьявол и принимается за свои козни – пробует сбросить Господа в море, а когда это ему не удается, пытается вытащить из-под него, спящего, землю. Однако земля начинает растягиваться и в результате «перерастает» небо, которое не может ее накрыть (а совпадение земли и неба по размерам – необходимое условие космической гармонии). Господь не знает, как выйти из положения, и тогда, в одной из версий, на сцену выступает еж. Пружиной сюжета оказывается способность ежа сворачиваться в клубок и тем самым уменьшаться. Он на своем примере показывает, как надо свернуть землю, чтобы она уменьшилась (Ковачев 1914, 49, 53). В результате появляются горы и долины[14].

неба; Господь думал-думал и придумал стиснуть ее с двух сторон (ПЛ 1969, 17).

[13] Но и святые: св. Николай, св. Илия, св. Петр.

[14] Возможно, свою роль играет и то, что у свернувшегося клубком ежа иглы встают торчком (как «горы»); еще об отношении ежа к горе см. ниже.

instaw

Итак, еж выступает как чудесный помощник, и, казалось бы, сюжет должен окончиться наградой ему за помощь. Так и происходит – но далеко не во всех версиях, поскольку начинает проявляться амбивалентная природа ежа[15], который в одной из своих ипостасей связан с дьяволом и даже выступает в его роли. «Безусловным» чудесным помощником оказывается пчела, которой удается выведать (или подслушать) у ежа способ уменьшения земли, за что Господь ее благословляет. В результате этих сюжетных перипетий образуются две антагонистические пары, *Господь & пчела* vs *дьявол & еж*. См. вариант, записанный в Етрополе:

Когато Господь направил небето и земята, земята направил по-голема, та небето не можало да я покрие. Господь видел, че дявол приказва нещо на таралежа, та проводил пчелата да ги слуша какво си говорят. – «Не знае Господь, говорил дяволът на таралежа, да вземе един прът, та да шиба земята, да шиба, да станат долини върхове, долини върхове; тогава земята ще стане по-малка, и небето ще може да я покрие». Пчела, като чула това, отишла та обадила на Господа. Тогава Господь направил долините и върховете на земята, та небо я покрило, и тогава благословил пчелата... 'Когда Господь сделал небо и землю, землю он сделал больше, и небо не могло ее накрыть. Господь увидел, что дьявол что-то говорит ежу, и послал пчелу послушать, что они говорят. «Не знает Господь, говорил дьявол ежу, что надо взять прут и стегать землю, стегать, чтобы появились долины и горы, долины и горы. Тогда земля станет меньше, и небо сможет ее накрыть». Пчела услышала это, улетела и рассказала Господу. Тогда Господь сделал на земле долины и горы и тогда благословил пчелу...' (Иванов 1970, 336).

В приведенном варианте ежа можно упрекнуть только в «недоносительстве» (совет исходит от дьявола), а его свойство сворачиваться в клубок не упомянуто. В другом болгарском варианте совет стегать землю дает сам еж. Господь делает это, земля *се свива* «скручивается, свора-

[15] Об этом см., в частности: (Раденковић 1996, 174–177).

inslav

чивается», но становится безобразной, и Господь проклинает ежа, чтобы тот сворачивался так же, как земля (Георгиева 1983, 29).

Перейдем к восточнороманской традиции, где собран весьма репрезентативный материал[16], см. один из вариантов:

Da să-ți spui una tot cu pămîntu dă cîn l-a făcut Dumnizieu. Pămînt a fost mai mult şi cer mai puţin. Dumnizieu n'a ştiut ce să facă ca să cuprinză cu ceru pămîntu. A 'ntrebat pă toate şi n'a ştiut nici-o dobitoacă să-i spuie. Hariciu a fost stînd în un bordei. Dumnizieu a trimes albina la iel. "Mă hariciule, ce să-i facă la atîta pămînt?" "Ce mă'ntrebaţi, parcă io ştiu, un giemuit ca mine!" Albina bîz! pă uşă. Iel n' fost văzînd-o ş'a fost zicînd: " Ce mai g'ne la mine! Ia să-l facă mog'ile, munţi mari, văi adînci ş-o să stringă pămîntu". Albina fugi la Dumnizieu şi i-a spus cum vorg'ia singur. Şi d'aia l-a blestemat Dumnizieu: " Giemuit ai fost, giemuit să h'ii!". Da ie păcat să omori hariciu, că iel a măsurat pămîntu... 'Расскажу тебе о земле, когда ее сделал Господь. Земля была больше, а небо меньше. Господь не знал, что делать, чтобы накрыть землю небом. Спрашивал у всех, но не нашел ни одного животного, которое бы ему это сказало. Еж сидел в норе (землянке). Господь послал к нему пчелу. «Эй, еж, что делать с такой (большой) землей?» «Что вы спрашиваете меня, такого клубочка!» Пчела ж-ж-ж-! к двери. Он ее не заметил и сказал: «Чего надо от меня! Если он хочет сделать холмы, высокие горы, глубокие долины, пусть сожмет землю». Пчела понеслась к Господу и рассказала, что он говорил сам себе. И из-за этого Господь его проклял: «Скрюченным был, скрюченным и оставайся!»' (Istrătescu 1928, 345; текст приводится в упрощенной транскрипции).

В другом варианте способность сворачиваться в клубок и катиться колесом выступает как награда за помощь в

---

[16] См. сводку в: Petriceicu-Hasdeu 1974, 353-354; Pamfile 1913, 31–35, 38-40; в одном из вариантов совет Господу дает не еж, а гадюка (мотив отношений ежа и змеи должен быть рассмотрен особо).

inslav

создании рельефа (до этого еж «ходил ногами», *mergea on picioare*) (Petriceicu-Hasdeu 1974, 353).

Образ *еж–клубок*, к тому же клубок, утыканный иглами (обычное представление ежа в загадках приводит к клубку ниток с иголками[17]) имеет свое мифологическое развитие. Вероятно, этот образ соединил одну из версий румынской космогонии с известным и в других традициях мотивом создания мира с помощью ткачества (MacLagan 1977, 92): *urzirea lumii* 'навивание мира'. Мир ткут, изготовляя две отдельные основы – для неба и для земли. Основы не совпадают по размеру, земля оказывается больше неба, далее по уже приведенному клише: за советом Господь обращается к ежу, также через посредника, также обычно через пчелу, еж ломается, отказываясь отвечать, пчела подслушивает, что он сам себе бормочет насчет сворачивания в клубок, и сообщает Господу; в наказание еж остается скрюченным в клубок, *ghimotoc*. Разница с предыдущими вариантами состоит в том, что там земля сделана из грязи, а здесь сплетена из ниток. Примечательно, как оба мотива «сплелись» в одной из версий: «Земля сделана лягушкой по поручению Господа: лягушка приносила во рту воду, этой водой замешивали землю вместе со стеблями крапивы (*urzică*), из этой смеси был создан/навит (*urzit*) мир» (Pamfile 1913, 25).

Мотив клубка ниток получает в восточнороманской традиции и дальнейшее развитие. Не дьявол, а еж становится вторым участником космогонии. Господь выбирает его в помощники: сам он навивает небо, а ежу дает клубок ниток для земли. Еж не может рассчитать размер навоя, в результате земля оказывается больше, чем небо (Pamfile 1913, 22). Другой вариант – этими нитками еж, по поручению Господа, измеряет землю, он, таким образом, становится первым «землемером», и поэтому его нельзя убивать (Istrătescu 1928, 345; Muşlea, Bîrlea 1970, 283, и

---

[17] Ср. русские загадки: *Под кустами, под елками катится к л у б о к с и г о л к а м и*; *Под дубочком, под листочком свился, скрючился клубочком*; *Нам нужны иголки для шитья, а кому для жилья?*; *Не портной, а с иголками не расстается*; *Ползун ползет, иглы везет*; *Иглы при себе носит, шить не умеет* (Загадки 1968, 52, № 1289–1294).

inslav

др.). При всем том, еж, конечно, тяготеет к хтоническим животным, и об этом свидетельствует не только его связь с дьяволом, не только то, что он является «специалистом по земле» (и никогда – по небу), но и один весьма интересный румынский сюжет, в котором еж выступает как бы в роли подземного животного: для создания рельефа, говорит он, надо походить под землей, чтобы она вспучилась (Vulcănescu 1985, 244-245)[18].

Материал, приведенный выше, относится к той версии балканской космогонии, которая традиционно связывается с богомильской традицией, сплавленной с фольклором; она известна по средневековым южнославянским и восточнороманским легендам, датируемым XII-XIII вв. Богомильская (манихейская) основа определяет дуализм, на котором построен сюжет: контакт и конфликт злого и благого начала. Господь и дьявол создают мир вместе, но первоначальное сотрудничество нарушается кознями дьявола, кончающимися его поражением. Поскольку, как уже было сказано, еж может заменяться дьяволом, наш сюжет, по мнению исследователей (прежде всего Й. Иванова), естественным образом вписывался в богомильство. С этим был решительно не согласен Мирча Элиаде. Приведя географию легенды, он подверг сомнению ее богомильское происхождение. Во-первых, этот миф не входит ни в один богомильский текст. Во-вторых, он не засвидетельствован ни в Сербии, ни в Боснии и Герцеговине, при том, что Босния вплоть до XV в. была важным богомильским центром. Далее Элиаде показывал причудливую мозаику, сложенную по следующему принципу: там, где манихейские течения были (например, катары в Западной Европе), этого мифа нет; напротив, где манихейских течений не было (Украина, Россия, Балтия), он есть. Из этого Элиаде сделал вывод (правда, с вопросительным знаком), что перед нами

---

[18] Более отдаленно к этому – ритуал закапывания живого ежа, магическое средство, применяемое в ситуациях, связанных со смертью (Радснковић 1996, 175-176). Ср. поверье о еже, относящееся в равной мере и к кроту, что «если он увидит свою собственную тень, он скрывается в своей норке, и зима будет продолжаться еще шесть недель» (Vries1976, 246).

inslay

дуализм не богомильский, а «славянский». При этом в зороастризме, на котором по большей части основывалось манихейство, при делении животных на чистых, принадлежащих Богу, и нечистых, принадлежащих Дьяволу, еж, согласно свидетельству Плутарха (*De Iside*, 369d), относится к первым, т.е. является Божьим животным (Zaehner 2003, 124), а вовсе не дьявольским.

Во всяком случае, можно было бы принять компромиссный вариант, «дуализм богомильского толка»: все-таки речь идет не о борьбе добра со злом, а о борьбе Господа и дьявола, происходящей по вполне манихейской модели. Ср. сходную ситуацию в русской традиции: «Библейские повествования о миротворении своеобразно уживались в народном восприятии с наследием дохристианских и апокрифических источников. Одна из наиболее заметных черт такого симбиоза – дуалистичные в своей основе рассказы об участии дьявола в творении мира», – говорится в комментариях к соответствующим преданиям, записанным на севере России. «Это происхождение гор из "выхаркнутого" морской птицей на первоначально ровную поверхность того остатка земли, который она утаила от Господа во рту, и который начал расти: *Она выхаркнула. И сделались от того горы по всей земле. А если бы она не утаила, то не было бы и гор*. Это борьба Саваофа и Сатаны, где тот же мотив расширяется за счет их соревнования, причем Сатана гораздо более динамичен и инициативен, а Саваоф всегда "опаздывает" и спохватывается в последний момент» (ср. мотив битья по каменной горе, отдаленно связанный с мотивом битья земли для образования гор и др.) (НП 1992, 578-579, 453-454). Однако наличие этого сюжета в балтийской традиции, где соответствующие персонажи (*Dievas*, *Dievs* 'Бог' и *Velnias*, *Velns*, *Vels* 'Черт') куда архаичней христианских, в том числе апокрифических, ставит опять же влияние богомильства под сомнение.

Предполагается, что репертуар соответствующих балканских текстов может быть значительно расширен. Приведем хотя бы сербский (Шумадия) пример этиологического предания *Како су постала брда и планине* («Как

inslav

появились холмы и горы») (Марковић 2004, 75): *Кад је Бог стварао земљу ђаво и анђео су били браћа, и земља е тад била све равна. Владао је анђео и све је то била равница и то је била милина. Кад, ђав'о реко: «Дај брате да и ја мало владам – бар четресосам сати». «Ма не могу!» «Ма дај ми, какав си ми брат а не даш ми да бар четресосам сати ја будем главни?!» И анђео се превари и даде му да он влада земљом. И он, кад поч'о он да влада, направио одма' тресибрда, планине, воду, ливаде, камење, све он то претумбо – како је он хтео! И зато се каже: «Ма, ђавоља посла!»* 'Когда Бог сотворил землю, дьявол и ангел были братьями, и земля тогда была вся ровной. Владел ею ангел, и все это была равнина, и это была красота. Как-то дьявол сказал: «Дай, брат, и мне немного повладеть, хотя бы сорок восемь часов». «Ну, не могу!». «Ну, дай мне, какой же ты мне брат, если не даешь мне хоть сорок восемь часов, чтобы я был главным?!». И ангел попался на обман и дал ему владеть землей. И тот, как начал властвовать, сразу же сделал холмы, горы, воду, луга, камни, все это он перетряс – как он и хотел! Поэтому и говорится: «Ох, послал дьявола!»'[19].

«Богомильские» предположения, как кажется, имеют право на существование еще и потому, что соответствующие сюжеты на другом конце ареала, в Балтии, имеют иную окраску и иное развитие (то же и для не-балтийских вариантов, см. далее).

В Литве этиологическая легенда о том, как еж посоветовал Богу сжать землю, чтобы небо могло ее накрыть, засвидетельствована только в одном случае, записанном в северо-восточной части страны, в Зарасай (LTR 2115/63/): *Kai Dievas tvėrė dangų ir žemę, sutvėrė pirma žemę, o paskui dangų. Dirbo nepamieravęs ir, kai norėjo dangum apvožti žemę, tai dangus buvo kur kas mažesnis už žemę. Ir nėra kas*

[19] Уже Памфиле указывал на богомильское происхождение мотива о соперничестве Господа и св. Андрея (ангела), который стал таким же могущественным, как Господь, и был низвергнут в воды (Pamfile 1913, 28).

inslav

daryti Dievui: nei kitas dangus dirbti, nei šitas padėt. Tai Dievui patarė ežys: „Paimk, sako, žemę, sumyk, tai ji susispaus, pasidarys mažesnė, ir bus gana dangaus". Paklausė Dievas ežio ir žemę pamygo rankose. Nuo pamygimo žemėj pasidarė nelygumai – kalnai. Bet užtat užteko dangaus žemei apvožti. Ir tada sujungė Dievas dangų su žeme. Ežiui už gerą patarimą davė Dievas geras adatas apsiginti nuo priešų 'Когда Бог творил небо и землю, сначала сотворил землю, а потом небо. Работал без мерки и, когда хотел небом накрыть землю, небо оказалось намного меньше земли. Что делать Богу: ни другое небо сделаешь, ни это поставишь. Тогда Богу посоветовал еж. «Возьми, – говорит, – землю, стисни, тогда она сожмется, станет меньше, и будет неба достаточно». Послушался Бог ежа и стиснул землю в руках. От стискивания на земле появились неровности – горы. Но зато хватило неба, чтобы землю накрыть. И тогда соединил Бог небо с землей. Ежу за хороший совет дал Бог хорошие иглы, чтобы от врагов защититься' (Kerbelytė 1977, 129-130)[20].

Б. Кербелите отмечает отличие Господа из литовского предания, sc. из архаических народных традиций, от библейского Творца, конечно, не нуждавшегося ни в каких советах и помощниках (Там же)[21]. Так еще раз подтверждается мысль Элиаде о *deus otiosus*, высказанная им и в связи с латышским сюжетом, который он пересказывает, ссылаясь на Денхарта: «Бог слишком растянул землю, и небесный свод не мог ее покрыть. Еж, который как раз проходил мимо, спросил у Бога причину его огорчения. Бог рассказал ему о своей космической неудаче, и еж его успокоил: "Ничего страшного, надо только немного сжать землю, и она поместится под небесным сводом". Сжав землю, Бог создал таким образом горы и долины. В награду он дал ежу одежду из иголок, чтобы ни один враг не смог к нему приблизиться» (Eliade 1970, 90).

---

[20] Отдельно об иглах как средстве защиты см. выше.

[21] См. еще: Кербелите 2001, 45 (1.1.1.17. Бог сотворил небо меньшим, чем земля. По совету ежика, Бог сжал землю – она стала неровной).

inslav

Приведем несколько оригинальных записей этого хорошо известного в Латвии сюжета:

Kad zeme bij radīta, tad – ko domāt – tā negājusi apakš debess velves. Kur nu tādu lielu ripu likt? Pašu laiku pienācis arī ezis, ievaicādamies: kas te par nelaimi īsti esot? Tā un tā – zeme būtu gatava, bet nevar apakš debess apaļuma pabāzt un nost skaldīt arī netiktos. «Tā maza lieta!» ezis atteicis, «ripa jāsaspiež drusku kopā, šaurāka, gan tad derēs.» Labi! Dievs tūliņ saspiedis ripu mazāku un nu viegli jo viegli pabāzis apakš debesīm. Tikai, kopā spiežot, vietām krunkas gadījušās: tie ir tagadējie kalni un lejas. Bet Dievs par tādu gudru galvu ezim dāvinājis varenu apģērbu no tīrām adatām, lai neviens uzbrucējs viņam netuvotos 'Когда была создана земля, – подумать только! – она не подходила под небесный свод. Куда же такую большую лепешку девать? В это самое время подошел еж и спросил, что за беда? Так вот и так – земля была бы готова, но не подходит под небесный колпак, а куски отбивать не годится. «Пустяки!», – ответил еж, – «лепешку надо немножко стиснуть, чтобы она стала у́же, тогда подойдет». Так! Бог сейчас же стиснул лепешку поменьше и совсем легко подсунул под небо. Только когда он сжимал, местами появились складки – они и есть теперешние горы и долины. А ежу за такой ум [!] Бог подарил плотную одежду всю из игл, чтобы никто не мог на него напасть' (LTT 1991, 65)[22].

Senos, vecos laikos, kad Dievs bija radījis zemi, tad pašam zemes radītājam bija lielas bēdas, jo zeme bija iznākusi vairāk nekā viņš to bija vēlējies. Nu Dievs prātoja, ko darīt ar lieko zemi? Tā prātojot, pienāca klāt ezis un jautāja: «Ko nu, Dieviņ, tā prāto, pieri saraucis?» Dievs nu šim izstāsta, ka zeme esot iznākusi vairāk nekā viņš to ir vēlējies. Tad ezis sacīja uz Dievu: « Zini ko, es tev varu dot labu padomu šajā lietā!» Dievs priecīgi iesaucās: «Nu, kādu?» Ezis teica: «Ņem no vienas vietas zemi un ber izrakto zemi otrā vietā gubās.» Dievs ļoti priecājās par eža gudro padomu un darīja, kā ezis bija mācījis; un nu radās jūras un kalni. Dievs sacīja uz ezi: «Par

---

[22] Перепечатанно из: LPT, V, 50; записал A. Lerhis-Puškaitis. Это же сказание приводит Шмитс: Šmits 1926, 109-110.

inslay

šo gudro padomu kā atalgojumu es tev došu zelta spalvas.» Bet ezis tam atbildēja: «Es neesmu tik lepns kā tu un nevēlos zelta, bet dod man kažoku ar adatām, kas man var noderēt kā aizsargs pret ienaidniekiem.» Dievs iedeva ezim kažoku ar adatām, ko eži vēl šo baltu dien' valkā 'В старые давние времена, когда Бог только что сотворил землю, у самого творца земли возникла большая беда, так как земля получилась больше, чем он хотел. Вот Бог и думает, что же делать с такой большой землей? В это время подошел к нему еж и спрашивает: «О чем же, Боже, так думаешь, наморщив лоб?» Бог ему и рассказал, что земля получилась больше, чем он хотел. Тогда еж говорит Богу: «Знаешь что, я тебе могу дать хороший совет в этом деле!» Бог радостно воскликнул: «Какой же?» Еж сказал: «Возьми земли с одного места и высыпь выкопанную землю в другом месте в кучи». Бог очень обрадовался мудрому совету ежа и сделал так, как его научил еж; так произошли моря и горы. Бог сказал ежу: «За такой мудрый совет в виде вознаграждения я дам тебе золотую шерсть». Но еж ему ответил: «Я не такой великолепный, как ты, и мне не нужно золота, а дай мне шубу с иглами, которая мне пригодится как защита от врагов». Бог дал ежу шубу с иглами, которую ежи носят и по сей день' (LTT 1991, 65-66)[23].

Pirmajos laikos, kad Dievs jau bija radījis debesis, zemi un visus citus radijumus, tas allaž staigāja pa zemes virsu, sarunādamies ar saviem radījumiem. Tā reiz, zemi pārtstaigādams, tas ievēroja, ka zeme par lielu un visu nevarot viņa radījumi apdzīvot. Tas pārdomāja, kā zemi varētu pamazināt, jo jūrā gremdāt vairs negribēja, tādēļ ka jūra jau tā bija diezgan liela. Tā domādams un lēni iedams, tas satika ezi, kam toreiz bija viscaur vēl tāda mīksta, pelēka spalva, kā tagad zem vēdera. Dievs izstāstīja savas domas ezim, tam padoma prasīdams. Ezis teica: «Zemi vajaga saraut kroķēs – t. i., kalnos.» – tad tā tikšot mazāka. Šitais eža gudrais padoms Dievam labi patika, un tas arī tā darīja: zemi sarāva kroķēs, un tā cēlās kalni. Bet ežam par padomu Dievs solīja dot to, ko tikai vien viņš paģērēšot. Ezis, grezns būdams, lūdza, lai Dievs

[23] Записал А. Клапкалнс в 1930 г.

inslav

dodot pelēko svārku vietā zelta svārkus, teikdams, ka arī no skaistuma daudz nelaimes ceļoties. Ezis bija iesākumā par saviem zelta svārkiem itin priecīgs, bet drīzi viņa priekī pārvērtās bēdās: jo nu visi cilvēki sāka gūzīt ezi zelta svārku dēļ, kur un kā tikai vien varēdami, – vienmēr tas bija dzīvības briesmās. Nabadziņam ežam vajadzējis slapstīties slepenākajās vietās, un arī tur tas nebija drošs. Šādu dzīvi apnicis, tas gāja prie Dieva lūgt, lai dodot atpakaļ vecos svārkus vai arī tādus, ka to neviens nevarētu aiztikt. Dievs viņa lūgumu paklausīja un teica: «Es tev došu tādus svārkus, ka tevi neviens neaizskars!» un dāvāja tam tagadējās adatas ‘В изначальные времена, когда Бог уже сотворил небо, землю и всех других тварей, он любил расхаживать по поверхности земли, разговаривая со своими тварями. Так один раз, расхаживая по земле, он увидел, что земля слишком велика, и всю ее никак невозможно его тварями обжить. Он стал размышлять, как же землю уменьшить, однако в море топить уже не хотел, поскольку море уже и так было достаточно велико. Бредя в этих раздумьях, он встретил ежа, который в то время весь был покрыт такими же мягкими серыми волосами, какие теперь у него на брюхе. Бог рассказал ежу свои мысли и попросил у него совет. Еж сказал: «Землю нужно стянуть в складки – т.е. горы!» – так она станет поменьше. Этот мудрый совет ежа Богу очень понравился, и он так и сделал: землю стянул в складки, и так появились горы. А ежу за совет Бог пообещал дать все, что только он потребует. Еж, будучи щёголем, попросил, дай, Боже, вместо серого кафтана золотой. Бог послушал ежа и дал ему золотой кафтан, сказав при этом, что от красоты бывает много бед. Еж поначалу был очень рад своему золотому кафтану, но скоро его радость превратилась в горе, так как все люди стали ловить ежа ради его золотого кафтана, где и когда только могли, и его жизнь постоянно была под угрозой. Бедняге ежу приходилось прятаться в самых укромных местах, но и там он не был в безопасности. Устав от такой жизни, он пошел к Богу просить, чтобы тот дал ему либо прежний кафтан, либо такой, чтобы никто не смог бы его тронуть. Бог выслушал его просьбу и сказал: «Я дам тебе такой кафтан, что тебя

inslav

никто не заденет!» и подарил ему теперешние иглы' (LTT 1991, 66)[24].

В следующем сказании симптоматически на месте ежа выступает *Velns* (Черт): *Senos laikos, kad zemes vēl nebijis, Dievs iedomājies taisīt zemi. Viņš taisījis to gludu un līdzenu bez kādiem uzkalniem, bet izrādījies, ka tā zemes materiāla ir par vairāk, visu nevarēs zemes bumbā izlietot un atliksies pāri, un nezinās, kur to likt. Tad pienācis Velns un mācījis: «Sagrūd zemi kroķēs. Tad ne pietrūks, ne atliks.» Dievs tā darījis, un viss zemei sagādātais materiāls izgājis. Bet uz zemes iznākuši kalni un lejas* 'В давние времена, когда еще не было земли, Бог задумал создать землю. Он сделал ее гладкой и ровной, без каких-либо холмов, но оказалось, что материала для земли слишком много, весь [он] не сможет в клубке земли использовать, и останется лишний, и Бог не будет знать, куда его девать. Тогда подошел Велнс (Черт) и научил: «Стисни землю в складки. Тогда будет в самый раз». Бог так и сделал, и на это ушел весь заготовленный для земли материал. Но на земле появились горы и долины'(LTT 1991, 67)[25].

Появление Черта может быть объяснено тем, что и в других близких космогонических (этиологических) сказаниях он выступает либо в качестве причины появления рельефа, либо непосредственно в роли создателя гор, скал, камней и неровностей земли вообще (в том числе долин, рек, болот и т.п.); иногда Черт сжимает землю собственноручно[26]. Таким образом, взаимозаменяемость ежа и черта, по меньшей мере в контексте данного сюжета, никак не может быть случайной. Заметим, что и в литовском

---

[24] Перепечатанно из: LPT, XIII, 13; записал М. Шиминьш в 1891 г.

[25] Никакой дополнительной информации не приводится, кроме места записи: *Rīgas Birzgalē*.

[26] См., например, LTT 1991, 64; TPD 1929, 5. Возникновение рельефа через сжатие, стискивание, комкание земли, но без участия ежа, – отдельный сюжет, широко представленный в балтийской традиции (см.: Razauskas 2001, 39–41). Ср. русские симбирские, орловские сюжеты о сжатии земли совместно Богом и дьяволом или Сатаной (НБ 2004, 112).

inslav

фольклоре черт иногда (например, в LTR 350/252/) выступает в облике ежа (Vėlius 1987, 44).

В большинстве приведенных выше текстов речь идет о происхождении игл у ежа. Об этом же говорится и в сказаниях совершенно иного типа. Например: *Ežį Dievas sukūrė kaip ir kitus gyvulius ir davė jam labai švelnius plaukus. Ežys tais plaukais labai didžiavosi. Vieną kartą jis, eidamas pro eglę, įsidūrė į jos spyglius snukį, labai supyko ir pradėjo bartis ant Dievo. Paskum kreipėsi į eglę sakydamas:*
– Kad tu turėtum tokius švelnius plaukus, kaip aš, tai ir šakas aukščiau laikytum, o kad turi tokius aštrius ir negražius, tai ir laikai juos žemai nulenkus, kad praeiviai susibadytų.
Dievas supyko ant ežio ir sako:
– Kad tu taip pasididžiuoji savo švelniais plaukais ir pyksti ant tų, kurie turi aštrius plaukus, tai tu nuo šios dienos turėsi juos dar aštresnius kaip šios eglės spygliai!
Nuo tos dienos ežys ir turi aštrius plaukus, už kuriuos, nuolatos kukendamas, ir barasi ant Dievo.
'Ежа Бог сотворил как и других животных и дал ему очень мягкие волосы. Еж этими волосами очень гордился. Один раз он, проходя мимо ели, уколол ее иглами морду, очень рассердился и стал ругать Бога. Потом обратился к ели и сказал:
– Если бы у тебя были такие мягкие волосы, как у меня, ты и ветви держала бы повыше, а поскольку они у тебя такие колючие и противные, так ты и держишь их, низко опустив, чтобы прохожие укололись.
Бог рассердился на ежа и говорит:
– Раз уж ты так гордишься своими мягкими волосами и ругаешь тех, у кого волосы колючие, так с этого дня они у тебя будут еще колючее, чем иглы этой ели!
С того дня волосы у ежа колючие, за что, непрестанно бормоча, он и ругает Бога' (KAŽ 1986, 54, № 83; Elisonas 1935, 88-89, № 206)[27].

---

[27] С уподоблением игл ежа волосам мы еще встретимся далее; ср. употребление в античности мяса ежа как средства от выпадения волос, «поскольку его иглы напоминали крепкие волосы» (Biedermann 2002, 118).

inslav

Отметим, что здесь отношения ежа с Богом полностью противоположны тому, что мы видели выше (что вообще соответствует его связи с Чертом[28]; ср. при этом рус. *волос* : *Волос*[29]), а колючая шкурка ежа является не наградой, а наказанием.

Обратимся теперь к солярной теме «балканского» и «балтийского» ежа. В балканославянской традиции, как мы видели, еж спасает землю от испепеления солнцем (препятствуя его свадьбе и рождению бесчисленных маленьких солнц). В литовском солярном сюжете иглы ежа отождествляются с солнечными лучами, а сам еж, следовательно, – с солнцем (ср. выше первично золотую шерсть или золотой «кафтан» латышского ежа): *Pradžioj gyvulėliai, kur katras pirmą naktį gulėjo, tokias vilnas ar plaukus ir įgavo. Ežys ant kalno pasistebėjęs į saulę tekančią ž a r u o t ą – už tai ir jo dygliai kaip ž a r a i* 'В начале животные получили разные шерсть или волосы в зависимости от того, кто где лежал в первую ночь. Еж на горе удивился восходящему солнцу, всему в лучах, – поэтому и его иглы как лучи' (KAŽ 1986, 54, № 84; LT, IV: PSPO 1967, 436, № 358; LP, I, 13 (запись 1874 г.)).

Pradžioj, pirmą naktį po sutvėrimo, visi gyvulėliai, kur katras gulėjęs, tokius ir plaukus apturėjęs. Tai tada ežys buvęs ant kalno. Pamatęs dieną auštant ir stebėjęsis į saulę tekančią – iš to ir palikę jo šeriai dygliuoti, ž a r u o t i 'В начале, в первую ночь после творения, все животные, кто где лежал, такую шерсть и волосы и получил. Так вот, еж тогда был на горе. Увидел он зарю [наступающего] дня и стал дивиться восходящему солнцу – от того и стала его щетина колючей, лучистой' (LP I, 33, № I.17).

Galbūt kada pirmą kartą saulė tekėjo, tada kur koks gyvulėlis stovėjo arba gulėjo, tai tokius plaukus sau gavo, kaip va: ežys

---

[28] Показательно, что литовский еж одновременно связан и с Громовержцем Перкунасом, см.: Balys I, 1998, 53. Ср. вывешивание шкурки ежа от града в античности (Biedermann 2002, 119).

[29] Об отношении противника громовержца Велеса / Волоса к волосам см. Иванов, Топоров 1973, 49-50 и далее; Иванов, Топоров 1974, 50-53 и др.

inslav

stovėjo [ant] viršaus kalno ir pirmiausiai pamatė saulės spindulių ž a r u s, užtai jis visas tokiais smailiais ž a r a i s pasišiaušęs; katrie gulėjo ant samanų, tiems minkštos vilnos 'Может быть, когда в первый раз солнце всходило, тогда где какое животное стояло или лежало, такие себе волосы и получило, как вот: еж стоял [на] вершине горы и первым увидел острые лучи солнца, поэтому он весь такой острой колючкой ощетинился; а у тех, кто лежал на мху, у них мягкая шерсть' (Balys, III, 2002, 320, № 228; ŠLSA 1975, 124, № 194; см. LP, I, 14).

Здесь следует обратить внимание на игру слов, непосредственно связанную с самой идеей сказания. Нейтральное название игл ежа, ели и т.п. в литовском – *spyglỹs* (ед. ч.), а слово, обозначающее луч солнца (и луч вообще) – *spindulỹs*. В наших версиях употреблено (выделенное нами) слово *žãras*, имеющее весьма показательный набор значений. Во-первых, это то же самое, что и ж. р. *žarà* '(утренняя, вечерняя) заря, зарево, сияние' (ср. рус. *заря*) (Фасмер, II, 81; Fraenkel, 1290). Во-вторых, *žarà* может также означать 'горячий уголь' или 'искру' (более употребительное слово того же корня – *žarijà*), что, в свою очередь, является вторым значением слова *žãras*. Примеры из «Словаря литовского языка» содержат указание именно на 'луч', если понимать последний как результат из-лучения, т.е. истечения света, огня: *Mačiau aitvarą visai ištisą lekiantį; iš jo pryšakio tryško ugningi žarai* '[Я] видел летучего змея всего в полете, спереди из него хлестали огненные брызги' (из былички, записанной в середине XIX в. в Малой Литве В. Калвайтисом); *Pradėm iš jos burnos ugnies žarai tvino* 'Беспрерывно у нее изо рта огненные брызги вылетали' (из былички, записанной В. Калвайтисом там же). В-третьих же, слово *žãras* может означать просто 'шип (у вил, остроги и т.п.), прут, сухой стебель (на стерне), хворостину и т.п.' (LKŽ, XX, 162-163)[30].

---

[30] См. также: LP, II, 231, № IV.5 – и: IGVV 1988, 262, № 19; LT, IV, 634, № 706.

inslav

В латышском языке литовскому *žãras* соответствует *zars* (Fraenkel, 1290; Karulis 1992, 550) с основным значением 'ветвь', но также и 'шип, зуб (вил, грабель и т.п.)'. Это слово, в свою очередь, появляется в описании образа лучей-ветвей с о л н ц а-дерева. Я. Курсите указывает, что во многих латышских дайнах лучи солнца описываются как ветви солнца (Kursīte 1996, 74), например:

Aiziet S a u l e laizdamās, *Zelta z a r u s z a r o d a m a;* *Dieviņ, dod tā zarot* *Ar' manam augumam*	'Прячется солнце при заходе, Золотыми ветвями ветвясь; Дай, Боже, также ветвиться И моей особе' (LD 18135).
Kupla liepa, zelta z a r i *Jūrmalā smiltienē,* *Galā sēd Saules meita,* *Pate S a u l e p a z a r o s*	'Буйная липа, золотые ветви В песку на морском берегу, На вершине сидит Дочь солнца, Само солнце под ветвями' (LD 33826)[31].

Следовательно, образы (восходящего) солнца, его острых лучей и «шипов» ежа сливаются в одном слове, кодирующем указанный мотив. Добавим, что еж со своими иглами сопоставляется с солнцем и в Центральной Азии, и в Месопотамии, и в Южной Америке (HSD 1986, 97; Becker 1995, 72)[32]. Ср. также солнце Арэв в армянской мифологии, которому – наподобие литовского ежа, получившего в дар от Бога иглы для самозащиты, – «отец» дает «массу игл,

[31] Цит. по: Kursīte 1996, 74.

[32] Ср. такие обобщенные утверждения, как: «Свернутый в колючий шар, он представлял собой аналогию с солнечными лучами» (Тресиддер 1996, 489); «Ввиду способности сворачиваться в колючий клубок символизирует солнце» (Jobes 1962, 742) и т.п. Иглы ежа иногда приравниваются к щетине кабана, другого символа солнца (Vries 1976, 246) – ср. выше сопоставление ежа со свиньей; «буряты считали ежа изобретателем огня» (Chevalier, Gheerbrant 1996, 489). В любом случае, источником огненной и солярной символики ежа, без сомнения, является его способность сворачиваться в клубок с торчащими иглами (Там же, 490).

inslav

чтобы он колол в глаза тому, кто будет на него смотреть» (МНМ, I, 112, s.v. *Арэв*).

Еще один известный аспект мифологии ежа – его связь с идеей плодородия. Мария Гимбутене (Гимбутас) говорит, что в археологических ископаемых доиндоевропейских культур Европы нередко «Богиня возрождения предстает в зооморфном образе, символизирующем матку. Это рыба, лягушка, *еж* и бычья голова» (Gimbutienė 1996, 159). В данном случае нас интересует именно еж. «Хотя ежа с его иглами не очень легко изобразить в глиняной скульптуре, в европейской иконографии он известен уже с V тысячелетия до н.э.: в культуре Караново, на территории Румынии и Болгарии [!], найдены вазы в форме ежа, крышки которых имели антропоморфные черты Богини. В более позднее время небольшие сосуды в виде ежа, фигурки ежа найдены в захоронениях микенской культуры XIV-XIII вв. до н.э., а также в греческих и этрусских захоронениях IX-VI вв. до н.э. Встречаются и большие глиняные кувшины *pithoi* в форме ежа, в которых найдены скелеты маленьких детей. В этом отражается синтез трех родственных символов – могилы, матки и ежа. Вплоть до XX в. в Альпах в могилу клали иглистые, выкрашенные в красный цвет шары [!], а женщины, имевшие проблемы с маткой, в костелах приносили их в жертву Деве Марии» (Там же, 189).

Такую точку зрения на основе данных латышского фольклора поддерживает и Я. Курсите. В подтверждение она приводит следующий отрывок из латышской сказки, (мотив, известный и в других традициях): *Vienam tēvam un mātei nebij neviena bērna. Reiz tie abi, aiz galda sēdēdami, runāja: «Kaut jele Dievs mums, mazākais, tādu berniņu dotu, kā ezīti.» Tos vārdus izteicot, mazs ezītis izlien no aizkrāsnes un saka: «Es esmu jūsu dēls!» Vecie pieņem ezīti un izaudzina* 'У одного старичка и старушки не было детей. Раз они оба, сидя за столом, разговаривали: «Вот чтобы Бог нам хотя бы такого ребеночка дал, как ежик». Только они эти слова произнесли, как из-за печки вылезает маленький ежик и говорит: «Я ваш сын!» Старички взяли ежика и вырастили' (Kursīte 1996, 33).

inslav

Ср. в той же работе Я. Курсите: «Плод Великой первоматери в разных традициях, в том числе и в латышских сказках, предстает как в образе ежа, так и в образе лягушки, червя, жабы, зайца и т.п. Здесь, видимо, ребенок в виде ежа означает зародыш, который и после выхода из тела Великой Первоматери до окончания инициации еще связан с нею. В то же время еж, как представляется, мог бы символизировать и саму Первоматерь, ее вульву. В сатирических и нецензурных народных песнях шкурка ежа, еж, по всей видимости, имеет аналогичные ассоциативные связи:

Anniņai īsi svārki,	'У Аннушки короткая юбка,
Eža ādu metināti;	Шкуркой ежа скрепленная;
Cik ezītis pakustēja,	Только ежик шевельнулся,
Tik Anniņa stāvu lēca.	Аннушка аж подпрыгнула'
	(LD 20509).

Čigānelis sav mātīti	'Цыганок свою матушку
Krūmu krūmus izvazāja,	По всем кустам истаскал,
Kālab agri nesacēla	Почему [она] рано не встала
Vecu ezi sutināt.	Старого ежа па́рить'
	(LTdz 13912).

В свадебных песнях невесту нередко называли ежихой, замужних женщин – матерями-ежихами (буквально – матерями ежей, *ežu mātes*). В свою очередь, в крестильных песнях повитухе (она во время крестин, возможно, воплощала первоматерь – заступницу новорожденного) под голову клали шкурку ежа:

Šķirat ceļu, rūmējat,	'Прочь с дороги, разойдись,
Ezi veda istabā;	Ежа вводят в комнату;
Neba ezi vienu veda,	Неужели ежа вводят одного,
Re, kur citas eža mātes!	Вишь, где остальные матери-ежихи!' (LD 18862)
Es to savu nešu māti	'Я со своей матухой
Mīļi vien uženāju:	Нежно обошелся:
Ezīšam mīksta āda,	У ежа мягкая шкурка –
To paliku pagalvī.	Положил под голову'
	(LD 1639).

inslav

Место за печкой в представлениях латышей связано с женским производящим началом, недаром и в указанной сказке ежик вылезает из-за печки» (Kursīte 1996, 34).

Перечисленные мотивы можно попытаться связать воедино. Итак, с одной стороны, мы имеем ежа-участника творения неба и земли, точнее, земли, причем ежа может заменять черт (или еж может заменять черта). Повторим, что еж выступает в роли хтонического помощника Бога и/или его противника и соперника (независимо от оценочной интерпретации результатов совета ежа – гор и долин, появившихся на земле в результате ее сжатия), связанного с *низом*.

С другой стороны, выделяется солярная ипостась ежа и соответственно его связь с *верхом*. Примечательно, что в литовских сказаниях еж встречает восходящее солнце, стоя на горе, а горы, как мы уже знаем, появились на земле именно в результате его собственной деятельности. Следует напомнить, что солнце, по мифологическим представлениям, встает из-под земли – т.е. как бы рождается Матерью-землей. Далее этот чудесный плод Великой матери, красный иглистый шар, лучистый колобок катится клубком по небосводу – по склону космической Горы, на вершине которой еж, созерцающий солнце (преодолевая, так сказать, противопоставленность объекта и субъекта), сам отождествляется с солнцем[33].

География «демиургического ежа» весьма обширна. Балканы и Балтия, соединены реально и экзистенциально *янтарным путем*, но этот путь имеет ответвления, ожидаемые и неожиданные. Так, в каталоге сюжетов, составленном Ю. Е. Березкиным, отмечены следующие «ежиные сюжеты», захватывающие обширные территории к востоку от балто-балканского ареала (Березкин):

---

[33] К образу катящегося ежа-солнца ср. в качестве аналогии древнеегипетского жука скарабея, катящего по песку пустыни свое яйцо-солнце.

inslav

Кавказ – Передняя Азия:

Ногайцы: Люди, звери, птицы не знают, как собрать урожай; старик советует хану послать за Ежом, велит при нем не смеяться; молодежь при виде Ежа смеется, тот уходит; старик говорит, что Еж, рассердившись, говорит сам с собой; посылают Кошку, та неслышно подкрадывается, когда Еж говорит, как сделать железный серп; передает его слова хану, люди собирают урожай (Ногай 1979, № 3: 13-14).

Волга-Пермь:

Мари: Юмо (верховный бог, демиург) указывает всем живым существам, каковы должны быть их особенности и повадки; собирает всех на совет; Еж приходит последним, спотыкается о порог, падает вниз головой; все смеются, обиженный Еж уходит; звери посылают Лису подслушать, что тот будет говорить; Еж бормочет, Пусть реки, дороги, изгороди, деревья, улицы в селениях будут кривыми, пусть лес будет кривой; все так и устроилось (Акцорин 1991, № 1: 26-30).

Чуваши: Тура созвал птиц и животных, чтобы придумать способ обработки земли; Еж опоздал, за ним послали Мышь; входя в собрание, он поскользнулся, упал, над ним стали смеяться; он обиделся и ушел, а только он знал, что делать; за ним послали Свинью; та подслушала, как он говорит, что надо иметь соху, борону, телегу (и т.д.); Свинья вернулась и рассказала; рассерженный на мышей, еж их ест, обиженная на ежа свинья ненавидит его (Егоров 1995, 130).

Буряты: Эсэгэ-Малан-тэнгэри женил сына и отвез его по этому случаю к невесте, но сын убежал, и каждый раз, как отец его отвозил, он убегал от своей невесты; ЭМТ хотел посоветоваться с Заря-Азарга (ежом) и послал за ним; когда ЗА поднялся на небо [!] и вошел в юрту, то дети неба стали смеяться над ним, и еж ушел на землю; тогда ЭМТ послал трех крылатых посланников подслушивать, что будет говорить ЗА; идет ЗА между быками и быки разбежались, увидев ежа, за это они были осуждены им вечно носить тяжести и быть под ярмом; подходит ЗА к табуну лошадей и лошади, испугавшись, разбежались, а ЗА

inslav

велел, чтобы с их головы не снималась узда, с шеи хомут, со спины седло и с ног путы, они будут возить человека и тяжести; по дороге ЗА рассуждал вслух: «Зачем ЭМТ не привезет невесту к сыну, тогда невеста не уйдет от жениха, жених же всегда уйдет»; узнав слова ЗА, отец неба стал приучать быков носить ярмо и возить тяжести, а лошадей к узде и седлу, а невесту сына взял и привез к сыну; с того времени буряты начали употреблять для своих нужд быков и лошадей, и установился обычай невесту отвозить в дом жениха, а не наоборот (Хангалов 1958а, 327).

Кудинцы: Эсэгэ-малан-тэнгэри и хозяин земли породнились между собою посредством брака своих детей; хозяин земли был в гостях у неба Эсэгэ-Малан-тэнгэри; при уходе домой попросил в подарок солнце к луну; ЭМТ не мог отказать; на земле стало темно; ЭМТ послал за Заря-Азарга, по последний был обижен насмешками 9 сыновей и 9 дочерей ЭМТ, которые смеялись над тем, что еж не ходит, потому что не имеет ног (?), а катается; ЗА ушел, по дороге выболтал свою мысль, которою и воспользовался ЭМТ; он пошел сам в гости к хозяину земли; «Что тебе подарить?», говорит хозяин земли; «Коня из весеннего отражения и стрелу из эхо»; Хозяин земли не мог исполнить просьбу, вынул из ящика солнце и луну и передал гостю (Хангалов 1958а, 328).

Усть-кудинцы: Высокое Небо (*ундэр тэнгэри*) за своего сына высватало дочь Широкой Земли (*улгэн дэлхэй*); Земля потребовала в калым за дочь Солнце и Луну, заперла их в ящик; на небе и земле стало темно; Небо не может придумать средство, как получить Солнце и Луну обратно; послало за мудрым ежом Заря Азарга, приказало своим 9 сыновьям и 9 дочерям не смеяться, когда тот войдет; ЗА не имел ног, катился по земле; сыновья и дочери, увидев его, не могли удержаться от смеха; ЗА рассердился, укатил назад; Небо послало Зайца, Косуленка, Горностая, Белку, Хорька подслушать, что ЗА будет говорить; «Пусть сыновья и дочери Высокого Неба спустятся на землю и сделаются хатами и онгонами; для того, чтобы вернуть Солнце и Луну, надо попросить у Широкой Земли Эхо леса и Мерцание воды; та не в состоянии поймать их, будет

inslav

принуждена отдать назад Солнце и Луну»; эти слова подслушал Заяц; в результате Небо получил светила назад, а его дети стали богами, заполнившими Саяны (Ханталов 1903 в Шаракшинова 1980, 34-36).

В каталоге Березкина эти сюжеты помещены в рубрику «Смех». С тем же основанием они могут быть отнесены к теме творения и особой роли всезнающего и всемогущего ежа, как и в балто-балканском ареале, являющегося помощником-соперником демиурга. Сходные демиургические сюжеты отмечены у вепсов (МЭКТЭ УрГУ)[34]:

Бабушка-покоенка говорила, земли когда не было, было одно большое озеро, матерушше ['большое, огромное'], *больше Белого. Из его надь землю наладить. А люди не жили ишшо. Тоды приплыла матерушша ежиха – и ну на своём иголье землю носить. Носила-носила – такие как рёлки* ['песчаный нанос на дне реки, озера'] *делались. На рёлках трава зарастала, кусты, дерёва, – всё как надо. Вот земля и сделалась. Земли-то больше стало, чем озера*[35].

Ежей в лесе мало нонь, а ежа надь сберегать. От ежей польза. Старики гуторили, быдто от ежей земля. Матерушший ёж был, он песку и глины носил иголками. Ему ежиха пособляла и ежонки. Насыпали они земли целу гору, а потом птицы летали, её носили[36].

Географическая и фольклорно-мифологическая пестрота космогонических сюжетов о еже (мы уверены, что

---

[34] Сообщено Е. Л. Березович, за что приносим ей глубокую благодарность. Записи сделаны на крайнем западе Вологодской области в Белозерском районе, где чересполосно проживали русские и вепсы. Вепсы на этой территории в значительной степени «русифицированы», являются, как правило, билингвами; вепсским языком пользуются редко, исключительно в быту. Записи осуществлены 15 лет назад, когда «вкрапления» вепсов были единичны; сейчас, думается, этнических вепсов на этой территории уже нет. Оба информанта – русско-вепсские билингвы.

[35] Деревня Коновалово, Белозерский район Вологодской области. Записано от А. И. Зубова на русском языке в 1987 г.

[36] Поселок. Мегринский, Белозерский район Вологодской области. Записано от Н. И. Тимофеевой на русском языке в 1987 г.

inslav

материал далеко не исчерпан[37]) сама по себе является основанием для включения этих сюжетов в контекст «перекрестков культур». И, конечно, напрашивается следующий шаг: источник, «перво-локус», первое появление ежа-демиурга. Где оно было?

Нас занимал прежде всего *янтарный путь* и то, как и насколько он объединял столь далеко отстоящие друг от друга и столь непохожие друг на друга в самых разных отношениях (и до весьма глубокого уровня) ареалы, соприкоснувшиеся друг с другом через *славянский* элемент, который, в свою очередь, исконно связан с *балтийским*. Но, как мы увидели, «территория ежа» значительно расширилась.

Как и сам еж, колючий колобок, покатился наш сюжет. В каком направлении? Двигался ли он с Балкан или от Балтии, по дороге набирая новое? С юга на север, чтобы объяснить жителям более «ровных» стран возникновение и структуру земного рельефа? Или с севера на юг, чтобы объяснить то же самое жителям горных стран и взойти над

---

[37] Ср. хотя бы следующие данные самого разного толка. Латышские: *Eža adatas palīdz dūrašņos (dūrājā)* 'Иглы ежа помогают при коликах' (LTT 1991, 382, № 6193); *Kad noauž murdu, tad jāieliek ezis murdā, lai zivis labāk ķeras* 'Соткав вершу, надо в нее положить ежа, чтобы рыба лучше шла' (Там же, 1295, № 21284); *Kad zobi sāp, tad tie jāsabada ar eža saru* 'Когда болят зубы, их нужно исколоть шипом ежа' (Там же, 2187, № 36162); *Dzīvam ežam jāizraujot sars un ar to jābaksta zobi. Tad zobi nekad vairs nesāpot* 'Живому ежу надо вырвать шип и уколоть им зубы. Тогда зубы никогда больше не будут болеть' (Там же, 2187, № 36163). Литовские: *Ežio taukai vartojami kaipo vaistas nuo ramato* 'Ежиный жир употребляется как лекарство от ревматизма' (Elisonas 1932, 151, № 1851); М. Гимбутене считает ежа одним из воплощений литовской ведьмы (*ragana*) (Gimbutienė 2002, 21, 56) и приводит следующую быличку: *Vieną naktį eina* [moteris] – *tvartas atdaras. Įeina. Ogi boba pasikubrinus melžia karvę, kuri buvo su pienu. „Nagi tu, Elžbiet, ką čia darai?" Ta grįžt ir pavirtus ežiu. Kius, kius ir išėjo pro duris* 'Однажды ночью идет [женщина] – хлев открыт. Заходит. А там баба согнувшись доит корову, которая была при молоке. «Ну же, Эльжбета, а ты что тут делаешь?» Та верть! – и обернулась ежом. Он шмыг, шмыг и вышел через дверь' (там же, 58). В Древнем Египте еж был атрибутом Иштар (Тресиддер 1996, 489); еж в короне – эмблема Людовика XII (Jobes 1962, 742; Vries 1976, 246) и т. п.

inslav

вершинами гор в своей солнечной ипостаси? Или он прикатился с востока? Или докатился туда? Сложно ответить, и пока мы только прикоснулись к теме. Но и не открывая историко-географическое происхождение своей мифологии, еж приносит на своих иглах не одну «виноградину» из нашего «мысленного виноградника».

Список сокращений

Аристотель 1999 – Аристотель. История животных. Москва, 1999.

Белова 1999 – О.В. Белова. Славянский бестиарий. Москва, 1999.

Березкин – Ю.Е. Березкин. Мифология аборигенов Америки и Сибири: Теоретическая классификация и распределение по ареалам. Тематический каталог // www.ruthenia.ru/folklore/Berezkin/122_12htm

Георгиева 1983 – И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1983.

Гранат 1900 – Настольный энциклопедический словарь Граната. Москва, 1900.

Гура 1997 – А.В. Гура. Символика животных в славянской традиции. Москва, 1997.

Даль1955 – В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка Т. 1, Москва, 1955.

Екзарх 1981 – Йоан Екзарх. Шестоднев. София, 1981.

Загадки 1968 – Загадки / Издание подготовила В.В. Митрофанова. Ленинград, 1968.

Иванов 1970 – Й.И. Иванов. Богомилски книги и легенди. София, 1970.

Иванов, Топоров 1973 – Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам, VI, Тарту, 1973.

Иванов, Топоров 1974 – Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974.

Кербелите 2001 – Б. Кербелите. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. Санкт-Петербург, 2001.

inslav

Ковачев 1914 – И.Д. Ковачев. Народна астрономия и метеорология // СбНУ (Сборник за народни умотворения и народопис), XXX, 1914.
Кузнецова – В.С. Кузнецова. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Гл. II // www.ruthenia.ru/folklore/kuznetsova3.htm
Марковић 2004 – С. Марковић. Приповетке и предања из Левча. Београд–Крагујевац, 2004.
МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах, I. Москва, 1980.
МЭКТЭ УрГУ – Материалы этнографической картотеки Топонимической экспедиции Уральского госуниверситета: Екатеринбург, УрГУ, кафедра русского языка и общего языкознания.
НБ 2004 – Народная библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и комм. О.В. Беловой. Москва, 2004.
НП 1992 – Народная проза / Сост. А.Н. Азбелева. Москва, 1992.
ПЛ 1969 – Предания и легенди / Изб. и ред. К. Пенушлиски. Скопје, 1969.
Разаускас, Цивьян 2004а – Д. Разаускас, Т.В. Цивьян. Еж в космогонических преданиях (балто-балканский ареал) // Перекрестки культур. Этноконфессиональные процессы в Балтийском регионе: взаимовлияния и дивергенции. Материалы международной конференции. Вильнюс–Друскининкай 3–6 мая 2004. Санкт-Петербург, 2004.
Разаускас, Цивьян 2004б – Д. Разаускас, Т.В. Цивьян. Еж в мифологических преданиях (Балто-балканский ареал) // Tautosakos darbai XXI (XXVIII). Vilnius, 2004.
БППХД 1972 – Български притчи или пословици и характерни думи // Събр. от Петко Р. Славейков. София, 1972.
СБ 1984 – Средневековый бестиарий / Статья и комм. К. Муратовой. Москва, 1984.
СУС 1979 – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Ленинград, 1979.
Тресиддер 1999 – Дж. Тресиддер. Словарь символов. Москва, 1999.
Фасмер – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, II. Санкт-Петербург, 1996.
Цивьян 1999 – Т. В. Цивьян. Движение и путь в балканской модели мира. Москва, 1999.

inslav

Цивьян 2004 – Т. В. Цивьян. Роковой путь Колобка // Язык культуры: семантика и грамматика. Москва, 2004.
Цивьян 2006 – Т. В. Цивьян. Странствия ежа по преданиям и традициям // Български фолклор, № 1, 2006.
ЭС 1998 – Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М.А. Рэдфорд [английские суеверия]; Е. Миненок [русские суеверия]. Москва, 1998.
Balys – J. Balys. Raštai, I. Vilnius, 1998; III. Vilnius, 2002.
Becker 1995 – U. Becker. Simbolių žodynas. Vilnius, 1995.
Biedermann 2002 – H. Biedermann. Naujasis simbolių žodynas. Vilnius, 2002.
Chevalier, Gheerbrant 1996 – J. Chevalier, A. Gheerbrant. A Dictionary of Symbols. London, 1996.
Eliade 1970 – M. Eliade. Le Diable et le bon Dieu: L'histoire de la cosmogonie populaire roumaine // M. Eliade. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Paris, 1970.
Elisonas 1932 – J. Elisonas. Mūsų krašto fauna lietuvių tautosakoje // Mūsų tautosaka / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius, V. Kaunas, 1932.
Elisonas 1935 – J. Elisonas. Dievas Senelis: Pasakos apie negyvosios gamtos kūnų, augalų ir gyvulių atsiradimą ir taip pat apie Dievą Senelį, kuris kitą kartą po žemę vaikščiojo ir žmones gyvenimo mokė // Mūsų tautosaka / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius, IX. Kaunas, 1935.
Fraenkel – E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg–Göttingen, 1962–1965.
Funk & Wagnalls 1949 – Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend / Ed. M. Leach. New York, 1949.
Gimbutienė 1996 – M. Gimbutienė. Senoji Europa. Vilnius, 1996.
Gimbutienė 2002 – M. Gimbutienė. Senovės lietuvių deivės ir dievai. Vilnius, 2002.
HSD 1986 – The Herder Symbol Dictionary: Symbols from Art, Archaeology, Mythology, Literature, and Religijon. Wilmette, Illinois, 1986.
IGVV 1988 – Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko Jonas Basanavičius. Vilnius, 1988.
Istrătescu 1928 – A. Istrătescu. Texte populare din judeţul Prahova // Grai şi suflet III, 2, 1928.
Jobes 1962 – G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. New York, 1962.

inslav

Karulis 1992 – K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca, II. Rīga, 1992.
KAŽ 1986 – Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. Vilnius, 1986.
Kerbelytė 1977 – B. Kerbelytė. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę // Žmonės ir religija. Vilnius, 1977.
KR 2003 – Kupolė rožė: Sekminių–Joninių papročiai ir tautosaka / Parengė N. Marcinkevičienė, L. Mukaitė, A. Vakarinienė. Vilnius, 2003.
Kursīte 1996 – J. Kursīte. Latviešu folklora mītu spogulī. Rīga, 1996.
LA 1979 – Der kleine Pauly. Lexikon für Antike, B. 2. München, 1979.
LD – K. Barons, H. Visendorfs. Latvju dainas, I–VI. Jelgava–Peterburga, 1894–1915.
LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas, I–XX. Vilnius, 1956–2002.
LP 2001-2003 – Lietuviškos pasakos / Surinko J. Basanavičius, I, Vilnius, 2001, II, Vilnius, 2003.
LPT – Latviešu pasakas un teikas / Pēc Anša Lerha-Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis prof. P. Šmits, sējumi I–XV. Rīgā, 1925–1937.
LT 1967 – Lietuvių tautosaka, IV: Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos. Vilnius, 1967.
LTdz – Latviešu tautasdziesmas, I–III. Rīga, 1955–1957.
LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
LTT 1991 – Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase / Sastādītāja A. Ancelāne. Rīga, 1991.
MacLagan 1977 – D. MacLagan. Creation Myths. London, 1977.
Metford 1983 – J.C. Metford. Dictionary of Christian Lore and Legend. London, 1983.
Muşlea, Bîrlea 1970 – I. Muşlea, O. Bîrlea. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.
Pamfile 1913 – T. Pamfile. Povestea lumii de demult. Bucureşti, 1913.
PSPO 1967 – Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos. Vilnius, 1967.
Petriceicu-Hasdeu 1974 – B. Petriceicu, B. P. Hasdeu. Etymologicum magnum Romaniae. Bucureşti, 1974.
Раденковић 1996 – Љ. Раденковић. Симболика света у народној магији јужних словена. Ниш, 1996, 174–177.
Razauskas 2001 – D. Razauskas. Dar kartą apie „sutvėrimą": Papildoma „kūrybinės" žodžio reikšmės argumentacija // Liaudies kultura, 2001, № 1.

inslav

ŠLSA 1975 – Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko M. Slančiauskas. Vilnius, 1975.
Šmits 1926 – P. Šmits. Latviešu mītologija / Otrs pārstrādāts izdevums. Rīgā, 1926.
Šmits 1940 – Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
TPD 1929 – Teikas par Dievu 1929 – Teikas par Dievu. Izlase. Rīga, 1929.
Vėlius 1987 – N. Vėlius. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987.
Vries 1976 – A. de Vries. Dictionary of Symbols and Imagery. Amsterdam-London, 1976.
Vulcănescu 1985 – R. Vulcănescu. Mitologie română. Bucureşti, 1985.
Zaehner 2003 – R.C. Zaehner. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London–New York, 2003.

inslav

Н. Лауринкене (Вильнюс)

ЛИТОВСКАЯ УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ О СВЯЗИ ЗМЕИ С ЖИЗНЬЮ И ЕЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕМ

Змея и уж являются ярчайшим олицетворением земли как части мифологического универсума, а нередко и символом самой земной жизни, хтонической витальности. Семантическая структура, отражающая связь змеи с жизнью, зафиксированная во многих культурах, может трактоваться как один из самых прочных архетипов, постоянно актуализирующихся, воспроизводящихся в той или иной форме.

Мифологические фигуры змеи и ужа, а также их связь с разными аспектами витальности земли и человека, с самой жизнью, ее возникновением, анализируются в статье на основании прежде всего материала литовской устной традиции. В быличках, заговорах, поверьях мы стараемся выделить структуру, сохранившую корреляцию *змея – жизнь*, выявить ее смысл, проанализировав варианты и контекстные модификации этой структуры. Особое внимание уделяется сюжетам, отражающим связь этих представлений с интерпретациями возникновения жизни. Приводятся аналогичные представления и фольклорные сюжеты из славянской, германской и других традиций.

Образ змеи тесно связан с раннемифологическим периодом, который нередко квалифицируется как хтонический, поскольку тогда ярко проявлялась роль земли как *terra mater*, а также эквивалентный земле с функциональной точки зрения мир женщины-матери, мир фауны и в особенности мир флоры. Различные пресмыкающиеся почитались с древних времен как животные, олицетворяющие хтоническую витальность, дух земли, ее внутреннюю сущность. В литовской традиции среди рептилий особенно выделяется змея (в наших краях наиболее распространенными видами пресмыкающихся являются гадюка (*Vipera berus)*, медяница (*Anguis fragilis)*, обычный уж (*Tropidonotus natrix*).

Выдвигаемая здесь концепция – связь змеи с феноменом жизни – раскрывается уже на языковом уровне – в

inslav

номинациях описываемых пресмыкающихся. Как показывает само слово *gyvatė* 'змея', родственное таким лексемам, как *gyvas* 'живой', *gyvybė* 'жизнь', *gyvata* 'то же', *gyvastis* 'то же', *gyvenimas* 'то же', эта рептилия на самом деле могла быть сущностью, обозначающей жизнь, живучесть. С такой семантикой косвенно соприкасается и мифологема ужа, хотя обозначающее его слово имеет иное происхождение. *Žaltys* связан с *žalias* 'зеленый' (которое, помимо цвета, свойственного живой растительности, обозначает 'молодой, свежий (невареный)', т. е. необработанный, естественный), *želti* 'зеленеть', *želmuo* 'зелень' (обозначает явления и реалии, связанные с вегетацией, активизацией жизненных функций).

Gyvatė 'змея' и *žaltys* 'уж' иногда, в частности, когда речь идет о связи этих животных с жизнью, могли употребляться как понятия, в определенном аспекте тождественные. Словом *gyvatė* 'змея', являющимся обозначением вида, нередко назывался и уж. Подобные случаи употребления этих понятий отмечали прежде всего некоторые иностранные историки, хронисты, видимо, не знавшие литовского языка и не видевшие явных различий между видами описываемых в произведениях рептилий (это будет рассмотрено ниже более подробно с указанием самих источников). Несмотря на эту на первый взгляд путаницу, можно отметить некоторые тенденции, отражающие различия в изображениях змеи и ужа и в их отношении с жизнью. Замечено, что для змеи более характерна связь с актом рождения, родами, то есть со сферой женского, а для ужа – с оплодотворением, ситуациями зарождения жизни, то есть со сферой мужского. Показательно, что в литовском языке слово *gyvatė* 'змея' – женского рода (форма мужского рода употребляется очень редко: *gyvatynas* 'детеныш змеи'; см. LKŽ III, 368), а *žaltys* 'уж' – мужского (нечаста форма женского рода *žaltienė* 'самка ужа'; см. LKŽ XX, 143)). В русском языке употребляются формы: *змей*, *змея*, *гад*, *гадина*, *уж*. В польском языке соответственно: *żmija*, *wąż*, в болгарском: *змей*, *змия*, *змиица*, *смок* ('уж'). Представления о змее и уже́ как о существах мужского и женского пола отражаются в русских паремиях:

inslav

Жена да муж – змея да уж; *Злая жена та же змея* (Даль, I, 686). В сонниках змея отождествляется с женщиной: если укусит змея, какая-нибудь женщина навредит (Брест. обл.; Гура 1997, 279). В белорусских заговорах змея и уж могут представляться как супружеская пара: *на той перыні ляжыць змія Кацярына і вуж Сімён* (Замовы 2000, 112, 303). Нередко здесь отмечается, что уж – это муж: *на ябланьцы сядзіць муж-вуж* (Там же, 126, 349), *вуж – добры муж, вынімай свой яд* (Там же, 132, 370), *на той сасне сядзіць вуж,чэсны муж* (Там же, 136, 388).

В литовских поверьях, быличках отмечена достаточно явная связь змеи с зарождением жизни. В одной быличке о пресмыкающихся из сборника фольклора, составленного Юргисом Элисонасом, змею называют «хранительницей жизни», которую «особенно благодарили при рождении ребенка» (ElMKR 1931, 106). Правда, в качестве иллюстративного примера здесь приведен рифмованный текст, который напоминает не столько фольклорное, сколько авторское произведение. И тем не менее, упомянутое утверждение о связи змеи с жизнью и рождением ребенка имеет, видимо, глубокие корни. Подтверждения этой, весьма ясно сформулированной здесь концепции можно найти и в фольклорных нарративах несомненной аутентичности.

Прежде всего следует привести заслуживающий внимания с упомянутой точки зрения сюжет, в котором сама змея является создательницей жизни, родительницей в своей, то есть змеиной, сфере, а при других обстоятельствах – при столкновении ее с человеком – она становится охранительницей новой жизни человека. В быличке говорится о змее, выводящей детей, которую кормит проходящая мимо женщина, а потом к этой женщине, после того, как она родила, приходит та самая змея (AT 156*; в LTR хранится 12 вариантов):

Ėja moteris ir pamate gyvatį vedunt vaikus. Ana numetė duonos trupinėlį. Paskui ana pati pagimde vaikų ir prie ja rado, prie vaika, gyvatės karūnų. Tas vaikas buvo galvočius ‘Шла женщина и увидела, как змея выводит детенышей. Она бросила ей кусочек хлеба. Потом она сама родила ребенка

inslav

и нашла рядом с ним, с ребенком, змеиную корону. Тот ребенок был головастый' (LTR 1081/231/).
Viena boba grybaudama rada gyvates atsivesta vaikai. To žmona pasižiūrėja ir misle: „Nieka aš tau neturiu duot". Turėjus tik trupinių duonas, ir papylus tes jų. Nu, žmona pareja nama. Ana gyvatį ir užmirša. Po kiek laika žmanas gime vaikas. Vasaras laiki durys atadarytas, nieka gryčiaj nebuva. Pamate žmona, kad ineina gyvate. Nusigunda labai. Gyvate un galvas neše maišeliokų, ir [ji] prėja pre lovas, pasilinke ir numete maišeliokų. Ir išeja, kur [jai] raikia. Žmona paskui pasižiūri maišelioka. Žiūri – pilnas pinigų. Žmona apgelėja gyvatį, gyvate – jų 'Одна баба собирала грибы и нашла змею с детенышами. Та женщина посмотрела и думает: «Нечего мне тебе дать». У нее был только кусочек хлеба, и она покрошила перед ними. Ну, пришла женщина домой. А про змею и забыла. Через некоторое время родился у нее ребенок. Летом она держала двери открытыми, никого в избе не было. Увидела женщина, что входит змея. Испугалась очень. Змея на голове несла мешочек, подошла к кровати, наклонилась и сбросила мешочек. И ушла, куда ей надо было. Женщина потом заглянула в мешочек. Смотрит – полон денег. Женщина одарила змею, змея – ее' (LTR 1665/43/; см. также LTR 1889/47/, 1891/38/, 4426/95/, 5059/68/).

Во второй приведенной здесь быличке говорится, что женщина «одарила» змею, а змея – эту женщину. *Apgėlėti* означает 'навещать женщину после родов, приносить подарок' (LKŽ I, 194). Известна и субстантивная форма – *apgėlai*. Это древний обряд, совершаемый при рождении ребенка: навещают роженицу и младенца, дарят подарки, готовят угощение, новорожденному желают хорошей судьбы. В мифологии такими божествами-покровительницами, навещающими младенца, считалась Лайме (*Laimė, Laima*), одна или несколько – обычно три лаймы, которые благословляли младенца и предсказывали его будущую жизнь (LD 1979, 26-28; Gimbutienė 2002, 24-32; Vėlius 1977, 57, 59, 69-74). По данным Матея Преториуса, обращались к Лайме и приносили ей жертвы при рождении ребенка, то есть при совершении обрядов, связанных с актом рождения

inslav

(BRMŠ III, 320). В приведенных быличках функцию женщин и лайм, навещающих роженицу и младенца, выполняет змея. Принесенные змеей подарки – ее собственная корона, мешочек денег или трава (кроме процитированных вариантов см. также LTR 1891/38/), предопределяют будущую жизнь новорожденного – он может стать «головастым», познать тайны мира или стать богатым. Таким образом, роды – ситуация, связывающая в приведенных быличках змею и женщину. Помощницей змеи, выводящей детенышей, в описанном случае является женщина (нет вариантов, в которых вместо нее был бы мужчина), покровительницей женщины, точнее – рожденного ею ребенка, является змея, само воплощение жизни, появляющаяся после родов и встречающая новорожденного. В этом тексте отражается тесная связь женщины, змеи, олицетворяющей земную витальность, и акта рождения. Такую специфическую семантическую структуру, сохранившуюся в вербальной традиции, можно считать вкраплением далекой архаики в достаточно консервативное сознание деревенского человека XX в.

Тесную связь женщины и ребенка со змеей отражают и некоторые другие данные. Следует отметить обычаи носить змеиные головки, которым, видимо, приписывалось магическое действие. В сборнике "Phraseologia Lettica", составленном латышским языковедом Георгом Манцелем (1638 г.), отмечается, что змеиные головки использовались как женские украшения (BRMŠ III, 666). Этот факт подтверждается другим латышским языковедом Йохансом Лангийсом (*Johans Langijs*), который также утверждает, что змеиные головки использовались латышками в качестве украшений (в словаре 1685 г.; BRMŠ III 702). В источнике XVII в. – произведении итальянского иезуита Джованни Ардженти (*Giovanni Argenti*), сообщающем о реликтах древних верований в Литве и Польше, рассказывается о найденном иезуитами ребенке, носящем головы рептилий как амулет:

Du iš jų [pamokslininkai – N.L.], sukvietę vaikus ir mokę krikščionių tikėjimo pradmenų, pastebėjo ant vieno vaiko kaklo kabantį prastą maišelį. Įtardami, kad čia yra koks nors

inslav

prietaras, jie paklausė berniuką, ką jis ten turįs įsidėjęs. Tas atsakė, jog turįs ten savo dievą; gavęs iš motinos; motinos paliepimu jį nešiojąs. Mūsiškiai tą skudurą išvertė ir rado dvi nupjautas žalčių [serpentum] galvas. Kai jie jas atėmė, berniukas ėmė rėkti, reikalauti grąžinti jo dievą ir (nuostabus ir apgailėtinas dalykas!) ėmė labai karščiuoti ir sunkiai susirgo. Mūsiškai jį ramino, ir, davę vaškinį avinėlį, pridėję šventųjų relikvijas, pagydė ligą[...] 'Двое из них [проповедники – Н.Л.] созвав детей и обучая их основам христианской веры, заметили висящий на шее одного ребенка плохонький мешочек. Заподозрив, что это может быть какой-нибудь предрассудок, они спросили ребенка, что у него там. Тот ответил, что у него там свой бог; получил его от матери; по ее велению его носит. Наши эту тряпку развернули и нашли две отрезанные головы ужей [*serpentum*]. Когда они их отняли, мальчик начал кричать, требовать вернуть его бога и (удивительная и печальная вещь!) начал пылать жаром и тяжело заболел. Наши его утешали, и, дав восковую овечку, принеся святые реликвии, вылечили болезнь [...]' (BRMŠ III, 467-468; на литовский язык перевел Марцелинас Рочка).

Таким образом, мальчик на шее в мешочке носил змеиные или ужиные головы, которые ему дала мать, видимо, считая, что ее ребенку важно носить эти части тела почитаемого животного, которые должны выполнять охранительную функцию, а может быть и гарантировать здоровье и удачу.

Связь змеи с рождением человека отражает и следующее поверье, записанное Й. Элисонасом:

Norint, kad gyvatė neįkąstų, reikia, einant mišku, minėti gimimo dieną 'Чтобы змея не укусила, надо войдя в лес вспомнить свой день рождения' (ElMKR 1931, 113).

Воспоминание о дне рождения – оберег от змеи. Возвращение к начальной точке человеческого бытия, началу жизни, которое важно не только для человека, идущего по лесу, но и для змеи, как символа жизни, удерживает ее от деструктивных действий.

Следует напомнить, что не только змея, но и уж были тесно связаны с феноменом жизни. Принимая во внимание,

inslav

что уж считался инкарнацией души (BRMŠ I, 604; ElMKR 1931, 142; СД 1999, 339), его связь с жизнью кажется обоснованной, так как душа – основа жизни. Поэтому уход из дома ужа, покровителя дома, членов семьи, так называемого «бога дома» (BRMŠ III, 543), ассоциировался со смертью. Говорили, что если уж уходит из дома, кто-нибудь из домашних умрет (ElMKR 1931, 142).

Наблюдаемые с древности свойства змеи и ужа как биологических существ подтверждают их необыкновенную витальную силу. Убитая змея, как утверждается в фольклоре, «остается живой до захода солнца». Кроме того, говорят, что «убитая змея на девятый день опять оживает» (Там же, 107), а также приходит в себя, оживает, если ее бросить в воду (Там же, 111). Живучесть ужа интерпретируется так: «Ужи ведь и не умирают сами, разве что их кто-нибудь убивает или умерщвляет другое существо, потому что они каждый год обновляются: снимают или сбрасывают старую кожу» (BRMŠ III, 264). Пресмыкающиеся характеризуются и как долгожители. Считается, что змея может жить 80, 100 лет и больше (LTR 1693/205, 288/).

Связанная с живучестью змеи функция увеличения ее плодовитости, отражающаяся не только в литовской, но и во многих других мифологических традициях, может объясняться сильной потенцией самой змеи в этом отношении – змеи приносят много детенышей (LTR 2376/70/). Заговоры и поверья свидетельствуют о том, что змея может иметь 9, 12 или даже 45 змеенышей (LMD I 942/11/; ElKFD 1924, 72b; TD 2003, 159). Действие яда от укуса беременной змеи особенно сильное, поэтому в таком случае обязательно надо выполнить особые действия. Сила, заключенная в змее, становится интенсивнее во столько раз, сколько у нее змеенышей. Желая уничтожить действие яда от укуса змеи, надо заговаривать столько раз, сколько, как считается, у нее детенышей, например, девять (ElKFD 1924, 72b) или двенадцать раз (CiDB 1934, 384; LMD I 942/11/). Кроме того, желая оказать большее воздействие на рептилию, заговор от укуса беременной змеи должны произнести двенадцать человек. Если в данный момент есть только один человек, способный заговаривать, он должен

inslav

повторять те же слова девять раз по три, всего 27 раз (VšIKV 2000, 63).

О том, что необыкновенная живучесть змеи якобы могла повлиять и на человека, свидетельствует использование лекарства из змеи с древности в литовских деревнях в качестве средства для увеличения жизненных сил. Для этого использовалась змея, еще не пережившая первый весенний гром:

Pavasarį, kol dar griausmas negriaudžia, reikia nuveit kimsynan, pasigaut rudoji gyvatė ir įsispraudus kuokan parsinešt namo. Tada to gyvatį paimi, galvą įkiši butelin ir visa įlenda. Kai gyvatė jau butely, tai reikia užpilt arielku, o jeigu jos nėr, tai ir vandeniu, ir tegul ji ten mirksta. Paskui, kai pastovi, tai nėr niekur geresnės liekarstos kaip tas skystimas. Duoda jį vaikam nuo priemėčio, gyvuliam nuo pelių, nuo išpūtimo, kiaulėm, kai neėda, deda į ėdalą visur. Tik reikia, kad būtų neužgriausta. Bo gyvatė, kaip tik užgriaudžia, tai tuoj maino savo skūrų ir tada jau nebeliekarsta. 'Весной, пока еще не прогремел гром, нужно пойти в болотистое место, найти коричневую змею и, проткнув ее расщепленной палкой, принести домой. Тогда эту змею берешь, голову засовываешь в бутылку, и она вся влезает. Когда змея уже в бутылке, то нужно залить водкой, а если ее нет, то и водой, и пусть она там мокнет. Потом, когда постоит, то нет нигде лучшего лекарства, чем эта настойка. Дают ее детям от припадков, животным от мышей, от отека, свиньям, когда не жрут, кладут в корм всюду. Только нужно, чтобы она была негромовая. Так как змея, как только гром загремит, тут же меняет свою кожу и тогда это уже не лекарство' (LTR 2132/51/; см. также LTR 739/71/; 1032/ 88,89/).

Таким образом, змея, залитая водкой или водой, считалась очень действенным средством для лечения болезней детей и животных и для увеличения жизненных сил вообще.

Как магическое и лечебное средство использовалась не только змея, но и кожа ужа. Кожу, скинутую ужом, растирали и давали пить отравившемуся человеку – так изгоняли яд (BRMŠ II, 435).

inslav

Заговоры от укуса змеи, которых в Литве записано не так уж и мало, показывают, что в змее таятся не только силы, увеличивающие витальность и плодовитость, но и способность уничтожить, разрушить жизнь. Таким образом, в змее воплощаются кардинально противоположные с качественной точки зрения возможности воздействия на человека и вообще на живые существа – как стимулирующие, активизирующие жизненные силы, так и отнимающие их. Нередко соответствующее поведение человека является основным фактором, определяющим отношения с ним этого мифологического существа.

Змея может быть связана с жизнью и ее зарождением ещё в одном отношении – как первопричина жизни: она может влезть внутрь женщины через рот, после чего у женщины рождается ребенок:

Moteriškė laukė savo gimstančio vaiko. Išėjo ant laukų darbo dirbti su savo vyru. Ir pavargus atsigula pasilseti. Praėjus bent valandai, ji užmigo. Vyras priajo jos pabudinti. Tuo laiku pamatė šliaužiančių į jos burną gyvatę. Jis norėjo suturėti, bet nespėjo, ir gyvatė inlindo į moteriškės burną. Jos vyras galvojo: kas dabar daryti, kad būt viskas gerai? Jis sumanė nesakyti žmonai, kad gyvatė inlindo viduriuos. Jis įsakė žmonai, kai pavalga ir persižegnoja, kad tadu vieną šaukštą suvalgytų. Žmona taip ir padarė, lig pagimdė kūdikį. Po pagimdymo gimusiam vaikeliui gyvatė buvo apsivyniojusi ant kaklo. Tas gyvatės niekur nevarė ir nemušė. Ji visą laiką buvo prie to vaikiuko. Bet jam pagyvenus, jį motina pradėjo neštis ir kartu eidama prie darbo, bet kartu ir gyvatį nešdavas. Vieną kartą, nuėjus rugių pjautų, nusinešė vaiką su gyvatiu. Ir papjovus pedų pasistatė gubą ir paguldė tą vaiką guboje su gyvatčiu. Prieina motina pavalgydinti vaiko. Gyvatės nebematė, tik vietoj gyvatės pamatė ant galvos karūną labai gražių, su parašu: „Amžina karūna“. Kai užaugo jis didelis, tai tapo karaliumi. Taigi nuo to laiko ir dabar karaliai turi karūnas, del to ir yra dabar karūnavimas karaliaus. Taigi karūna ir yra amžina ‘Женщина ждала родов. Вышла на поле работать со своим мужем. И устав, легла отдохнуть. Через час примерно уснула. Муж подошел ее разбудить. В это время увидел змею, вползающую в ее рот. Он хотел ее схватить,

inslav

но не успел, и змея вползла внутрь женщины. Муж думал: что теперь делать, чтобы все было хорошо? Он решил не говорить жене, что змея влезла внутрь. Он велел жене, когда она поела и перекрестилась, чтобы съела одну ложку. Жена так и сделала, и родила ребенка со змеёй вокруг шеи. Эту змею никто не прогонял и не бил. Она все время была около этого ребенка. Но через некоторое время мать начала носить ребенка и вместе с ним ходила на работу, но и змею вместе с ним носила. Однажды пошла она собирать рожь и понесла с собой ребенка и змею. И собрав снопы, поставила копну и положила ребенка на копну со змеей. Подошла потом она покормить ребенка. Змею не увидела, только вместо змеи увидела на голове корону очень красивую, с надписью: «Вечная корона». Когда вырос ребенок, стал он королем. Так что с тех пор короли носят короны, поэтому теперь бывает коронация короля. Вот так корона и является вечной' (LTR 1126/58; AT 156B*).

Можно было бы подумать, что рождение ребенка – следствие вползания змеи в тело женщины. При родах змея выходит из женщины вместе с ребенком, обвившись вокруг его шеи как пуповина. Однако в начале былички упоминается, что женщина уже ждала ребенка. И в таком состоянии, во время ее сна после полевых работ, в ее рот вползла змея. Казалось бы, змея только участвует в процессе формирования новой жизни, здесь еще не говорится, что змея может быть причиной ее зарождения. Упомянем, что похожий сюжет, распространенный у народов Европы, часто свидетельствует и о том, что вползание змеи в рот женщины может означать ее оплодотворение.

Сходный сюжет приводится в труде Якоба Гримма «Тевтонская мифология». Здесь говорится о змее, которая также влезает спящей женщине в рот, а потом, когда эта женщина рожает, змея оказывается обернувшейся вокруг шеи ребенка. Змея все время была рядом с ребенком, только молоком ее на время отвлекали в сторону. Она лежала с ребенком в постели, ела из одной с ним посуды, не причиняя ему никакого вреда (Grimm 1976, 686).

Тема вползания змеи в рот женщины встречается и в фольклоре других европейских народов. В некоторых реги-

inslav

онах Франции, Португалии, Германии женщины боялись, что змея заползет к ним в рот во сне, особенно во время менструаций, потому что таким образом они могут забеременеть. В Абруцци – области Италии (в центральной части страны, у Адриатического моря) записано поверье о совокуплении женщин со змеями (Symbols 1996, 855; Harding 1971, 54). На юге Италии распространены рассказы о сожительстве змей с женщинами. Такие поверья известны с древности: здесь когда-то почитались фавны, способные принимать облик змеи, и женщины постоянно боялись их нападения (Фавн – римский бог, покровитель лесов, полей и животных; существовало также представление о множественности фавнов и о женском его соответствии – Фатуе, позднее известной как Bona dea; МНМ 1980, II, 555) (Briffault 1963, 314).

Трактовка змеи как первопричины жизни подтверждается греческой мифологической традицией. В Греции бытовало представление, что женщина может забеременеть от змеиного божества или воплотившегося в образе змеи предка (LE 1956, 290). Известен рассказ об одной женщине из Фив, перед которой во время омовения у святого источника появилась змея, обвилась вокруг нее и, словно лаская, лизала щеки (Briffault 1963, 314).

Роберт Бриффо считает сюжет о вползании змеи в рот женщины древним крестьянским поверьем, бытовавшем в Европе, и объясняет это как акт соединения змеи-самца и женщины, после которого происходит оплодотворение. Похожая идея встречается не только в Европе, но и в других странах как реликт примитивной, древней культуры (Briffault 1969 II, 667; см. и там же 665-666). Например, в Египте зафиксированы рассказы о том, что женщины преследуются змеями. В Полинезии женщины боялись быть оскверненными ящерицами и угрями. Эскимосы также рассказывали истории о любви рептилий к женщинам. В Южной Америке змеи считались причиной менструаций. Как менструации, так и беременность представлялись следствием нападения змей, сексуального насилия. Влияние змеи на периодические процессы женского организма осознавалось так же, как и аналогичное влияние луны на

inslav

женские функции (Briffault 1969, II, 667-668). Кстати, одним из олицетворений луны у некоторых народов была именно змея. Оба эти мифологические образа – луна и змея – характеризуются постоянным обновлением, возрождением и оба считаются повелителями женщин ("Lord of Women"; Cashford 2003, 101).

Карл-Густав Юнг интерпретирует мотив сновидений о вползании змеи в рот женщины с психоаналитических позиций. По его утверждению, в таких сновидениях отражаются таящиеся в человеке эротические конфликты. Змея может представлять подсознательную психе (*unconscious psyche*). Открывающееся в сновидениях подсознание указывает на внутреннее состояние личности, мучающие ее коллизии, в данном случае – в виде образа змеи (Jung 1967, 379). Женщин могут мучить сны эротического характера, образное проявление которых – сексуальное насилие, которое она сама претерпевает. Эта опасность может исходить не только от человеческих существ, но и от некоторых диких животных, в число которых входит и змея. Иногда во сне змея вползает в рот к человеку (Там же, 8). Яд, выпускаемый змеей, как и некоторые другие секреторные жидкости человека, имеют магическое значение (*magical significance*) и могут считаться эквивалентом либидо (Там же, 300).

Змея означает либидо в тантрической философии, связанной с поствedическими религиозными традициями. Здесь змея считается также местопребыванием силы микрокосмоса, символом жизни, жизненной энергии человека. Энергия Кундалини, изображаемая в виде змеи, находится в человеке, свернувшись у основания его позвоночника. Однажды проснувшись, эта энергия поднимается через центры (чакры), пока наконец (достигнув верхней чакры) не проявляется в виде духовного знания и мистических видений. Кундалини объединяет центры – каналы от основания позвоночника до макушки, оттуда эти центры излучают духовный свет. Считалось, что змея могла олицетворять как сексуальную, так и духовную энергию человека и связывала эти два уровня; а также, что освобождение сексуальной энергии стимулирует прорыв

inslav

духовной энергии. Таким образом, связь змеи с либидо, локализация рептилии внутри человека (как в физическом, так и в духовном, ментальном плане) подтверждаются не только фольклорными произведениями, но и развитыми философско-религиозными системами, а также психоаналитическими исследованиями человеческого подсознания.

О том, что змея может влезть в человека через рот во сне, говорится, помимо проанализированной былички, еще в нескольких литовских фольклорных текстах. Правда, в них это действие змеи не вызывает тех последствий, о которых говорилось выше. Змея влезает в рот крестьянину, заснувшему в поле, но он ее выплевывает, причем перед этим он должен был смолоть жерновами муку и выпить молока, смешанного с табаком (LTR 2608/59/) В другой быличке рассказывается о девушке, которой заползла в рот змея, когда та прилегла отдохнуть во время сбора урожая. По возвращении домой девушке велели молоть рожь и есть малину. Ей внезапно стало плохо, и она изрыгнула змею (LTR 1486/528/). Выманить змею наружу можно, если человек мелет жерновами и ест определенную пищу: молоко, малину. В этом случае хорошо действует и табак. Не всегда для этой цели молоко надо пить. Его можно просто поставить около спящего:

Jei gyvatė miegančiam įlenda gerklėn, reikia, ligi žmogus nepabudo, pastatyti karšto virinto pieno, – gyvatė išeina 'Если змея заползает в горло спящему, надо, пока человек не проснулся, поставить горячее кипяченое молоко, – змея выходит' (ElMKR 1931, 113).

Молоко, которое ставится рядом с человеком для того, чтобы выманить заползшую в него змею, может интерпретироваться как жертва этому животному. Ведь, как известно, молоком обычно кормили ужей (Там же, 146).

При анализе нарратива о змее, вползающей в рот человека во время сна, следует обратить внимание на еще один вариант этого сюжета. В нем рассказывается о двух сестрах, спавших в одной постели: сначала змея обвилась вокруг ноги одной сестры, а потом, когда та уснула, влезла ей в рот. Девочка начала болеть, слабеть и в конце концов умерла (LTR 3235/35/). Это сказание интересно с двух

inslav

сторон. Змея приносит девочке смерть. Следовательно, не всегда змея, попав внутрь человека, увеличивает жизненные и творческие силы. Следует обратить внимание в этом тексте еще и на то, что упомянутая здесь змея лежала в постели вместе со спящими сестрами. В других источниках по мифологии зафиксировано больше фактов, свидетельствующих, что ужи, которых держали в доме, могли лежать, кроме других мест, и в постелях:
Taip pat garbino žalčius, kuriuos laikė namuose ir kurie buvo tokie prijaukinti ir ramūs, kad nekenkdavo nei žmonėms, nei gyvuliams; net vaikai kartu su jais žaisdavo: ne vienas po šiai dienai juos tebelaiko ir lovoje su jais tebemiega 'Также почитали ужей, которых держали в домах и которые были настолько прирученные и спокойные, что не вредили ни людям, ни животным; даже дети вместе с ними играли: некоторые до сих пор еще их держат и в постели с ними спят' (BRMŠ III, 572).

Об этом пишет Дионисий Фабрициус в «Кратком изложении истории Ливонии» (Livonicae historiae compendiosa series, 1611–1620).

Если люди спали вместе с ужами, последние на самом деле, по-видимому, могли вползать в слегка приоткрытый рот спящего или, по крайней мере, человек мог это вообразить и на этом – все-таки, скорее всего виртуальном – уровне создавал различные истории. Однако в этих быличках была выдержана определенная логика, и создаваемый смысл должен был сочетаться с существующей мировоззренческой системой.

Связь змеи с жизнью, ее начальной точкой и окончанием, с пребыванием этой жизни в чреве женщины и способностью женщины иметь детей отмечена в разных культурах мира. В Индии множество поверий свидетельствуют о том, что змея имеет силу, способную защитить женщин от бесплодия и помочь им обрести множество детей (Элиаде 1999, 165). В деревнях устанавливали *nāgakal*, каменное изваяние кобры, которое могло служить символом молитвы о рождении детей (ER 1987, XXIII, 373). Брахманы предписывали почитать кобру, чтобы появились дети (Briffault 1963, 314).

inslav

Восточные и западные славяне связывали змею и ужа с деторождением, а также с мужчиной, женихом, ухажером, свадьбой. В сонниках говорится, что во сне поймать ужа означает беременность и рождение сына (Брестская обл.). Или уж отождествлялся с мужчиной: *вуж сница – кажуть, то муж* (Гомельская, Ровенская обл.). Если уж снится девушке – у нее будет жених, если женщине – вернется ее муж (Ровенская обл.). В Польше считалось, что если девушке приснится уж (*wąż*), то у нее будет поклонник (Гура 1997, 279).

Южные славяне использовали змею в любовной магии. В Македонии юноши, желая, чтобы их полюбила девушка, прикладывали к телу выползок змеи (СД 1999, 337). Болгары проращивали через голову змеи, пойманной в день Благовещения (25 марта), базилик, семена которого использовались в любовной магии. Кроме того, известно поверье, что лук, пророщенный через змеиную голову, должна есть женщина, у которой умирают дети. По числу выросших из змеиной головы фасолин женщине предсказывали, сколько она родит детей (Гура 1997, 330). Как средство от бесплодия болгары и македонцы использовали одежду, через которую переползла первая появившаяся весной змея (Там же, 279).

В немецких поверьях упоминается связь змеи с родами. Говорится, что если роженица встретит змею, то легче родит (HAD 1935-1936, 1148). Немцы также считают змею предсказательницей будущего, связанного с родами и браком (Там же, 1145).

Уж в архаических мифологических традициях связывался с мужским началом, мужской силой. Уж или змея могут считаться эмблемой фаллоса (Symbols 1996, 855; Гура 1997, 279). Это достаточно ярко отражается в славянском фольклоре. В одной эротической польской загадке говорится: *W dzień jak obrąc, w nocy jak wąz, Kto odgadnie, będzie mój mąz* [‘Днем как кольцо, ночью как змея, кто отгадает, будет моим мужем’]. В русской пословице женщины так описывают мужчин: *Галавища в маслище, сапажища в дегтище, а партки набиты змеей* (Гура 1997, 279).

inslav

Данные балтийской традиционной культуры также свидетельствуют о связи змеи и ужа с мужской сексуальной силой и женской плодовитостью. Симон Грюнау писал о прусских женщинах, которые особым образом почитали змею и просили ее поддержать репродуктивные способности их мужей:
Yra moterų, kurios ąžuole maitina gyvatę (eine slange) ir tam tikru laiku ateina ir jai meldžiasi, kad jų vyrams stiprybės priduotų, kad moterys nuo jų nėščios taptų 'Есть женщины, которые в дубе кормят змею (*eine slange*) и в определенное время приходят и молятся ей, чтобы она дала их мужьям силу, чтобы женщины от них забеременели' (BRMŠ II, 71, 109: на литовский язык перевел Доминикас Урбас).

Похожие факты и похожую их трактовку приводит и Люк Давид:
Senųjų prūsų, taip pat kai kurių kitų [tautų], tebesilaikančių tokių pat prietarų, moterys penėdavo gyvatę (eine Schlange). Jai tam tikru laiku melsdavosi tikėdamos, kad gyvatė galinti suteikti jų vyrams jėgų apvaisinti savo žmonas, kad jos galėtų nuo savo senų vyrų dar pagimdyti vaikų ir juos užauginti 'Женщины у древних пруссов, а также у некоторых других народов, придерживающихся таких же предрассудков, кормили змею (*eine Schlange*). Ей в определенное время молились, веря, что змея может дать их мужьям силу оплодотворить своих жен, чтобы они смогли от своих старых мужей еще родить детей и вырастить их' (BRMŠ II, 270, 299; на литовский язык перевел Сигитас Плаушинайтис).

М. Преторий связывает змею не только с мужской потенцией, но и с Лаймяле, которую он считал богиней родов и плодородия:
Kai kuriuos maitino ąžuoluose ir tam tikru metu jų prašydavo [malonės]. Šiuos žalčius (Diese Schlangen) paprastai garbino moterys, šaukdamosios Laimelės (Laimele), kad jų vyrai būtų ir liktų pajėgūs apvaisinti, ir jos garbei laikė tuos žalčius 'Некоторых кормили в дубах и в определенное время просили у них милости. Этих ужей (*Diese Schlangen*) обычно почитали женщины, призывавшие Лаймяле (*Laimele*), чтобы их мужья были и остались способными к оплодо-

inslav

творению, и в ее честь держали этих ужей' (BRMŠ III, 152, 264; на литовский язык перевел Доминикас Урбас).

Интересно, что в первых двух процитированных текстах *Schlange* переводится словом *gyvatė* ('змея'), а в третьем – словом *žaltys* ('уж'). Это, видимо, зависит от выбора переводчика. В немецком языке «уж» это и *die Schlange*, и *die Ringelnatter*. Соответственно *Schlange* могло обозначать как змею, так и ужа.

У М. Претория Лаймяле появляется в контексте пресмыкающихся, которых кормят в дубе, и выступает посредницей между женщинами и почитаемыми ими ужами: именно от нее зависит репродуктивная способность мужчин. Таким образом, функции Лайме и ужа для усиления плодовитости человека могли быть связаны между собой или даже отождествляемы. В балтийской мифологии Лайме / Лайма – один из ярчайших женских мифологических персонажей, которая, как подтверждают многие данные устной традиции, была тесно связана с женщинами, участвовала в важной для них ситуации родов, выполняя роль помощницы рожениц и новорожденных (Biezais 1955, 123-129; Vėlius 1977, 59, 79-80).

О сожительстве змеи или ужа с женщиной можно судить и по распространенному у многих народов сказочному сюжету о существе в змеином облике, которое стремится к сожительству с молодой девушкой, ср. (AT, 300, 303): двенадцатиголовому дракону, вылезшему из пещеры в горе, понравилась королевская дочь, и он захотел, чтобы король отдал за него свою дочь. Однако брат королевны победил дракона и освободил сестру (LTt 1965, 96); королевна должна быть отвезена на взморье на съедение девятиголовому дракону, но ее спасает крестьянский сын (Там же, 97). В Литве особенно популярна сказка (AT 425M) о девушке, вышедшей замуж за ужа, который увлекает ее в свои подводные владения. Живя с мужем-ужом, она рожает от него детей.

В индуизме фигурируют змееподобные полубожества – наги. Они принадлежат к хтонической сфере, стерегут подземные сокровища. Наги (др.-инд. *nāga* 'змея') – мифические персонажи, имеющие божественные черты.

inslav

Это существа с человеческой головой, змеиным туловищем и широким капюшоном кобры (EEPhR 1994, 236; EAD 2000, 333). Образ мифической змеи-человека весьма архаичен и устойчив: возникнув еще в протоиндийской культуре, развитый в индуизме, он сохранился в некоторых культурах до сих пор. Считается, что наги были детьми мудреца Кашьяпы (*Kaśyapa*, 'черепаха'; называется всеобщим отцом и поэтому иногда идентифицируется с Праджапати; EEPhR 1994, 177; SDFML 1950, 571) и его жены Кадру (дочери Дакши, божества класса адитьев, которая также может отождествляться с Праджапати; M 1976, V, 101; MHM 1980, I, 349). Потомки этих мифических родителей, наги тоже считаются мудрецами и магами, способными оживлять мертвых. Они полны сил и представляют жизненную силу, являются носителями элексира жизни и бессмертия (EAD 2000, 332-333; SDFML 1950, 780; MHM 1980, II, 195).). В Махабхарате говорится, что место жительства нагов – Бхогавати, это – город нагов и похожих на змей демонов в подземном мире. Наги отличаются прожорливостью, большими телами, могут иметь несколько голов – две, три, пять или даже тысячу и больше. Змеи наги – существа не только мужского, но и женского пола; последние славятся красотой, мудростью, могут стать женами земных царей и героев (M 1976, V 101). Один из героев Махабхараты Ашваттхаман берет в жены девушку из нагов. Нагиня Улупи становится женой воина Арджуны (MHM 1980, II, 195). Таким образом, как показывают индийские эпические произведения, были возможны браки существ, имеющих змеиные черты, с людьми.

С женщинами вступают в связь славянские летающие и огненные змеи (*летающий змей, огненный змей*). Особенно распространен у южных славян летающий змей, персонаж мужского пола, атмосферный демон, борющийся с драконом или другим чудовищем подобного рода, он же выполняет и роль мифологического любовника. Земная женщина, вступающая в связь с летающим змеем, находится полностью под его властью и может избавиться от него только с помощью особых – магических средств

inslav

(сербы верят, что надо поджечь дуплистый бук, жилище летающего змея, носить при себе кусочек сгоревшего в буке змея, окурить дом своими волосами, произносить заговоры и др.). От связи летающего змея с женщиной рождается, по болгарским поверьям, ребенок-змееныш – *змейчето*, который от рождения обладает необычайной силой и имеет подмышками крылья. Македонская женщина, родившая такое существо, должна была ночью выйти нагой на крышу дома и громко объявить всем, что родился маленький царь на земле: *Чујте народе, ми се роди царче на земјава!* Если рождался такой ребенок-змееныш, ночью собирались девять, иногда – двенадцать девушек или старух, в молчании пряли пряжу и шили ребенку рубашку, чтобы он спрятал крылья. (СД 1999, 330). Самого летающего змея македонцы считали родившимся в результате половых контактов змея (*змей*) и самовилы (*самовилы* – духи, связанные с влагой, выглядящие как молодые длинноволосые девушки, могут быть с большой грудью) (Там же, 330-332). Как показывает этот персонаж и связанные с ним поверья, женщина может не только жить половой жизнью со сверхъестественным существом в облике змея, прилетающим из иного мира, но и иметь от него ребенка-змееныша с признаками летающего змея.

Огненный змей – разновидность летающего змея, встречающийся чаще всего в фольклоре восточных и западных славян. Одна из важнейших функций огненного змея – связь с женщинами. Огненный змей может мучить выбранную им женщину, сосать у нее из грудей молоко или кровь, пока не убивает ее окончательно (Там же). Этот змей влетает в избу через трубу и там превращается в красивого мужчину. Такой огненный змей, навещающий женщину, в окрестностях Смоленска называется *любак*, а в Тамбовской губернии – *любостай* (Власова 1995, 155). От этого мужчины женщины рожают детей, отличительная особенность которых, кстати, – хвост (Там же, 156). Белорусский летающий огненный змей *цмок*, влетев через трубу в дом, также превращается в красивого юношу, который общается с девушками. Влюбившаяся в него девушка начинает сохнуть, худеть и наконец умирает (БМ 2004, 188-189). Со

inslay

славянским огненным летающим змеем ассоциируется литовский айтварас, который тоже иногда имеет вид огненной змеи, летающего ужа, но его отношения с женщинами в фольклорных данных отражены слабее. Правда, известно, что айтварас, будучи невидимым, во сне нападает на женщину. Он также может сблизиться с женщиной в виде метеора (Narbutt 1835, 116-117; Vėlius 1977, 134).

Таким образом, змея и уж, если трактовать айтвараса как разновидность змеи, – это символ жизни, ее воплощение в зооморфном существе, олицетворяющем земные силы. На формирование такого концепта змеи могли оказать влияние реальные физические свойства этих животных: периодическое их обновление путем сбрасывания кожи, плодовитость, необыкновенная живучесть. Связь змеи с феноменом жизни многопланова и неоднозначна. Змея дает, стимулирует жизнь и, с другой стороны, жизнь уничтожает. В сознании людей она включена в сферу таинства возникновения жизни как один из возможных факторов, объясняющих ее появление. Здесь особенно ярко проявляется функция ужа как усилителя мужской половой потенции, обеспечивающей продолжение рода. Повторим, что уж больше связан с мужской сферой и мужскими функциями начала жизни, а змея – с миром женщины, ее креативным предназначением и самим актом возникновения жизни – рождением ребенка и появлением на свет новой жизни. Змея является посредницей между тесно взаимосвязанными земным миром и миром человека, передает человеку немалую часть и своих собственных сил, потенцию земной витальности.

Список сокращений

БМ 2004 – Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.

Гура 1997 – А.В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. Москва, 1997.

Даль – В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. I-IV. Москва, 1978–1980.

Замовы 2000 – Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 2000.

inslav

Власова 1995 – М. Власова. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
М 1976 – Махабхарата, Книга пятая: Удьйогапарава или Книга о старании / Перевод с санскрита и комментарии В.И. Кальянова. Ленинград, 1976.
МНМ 1980 – Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах / Гл. ред. С.А. Токарев, т. 1, 1980, т. 2, 1982. Москва.
СД 1999 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого, т. 2. М., 1999.
Элиаде 1999 – М. Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. Москва, 1999.
AT 1961 – The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC, No 3) / Translated and enlarged by S. Thompson. – FF Communications. Helsinki, 1961, No 184.
Biezais 1955 – H. Biezais. Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, 1955.
BRMŠ – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, t. I, 1996, t. II, 2001, t. III, 2003.
Briffault 1963 – R. Briffault. The Mothers. New York, 1963.
Briffault 1969 – R. Briffault. The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions, vol. I-III. London, New York, 1969.
Cashford 2003 – J. Cashford. The Moon: Myth and Image. New York, 2003.
CiDB 1934 – J. Cicėnas. Vilniaus tautosaka. Daugėliškiniai burtai. Vilnius, 1934.
EAD 2000 – Ch.R. Coulter, P. Turner. The Encyclopedia of Ancient Deities. Chicago–London, 2000.
EEPhR 1994 – The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen. Boston, 1994.
ElKFD 1924 – J. Elisonas. Keletas folkloro dalykų apie mūsų krašto roplių (Reptilia) atstovus // Kosmos, 1924.
ElMKR 1931 – J. Elisonas. Mūsų krašto ropliai (reptilia) lietuvių folkloro šviesoje // Mūsų tautosaka / Red. V. Krėvė Mickevičius, t. 3. Kaunas, 1931.
ER 1987 – The Encyclopedia of Religion / Editor in Chief M. Eliade, vol. XIII. New York, 1987.
Gimbutienė 2002 – M. Gimbutienė. Baltų mitologija. Senovės lietuvių dievai ir deivės. Vilnius, 2002.
Grimm 1976 – J. Grimm. Teutonic Mythology, vol. II. Gloucester, Mass, 1976.

inslav

Harding 1971 – M. Esther Harding. Woman's Mysteries. New York, 1971.
HAD 1935-1936 – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hans Bächtold-Stäubli, Bd. 7. Berlin und Leipzig, 1935–1936.
Jung 1967 – C.G. Jung. Symbols of Transformation. Princeton University Press, 1967.
LD 1979 – Laumių dovanos: Lietuvių mitologinės sakmės / Paruošė N. Vėlius. Vilnius, 1979.
LE 1956 – Lietuvių enciklopedija, t. 7. Boston, 1956.
LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas, t. 1. V., 1968, t. 3. V., 1956, t. 20. Kaunas, 2002.
LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvos tautosakos rankraštyne.
LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
LTt 1965 – Lietuvių tautosaka, t. 3: Pasakos / Medžiagą paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius, 1965.
Narbutt 1835 – Dzieje starożytne narodu litewskiego przez Teodora Narbutta, t. 1: Mitologia litewska. Wilno, 1835.
Symbols 1996 – J. Chevalier and A. Gheerbrant. A Dictionary of Symbols. London, 1996.
SDFML 1950 – Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, II. New York, 1950.
TD 2003 – Tautosakos darbai, t. XIX (XXVI). V., 2003.
Vėlius 1977 – N. Vėlius. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. Vilnius, 1977.
VšIKV 2000 – A. Vyšniauskaitė. Ignalinos krašto tradicinės buities vaizdai // Mūsų kraštas, 2000, Nr. 12.

inslav

Д. Разаускас (Вильнюс)

РЕТРСКИЙ МОРСКОЙ КАБАН В СВЕТЕ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ БЫЛИЧЕК О «РЫБНОМ ПАСТУХЕ»

В литовской фольклорной традиции, особенно в быличках[1], известен образ «рыбьего пастуха» или, как он иногда называется по-русски, «рыбного пастуха». Например:
Dar mano tėvas pasakodavo, kad kažkoks žmogus nuvažiavęs Žagarinės miškan samanų. O buvęs šeštadienis. Jis rauna samanas ir girdi – ežere, – tik nežinau, ar Luodžio, ar Žagarinės, – triukšmą. „Na, – mano sau, – šiandien žydams šventa, kas ten gali žvejoti?" Na, nuėjo prie ežero ir žiūri. Agi nendryne sėdi koks žmogus, plaukais apsileidęs, ir kai švilpia, tai karšiai uodegom pūkšt, pūkšt, pūkšt. Tai, sako, ten buvęs žuvų pietuo 'Еще мой отец рассказывал, что какой-то человек поехал в лес Жагарине за мхом. А была суббота. Он рвет мох и слышит: на озере – только не знаю, на озере Луодис или Жагарине, – шум. «Ну, – думает про себя, – сегодня у евреев праздник, так кто же там может ловить рыбу?» Ну, пошел к озеру и смотрит. А в камыше сидит какой-то человек, весь обросший волосами, и когда он свистит, лещи хвостами бух, бух, бух. Это, говорят, там рыбный пастух был' (SV 1987, 26).

Как справедливо заметила Л. Бугене, «этот образ рыбного пастуха скорее всего возник в связи с тем, что рыба представлялась в качестве озерной скотины – свиньи» (Būgienė 1999, 51). Такое представление проявляется в народной традиции начиная с простого сопоставления (например, *Čia pavasarį sugaudavo žuvių kai paršiukų* 'Здесь весной ловили рыб как поросят' [LKŽ XX, 1009]) и кончая полным отождествлением:
Viename ežere sugavę labai didelę žuvį su striuka uodega. Namie susūdę jos mėsą. Naktį ir ėmę po paežerę šaukyt:
– Čiuka čiuka, sriuktuodege!

---

[1] Всего в двух вариантах быличек: LMD I 474/145 и LTR 1569/8 (Būgienė 1999, 51), последний из которых и приводится далее.

inslav

Ir šaukindams atėjęs į namus. Po langu ėmęs prašyt:
– Atiduok mano kiaulę!
Tie žmonės rytą nuvežę tą susūdytą žuvį, į ežerą suvertę. Daugiau nieko nebegirdėję
'В одном озере поймали очень большую рыбу с коротким хвостом. Дома ее мясо засолили. Ночью начал кто-то у озера покрикивать:
– Чух чух, короткохвостая!
И покрикивая подошел к дому. Под окном стал просить:
– Отдай мою свинью.
Те люди утром отвезли эту солёную рыбу, свалили в озеро. Больше ничего не слышали' (SV 1987, 29; варианты ŠLSA 1975, 274, № 480; Balys III, 508, № 807).

Еще один пример:

Prieš karą, kai aš dar buvau maža, mano tėvelis Juodeikių ežere, netoli Šiaulių, gaudydavo žuvis. Jiems begaudant, vieną sykį įkibo tokia didelė žuvis, kad net arklį reikėjo į tinklą kinkyti jai ištraukti. Parvežę susūdėm tą žuvį, tai iš jos buvo geras puskubilis mėsos.
Po to naktimis vis kažkas tėvelį išmesdavo iš lovos ir vis rėkdavo:
– Atiduok mano kiaulę!
Mes patys matydavome, kaip jį mesdavo ant grindų iš lovos. Paskiau vis tiek reikėjo sumesti tą žuvį atgal į ežerą.
Sumetus tėvelio jau nebemetė iš lovos.
'До войны, когда я была еще маленькой, мой батюшка в озере Юодейкю, под [городом] Шяуляй, ловил рыбу. Один раз во время ловли им попалась такая большая рыба, что даже коня пришлось в сеть впрягать, чтобы ее вытащить. Дома засолили эту рыбу, так из нее получилось добрых полчана мяса.
После этого по ночам батюшку все сбрасывало с кровати, и кто-то кричал:
– Отдай мою свинью!
Мы сами видели, как его сбрасывало с кровати на пол. Потом все равно пришлось выбросить эту рыбу назад в

inslav

озеро. Как выбросили, так батюшку больше не сбрасывало с кровати' (LD 1979, 31; LT IV, 577, № 596; SV 1987, 29)[2].

Подобного рода былички не менее хорошо известны и в латышской традиции:
Netālu no Taurkalnes ir kāds ezers, ko sauc par Aklezeru. Zivis tur tagad neaug, un arī senāk neesot augušas. Senāk kāds zvejnieks atcirtis aliņgi tad, kad zivis slāpušas. Viņš izvilcis vienu zivi, kas bijusi ar strupu asti. Zvejnieks sakūris uguni un gribējis zivi cept. Te no ezera dibena atskanējusi balss: „Cūk, cūk, lielā, cūk, cūk, mazā, cūk, cūk, visu maziņā, visas cūkas ir, tik strupašķes nav." Zivs mudīgi nometuses no uguns un pa āliņģi ielēkusi ezerā 'Недалеко от Тауркалне находится озеро, которое называют Аклезерс. Рыба там сейчас не водится, и раньше не водилась. Раньше один рыбак прорубил прорубь, когда рыба стала задыхаться. Он вытащил одну рыбу с коротким хвостом. Рыбак развел огонь и хотел уже рыбу жарить. Но тут со дна озера раздался голос: «Чух, чух, большая, чух, чух, маленькая,

---

[2] Таких быличек имеется семь вариантов (Būgienė 1999, 51). Особая связь рыбы со свиньей продолжает ощущаться и в ослабленном виде, например, в следующей басне под названием *Kiaulė ir žuvis* 'Свинья и рыба':
Vieną kartą žuvis pamatė kiaulę ir pradėjo iš jos juoktis, sakydama:
– Kokia tu bjauri! Kojos išklypusios, plaukai kaip adatos, nešvari. Pažiūrėk į mane, kokia aš graži! Plaukioju tyru vandenėliu.
Kiaulė atsakė:
– Nors tu ir graži, bet tave kai žmonės valgo, tai spjaudos, o mane kai valgo, tai ir pirštus nulaižo!
'Один раз рыба увидела свинью и стала над ней смеяться, приговаривая:
– Какая ты противная! Ноги кривые, волосы как иглы, грязная. Посмотри на меня, какая я красивая! Плаваю в чистой водичке.
Свинья ответила:
– Хотя ты и красивая, но когда тебя люди едят, то плюются, а меня когда едят, то даже пальцы облизывают!' (LT III, 164, № 70; см. Balys III, 34, № 137).
Рыба и свинья здесь противопоставлены, т.е. тождество их явно отрицается, но, как заметил Потебня по другому поводу, «без сомнения, такое сравнение с отрицанием предполагает положительное, а потому новее последнего» (Потебня 2000, 7).

insiw

чух, чух, всех малей, все свиньи здесь, только короткохвостки нет». Рыба живо бросилась от огня и через прорубь ушла в озеро' (LTT 1991, 207).

Следует обратить внимание на то, что на месте свиньи в таких быличках может появляться боров:
Viens vīrs paņēmis garu diegu, iesējis akmeni galā un gribējis Pakulu ezeru izmērīt, cik dziļš būs. Bet diegs izbeidzies, un dibenu nevarējis atrast. Vilcis diegu atpakaļ, bet nu manījis, ka akmens palicis arvienu smagāks un smagāks. Izvilcis visu – are: diega galā liels asaris piekodies. Nesis asari mājā. Bet tur pie Pakulu ezera bijušas dzirnavas, kur šis pats vīrs tai laikā dzīvojis. Te naktī pats dzirnavnieks dzird, ka pa slūžam briesmīgi plēšas un kliedz: „Deglais, deglais! Mans deglais v e p r ī t i s!" Dzirnavnieks sacēlis visus puišus un gribējis kliedzēju aiztriekt, bet nekā: bļāvis arvienu. Beidzot ieskatījies labi – vai re: liela zivs turpat plosīt plosās un grib vai visu dambi nojaukt. Nebijis citādi līdzams: palaiduši asari atpakaļ un tad dabūjiši mieru 'Один человек взял длинную нить, привязал камень к концу и хотел измерить озеро Пакулу, какой оно будет глубины. Но нить кончилась, а дна не смогла достать. Потянул нить назад, но видит, что камень стал намного тяжелей. Вытащил всю – вот тебе на: к концу нити большой окунь прицепился. Понес окуня домой. А там у озера Пакулу была мельница, где этот человек тогда жил. Тут ночью сам мельник слышит, что под шлюзом что-то страшно бушует да кричит: «Пёстрый, пёстрый! Мой пёстрый б о р о в у ш к а!» Мельник поднял всех батраков и хотел прогнать крикуна, но никак: кричит да кричит. Наконец вгляделся получше – да ну: большущая рыба там бушует и уж хочет всю плотину разрушить. Ничего другого не осталось: отпустили окуня назад и так добились спокойствия' (LTT 1991, 265-266).

Заслуживает внимания в этом отношении известная вставка 1261 г. в русский перевод «Хроники» Иоанна Малалы с пересказом литовского мифа о Совии, нашедшем и проложившем через огонь посмертный путь в блаженное царство света и таким образом основавшем обряд

inslav

сожжения трупов. Миф в пересказе русского переписчика звучит так:

Совий бе человек. Оуловившю емоу дивии вепрь, иземше из него 9 селезниць и въдасть еи испечи роженым от него. Онем же изъедшим е, разгневався на рождьшихъся от него покушашеся снити во ад. Осмерыми враты не възмог, девятыми хотение свое ополоучив роженым от него, рекше сыном. Братии же его негодовавшим нань, испросися оу них, дошед възыщю отца своего. И прииде в ад. Отцю же вечерявшю с ним, сътвори емоу ложе и погребе и в земли. На оутрие въспроси его въставшима, доброли покоище име. Ономоу же възпившу: ох, чрьвми изъеден бых и гады. Пакы же наоутрии сътвори емоу вечерю и вложышемоу и во древо и положи и. На оутрие въпроси и. Онже рече, яко бчелами и комары многыми снеден бых; ух ми, яко тяжко спах. Пакы же наоутрие сътворив крадоу огненоу великоу и връже и на огнь. На оутриех въпроси его: добрели почи? Ономоу же рекшу: яко детищь в колыбели сладко спах.

О великаа прелесть диавольскаа, яже въведе в Литовскыи род, и Ятвезе, и в Проусы, и в Емь, и во Либь и иныя многы языкы, иже Совицею наричются, мняще и д у ш а м своим суща п р о в о д н и к а в ад Совия. Бывшоу емоу в лета Авимелеха, иже и ныне мертва телеса своя съжигають на крадах [...] (BRMŠ I, 266).

О «мифе Совия» в последние десятилетия появилась богатая литература (которую приводить здесь нет смысла), он стал едва ли не центром внимания исследователей литовской мифологии, однако нашей темы непосредственно касается только статья литовской фольклористки Б. Кербелите, в которой исследовательница сопоставляет вепря из «мифа Совия» именно с боровом или свиньей из быличек указанного выше типа, буквально – с кабаном, лит. *tekis*, из соответствующего литовского варианта. «Таким образом, – по словам автора, – *дивии вепрь* в анализируемом тексте может означать *dievo tekis* ‘божий кабан’, т.е. р ы б у». Определение вепря *дивии*, в свою очередь, понимается не как ‘дикий’, а либо как ‘дивный, удивительный’, либо, в непосредственном сопоставлении с литовским *dievas* ‘бог’,

как ‘божий’, чем в обоих случаях, по мнению автора, подчеркнута необычность вепря, располагающая к сопоставлению его с рыбой. (Можно напомнить, что уже А.Ю. Греймас указывал на то, что определение «дикий» к слову *вепрь* является излишним, т.е. плеоназмом, и приводил в качестве примера перевод Маннхардта *wunderbarer Eber* [Greimas 1990, 356].) Далее Б. Кербелите обращает внимание на глагол в выражении *Оуловившю емоу дивии вепрь* и замечает, что «трудно представить, как можно “словить” на охоте вепря, в то время как р ы б а именно ловится» (Kerbelytė 1993, 49). Мы в свою очередь заметим, что хотя миф пересказан на русском языке и не позволяет обратиться к балтийскому оригиналу, русское слово *вепрь* этимологически полностью отвечает латышскому *vepris* ‘боров’ (Фасмер I, 292; Karulis II, 507), уменьшительно *veprītis* в приведенной выше быличке, в которой «рыбий пастух», как мы видели, призывает свою рыбу словами: *Deglais, deglais! Mans deglais v e p r ī t i s!* ‘Пёстрый, пёстрый! Мой пёстрый боровушка!’. Причем литовское географическое название *Vepriai*, по словам К. Буги, «предполагает существование слова *vepris* и в литовском» (Būga II, 648-649)[3]. Если указанные сопоставления правомерны, то *дивии вепрь* из вставки в «Хронику» Малалы полностью соответствовал бы лит. *dievo *vepris* и лтш. *dieva vepris* ‘божий боров’, а Совий, «словивший» этого «дивьего вепря», оказался бы сродни рыбаку из указанного рода быличек, словившему рыбу-свинью «рыбного пастуха».

В славянской народной традиции, по словам А.В. Гуры, «мифическим хозяином, предводителем (“водом”), царем над рыбой и “р ы б н ы м п а с т у х о м” считают водяного (Белоруссия). По русским представлениям, он ездит верхом на соме, п а с е т рыбу под водой, перегоняет ее из озера в озеро, заключает с рыбаками договор о рыбе (Архангельская губ., Шенкурский у., Харьковская губ. (?)), может

[3] См. Фасмер I, 292; Karulis II, 507; Walde, Hofmann I, 57; Pokorny 1959, 323.

inslav

не напустить ее в сети (Вологодская губ., Сольвычегодский у.), наказывает за ловлю рыбы ночью (Тамбовская губ., Елатомский у.). Водяной и сам может появляться в образе рыбы (Польша, Вармия и Мазуры), например, осетра, сома (Архангельская губ., Шенкурский у., Харьковская губ. (?); также совр. Тарнобжегское воев., Модлибожице), пудовой щуки (Вологодская губ.), реже – карася или налима или в виде получеловека-полурыбы (Смоленская, Могилевская губ.), человека с сомовьей головой (совр. Минская обл., Столбцы)» и т.п. (Гура 1997, 750).

В связи с образом рыбного пастуха ср. такие славянские названия рыб, как рус. *конюх* 'уклейка', 'пескарь', с.-хорв. *говедар(ка)* 'пескарь', 'щиповка', *говедарац*, *говедарак*, *говедарица* 'пескарь', болг. *говѐдарка* 'пескарь', 'быстрянка', ср. фр. *bouvière* 'горчак' (*bouvier* 'погонщик быков, волопас'), рум. *boarcă* 'горчак' (*boár* 'погонщик быков, пастух') (Усачева 2003, 149). С другой стороны, не менее ярко славянские ихтионимы отражают образ рыбы-скота, в первую очередь, рыбы-свиньи: ср. рус. *сви́ночка* 'донской ёрш', укр., блр. *свинка*, пол. *świnia*, *świnka*, слвц. *švinka* 'подуст' («о подусте говорят, что он всеяден, как свинья, любит заходить в муть, где находит для себя корм; возможна другая мотивация – по форме части тела: сильно выдающийся конический хрящеватый нос, напоминающий рыло свиньи») (Там же, 157-158), укр. *свинюга* 'краснопёрка' (Там же, 137), с.-хорв. *свиња риба* 'осетр' (Там же, 129), также «ср. с.-хорв. название усача *прасица* – так как издает звук, похожий на хрюканье свиньи» (Там же, 74). Ср. также латинское название осётра *porco-piscis*, буквально 'свинья-рыба' (Walde, Hofmann II, 310) и т.п.

Следует также обратить внимание на тесную связь со свиньей самого водяного, выступающего, как было сказано, в роли «рыбного пастуха». Например, «в одной из польских быличек человек пытается поймать свинью, которая ускользает от него и скрывается под водой» (Левкиевская 2002, 501). В Белоруссии, «чтобы водяной не слизывал смазку с мельничных колес, мельники бросали в воду сало, внутренности или мясо свиньи» (СД I, 399; см. СМ 2002, 83). В России, в окрестностях Новгорода верили,

inslay

что водяной непосредственно сам может быть свиньей (РС 2000, 95); так, «по рассказу из Новгородской губернии, когда отыскивали утонувшую девушку, *то ныряли в воду. Один мужик нырнул, нашел девушку и хотел ее вытащить за волосы, но на ней сидела свинья. В другой раз нырнул – то же самое. Приготовляясь нырять в третий раз, он перекрестился. Водяной – это был он в образе свиньи – скрылся. Утопленница была вытащена, но к жизни ее не удалось возвратить*» (РС 2000, 104; см. ЭС 1998, 71). В русских рыбацких приметах «встреча со свиньей предвещает добычу» (Криничная 2001, 484), поскольку водяной может показываться в виде свиньи. При этом вспоминается один из древних мифологических рассказов, согласно которому, по словам Н.М. Карамзина, «гений Ретрского озера, когда великие опасности угрожали народу Славянскому, принимал на себя образ кабана, выплывал на берег, ревел ужасным голосом и скрывался в волнах» (Криничная 2001, 456-457).

Здесь как раз имеется в виду упомянутый в заглавии рассказ из «Хроники» Титмара Мерзебургского (VI.23-24), IX в., о древнем городе балтийских славян Ретре и пересказанная им легенда «о том, что, когда городу угрожало какое-нибудь несчастье, из вод моря показывался огромный в е п р ь, сверкавший белым клыком: *Testatum idem antiquitas errore delusa vario, si quando his saeva longae rebellionis asperitas immineat, ut e m a r i praedicto a p e r magnus et candido dente e spumis lucescente exeat, seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat*» (Иванов, Топоров 1965, 37-38; см. Топоров 1966, 147). Буквально: ‘Верящие издавна различным заблуждениям, они [жители Ретры] считают, что если им угрожает продолжительная и жестокая война, то из упомянутого моря выходит огромный кабан с белыми и блестящими клыками, и многие видят, как он катается по болоту, сопровождаемый страшными сотрясениями земли’ (ХИСВ I, 314). При этом В.Н. Топоров считает сверкающего клыками вепря символом солнца (восходящего из или из-за моря), а славянское солнце-Сварога, отца огня-Сварожича, почитавшегося в той же Ретре, сопоставляет с (ятвяжско)-

inslav

литовским Совием (Топоров 1966, 145-148; см. Иванов, Топоров 1965, 37-38)[4]. Примечательно и то, что если в латышской быличке выступает *vepris*, а в описании литовского мифа на русском используется слово *вепрь*, родственное лтш. *vepris* и лит. **vepris*, то морской кабан, или же вепрь, в легенде балтийских славян, записанной на латыни, назван опять же родственным латинским словом *aper*. Речь идет, собственно, об одном и том же слове, отразившемся с незначительными искажениями в разных родственных языках (наряду с балто-славянскими и италийскими ср. еще германское **ebura-* 'вепрь' > англосакс. *eofor*, др.-в.-нем. *ebur*, нем. *Eber* и др.). Таким образом, есть все основания полагать, что и в славянском устном оригинале легенды присутствовало именно слово, соответствующее балто-славянскому **u̯eprią-*[5].

За пределами балто-славянской традиции дополнительно можно обратить внимание и на немецкую быличку уже известного нам типа, пересказанную на русском, например, А.А. Потебней (со ссылкой на «Beiträge zur deutschen Mythologie» Вольфа [J.W. Wolf]): «В Мекленбурге есть озеро, которое, как говорят, стало на месте провалившегося города. Окрестным жителям запрещено (кем? – *А.П.*) ловить там рыбу. Раз, несмотря на это, рыбаки закинули там вечером невод и вытащили огромную щуку. Вслед за тем слышат, что под водою женский голос скликает свиней.

---

[4] Сын Совия соответственно гипотетически принимается за воплощение огня – сына «небесного огня» Солнца. К уподоблению солнца свинье ср. хотя бы следующее литовское поверье: *Kai lyja lietus ir Saulė tuo metu šviečia, pas mus sako: „Kiaulė juokiasi"* 'Когда идет дождь, и Солнце в то время светит, у нас говорят: «Свинья смеется»' (Balys IV, 247, № 203). В этом, однако, не обязательно нужно видеть противоречие связи вепря с подводным миром и рыбой. Ср. замечание Дж.Дж. Фрэзера о том, что «обитатели острова Тимор жертвуют черную свинью богине земли, чтобы выпал дождь, белую или рыжую – богу солнца, чтобы сияло солнце» (Фрэзер 1998, 82). В свою очередь, рыба также имеет непосредственное отношение к солнцу, о чем говорится в другом месте.

[5] Относительно данной формы см.: Karulis II, 507; Walde, Hofmann I, 57; см. Фасмер I, 292; Pokorny 1959, 323.

Потом мужской спрашивает: “Всех уже собрала?” – “Девяносто девять есть, а одноглазого борова нету”. И опять послышалось скликание свиней. Тогда щука выпрыгнула из лодки с криком: “Здесь, здесь”, – и все затихло» (Потебня 2000, 256). В свою очередь в Шотландии верили, что «если, после того, как крючок наживлен, помянуть свинью или свинство, этот крючок непременно будет оборван», или «если свинью или свинство помянут в море, рыбак должен прикоснуться к гвоздям своей лодки и сказать *cauld airn*, иначе не миновать ему несчастья» (ЭС 1998, 392).

Что касается германской традиции, в связи с легендой балтийских славян о морском кабане, показывающемся на море близ города Ретры в случае военного нападения, интерес представляет древнескандинавский эддический кеннинг корабля *brimsvín*, буквально – ‘вепрь моря’ (Стеблин-Каменский 1979, 40). И германская традиция в этом опять же не составляет исключения. По словам Я. Курсите, «объединения слов типа кеннинга характерны также для латышских мифологических песен. Так, например, лодка или корабль обозначается через черную / зеленую свинью» (Kursīte 1996, 170)[6]. Ср. соответственно русскую загадку с ответом «корабль или лодка»: *Едет свинья от сына, на обеих концах по рылу* (Загадки 1968, 134, № 4480).

Один довольно интересный материал в отношении связи рыбы, свиньи и корабля имеется среди исторических источников по балтийской мифологии. Это «Прусская Хроника» 1583 года, автор которой, историк Лукас Давид, кроме всего прочего, рассказывает о том, как в 1520 году,

---

[6] В одной латышской песенке свинья садится в лодку с тем, чтобы ловить рыбу, в чем можно увидеть контаминацию рыбного пастуха в облике свиньи со «свиньей» в качестве лодки:

Brāļi, brāļi, māsa nāk,	‘Братья, братья, сестра приходит,
Ko mes māsu mielosim?	Чем мы сестру угостим?
Celsim cūku laiviņā,	Посадим свинью в лодку,
Lai zivtiņu pazvejo.	Пусть рыбу половит’ (BDS, № 26575-2).

inslav

во время угрозы нападения польских военных кораблей на Самланд и Кёнигсберг, магистр Тевтонского Ордена в Пруссии Альбрехт во избежание грозящей опасности обратился за помощью к прусскому жрецу Вальтину Суплиту, который обещал отогнать польские к о р а б л и от берегов Самланда при помощи обрядов и жертвоприношений местным богам. По рассказу Лукаса Давида, «для того, чтобы это совершить, ему нужен был совсем черный бык или бычок, которого он хотел бы у моря, в присутствии их всех [местных крестьян], по древнему обычаю отцов принести в жертву» (*solches ins Werck zu stellen muste er einen gantz schwarzen Bollen, das ist Stier oder Farren haben, den er an der Sehe in aller Jrer Beisein opfern wolte nach altem Brauch und gewonheit Jrer Vetter*), и после «он сам заколол быка» (*hat er selbst den Stier oder Bollen geschlachtet*) (BRMŠ II, 257). Обряд удался, и вражеские корабли действительно прошли мимо и отошли прочь от берегов Самланда (позже выяснилось, что морякам на месте обжитого прибрежья виделся суровый дикий берег, совершенно непригодный для высадки). *Doch ist dieß Vngemach nach dem gethanen Opfer endstanden vnd den Pauren am Strande dieser Vnfall widerfahren, das sie von der Zeit an des geschlachten Stiers oder Pfarren vngefehr in sechs oder sieben Jaren keine Fische fahen köndten* 'Однако такая беда вслед за совершённым жертвоприношением случилась и такое несчастье настигло приморских крестьян, что они с того времени, как был заколот бык или бычок, в течение то ли шести, то ли семи лет не могли поймать ни одной р ы б ы' (BRMŠ II, 258). Вследствие этого над жителями, основным промыслом которых было рыболовство, нависла другая угроза – голод. Так что пришлось опять обращаться к жрецу. Вальтин Суплит признался, что совершил опрометчивую ошибку и «в то же самое время, когда он заколол быка и принес у моря в жертву богам, он отогнал от суши всё, не только врага, но и рыбу» (*dann zu der Zeit, da er den Stier hette geschlachtet vnd den Göttern am Strande geopfert, habe er alles vom Lande gewiesen, daß also nicht alleine die feinde, sonder auch die Fische*) (BRMŠ II, 259). Тем не менее жрец сказал, что знает способ, как вернуть р ы б у, а для этого

inslav

«они должны только купить черную с в и н ь ю и хорошо ее откормить. [...] И когда свинья была хорошо откормлена, жрец велел принести свинью и пиво, как раньше быка, к морю у [села] Рантау, где он, сопровождая свои действия какими-то диковинными движениями, заколол, опалил, очистил и прекрасно приготовил эту черную, хорошо откормленную, жирную свинью» (*solten Jme alleine eine schwarze Sau keuffen, vnd woll faist machen. [...] Vnd da die Sau woll gemest vnd feist war worden hatt der Waideler die Sau vnd Bier wie vormalß den Stier oder Bollen an den Strand bei Rantau führen lassen, da er dieselbe schwarze woll gemeste feiste Sau, mit etlichen sunderlichen geberden, geschlachtt, gebrüett, rein gemachtt, vnd fein zugerichtt*) (BRMŠ II, 259), таким образом исправляя допущенную им ранее ритуальную ошибку, после чего рыба вернулась к берегам Самланда.

Во всяком случае, здесь, как и в случае морского кабана под Ретрой, речь идет о чудесной защите во время угрозы военного нападения, причем нападения на кораблях с моря. С другой стороны, жертвоприношение свиньи ради возвращения рыбы напоминает приведенные выше былички о «рыбном пастухе», хлопочущем о своей пропавшей свинье. Того же «рыбного пастуха», наконец, можно узреть и в сообщении М. Стрыйковского в «Хронике Польской, Литовской, Жмудской и всея Руси» (1582) о литовском речном боге *Upinis Dewos, co rzeki miał v swojej mocy; a temu prosięta bieluchne ofiarowali, iżby przezroczysta woda płynęła* '*Upinis Dewos*, который имел реки в своей власти; и ему приносили в жертву беленьких п о р о с я т, чтобы текла чистая вода' (BRMŠ II, 513).

Все это ставит ретрского морского кабана, или вепря, в ряд известных мотивов, позволяя тем самым видеть в нем, с одной стороны, мифологического водяного, а с другой, гипотетически, – метафору вполне реального военного корабля (флота), готового выступить на защиту своего города.

inslav

Список сокращений

Гура 1997 – А.В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. Москва, 1997.

Загадки 1968 – Загадки / Издание подготовила В.В. Митрофанова. Ленинград, 1968.

Иванов, Топоров 1965 – Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). Москва, 1965.

Криничная 2001 – Н.А. Криничная. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов, т. I: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». Санкт-Петербург, 2001.

Левкиевская 2002 – Е. Левкиевская. Мифы русского народа. Москва, 2002.

Потебня 2000 – А.А. Потебня. Символ и миф в народной культуре: Собрание трудов. Москва, 2000.

РС 2000 – М. Власова. Русские суеверия. Санкт-Петербург, 2000.

СД I, II – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах. Под редакцией Н.И. Толстого, т. I-II. Москва, 1995-1999.

СМ 2002 – Славянская мифология: Энциклопедический словарь / Издание 2-е, исправленное и дополненное. Москва, 2002.

Стеблин-Каменский 1979 – М.И. Стеблин-Каменский. Древнескандинавская литература. Москва, 1979.

Топоров 1966 – В.Н. Топоров. Об одной «ятвяжской» мифологеме в связи со славянской параллелью // Acta Baltico-Slavica, III. Białystok, 1966.

Усачева 2003 – В.В. Усачева. Славянская ихтиологическая терминология: Принципы и способы номинации. Москва, 2003.

Фасмер I–IV – М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. I–IV. Санкт-Петербург, 1996.

Фрэзер 1998 – Дж.Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Москва, 1998.

ХИСВ I – Хрестоматия по истории средних веков, т. I: Раннее средневековье. Москва, 1961.

ЭС 1998 – Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М.А. Рэдфорд (английские суеверия); Е. Миненок (русские суеверия). Москва, 1998.

Balys I–IV – J. Balys. Raštai, t. I–IV. Vilnius, 1998–2003.

BDS – Krišjāņa Barona Dainu skapis // <http//www.dainuskapis.lv>.

inslav

BRMŠ I – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, t. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996.
BRMŠ II – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, t. II: XVI amžius / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 2001.
Būga I–III – K. Būga. Rinktiniai raštai, t. I–III. Vilnius, 1958–1962.
Būgienė 1999 – L. Būgienė. Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose // Tautosakos darbai, t. XI (XVIII). Vilnius, 1999.
Greimas 1990 – A. J. Greimas. Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius-Chicago, 1990.
Karulis I-II – K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca, sēj. I–II. Rīga, 1992.
Kerbelytė 1993 – B. Kerbelytė. Algirdas Julius Greimas – Mitologinių tekstų aiškintojas // Tautosakos darbai, t. II (IX). Vilnius, 1993.
Kursīte 1996 – J. Kursīte. Latviešu folklora mītu spogulī. Rīga, 1996.
LD 1979 – Laumių dovanos: Lietuvių mitologinės sakmės / Paruošė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1979.
LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas, t. I–XX. Vilnius, 1956-2002.
LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių tautosakos rankraštyne.
LT III – Lietuvių tautosaka, t. III: Pasakos / Medžiagą paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius, 1965.
LT IV – Lietuvių tautosaka, t. IV: Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos / Medžiagą paruošė L. Sauka, A. Seselskytė, N. Vėlius, K. Viščinis. Vilnius, 1967.
LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
LTT 1991 – Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase / Sastādītāja Alma Ancelāne. Rīga, 1991.
Pokorny 1959 – J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I. Bern-München, 1959.
SV 1987 – Sužeistas vėjas: Lietuvių liaudies mitologinės sakmės / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1987.
ŠLSA 1975 – Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1975.
Walde, Hofmann I-II – Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / 3., neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann, Bde. I-II. Heidelberg, 1938-1954.

inslav

М. В. Завьялова (Москва)

ИЗ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРНЫХ ИЗОГЛОСС: ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА В ПРОЕКЦИИ НА МАКРОКОСМ

Проекция объектов микрокосма на макрокосм, в частности, восприятие человеческого тела в контексте мироздания – достаточно распространенный в народной культуре феномен (см., об этом, например, Топоров 1993), находящий особое выражение в заговорах. Заговорные тексты, целью которых является приведение элементов в изначальное состояние, восстановление первоначального порядка, нарушенного, например, болезнью, формируют тот фрагмент модели мира, в котором отражаются необходимые для воплощения этого порядка связи. Не во всех текстах и не на всех уровнях развития сюжета эти связи выражены эксплицитно, однако при сопоставлении сходных сюжетов разных традиций можно выявить некие универсалии или, во всяком случае, фреквенталии. Здесь анализируются макрокосмические проекции следующих элементов тела человека: *кровь* (заговоры от кровотечения), *«матка»* (условное название внутреннего органа, вызывающего боли в животе: заговоры от «матки» и смещения в брюшной полости) и *зубы* (заговоры от зубной боли). Рассматриваемые заговоры объединены в единый блок не только по содержательному принципу (наличие в них персонификации соответствующих элементов, вплоть до «антропоморфизации», указание на конкретные пространственные объекты), но и по локальному: все они зафиксированы в традициях, относящихся к балто-славянскому ареалу. В данном случае рассматриваются восточнославянская (русская, белорусская, украинская), западнославянская (польская, чешская) и балтийская (литовская, латышская) заговорные традиции.

Остановимся на каждой группе по отдельности.

inslav

1. **«Три сестры» (заговор от кровотечения)**[1]. Сюжет о трех девицах (сестрах, дочерях), которые зашивают раны или заговаривают болезни, является балто-славянской заговорной изоглоссой. По данным сравнительного анализа, проведенного В.Л. Кляусом, он распространен во всех славянских традициях (Кляус 2000, 127), однако в каждой из них он приобретает своеобразные черты. Ср. восточнославянские (русские, белорусские) и западнославянские (польские, чешские) заговоры:

русский: *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит светлица, во светлице три девицы: первая иголочки держит, другая девица ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает. Ты конь рыж, ты, кровь, не брыжь; ты конь карь, а ты, кровь, не кань* (Майков 1994, № 151, от крови, Тульская обл.);

белорусский: *На гарэ на Сіяні, на раке на Ірдані стаіць дрэва купарэс. Пад тым дрэвам купарэсам стаяць сталы дубовый, ні цясовыя; за тымі за сталамі за дубовымі, за ніцясовымі сядзяць тры сястрыцы, і дзявіцы-красавіцы, і прадуць красны разны шоўк. Прадуць, выпрадаюць і ўзоры набіраюць. Сястрыцы-дзявіцы, прадзіця красны разны шоўк, выпрадайця і ўзоры набірайця, і краснага шоўку на зямлю ні ўраняйця, і з зямл'і ні падымайця! У раба крові ні бываць! Амін* (Замовы 1992, № 466, *ад крывацёку*, Смоленская обл.);

польский:

Świata Oty(o)lija trzy córeczki miała,	'Святая Отилия трех дочек имела,
Jedna prała,	Одна стирала,
Druga haftowała,	Другая вышивала,
Trzecia urok odczyniała.	Третья сглаз отгоняла'

(Biegeleisen 1929, 242-243, *na uroki*, Rembów)

чешский: Sv. *Lucie tři dcery měla: první přídla, druhá vila, třetí motala* 'У святой Луции три дочери было: первая

[1] К сожалению, при написании статьи не удалось учесть книгу А.Л. Топоркова (Топорков 2005), в которой большой раздел посвящен анализу заговоров от кровотечения, поскольку книга вышла уже после сдачи данной статьи в печать.

inslav

пряла, вторая плела, третья мотала' (Matiegka 1936, 321, «от глистов» – цит. по: Вельмезова 2004, № 28).

По этим примерам видно, что в восточнославянских заговорах «три девицы» входят в структуру универсума: они находятся в мифологическом центре мира (чаще всего на камне, под деревом, символизирующих в заговорах сакральный центр, мировую ось, в более поздних вариантах – на престоле, на троне) и именно там выполняют важные для цели заговора действия. В западнославянских заговорах пространственная локализация никак не выражена, зато четко проявляется иерархия самих персонажей: три девицы являются дочерьми какой-нибудь святой (чаще всего св. Отилии, иногда – Софии, Терезы, Касильды, Цецилии, Магдалины или просто «матери»). Следует отметить, что в польских заговорах модель «трех сестер-дочерей» весьма распространена, причем распространяется на тексты разной направленности (не только от кровотечения). То же можно сказать и о чешских, отчасти и о восточнославянских заговорах, ср., например, полесский заговор «от урока»:

На синем поле дуб зеленый,
У того дуба три пани:
Ўси три сестрицы,
Ўси три царицы.
Пэрвша – швачка,
Друга – прачка,
Третья Христу сорочку шыла,
Уроки говорила...

(ПЗ 2003, № 204, *уроки шептать*, Житомирская обл.);

ср. чешский текст «от глистов»:

Byla panna Maria přečistá,	'Была дева Мария пречистая,
měla tři vlastní sestřičky:	у нее были три родные сестрички:
jedna předla,	одна пряла,
druhá vila,	другая плела,
třetí na škrkavky žehnala;	третья глисты заговаривала:
žehnala srdečným,	заговаривала сердечные,
jaterním, plíčním,	печеночные, легочные,
krevním, střevním	кровяные, кишечные,
té a té osobě (jmeno),	тому и тому человеку (имярек),
aby jí masa nejedly,	

inslav

krve nepily,	чтобы его мяса не ели,
a té osobě pokoj daly.	кровь не пили,
K tomu dopomáhej Bůh	а этому человеку покой дали.
Otec, Bůh Syn, Bůch Duch	Помогай мне в этом, Бог Отец,
svatý, amen	Бог Сын, Бог Дух святой, аминь'

Erben 1864, 508, окрестности Бероуна – цит. по: Вельмезова 2004, № 29).

В данном случае остается мотив шитья, зашивания (первоначально – раны), однако в других текстах можно заметить дальнейшую трансформацию:

На сінім моры, на лукаморы стаіць тры крэслы, у тых крэслах сядзелі тры паненкі. Адна паненка хустачку ўмывала, другая паненка песенкі спявала, а трэцяя паненка прычча, шпачча і боль з жывата і з-пад грудзей у (імя) сунімала, Госпада Бога на помач прызывала (Замовы 1992, № 1263, *ад жывата*, Гомельская обл.).

Важнейшим действием девицы становится снимание болезни, ее заговаривание. Эту же трансформацию мы видим в литовском тексте, который, скорее всего был заимствован из польской традиции:

D(z)ievo galybe, pono D(z)ievo pagialba turėjo Magdalena tris dukteris. Wiena kalbeja: einam, keliaukem. Antra kalbėjo: griszkem ir apsistokem. Ir tu kraujas turi cze apsistot per Wieszpati Jezusa, Sunu Diewo Motinelės, Jo kuno Garbingiausio ir Szwientos traiczes ir aniolu Szwentuju ir Dwases Szwen(tos) + Wardan Diewo Tewo + ir Sunaus + ir dwases szwentos. Tewe musu. Amen 'Божьей мощью, с Божьей помощью имела Магдалина трех дочерей. Одна говорила: идем, путешествуем. Вторая говорила: вернемся и останемся. И ты, кровь, должна здесь остановиться через Господа Иисуса, Сына Божьей Матери, Его тело Славнейшее и Святую троицу и ангелов Святых и Духа Святого + Во имя Бога Отца + и Сына + и духа святого. Отче наш. Аминь' (Mansikka 1929, № 28, Alytaus raj.).

Ср. польский текст, практически дословно повторяющий вышеприведенный литовский:

Zamawiam cię Bożą mocą,	'Заговариваю тебя Божьей мощью,
Pana Boga pomocą!	С помощью Господа Бога!
Miała Magdalena trzy córki:	Имела Магдалина троих дочерей:
Jedna mówiła: Chodźmy stąd	Одна говорила: идем и

inslav

i wędrujmy.	путешествуем.
Druga mówiła: Stóimy!	Вторая говорила: стоим!
Trzecia mówiła: O, to wróćmy się, zostańmy i osiądźmy.	Третья говорила: так вернемся и останемся.
I ty, krwio, tu się zostań!	И ты, кровь, тут встань!
Przez Pana Jezusa, Syna Bożego,	Через Господа Иисуса, Сына Божьего,
Matuchniczkę Jego i całą chwalebną Trójcę św.	Матушку Его и тело Славное Троицу св.
I Anioły święte w Duchu św.	И Ангелов святых и Духа св.
W imieniu Boga Ojca, i Syna i Ducha świętego.	Во имя Бога Отца и Духа святого.
Ojcze nasz, któryś itd.	Отче наш, сущий и т.д.'

(Toeppen 1892, № 1, *od krwotoku,* Mazury).

Этот текст представляется контаминацией двух сюжетов: сюжета о трех девицах, останавливающих кровь, и довольно распространенного в польской традиции мотива пути и разговора персонажей о причине и способах лечения болезни.

Мотив пути присутствует и в латышском заговоре о трех девицах: *Trīs jumpravas gāja pa zemi; viņas turēja trīs asens piles savā labā rukā. Tā pirmā sacīja: asini, stāvi! Tā utrā sacīja: asini, tev vajaga stāvēt! Tā trešā sacīja: asinim vajaga nustātis*! 'Три девицы шли по земле; они держали три капли крови в правой руке. Первая сказала: кровь, стой! Вторая сказала: кровь, ты должна остановиться! Третья сказала: да остановится кровь!' (Трейланд 1881, № 272, «от кровотечения», Венденский уезд, Лифл. губ.). Однако, в отличие от литовских и западнославянских заговоров, в латышских проявляется четкая пространственная локализация девиц, что объединяет их с восточнославянской традицией: *Aiz Jordānes upes trīs kuplas lipas, katraj lipaj deviņi zari, katram zaram deviņas jumpravas: tās tur aizšuj, tās tur aizada, kā mūsu Pestītājs aizšuj un aizada, asins dzīslas. Asins, palic mirā – ikš tā vārda...* 'За рекой Иорданом три густолиственные липы, у каждой липы девять ветвей, у каждой ветви девять барышень: вот они зашивают, вот они завязывают, как наш Спаситель зашивает и завязывает, кровяную жилу. Кровь, остановись – во имя…' (Трейланд 1881, № 295, «от кровотечения», Венденский уезд, Лифл.

inslav

губ.). В латышском варианте мотив мифических дев, возможно, пересекается с преданиями о «Святых девах», наказанных за несвоевременную работу (прядение), которые могут насылать болезни (в основном, кожные) (Трейланд 1881, 137), однако, они же, вероятно, могут их и лечить, ср.: *Atnāca šinī vitiņā trīs svētas jumpravas, lipas sluta ruciņā; saslauka tu vainu, apslauka tu vainu...* 'Пришли на место три святые девицы с липовой метлой в руках; они обметают болезнь, обметают болезнь…' (Трейланд 1881, № 631, «от всяких болезней», Голдингенский уезд, Курл. губ.).

Таким образом, изоглосса данного сюжета охватывает всю славянскую часть описываемого региона (с диалектными вариациями), Латвию и частично затрагивает Литву, где, видимо, не получает дальнейшего распространения.

В тех традициях, где этот сюжет получил дальнейшее развитие, можно говорить о трансформациях двух типов: в одном случае главенствующим мотивом становится наличие персонажей – трех сестер (дочерей могущественной святой) или трех девиц, при этом характер их действий может изменяться в зависимости от направленности заговора. В таком случае действия девиц направлены на заговаривание любого недуга, а не только «зашивание раны», однако нередко мотив шитья остается даже в тех заговорах, где это уже не актуально, ср.:

Święta Zochfija trzy córeczki miała:	'Святая Зохфия трех дочек имела:
Jedna praczka,	Одна прачка,
Druga szwaczka,	Вторая швея,
A trzecia po świecie chodziła, uroki odczyniała.	А третья по свету ходила, сглаз снимала.
Odczyń-że panieneczko i temu człowiekowi grzesznemu...	Сними же, панночка, и с этого грешного человека…'

(Biegeleisen 1929, 243, *na uroki,* z Posłowic);

На паповай сенажаці, на дзяковай ніўцы, там сядзела тры дзявіцы: адна шые, друга вышывае, трэця вужаку шэпча... (Замовы 1992, № 397, *ад гадзюкі*, Гомельская обл.).

Второй вариант трансформации сюжета заключается в акцентировании внимания именно на зашивании раны, в то

inslav

время как персонажи могут меняться. Ср., например, в русских заговорах:

На море, на океане, на острове Буяне, сидит девица на камне, держит шелковые нитки, зашивает кровяные раны, от острого меча. Лети, ворон, не каркни, а ты, кровь, не капни. Аминь (Савушкина 1993, № 65, *на кровь*, Орловская обл.);

Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из ворот воротьми, из дверей дверьми, выйду я во чисто поле. Во чистом поле там есть престол Господень. За престолом Господним сидит Владычица Богородица, держит в руках шелкову нитку, железную иголку, зашивает у рабы Божьей Татьяны рану (РЗЗ 1998, № 1641, на кровь, Архангельская обл.).

В восточнославянских заговорах три девицы нередко трансформируются в образ Богородицы (см. вышеприведенный заговор), которая может фигурировать, как и девицы, в трех лицах, ср., например, украинский заговор с участием трех Богородиц:

...Ишла Пречиста: одна з Киева, друга з Чернигова, третя з Нижина, несли сребну голочку, шовкову ниточку, рану зашивали, кровь замовляли: «Кровь з буйной головы, з румяного лица, з ретивого серця, з живота, з костей, з мозгов, з чорних костей, з карих очей!» (Ефименко 1874, № 41, *на остановление крови*, Черниг. губ.).

Проследить историю сюжета позволяет обращение к более древним традициям, например, к древнегерманской, в которой присутствует мотив женских персонажей, избавляющих от болезни, см. например:

Eiris sâzun idisi, sâzun	‘Однажды сидели жены,
hera duoder	сидели почтенные там.
suma hapt heptidun, suma	Некоторые жены ковали,
heri lezidun,	некоторые войско
suma clubôdun umbi	останавливали,
cuoniouudi:	некоторые развязывали узы:
insprinc haptbandun, invar	избавься от оков-уз, избеги
vîgandun!	сражающихся’

(Топорова 1996, 127-128).

inslav

В данном случае мотив «завязывания» не имеет ничего общего с остановкой крови, ср. однако древнеиндийскую традицию: в Атхарваведе женщины или девицы (в красных одеждах) в заговорах от кровотечения прежде всего соотносились с венами, по которым течет кровь, ср.:

Прочь уходят женщины –
Вены – в красных одеждах.
Как безбратние сестры,
Пусть остановятся они с разбитым блеском!

Остановись, нижняя! Остановись, верхняя
И ты, средняя, остановись!
Когда останавливается самая младшая,
Остановится ведь и великий сосуд.

Из сотни сосудов,
Из тысяч вен
Вот остановились эти средние.
Скрепились друг с другом концы.
Вас обступил большой песчаный берег.
Остановитесь! Успокойтесь совсем!
(Атхарваведа 1995, № I, 17, против кровотечения).

В приведенном тексте присутствует и мотив сестер, и мотив их остановки на пути (возможно, впоследствии трансформировавшийся в прекращение действия – например, остановку течения крови). Можно предположить, что женские персонажи, являвшиеся первоначально персонификацией вен, по которым течет кровь, в дальнейшем стали восприниматься как самостоятельные персонажи, от действий которых зависит течение крови – кровотечение (в этой связи наиболее близким к первоначальному варианту представляется приведенный выше латышский текст о девицах, держащих капли крови в руке). Таким образом мог возникнуть мотив зашивания раны, плетения. Этот мотив закономерен: помимо прямой ассоциативной связи с зашиванием раны, остановкой течения крови (ср. весьма популярный в заговорах от кровотечения мотив сравнения крови с нитью), само плетение, прядение имеет сильную магическую коннотацию (см. об использовании нитей в

inslav

ритуалах и лечебной магии – СД 3, 402-407). При дальнейшем развитии, как было показано выше, эти персонажи все более отдалялись от первоначального значения, превращаясь в божественных помощников (дочерей святой или саму Богородицу), а их действие и назначение этого действия расширялись до общего смысла избавления от болезни. В восточнославянских заговорах развивается характерный для этой традиции мотив включения персонажей в контекст сакрально маркированного пространства: безымянные девицы обретают могущество благодаря своему пребыванию в «центре мира».

2. **«Матка» (заговор от боли в животе).** Почти во всех описываемых традициях зафиксированы заговоры от боли в животе (лит. *gumbas, klynas, белор. залатнік, доннік, польск. poruszenie, matica,* латыш. *mate),* обращенные к сместившемуся со своего места органу. Эта болезнь связывалась с органом (чаще всего с «маткой», причем как у женщин, так и у мужчин) который, выходя со своего места, отправлялся «гулять» по телу, вызывая сильные боли. Семантическая мотивация названий этой болезни в разных традициях различна: одни наименования называют соответствующий орган как причину, ее вызвавшую: белор. *доннік* – от *дна* 'матка женщины', латыш. *mate* – 'матка' (но и 'мать'); другие основаны на метафорических и табуированных обозначениях того же органа, например, белор. *залатнік* – 'матка, женская утроба' от *золотой;* третьи акцентируют внимание на внешних признаках болезни или ее течении: польск. *poruszenie* и лит. *parušenia* (от того же) – от *poruszenie* 'приведение в движение', т.е. 'болезнь внутренних органов, когда они сдвигаются с места'; лит. *gumbas* – дословно 'шишка, желвак' (связано со слав. *губа* 'гриб, нарост на дереве, выпуклость' (Фасмер I, 468), т.е. болезнь, при которой происходит вздутие живота, *klynas* – 'клин', синоним предыдущего. Заговоры этого типа имеют сходные сюжеты, основанные на обращении к «матке» с просьбой вернуться на свое место (которое определяется как теплое, удобное, уютное место –

inslav

постель или кресло, см. далее). Наиболее ярко этот сюжет представлен в белорусской традиции:
Залатнічок, залатнічок, божы чалавечак, стань на свае места ў залатое крэсла. Тут табе не стаяць, жывата не пушыць, сэрца не ташніць. Стань на свае места (Замовы 1992, № 783, *ад залатніка,* Гомельск. обл.).
«Золотое кресло», на которое должен вернуться орган, фигурирует и в латышских заговорах:
Māte, māte, ku tu esi apdumājuse, tu tu nedari! Tu esi apdumājuse augstus kalns kāpt – tu tu nedari! Tu esi apdumājuse tāļu cimā it – tu tu nedari! Nāc, nāc mājās, sēdi zelta krēsliņā, guli zelta gultiņā, – kur tevi pats Divs istādījis. Ikš tā vārda... 'Мать, мать, что ты задумала, того не делай! Ты задумала подняться на высокие горы – этого не делай! Ты задумала идти далеко в гости – этого не делай! Воротись, воротись домой, сядь на золотое кресло, спи на золотом ложе, – куда тебя поставил сам Бог. Во имя...' (Трейланд 1881, № 2, Скрунда, Голдингский уезд, Курл. губ.).

В данном случае более удаленные друг от друга географически белорусская и латышская традиции обнаруживают между собой больше сходств, чем непосредственно соприкасающиеся: матка («золотник») сопровождается сходными эпитетами (белор. *божы чалавечак, залатнік залаты, панна, мой мілы панічаньку, стары старычок;* латыш. 'мать', 'золотая матушка', 'святая Марьюшка', 'святая женушка', 'старуха'), сравнивается с деревьями (латыш. 'мягка как липка', 'как липовый лист'; белор. *...як дрэву клёну па лесу не хадзіць, лістам не лятаць, так у (імя) залатніку па жывату не хадзіць; крэпка бярозка на корні стаіць, так стань, залатнік, на сваім месьці таго крапчэй).* В обеих традициях возникает мотив скручивания ниток, связывания: при возвращении на место матка должна завязаться, свернуться в клубок (белор. на залатым крэслі садзісь, шоўкавай нітачкай падперажысь, шаўковым шнурочкам падперажыся; латыш. 'будь как пучочек шерсти', 'сплетайся по ниточке в один клубок', 'завернись в шелковый платок', 'я тебя замотаю в клубок'). В латышских заговорах матка сравнивается с мышкой в норе, а в белорусских – с птичкой в гнезде (*залатушачка мая*

inslav

птушачка, як сокал у гняздзе). И в той, и в другой традиции пространство тела человека (в данном случае живота) представляется как универсум (земля и небо). Так, «золотник» сопоставляется с небесными светилами (но одновременно и с каменными церквами как моделью мироздания):

Як на небе маладзічок, зоркі і балачынкі круг свету ходзяць, расходзяцца і на свае месца становяцца, так і ты, залатнічок, хадзі, расхадзіся, свайго месца пільнуйся і на свае месца станавіся – ля пупа, ля пупа, ля пупа (Замовы 1992, № 779, *ад залатніка*, Могилевская обл.);

Золотник, золотничок, стань ты на местечко, на золотом крылечку, де тебе мать породила, соньком обгородила, месяцэм подперэзала, полкоўничком называла. Полкоўничэк полковаў, себе местечка шукаў. Як каменным цэрквам стоять, так ты стань на месте (ПЗ 2003, № 583, *золотник*, Гомельская обл.)

Māte sēd savā krēslā, kā saule un mēnesis sēd zelta krēslā. Māte sēd savā krēslā, kā saule un mēnesis sēd sudraba krēslā 'Мать сидит на своем кресле, как солнце и месяц сидят на золотом престоле; мать сидит на своем кресле, как солнце и месяц сидят на серебряном престоле' (Трейланд 1881, № 14, Скрунда, Голдингский уезд, Курл. губ.).

В польских заговорах менее развит этот сюжет, однако прослеживаются те же мотивы: *матка-матица* также отсылается на «ложа» и «подушки»: *Matko macico, przeciwniczko Matki Bożej, proszę cię przez Boga Ojca, przez Boga Syna i przez całą świętą Trójcę, ażebyś się natychmiast uspokoiła, duszy i ciała nie trapiła, lecz żebyś się położyła na poduszeczkę, którą ci Pan Jezus sam piędzią swoją odmierzył* 'Матка, матица, противница Матки Божей, прошу тебя через Бога Отца, через Бога Сына и через всю святую Троицу, чтобы успокоилась, душу из тела не выводила, но чтобы легла на подушку, которую тебе Господь Бог пядью своей отмерил'(Toeppen 1892, № 26, *od macicy (kolek)*, Mazury); *Ty, macico, z urazem, masz łóżko usłane, tak odpoczywaj u tego chrzczonego (znów nazwisko wymówić), a nie masz się poruszać więcej, ani go trapić* 'Ты, матица, с уразом, у тебя кровать застелена, так отдыхай у этого

inslav

крещеного, а не должна ни двигаться больше, ни ему мешать' (Toeppen 1892, № 10, *od macicy*, Mazury).

В литовской традиции заговоры с этим сюжетом довольно кратки и тяготеют к заклинательному типу, ср.: *Gumbas turi savo dvarų. Išsikačiok, išsivaliok ir in daikto atsistok* 'Гумбас имеет свой дворец. Покачайся, поваляйся и на место становись' (Mansikka 1929, № 155, Ignalinos raj.); *Močiute, močiute, gražioji mergele, nusiprausk, apsistok, atsigulk!* 'Матушка, матушка, красная девица, умойся, остановись, уложись!' (LMD I 275(5), Ignalinos raj.). Ср. аналогичные варианты, записанные на территории Литвы по-русски: *Ты, гумбас, остановисе!* (Novikovas et al. 2003, № 46, Švenčionių raj.); *Матица, ярица, молодая молодица! Стань, матица, на место, как красная девица на Кменовое [Гменинное] место, на конопляный рост. Как на горе воды нет, так у женщины хворобы нет* (Novikovas et al. 2003, № 49, Ignalinos raj.). С первого взгляда кажется, что русские заговоры заимствованы из литовской традиции (ср. *гумбас*, записан также вариант, повторяющий второй процитированный литовский заговор), однако почти все литовские заговоры записаны в пограничных литовско-белорусских территориях со смешанным населением (Швенчёнис, Игналина), поэтому точно сказать, какая традиция послужила источником, трудно. В то же время в русских заговорах этот мотив встречается крайне редко и распространен только на юге России (ПЗ 2003, 312). Зафиксированные варианты близки белорусским текстам, ср.: *...Как тебе, гнилая колода, не вставать, отростков не пускать, так же у раба Божьего Андрея золотничку-веретничку по животу не ходить, живота не томить, костей не ломить, кровей не ломить, сердце не томить. Стань ты, золотничек-веретничек, на своем месту, Христовом кресту, во своем местечке, в Христовом крестичке, со своим жильем...* (РЗЗ 1998, № 1540, Опаринский р-н., Кировская обл.).

Таким образом, как мы видим, *золотник* («матка») в контексте микрокосма репрезентирует тело человека/самого человека и отношения в мире человека (дифференциальный признак *движение),* дом и его интерьер

inslav

(дифференциальный признак *покой:* дом – тело, место «остановки» – постель, кресло, предназначенные для лежания и сидения); в контексте макрокосма он репрезентирует небесные светила.

Сюжет о «матке» наиболее распространен в белорусской и латышской традиции, чуть меньше – в польской и литовской, а в русской представлен слабо. Интересно, что в белорусской традиции, где он наиболее популярен, мотив «нахождения правильного места» проникает и в другие заговоры, например, от «скулы» (чирея): *...скула скуловица..., ты, рожа рожыца..., иди на местечко, на золотое крылечко, де тебя мать породила, на креслечко посадила, там тобе наетки, там тобе дображытки...* (ПЗ, № 326, *скулу лечить,* Гомельская обл.); от «звиха»: *Извиху, звиху, то ты, добрый чоловику, ты сядь на месте, ў золотом кресле...* (ПЗ, № 396, *звих пошэптать*, Житомирская обл.).

Несмотря на сходство этих сюжетов в разных традициях, трудно обнаружить их взаимосвязи и возможные пути заимствования. Вероятнее всего сюжет о «матке» можно считать универсальным, развившимся в разных традициях самостоятельно или на общей основе с привнесением локального своеобразия. Это подтверждает и текст из Атхарваведы со сходным мотивом:

Коровы улеглись в стойле.
Птицы улетели в гнездо.
Горы остановились в (своем) положении.
Я заставил почки
Занять (свое) место!
(Атхарваведа, № VII, 96, против блуждающих почек (?)).

В комментарии указано, что «в заговоре названы почки, но не вполне ясным остается, какую именно болезнь заговаривают» (Атхарваведа, 337). Вполне возможно, что основой этого заговора, как и приведенных выше, является представление о блуждающем органе, вызывающем боль в брюшной полости. Как мы видим, включение этого органа в контекст макропространства – довольно архаичное явление, позднее развивающееся в славянских (прежде всего белорусской) и балтийских (латышской) традициях,

inslav

дополняющееся красочными эпитетами и сравнениями. Показательно, что, как и в других случаях, применение этого сюжета расширяется и, отдаляясь от своего первоначального назначения, начинает использоваться и от иных болезней.

3. **«Три брата» (заговор от зубной боли)**. Сюжет о трех братьях – маркированных точках универсума, которые не могут сойтись – встречающийся в заговорах от зубной боли, достаточно распространен в восточнославянской традиции (где часто подчеркивается особый статус «братьев» – они именуются также «царями»):
русские: *Месяц – на небе, сер дуб – на земли, рыба кит – в воде. Когда они, три брата, сойдутся вместе, тогда перестанут болеть зубы у рабы Божьей Елены. Ключ – в море, замок – в поле. Аминь* (РЗЗ 1998, № 1452, от зубной боли, Мезенский р-н Архангельск. обл.); *Месяц в небе, медведь в лесу, мертвец в гробу; когда эти три брата сойдутся вместе, тогда пусть болят зубы у раба (имя рек)* (Майков 1994, № 75, от зубной боли, Воронежск. обл.); *В поле – волки, в древе – черви, в море – камень, а когда сидят три брата вместе, месяц полный, зубы болят* РЗЗ 1998, № 1453, от зубной боли, Ленский р-н, Архангельск. обл.);
белорусские: *На небі – месяц малады, у лесі – дуб таўсты, а ў полі – камень сяды; як етым тром царам умесці не бываць, мёду-віна не піваць, так і маім зубам не шумаваць* (Замовы 1992, № 599, *ад зубнога болю*, Речицкий р-н., Могилевская обл. и др.); *Цар маладзік на небі, цар арак на моры, цар дуб на зямлі. Як етыя тры царыкі ўкучу ня сходзюцца і не ваююцца, каб так раба зубы век не балелі, косьці не ламілі. Ляжыць мяртвец у гробі, ня чуець ні болі, ні ламоты, каб так у раба божага на век боль не балела і косьць не ламіла* (Замовы 1992, № 600, *ад зубнога болю*, Мстиславский р-н., Могилевская обл.);
украинские: *Мертвеці во гробі, місяць на небі и камень в морі сходылысь до купы, ілы, пылы, розмовлялы: чого болять зубы у раба Божого N?* (Чубинский 1872, 124, боль зубов); *Месяц у небе, мертвец у гробе, камень у море: як*

inslav

три браты до купы зберутся и будут банкет робити, тоди у мене зубы будуть болети (Ефименко 1874, № 12, *от зубной боли*).

Ср. также польские тексты и единственный зафиксированный литовский:

польские: *Jest na niebie księżyc, jest w jezierze kamień, jest na boru dumb; kiedy te trzy bracia gdziekolwiek sie znejdo, tedy niech mie boli (zumb)* 'Есть на небе месяц, есть в озере камень, есть в бору дуб; когда эти три брата где-нибудь сойдутся, тогда пусть у меня болит (зуб)' (Kolberg 1965, № 27; *na ból zębów*; Mazury Pruskie); *Bożą mocą, Pana Jezusa pomocą. Dąb w boru, kamień w morzu, księżyc na niebie, że póki te trzy bracia mocni się pospołu nie zejdą, tak długo mię zęby niech nie bolą. Przez Pana Boga moc, Syna Bożego i Ducha świętego pomoc i Anioły święte, Jego ciało chwalebne i przez Trójce świętą. W imię Boga Ojca i Syna i Ducha świętego. Amen. Amen. Amen* 'Божьей силой, помощью Господа Иисуса. Дуб в бору, камень в море, месяц на небе, пока эти три сильных брата вместе не сойдутся, так долго у меня зубы пусть не болят. Через силу Господа Бога, помощь Сына Божьего и Духа Святого и Святых Ангелов, Его тело славное и через Святую Троицу. Во имя Бога Отца и Сына и Духа Святого. Аминь. Аминь. Аминь' (Toeppen 1892, № 12, *na ból zębów;* Mazury);

литовский: *Meneselis danguje, drūtas ąžuolas ant žemės, o didžiuvis vandeny. Kad tie trys broliai susieis į vieną vietą, tai tada tarnui Dievo (sakomas ligonio vardas) skaudes dantys! (Iškalbinėti tuos žodžius neparmainant dvases ir žiūrent į jauną menesį, po tam spjaut į šalį tris sykius)* 'Месяцочек на небе, крепкий дуб на земле, а большая рыба в воде. Как эти три брата сойдутся в одном месте, тогда у раба Божьего (говорится имя больного) будут болеть зубы! (Произносить эти слова не переводя дух и глядя на новый месяц, потом сплюнуть в сторону три раза)' (LMD I 1063(360), LTR 1208B(827), Žemaitija).

Хотя единственный литовский вариант этого сюжета зафиксирован в западной части Литвы, далеко от славянского пограничья, в нем отмечается явная калька с восточнославянского – 'раб Божий' (*tarnas Dievo*), совершенно не

inslav

характерная для литовских заговоров. Примечательно, что это единственное схождение, объединяющее все славянские традиции и литовскую (в южнославянской традиции также зафиксирован подобный текст – см. Кляус 2000, 126). Учитывая большую распространенность этого сюжета в Белоруссии, на Украине, в России и Польше, правдоподобно считать первоначальной исключительно славянскую (возможно, прежде всего восточнославянскую, если предположить его вторичный характер в польских текстах) изоглоссу этого сюжета.

Субъекты, маркированные как «три брата» или «три царя», могут меняться, однако остается неизменной и важной трехчастность пространства: небо – земля – вода или верхний – средний – нижний миры (последний может выражаться как водным пространством, так и полем или «гробом» – потусторонним миром). Три отмеченные точки в этих пространствах также соответствуют значимым объектам мироздания: обычно это месяц, дуб, камень. Однако, как мы видим, могут быть и варианты: чаще всего камень заменяется мертвецом или рыбой, медведь (иногда волк, лиса) может заменять дуб. В целом в этих заговорах четко прослеживается структура мирового древа или вертикальная ось мироздания, соединяющая верхний и нижний миры, что становится более размытым в более поздних, по всей видимости, вариантах. Однако, какими бы ни были члены этой «троицы», показательно, что все они так или иначе символизируют (больной) зуб. Ср. полесский текст, уточняющий место реального и метафорического зуба в пространстве: *Месяц на нэбэ, Сук ў дерэви, Зуб ў роти, Як зидуця цыи три браты До купы пыты та гуляты, Тоди будут (имярек) зубы шчыметы, болеты* (ПЗ 2003, № 523, *от зубной боли*, Житомирская обл.). Нередко третьим персонажем в ряду «братьев» выступает червь, точащий зуб и вызывающий зубную боль.

Каждый из этих объектов выступает и по отдельности в заговорах от зубной боли, когда зуб сравнивается с месяцем, камнем, дубом, мертвецом (*Месяц на неби неми, Шоб так зуби занемели, Да николи не болели* (ПЗ 2003, № 533, *зуби шэптать*, Житомирская обл.); *...Як того камня*

inslav

не узнять, так нехай у Каци зубы не баляць (ПЗ 2003, № 528, *от зубной боли*, Гомельская обл.); *Стаіць дуб на полі. Як мне з етага дуба не знімаць ні злата, ні срэбра, так у етага младзенца раба божага няхай ня будуць зубішчы ні куцьнія, ні пярэднія, ні цемянныя, ні ветраныя* (Замовы 1992, № 646, *ад зубішча*, Могилевская обл.); *Шоб як мэртвый лежит, шоб тэби так зубы нэ болели* (ПЗ 2003, № 536, *зубная боль*, Ровенская обл.), что, вероятно, имеет под собой помимо ассоциативной связи некую ритуальную основу (ср., например, литовский заговор, перед произнесением которого следует пойти на кладбище, найти целый зуб мертвеца и потереть им свой больной зуб: *Trinu trinu dancį in dancį. Trinu dancį svaikų in dancį skaudancį. Trinu dancį mirusio in dancį gyvo. Dzievo leidzimu, mano liepimu, švento Jono patarimu tegul pasiima sopulį dancis, kur mano rankoje, iš to dancio, kur N dėsnoje. Mirusis gyvų nog skaudos tegul išgelbėja. Šv. Jono patarimu, mano liepimu, pono Dzievo leidzimu tegul būna tiap* 'Тру тру зуб о зуб. Тру зуб здоровый о зуб больной. Тру зуб мертвого о зуб живого. По Божьему позволению, по моему повелению, по совету святого Иоанна пусть возьмет боль зуб, который в моей руке, от того зуба, который в десне N. Мертвый живого от боли пусть избавит. По совету святого Иоанна, по моему повелению, по Божьему позволению пусть будет так' (Krėvė-Mickevičius 1926, № X). Бытование подобного ритуала можно подозревать и в случаях с камнем, и с дубом (ср. распространенную белорусскую заговорную формулу *дубішча, вазьмі етыя зубішча*).

Месяц в заговорах от зубной боли является наиболее распространенным персонажем (и единственным постоянным членом «троицы», которая не может сойтись, тогда как все остальные могут меняться). Месяц может выступать и в «паре» с дубом (например: *На небе месяц, у дубе чарвяк змярцвеўшы, рыба мае зубы анямеўшы — каб так і зуб анямеў* (Замовы 1992, № 626, *ад зубнога болю*, Витебская обл.), однако наиболее распространен сюжет, в котором месяц оказывается тесно связан с миром мертвых, путешествуя в «нижний мир». Это известный и весьма

inslav

популярный в восточнославянской традиции мотив диалога с месяцем:
белорусский: *Маладзік малады, у цябе рог залаты, ты на моры купаўся, а мне ў сне паказаўся. Маладзік Афанасавіч, быў ты на тым свеце? – Быў. – Бачыў ты мёртвых?– Бачыў. – А баляць у іх зубы?– Не. – Штоб не балелі і мне...* (Замовы 1992, № 607, *ад зубнога болю*, Ельский р-н, Гомельск. обл.);
русский: *«Князь молодой, рог золотой, был ли ты на том свете?» «Был.» «Видал ли ты мертвых?» «Видал.» «Болят ли у них зубы?» «Нет, не болят.» Дай Бог, чтобы и у меня раба Божия (имя рек), никогда не болели* (Майков 1994, № 73, от зубной боли, Орловск., Тульск. обл.)
украинский: *Месяцю молодый, на тобе хрест золотый! Питаєтця сын батька: «Чы болять зубы у неживого?» – «Не, не болять!» – «Нехай же и у хрещеного, рожденого раба Божого N не болять!* (Ефименко 1874, № 14, *от зубной боли*, Черниг. губ.).

Нередко два упомянутых выше мотива (о «трех братьях» и диалог с месяцем) присутствуют в одном тексте:
... – Молодзик, молодзик, гдзе ты буў? – На тым сьвеце. – Што ты бачыў? – Мертвецоў. – Што они робяць? – Сидзяць. – А у их зубы боляць? – Не. – И у Тани не. Месяц на неби, Мертвец ў земле, Рыба ў ўодзе. Як сойдуца до купы, Тогды стануць болеть у Тани зубы (ПЗ 2003, № 502, *от зубной боли*, Гомельская обл.).

Несомненно, представления о непосредственной связи месяца с мертвецами обусловлены его связью с нижним миром и смертью, что отражается в соответствующих верованиях (ср., например, славянские поверья о том, что луна – место пребывания душ умерших; сербское поверье, что души утопленников выходят из воды и сидят при лунном свете на вербах и т.п. (СД 3, 143-146); ср. также немецкий средневековый обычай при убывающей луне натирать могильной землей голову при головных болях, прикладывать эту землю к больному зубу, суставам и т. д. (Арнаутова 2004, 244). Архаичность этого сюжета подчеркивается и ритуальной диалогической его формой.

inslav

Более поздние трансформации этого сюжета зафиксированы в русской традиции, где вместо месяца выступает мертвец (с которым происходит диалог такого же типа) или мертвый Лазарь (т.е. оживший мертвец: *Стану, благословясь, пойду, перекресясь, из избы дверьми, со двора воротами, выйду в чистое поле. На синем море лежит мертвый Лазарь. Спрашиваю у мертвого Лазаря: «Десны не болят ли, зубы не ноют?» – «У мертвого Лазаря зубы не болят, десны не ноют и щеки не ломит». Так бы у раба Божьего зубы не болели, десны не ныли, щеки не ломило, во веки веков. Аминь* (РЗЗ 1998, № 1443, от зубной боли, Архангельская обл.).

Мотив диалога с месяцем о его контактах с миром мертвых зафиксирован также в польской традиции (по-видимому, его нет в других славянских традициях – см. данные В.Л. Кляуса в: Кляус 2000, 118), ср.:

Witaj miesiączku nowy // Na scęście i na zdrowie. // Byłeś w Rzymie? // Był! // Widziałeś zmarłego? // Widział! // Bolały go zęby? // Nie, nie bolały // Dejze Boze zeby mnie tez nie bolały 'Привет, новый месяц // На счастье и на здоровье // Был ли ты в Риме? // Был! // Видел мертвого? // Видел! // Болели у него зубы? // Нет, не болели // Дай же, Боже, чтобы у меня тоже не болели' (Simonides 1989, 236, Dąbrówka Łubn.).

Интересно, что в единственном литовском тексте подобного рода вместо месяца диалог ведется с самим зубом:

– Dantys, dantys, ar jūs buvot ant to svieto? – Ne – Ar jūs žinot, ar ten sopa dantys? (sako:) – Ne – Tai tegu ir tau nesopa! '– Зубы, зубы, были ли вы на том свете? – Нет – Знаете ли вы, болят ли там зубы? (говорят) – Нет – Так пусть и у тебя не болят!' (LTR 4311(67), Вороново, Белоруссия).

Единичная фиксация вне пределов Литвы, возможно, является показателем заимствования этого текста, однако мотив Месяца как могущественного персонажа, способного исцелять болезни, охранять от несчастий, давать красоту и благополучие в литовской традиции развит достаточно сильно:

Mėnuo, Mėnuo, Mėnulėli, dangaus šviesus dievaitėli, duok jam ratų, man sveikatų, duok jam pelnystį, man Perkūno

inslav

karalystį. [Pasakotojas daug kartų esąs matęs, kad sukalbėjus šią maldelę nustojąs kraujas iš žaizdos bėgti; daugelis ūkininkų šią maldelę moka ir tiki, kad sulaiko tekantį kraują ir padeda nuo visokių ligų] 'Месяц, Месяц, Месяцочек, светлый небесный боженька, дай ему круг, мне здоровье, дай ему полноту, мне царство Перкунаса [Рассказчик много раз видел, как после произнесения этого заговора перестает кровоточить рана; многие крестьяне знают эту молитву и верят, что она останавливает кровь и помогает от всех болезней]' (Balys 1951, № 1, Antalieptė); *Jaunas Mėnuo, kaip ponaitis, dangaus žemes karalaitis, panas Marijas sūnaitis. [Tada visą tą mėnesį bus laimingas]* 'Молодой Месяц, как господин, царевич неба и земли, сын девы Марии' [Тогда весь этот месяц будет счастливым] (Balys 1951, № 16, Antazavė).

В Литве записано около 75 различных вариаций этого сюжета, объединенных в особую группу под названием «молитовки» (*maldelės*), так как характер их (отличный от типичных заговоров) позволяет отнести их к особому разряду. Подобные тексты встречаются и в других традициях, ср., например, с польскими:

Witajże, witajże, miesiącu nowy!	'Привет, привет, новый месяц!
Aby nas nie bolały brzuchy i głowy.	Чтобы у нас не болели животы и головы.
Tobie cześć i koróna,	Тебе честь и корона,
Nam szczęście i fortuna!	Нам счастье и фортуна!'

(Biegeleisen 1929, 193; *od bolu głowy;* w ziemi Kieleckiej);

Witom cie miesiączku nowy	'Приветствую тебя, новый месяц!
Od bolenia zębów głowy	От боли зубов, головы
Od bolenia kolan i kości	От боли колен и костей
Zachowaj nas w Bożej miłości	Береги нас в милости Божей'

(Simonides 1989, 236, *ból zębów,* Narok, pod Opolem).

чешскими: *Já Adam vítám tě, měsíci, až budeš míti tři rohy, aby mne Adama moje zuby nebolely. Ve jméno Otce i Syna i Ducha Svatého. Amen* 'Я, Адам, приветствую тебя, месяц, пока у тебя не будет трех рогов, чтобы у меня, Адама, мои

inslav

зубы не болели. Во имя Отца и Сына и Духа Святого. Аминь' (Zíbrt 1905, 10, «от зубной боли» – цит. по: Вельмезова 2004, № 49); *Vítám tě, měsíčku nový, aby mne nebolely mý nohy* 'Приветствую тебя, месяц молодой, пусть у меня не болят ноги' (Čižmář 1946, sv. 2, s. 120, «если болят ноги», Глинско – цит. по: Вельмезова 2004, № 112);
белорусскими: *А ты месяц малады, табе вянок залаты. Дай Бог табе на пастаянне, а маім зубам на добрая здароўя.* (Замовы 1992, № 621, *ад зубнога болю,* Полоцкая обл., Могилевская обл.); *Маладзік малады, твой розум залаты. Як табе век на зямлі не бываць, так век хай мае зубы не баляць.* (Замовы 1992, № 620, *ад зубнога болю,* Лепельский р-н, Витебская обл.);
украинскими: *Молодик гвоздик, тобе роги красни, мене очи ясни!* (Ефименко 1874, № 21, *щоб зубы не болели*); *Месяцев золотыи роги, а нам счастя и здоровья; месяцев на подповня, нам на счастя и на здоровья!* (Ефименко 1874, № 23, *щоб зубы були моцнейши*);
русским: *Месяц, быть и я молода. Не болите у меня ни зубы, ни глаза* (РЗЗ 1998, № 1402, от зубной боли, Кировская обл.).

Молодость месяца ассоциируется в этих заговорах со здоровьем, его блеск – с чистотой тела, ясностью глаз, белизной зубов (возможно, и «рога» месяца – со здоровыми зубами), приписываемые ему эпитеты (золотой, красный) – с красотой и счастьем; растущий месяц, увеличивающий свой круг, связывается с благополучением, прибавлением здоровья (ср. часто встречающиеся в литовских «молитовках» к Месяцу формулы *tau pilnų ratų, o man sveikatų* 'тебе полный круг, а мне здоровье'; *tau karūna, man fartūna* 'тебе корона, а мне – фортуна').

Примечательно, что в восточнославянской традиции подобные мотивы используются, как правило, только в заговорах от зубной боли, часто контаминируясь с сюжетом о пребывании месяца в мире мертвых или с сюжетом о «трех братьях». В то же время в западнославянской они часто используются и в заговорах от других болезней (ср. приведенные выше польский текст от головной боли и чешский от боли ног). Интересно, что в латышском заго-

inslav

воре обнаруживается образ «трех рогов» месяца, перекликающийся с аналогичным чешским (в других славянских и балтийских традициях подобный не зафиксирован):
Když vycházíš měsíčku, měsíčku, tak vycházej dvourohý. At' to víc neroste, nebolí, až budeš třírohý. Nerost', znamení, jako nerostou skály a kamení od Syna Božího narození, ztrat'se hned od té hodiny, od té chvíle, jako se tratí mrtvé tělo v hrobě 'Когда ты выходишь, месяц, месяц, так выходи двурогий. Пусть это больше не растет, не болит, пока ты будешь трехрогим. Не расти, знамение, как не растут скалы и камни от рождения Сына Божьего, исчезни быстро, сей же час, сию же минуту, как исчезает мертвое тело в гробу' (Zíbrt 1896, 527, «от золотухи», Зволеневес – цит. по: Вельмезова 2004, № 46);
Es meklēju tev, menesi, ar divām spicēm, – kā manim zůbim nebūs svist, ne kārst, kāmer es tev neredzu ar trim spicēm. Ikš ta vārda... 'Я ищу тебя, месяц, с двумя концами; чтобы мои зубы ни потели, ни стали горячими, пока я тебя не увижу с тремя концами. Во имя...' (Трейланд 1881, № 118, «от зубной боли», Курл. губ.).

Трудно сказать, какой вариант этого сюжета был первоначальным. Однако представляется очевидным, что в литовской традиции, в отличие от остальных, месяц почитается как всемогущее божество, обращения к нему имеют характер молитв, а огромное (по сравнению с другими типами текстов) количество вариантов и обширная география их записей позволяют предположить глубокую укорененность этого сюжета в литовской традиции. В польских и чешских заговорах, возможно, сохранилась общая структура подобных молитв, однако тон обращения сменился более «панибратским». В славянских заговорах, скорее, проявляются только следы былого высокого статуса месяца; молитвы, обращенные к нему, заменяются сюжетами с его участием[2].

---

[2] То же можно отметить и в связи с остальными объектами пространства: в то время как мифологические персонажи славянских заговоров все чаще входят в контекст всего мироздания и являются всего лишь частью определенного пространства, литовские заговоры представляют

inslav

Подобное сохранившемуся в литовской традиции отношение к месяцу мы находим и в Атхарваведе:

Каждый раз новым ты становишься, рождаясь.
Знамя дней, ты идешь во главе утренних зорь.
Приходя, ты устанавливаешь долю богам.
О луна, ты простираешь долголетие.

О стебель сомы, господин бойцов,
Ведь ты же «Неущербный» по имени.
О месяц молодой, сделай меня неущербным
И потомством и богатством!

Ты месяц молодой, ты приятен на вид,
Ты весь совершенный,
Да буду я весь совершенный,
С коровами, конями, потомством, скотом, домами, богатством!
(Атхарваведа 1995, № VII, 81).

В комментариях к этому тексту указывается, что заговор нужно произносить в момент новолуния (ср. обращения к молодому месяцу в приведенных выше текстах) и обращен он к солнцу и луне, хотя «реально большая часть заговора обращена только к луне» (Атхарваведа 1995, 394). Примечательно сравнение сомы (растения) с луной, что находит параллели в балтийской традиции: ср. распространенные в литовских и латышских заговорах следующие формулы: лит. *Išnyk, kaip galas Mėnesio, sudžiūk, kaip jūros švendrė* 'Исчезни, как конец Месяца, засохни, как морской тростник' (Balys 1951, № 421); латыш. *Izdilsti kā vecs mēnesis, sakalsti kā purva nidre un izdēdi kā vecs mirunis* 'Исчезни как месяц под ущерб, засохни как камыш в болоте, истлей как старый мертвец!' (Трейланд 1881, № 164). (Однако примечательна смена положительной коннотации на отрицательную: в Атхарваведе сома – благодатное растение, а камыш и тростник в балтийских заговорах связаны с водой и нижним миром).

каждый объект мирового пространства в качестве самостоятельного центра и обращаются непосредственно к нему.

insla

Корни этих схождений, как и вообще обращения за помощью к месяцу, лежат в представлениях о связи луны и ее фаз с цикличностью явлений природы и процессами в человеческом организме. Однако примечательно, что в литовской традиции, по всей видимости, сохранились наиболее архаические формы почитания месяца как божества, в то время как отголоски этих ритуалов присутствуют в славянских (и латышской) традициях в более «сниженных», «утилитарных» вариантах. Сюжеты с участием месяца в заговорах от зубной боли приобрели наибольшее распространение в восточнославянской традиции и только фрагментарно представлены в литовских и польских заговорах.

Таким образом, по-видимому, имея одни истоки, славянские и балтийские (в данном случае – только литовская) традиции развивали сюжеты с участием месяца по-разному: наименее модифицированными предсталяются молитвы и ритуалы, связанные с месяцем, засвидетельствованы в литовской традиции; наиболее мифологизированными и включенными в символику универсума они оказались в славянских (прежде всего – восточнославянской) традициях.

Заключение

Три рассмотренные группы сюжетов, по-видимому, объединяет то, что основой их послужили архаические представления о взаимосвязи органов человеческого тела с объектами мироздания, об их самостоятельности и способности излечивать «самих себя». На примере текстов из разных традиций можно проследить, как трансформировался первоначальный сюжет, принимая более мифологизированные, символические формы, «обрастая» эпическими обрамлениями и контаминируясь с другими, близкими по направленности, мотивами. Так, вены-девицы становятся самостоятельными персонажами, с помощью определенных действий (первоначально – зашивания, позднее – заговаривания) способными останавливать кровь и излечивать от других болезней. Они переносятся в контекст мирового пространства (в восточнославянских заговорах)

inslav

или приобретают «привилегированный» статус – становятся дочерьми святой (в западнославянских заговорах), их действия и первоначальное назначение заговора нивелируется и приобретает общую направленность.

На примере второй группы текстов можно проследить, как представления об автономности органа приводят к его персонификации («золотник» = добрый человек).

И, наконец, Месяц, первоначально, видимо, воспринимавшийся как могущественное божество (следы этих представлений можно наблюдать в многочисленных литовских «молитовках»), возможно, вследствие соответствующих лечебных ритуалов начинает ассоциироваться с зубной болью и входит в контекст мифологизированного пространства.

При сравнении описанных традиций бросается в глаза различная степень и направление трансформации сюжетов: восточнославянская традиция более склонна к мифологизации и эпичности; западнославянская традиция чаще включает сюжеты в христианизированный контекст (с участием божественных персонажей). В балтийских традициях иногда легче прослеживаются архаические формы сюжетов: ср. латышский текст о трех девицах с кровью в руках и литовские обращения к месяцу. Однако в некоторых случаях отмечается бóльшая близость латышских заговоров (по сравнению с литовскими) к славянским (ср. заговоры от «матицы» с почти идентичными мотивами в белорусской и латышской традициях).

Очевидна и разная степень распространенности сюжетов в разных традициях. Отдельной проблемой представляется, почему одни сюжеты и мотивы получили большее распространение именно в данной традиции, а другие имеют только единичные фиксации. Вероятно, причины этого кроются во многих факторах: это и условия проникновения сюжета (например, в связи с конфессиональными влияниями), и распространенность похожих сюжетов или жанров, способствующих его развитию, в рамках данной традиции, и, возможно, какие-то другие факторы, обусловленные общими особенностями культурно-фольклорной традиции данного региона.

insley

По-видимому, можно говорить о некоторых чертах заговорной традиции, отличающих балто-славянский ареал от других (например, общеславянского или балканского, при том что балтийская заговорная традиция все же весьма существенно отличается от славянской. Традиция всегда имеет свое «лицо» – определенный набор признаков, наиболее характерных именно для нее. Однако, как мы видим на примерах заимствованных сюжетов, не существует четких границ между традициями, как не существует их между различными диалектами. Поэтому в условиях языкового и этнокультурного пограничья следует ожидать их особо выраженного переплетения.

Список сокращений

Арнаутова 2004 – Ю.Е. Арнаутова. Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.

Атхарваведа 1995 – Атхарваведа. Избранное / Пер., комм. и вступ. статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1995.

Вельмезова 2004 – Е.В. Вельмезова. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Ефименко 1874 – П.С. Ефименко. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Замовы 1992 – Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992.

Кляус 2000 – В.Л. Кляус. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.

Майков 1994 – Великорусские заклинания / Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994.

ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и комм. Т.А. Агапкиной, Е.Л. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

РЗЗ 1998 – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

Савушкина 1993 – Русские заговоры / Сост. Н.И. Савушкина. М., 1993.

СД 3 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3, К–П. М., 2004.

Топороков 2005 – А.Л. Топорков. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005.

Топоров 1993 - В.Н. Топоров. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993.

inslav

Топорова 1996 – Т.В. Топорова. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
Трейланд 1881 – Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XL. Труды этнографического отдела. Кн. VI. Материалы по этнографии латышского племени / Под ред. О.Я. Трейланд (Бривземниакс). М., 1881.
Чубинский 1872 – П.П. Чубинский. Труды этнографо-статистической экспедиции в западнорусский край. СПб., 1872, Т. 1, вып. 1.
Balys 1951 – J. Balys. Liaudies magija ir medicina. Bloomington, Indiana, 1951.
Biegeleisen 1929 – H. Biegeleisen. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
Čižmář 1946 – J. Čižmář. Lidové lékařství v Československu. Brno, 1946, Sv. 1-2.
Erben 1864 – K.J. Erben. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1864.
Kolberg 1965 – O. Kolberg. Dzieła wszystkie. T. 40. Mazury Pruskie. Wrocław, 1965.
Krėvė-Mickevičius 1926 – V. Krėvė-Mickevičius. Kerai // Tauta ir žodis, 1926, IV.
LMD – Lietuvos Mokslo Draugija (Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto archyvas) (Архив Института литовской литературы и фольклора).
LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas) (Архив библиотеки Института литовской литературы и фольклора).
Mansikka 1929 – V. Mansikka. Litauische Zauberspruche. Helsinki, 1929.
Matiegka 1936 – J. Matiegka. Lidové léčení // Československá vlastivěda. Řada II. Národopis. Praha, 1936.
Novikovas et al. 2003 – Rusų užkalbėjimai lietuvių tautosakos rankraštyne / Parengė J. Novikovas, M. Romanova, D. Vaitkevičienė // Tautosakos darbai, XIX (XXVI). Vilnius, 2003.
Simonides 1989 – D. Simonides. Wierzenia i zachowania przesądne // Folklor górnego Śląska. Katowice, 1989.
Toeppen 1892 – M. Toeppen. Wierzenia mazurskie // Wisła, 1892, IV.
Zíbrt 1905 – Č. Zíbrt. Staročeská zaříkadla a lekovadla nemocí // Český lid, 1905, 14.
Zíbrt 1896 – Č. Zíbrt. Z netištěných zápisků Krolmusových // Český lid, 1896, 5.

insley

Б. Стунджене (Вильнюс)

ЛИТОВСКИЕ ПЕСНИ: ОБРАЗ ДРУГОГО БЕРЕГА

В литовских народных песнях необычайно часто используется лексика с водной семантикой – многочисленные гидронимы (море, море-океан, река, озеро, родник и т. д.), наделенные именами, и другие слова, обозначающие явления и атрибуты, связанные с водной стихией (дождь, роса, омут, корабль, мост, берег и под.), а также созданные на их основе различные поэтические сюжеты и образы. Здесь, как впрочем, и во многих других, в первую очередь славянских, песенных поэтических традициях, хорошо известен язык водных символов – черпание воды, умывание, плавание, погружение на дно и др. В литовской фольклористике долгое время эти мотивы не были объектом специальных исследований, поскольку до сих пор неясно их происхождение в литовском мифопоэтическом пространстве – эти сюжеты получили очень широкое распространение в литовском фольклоре, и поэтому их появление нельзя объяснить простым заимствованием или отнести к «бродячим сюжетам». Одним из наиболее значительных исследований, затрагивающих эту тему, следует считать опубликованную несколько десятилетий назад лингвистическую версию распространения Дуная как гидронима в литовских песнях (Vanagas 1966). В общем же литовские фольклористы не интересовались водной тематикой, представленной в литовских песнях, хотя Д. Саука, изучавший во второй половине XX в. значение и своеобразие литовского фольклора, писал, что именно в литовских «песнях и балладах водная символика, у европейских народов повсеместно отождествляемая с изображением любовных и брачных уз, остается запутанной головоломкой» (Sauka 1970, 27). Несколько позже специальное внимание будет уделено еще одному аспекту семантики воды – космогоническому: в литовских песнях будет обнаружена связь воды с представлениями о мировом древе, т.е. с моделью архаического мировоззрения (Laurinkienė 1990). В этой связи автор данной статьи

inslav

совершенно неслучайно несколько лет назад взялся за всестороннее исследование собирательного образа водной символики в литовском песенном дискурсе.

Исследования показали, что функция этой символики не исчерпывается простым использованием в текстах песен неясных и красивых поэтических образов. Анализ контекстов их употребления подсказывает, что они почти всегда однозначно сигнализируют о подтексте свадебного характера. Проблема заключается в осмыслении этого подтекста: в литовских песнях сакрализованное архетипическое, обрядовое по происхождению значение воды, содержащее аллюзию свадьбы, или само свадебное действие, часто только предполагается, оно скрыто в глубине водной символики (Stundžienė 1999). В некоторых водных мотивах, связанных с основными культурными героями литовских песен (парнем и девушкой) и погружением на дно принадлежащих им предметов, имеющих прозрачную брачную символику, просматривается связь свадьбы и инициации (Stundžienė 2004). В данной статье мы будем также постоянно опираться на выявленные ранее семантические закономерности водных мотивов и постоянные, легко узнаваемые даже на поверхностном текстовом уровне переклички со свадебной тематикой.

Если из литовских свадебных, любовных и других песен вычленить многочисленные водные мотивы и попытаться их выстроить в определенной логической последовательности, то откроется неожиданная возможность прочесть обнаруженный блок и без того семантически близких мотивов как текст, развивающий достаточно однообразную сюжетную линию. В этом случае перед глазами возникнет самобытная и впечатляющая мистерия, в некоторых аспектах претендующая на ритуальное действо, хотя и известная, как бы сказали знатоки литовских народных обрядов, только по текстам песен и имеющая только вербальное выражение. Ее значение несложно понять по предлагаемой ниже схеме.

Главные песенные персонажи – парень и девушка – оказываются около водоема; это место рисуется как типично

inslay

литовский пейзаж или как его мифологизированный вариант (гора, дерево, родник). Во время встречи обязательно происходит несколько событий, в рассказе о которых в песнях намечаются две несколько различающиеся между собой сюжетные линии. Первая линия объединяет мотивы, связанные с утратой символов и знаков молодости и особенно девичества. Для нее характерно несколько версий: 1) парень соблазняет (уговаривает) девушку, в результате ее венок вянет, вода мутнеет – девушка плачет; 2) парень просит напоить его коня, а когда девушка отказывается выполнить просьбу, силой отнимает венок, срывает с головы ленты, разбивает ведра, ломает коромысло – девушка плачет; 3) ветер срывает с головы девушки венок и уносит его в море-океан, ее кольцо или она сама тонет; девушка просит парня о помощи, соглашается стать его женой; парень иногда отказывается помочь, но чаще хочет спасти или действительно спасает девушку и/или указанные предметы, но тонет сам, а венок или уплывает по воде, или его уносят лебеди – девушка плачет.

Вторая сюжетная линия последовательно развивает тему переправы через водную преграду на другой берег. Избранница героя песни, юноши брачного возраста (или наоборот, избранник героини), всегда находится на другом берегу какого-либо водоема. Переправа на противоположный берег осуществляется разными способами: парень строит корабль, чтобы перевезти девушку, строит мост, чтобы соединить берега, девушка просит перевозчика о помощи или бредет по воде сама. В любом случае девушку постигает неудача – она плачет. Именно вторая группа мотивов и является объектом исследования данной работы. Цель настоящей работы заключается в стремлении определить значение мотивов переправы на другой берег, их распространение в литовском песенном фольклоре и связь со свадебным ритуалом.

Как уже упоминалось, в славянской песенной традиции также хорошо известны мотивы переправы через водную преграду, которые получили научную оценку еще в XIX в. Так, А.А. Потебня связывал происхождение этих образов с

inslav

браком небесных существ и их переселением на землю: «Путь на землю лежит им по небу, но небо есть море или река с перекинутым через него мостом или без него, поэтому жених и невеста бредут или переезжают через реку, переходят через мост и т. п.» (Потебня 2000, 419). Однако, по мнению позднейших исследователей, осталось непонятным, «каким образом понятие о вступлении в брак связывалось с преодолением водного рубежа». Поэтому другую точку отсчета вполне обоснованно начали искать в концепции переправы через водную преграду в мир мертвых, опираясь на сходство свадебных и похоронных обрядов в традиционной культуре (Виноградова 1982; Виноградова 1981, 23).

Исследователи сказок также не сомневались, «что все способы переправы имеют одинаковое происхождение: они отражают представление о странствовании умершего в загробный мир» (Пропп 1986, 214). Несмотря на очевидную связь семантики переправы с загробным миром, в последние годы в комплексе славянских свадебных обрядов, гаданий и песен усматривается более широкое ее (переправы) назначение, вплоть до предположения, «что представление о водных преградах имело универсальное значение и разграничивало все этапы развития человека» (Зорин 2001, 154).

Вполне естественно, что при логически последовательной интерпретации значения анализируемого песенного образа с яркой свадебной аллюзией возникает необходимость установить, представлен ли в народной культуре какой-либо сходный обряд (переправа через водную преграду), связанный с конкретной свадебной обстановкой, иными словами, засвидетельствованы ли в системе свадебной обрядности хоть какие-либо намеки на подобные ритуальные действия.

Как мне удалось установить, в рамках славянского рождественского праздничного цикла особенно характерны девичьи свадебные гадания, имитирующие переправу, когда во время святок при помощи определенных ритуальных действий, связанных как раз с образом переправы, предпринимаются попытки спровоцировать замужество в

inslay

наступающем году[1]. Еще более значим в данном контексте реально засвидетельствованный в русском свадебном обряде церемониал преодоления водной преграды, реликты которого наблюдаются в свадебном ритуале до сих пор[2]. Косвенно с обсуждаемой темой соотносятся попытки реконструкции древнейших, более или менее документированных элементов свадебных обрядов, исполняемых у воды, рудименты которых можно усматривать в ритуальных прогулках девушек у водоемов с целью замужества. Прежде всего в данном контексте актуален известный с XII–XIII вв. обычай умыкания девушек, который позволял жениху выбрать невесту у реки или озера (Жекулина 1982, 238). Насильственное овладение девушкой на берегу озера или реки могло означать сам брачный акт, более того, даже

---

[1] Девушки на сосуд с водой сверху «клали поперечную палочку, прутик, щепку, соломинку, называемую обычно мостом», желая вызвать вещие сны. Гадающая верила, что если ей приснится молодой парень, который переведет ее через воду, за него она и выйдет замуж. Известны магические формулы, произносимые с вечера, когда девушка ставила сосуд с водой около кровати: «Суженый-ряженый, переведи меня через мост!». Подробнее см.: Виноградова 1981, 21–22. Сходные варианты девичьих святочных гаданий знают и литовцы: 1) В сочельник девушки делают «мостик»: берется надбитая с противоположных сторон тарелка, из тонкой лучины делается мостик и ставится около кровати. Если ночью девушке приснится кто-то, кто едет на коне или идет, то он и будет ее мужем. Мостик может сделать и другая девушка и тайно поставить около кровати; 2) На ночь нужно съесть без хлеба три селедки и лечь спать. Под голову нужно положить сделанный из лучины мостик (перекладину). Кто во сне переведет через реку по перекладине, тот и станет мужем; 3) Если в сочельник без ведома девушки под ее кроватью делается мост, то тот, с кем во сне девушка поедет через мост, станет ее мужем (Balys 1992, 33).

[2] Как утверждает знаток русского свадебного ритуала Н.В. Зорин, в русских селениях северо-восточной части Казанского уезда в день венчания, а сейчас в день регистрации брака, перед выходом жениха и невесты к свадебному поезду в сенях ставят наполненные водой деревянное корыто или небольшую деревянную колоду. Жених должен перенести через этот «водный рубеж» свою суженую или вместе с ней перешагнуть через него. Любую помеху при выполнении этого обрядового действия считали и считают плохим предзнаменованием. В 80-е годы XX в. вместо деревянного корыта в сенях ставили обычные тазы или цинковые корыта, наполненные водой (Зорин 2001, 152–153).

instav

высказывалось предположение, что похищать невест можно было только у воды и что «нахождение девушки у воды являлось основным условием правомерности такого похищения» (Зорин 2001, 154).

Как утверждается в исследованиях русского фольклора, у обычая похищения девушек есть явные параллели, особенно в так называемом «дунайском фольклоре» (Мачинский 1981, 166)[3]. Д.А. Мачинский, изучавший этот фольклор, обращает внимание на два значимых для нашей темы момента. Он считает, что в эпической поэзии Дунай изображается как пограничная река, поскольку в былинных сюжетах ему приписывается роль границы географического пространства с акцентами опасной переправы, характерной для оппозиции *свой–чужой* (Мачинский 1981, 134, 149–151, 160–161). Исследователь предполагает, что подобные мотивы «своими истоками уходят в древнейшие пласты славянского обрядово-мифологического сознания <...>» (Там же, 160). Другое важное наблюдение Д.А. Мачинского заключается в опасности Дуная (и переправы через него). Автор отмечает, что у Дуная часто происходят драматические события: девушка утрачивает символы девственности (венок, косы, перстень и др.), в текстах нередки мотивы гибели парня и девушки в водах Дуная, которые оцениваются двояко: и как обрядовый свадебный фон, и как случаи несчастной и трагической любви (Там же, 156, 170). В литовских народных песнях такие мотивы также хорошо известны. Только здесь образ Дуная постоянно семантически кореллирует с любым другим большим водным объектом: морем, морем-океаном, озером. Однако в источниках по литовской этнологии подобные элементы свадебного обряда, связанные с водой, не описаны, в исследованиях нет и каких-либо попыток их реконструкции.

Таким образом, на первый взгляд складывается достаточно парадоксальная ситуация: с одной стороны, не сохранилось никаких исторических следов свадебных

---

[3] В литовских песнях еще в первой половине XX в. ученые пытались найти следы обряда похищения девушек, т.е. свадьбы путем умыкания невесты (см.: Biržiška 1925, 55; Baldauskas 1940).

inslav

обрядов, каким-либо образом связанных с водными преградами, с другой стороны, в лирических литовских народных песнях, напротив, представлены развернутые сюжеты о драматических приключениях молодых людей у воды, где просматривается явная брачная интенция. Теоретически как будто нет оснований сомневаться, что эти мотивы унаследованы (заимствованы) из славянского фольклора, однако и такое допущение не объясняет, почему они так легко адаптировались в литовской песенной среде, практически стали ее поэтической сущностью и оказались невероятно продуктивными. Ведь в славянских песнях представлено множество других мотивов, которые остались практически неизвестными в литовских песнях. В качестве иллюстрации можно привести следующий пример: так, в славянских песнях широко представлена свадебная символика виноградной лозы и виноградника, возникшая на основе древнего общевосточнославянского обрядового комплекса (Бернштам, Лапин 1981), в литовской же песенной традиции эта символика не оставила какого-либо значительного следа, за исключением редкого использования образа винограда. В данной ситуации совершенно неслучайно возникает необходимость поисков какого-либо другого универсального культурного кода, позволяющего утверждать, что некоторые образы типового характера, известные в песенной поэзии многих регионов Европы и за ее пределами, в том числе и анализируемые, могли возникнуть не только путем заимствований или миграции сюжетов.

Возможно, наиболее аргументированный и убедительный ответ на поставленный вопрос предлагает проверенная временем и до сих пор не потерявшая актуальности система ритуалов перехода (les rites de passage) Арнольда ван Геннепа, оставившая след и в литовском фольклоре (Van Gennep 1909)[4]. Хорошо известно, какое важное значение в переходных обрядах календарного и семейного циклов играют разного рода пространственные границы (порог, ворота, двери и под.), обозначающие функцию разделения,

[4] Переводы: Van Gennep 1960; Ван Геннеп 1999.

inslav

а также конкретные обрядовые действия, имитирующие это разделение. Сам переход из одного этапа жизни человека в другой на обрядовом уровне нередко окружен печальным, полным драматизма настроением. В сознании современного человека особенно неожиданным является хорошо известное ритуальное родство свадьбы и похорон. В литовской традиционной культуре это свадебное ритуальное поведение, часто напоминающее похороны, дошло до нас не столько на акциональном, сколько на вербальном уровне в форме песен и причитаний. Можно даже утверждать, что архаичный ритуальный дух переходов значительно дольше и стабильнее сохранился в литовских песнях, чем сами свадебные обрядовые действия. Иногда даже кажется, что с течением времени драматизм, некогда являвшийся обязательным для ритуалов перехода, просто редуцировался в печально звучащую, часто с трагическим лейтмотивом, историю выходящей замуж женщины, известную только по песням.

Девушка всегда выходит замуж за море-океан. В литовских песнях разных жанров (любовных, свадебных, календарно-обрядовых и др.) и разных регионов, представляющих наиболее древний пласт, молодые люди брачного возраста всегда изображаются на разных берегах моря-океана или какого-либо другого водоема. Молодец в песне знает, что его суженая находится на другом берегу: *Ei liu liu liu liu, Juods vandenėlis, Už vandenėlio aug Man mergelė* 'Ой люли, люли, черная водица, За водой растет Моя девица' (KlvD 112). Подобные мотивы распространены даже в тех местах, где не только морей-океанов, но и вообще каких-либо более крупных водоемов никогда не было (напр., в северной части Литвы). Более того, локализация большого водоема и его образ в песнях как с точки зрения современного, так и исторического ландшафта часто кажется нереальным, даже странным, обладающим фантастическими элементами. Несомненно, это своеобразный песенный дискурс, принадлежащий пространству обрядового величания, который легко опознается по простому, стереотипному, идеализированному, часто оставляющему впечатление гиперболизации лексикону

inslav

литовских песен: *didieji kiemai, riešutų grindys, midaus upės, aukso pentinai, šilkų juostos, perlų vainikai* 'великие дворы, ореховые полы, медовые реки, золотые шпоры, шелковые ленты, жемчужные венки'. Ср. еще формулы того же типа:

Liūliuoj jūrės maružėlės Po močiutės varteliais 'Волнуется море-океан У матушкиных ворот' (JLD 957);

Rusnės kiemelis kaip Karaliaučius, Tek upužė per kiemą 'Двор в Русне как Караляучюс, Течет реченька через двор' (RD 2 72);

Vidur jūrų ir marelių Aukštasis kalnelis. Ant to kalno kalnužėlio Žalias aržuolėlis 'Посреди моря-океана высокая гора. На той горе-горочке Зеленый дубок' (RD 2 68).

Глубинная «водная» семантика так называемого языка гиперболы обладает внутренней связью с укладом ритуалов и верований мифопоэтического уровня. Как показывают современные археологические исследования, бывшие на балтийской территории языческие капища и их мифическое значение часто связываются с деревьями, камнями, возвышенностями и водой (Vaitkevičius 2003, 28, 181). Удивляться в данном случае приходится не столько исторически обусловленной рефлексии сакрализованного пространства в литовских песнях, сколько наличию в них ритуализированной связи названных мест лишь с обрядами подчеркнуто свадебного характера. Явно суженное, только свадебное назначение этого пространства соответствует столь же узкому назначению песен в общем контексте литовской традиционной культуры – песня должна возвеличить факт завершения девичества свадьбой как сакральную ценность.

Обобщая экскурс об особенностях песенной поэтики, в которой детали литовского пейзажа преподносятся в несколько странном ракурсе, можно с уверенностью утверждать, что хотя ритуальная практика более раннего времени документирована недостаточно, ее красноречивые свидетельства можно встретить в мотивах, развивающих свадебную тематику.

Наиболее типичная формула замужества *зá морем* представлена в следующих строках: *Ei, duoda leidžia Močiutė dukrelę, Ei, toli, labai toli: Už jūrių marelių, Už žalių*

inslav

girelių, Už gilių dunojėlių 'Ой, отдает, отпускает матушка доченьку, Ой, далеко, очень далеко: За море-океан, За зеленую пущу, За глубокие дунаи' (JSD 789).

Следует отметить, что в литовском фольклоре с течением времени появились многочисленные вариации базового сюжета с различными семантическими нюансами:

Anoj pusėj jūružėlių Kalbin bernas mergužėlę 'На другой стороне моря Уговаривает парень девушку' (JLD 761);

Už jūrių, už marių, Už vandenų Derėjo rūtelės Kaip avižos 'За морем, за океаном, За водой Росла рута, Как овес' (JLD 498);

Ai bėda bėda, Bėda prie bėdos, Kad mergelė už vandens 'Ой, беда, беда, Беда к беде, Что девушка за водой (морем?)' (JLD 15);

Anapuse puseżerużėlio Du gaigalužiai plaukė, Antro pusė puseżerużėlio Mergyte graudžiai verkė 'По той стороне озера Два селезня плыли, На другой стороне озера Девушка горько плакала' (LBr 1);

Ei matuž matuž, Matuže mano, Tu mano sengalvėle, Ar nekęsdama Mane auginai, Kad teip toli nuleidai? Už jūrų marių, Už vandenėlių 'Ой матушка, матушка, Матушка моя, Ты моя старушка, Может ненавидя Ты меня растила, Что так далеко отпустила? За море-океан, За́ воду' (KlvD 527);

Ei, cit, neverki, Mūsų seserėle, Mes tave atlankysim Žiemos keleliu Nauju važeliu Juodbėraisiais žirgužiais, Pavasaružėlį Juodu laivužėliu Čystuoju vandenužiu 'Ой, тихо, не плачь, Наша сестренка, Мы тебя навестим По зимней дорожке На новых санях На темно-гнедых лошадях, Весной На черной лодочке По чистой водице' (JSD 451).

Амплитуда варьирования лексико-синтаксического уровня данного мотива действительно высока – от очевидно и недвусмысленно формулируемой рефлексии обрядовой семантики до лишь предполагаемого свадебного содержания, которое нужно угадывать по тонким намекам из как будто случайно получившейся игры слов, ср.: *Už jūrelių marelių augo žali jovarai, Ten bernytis vaikščiojo, Midaus gorčių nešiojos, Sau mergytę viliojo* 'За морями-океанами Росли зеленые яворы, Там парень гулял, Чашу меда носил, Себе девушку заманивал' (JSD 228) и ***Tek*** *upužėle, Ant*

inslav

Širvintužėle, ***Tek*** *ir mūsų sesele Į tolimą kiemelį* 'Теки, реченька, в реку Ширвинту, Плыви и ты, наша сестренка, В дальний двор' LBr 135 (в литовском языке глагол *tekėti* означает и 'течь (о реке)' (движение воды), и 'выходить замуж', на чем и построен песенный образ).

О необычайной продуктивности этих мотивов свидетельствует и тот факт, что они используются и для выражения других идей, напр., для характерного для традиционной (особенно христианской) культуры запрета на расторжение брака. В песнях эта ситуация осмысляется через соответствующие поэтические формулы, в которых всегда подчеркивается невозможность возврата к предыдущему состоянию (дочь вернется, когда произойдут в принципе невозможные события или ситуации: «камень будет плавать на поверхности воды», «забор зацветет» и под.). В анализируемом случае молодая невестка не может вернуться в отчий дом по очень простой причине – ей вновь пришлось бы преодолеть тот же несущий гибель водный путь. Поэтому возвращение дочери или сестры, ставшей невесткой, не зависит от ее желаний и усилий, оно в принципе невозможно, это только иллюзия, совершенно нереальная перспектива, которая в песнях нередко представляется как своеобразное мифопоэтическое видение:

Ei, toli toli Mano nameliai, Per du šimtu mylačių. Už jūrių marių Už vandenėlio, Už tamsiųjų girelių 'Ой, далеко далеко мой дом, За две сотни верст. За морем-океаном, За водой, За темными лесами' (NLV 274);

Kelk, bernužėli, Per ežerėlį, Aš eisiu pas močiutę 'Перевези, мой милый, Через озеро, Я пойду к матушке' (JLD 830);

O aš pasiversčiau Į pilką antelę, Perplaukčiau per jūreles Aš pas savo močiutę 'А я бы превратилась В серую уточку, Переплыла бы через моря Я к своей матушке' (JSD 816);

Plaukčiau jūružėms o ir maružėms, Kad atmainyčiau jaunas dienužes 'Плыла бы я по морям и океанам, Чтобы вернуть обратно молодые деньки' (KlvD 212).

Несмотря на более или менее значительные семантические трансформации образа переправы, первоначальный импульс песенному языку был продиктован символикой

inslav

воды, плещущейся между двух берегов: вода как архетипический пространственный знак действительно необходима для течения биологического времени человека (особенно женщины). Вода фиксирует переход из одного жизненного состояния в другое и одновременно актуализирует (подчеркивает) важность изменения социального и семейного статуса человека. В то же время нельзя забывать широкий спектр водной символики, в частности, аспекты, связанные с плодородием и очистительными функциями. Переправа через темную и глубокую водную преграду выступает в песнях как испытание, характерное для обрядов инициации. Следуя поэтической песенной логике, выходящая замуж девушка обязательно должна преодолеть водную преграду и перебраться на другой берег. В песнях в класс женатых (замужних) можно попасть только так, как в мифах попадают в мир мертвых – переправляясь через воду (реку). Этот водный рубеж всегда изображается как опасный, пугающий, как, собственно, и любое другое промежуточное препятствие переходного обряда в календарном или семейном цикле, известное по старинным обычаям или верованиям. Вполне возможно, что средневековье тоже могло способствовать усилению идеализации не только непорочности, но и молодости вообще, а также еще большего ее противопоставления брачной жизни. Наконец, в условиях патриархата переход девушки после свадьбы в семью мужа с эмоциональной или психологической точки зрения, действительно, не был легким. В песенном дискурсе, передающемся из поколения в поколение, стабильно закрепились поэтические клише, интерпретирующие свадьбу как драматическое и опасное водное путешествие. Само описание путешествия происходит по типичному песенному принципу сужения образов, только в данном случае оно более заметно на символическом уровне. Сначала брачное время обобщенно изображается как нахождение двух молодых людей на разных берегах, позже этот образ сужается при выборе конкретного способа переправы (корабля, моста, перекладины, брода).

inslav

Девушка переправляется на другой берег на корабле. Как следует из текста песен, будущие невесты не только живут за водным пределом, но иногда оказываются в непосредственной близости к нему, т.е. сами приходят на берег реки, моря или озера. Обычно это делается не случайно, а из достаточно ясно выраженных брачных побуждений: мать посылает их за водой, они там гуляют с венками, расчесывают волосы, умываются на берегу, стирают белье и в любом случае встречаются со своим будущим мужем. Почти во всех перечисленных выше бытовых действиях легко угадывается связь со свадебным ритуалом обстановкой и верованиями; особенно красноречивым в данном случае является поведение дочери и матери, когда последняя по разным поводам посылает дочь к воде[5]. Как показывает большинство текстов, дальнейшее развитие сюжета приобретает драматический характер. Именно такой сюжетный поворот приобретает очень популярная версия последующего развития событий – появление у берега корабля. Поскольку мотивы, так или иначе связанные с кораблем, получили широкое распространение, предшествующие исследователи поэтики литовских песен даже были склонны считать, что у литовцев когда-то были специальные «корабельные» песни (Biržiška 1925, 46; Sruoga 1957, 179), которые и сейчас «спокойные, медленные, длинные, как будто укачивающие» (Biržiška 1925, 50). Основание для выделения такой группы дали сами песни, поскольку в них иногда очень детально описывается рубка дерева и строительство корабля, его впечатляющий внешний вид, указывается, кто, откуда и куда плывет и что везет. Количеству этих мотивов удивлялся и известный литовский фольклорист Йонас Балис, утверждавший, что литовцы никогда не были морским народом, ведь даже во времена Великого княжества Литовского литовское побережье не было протяженным и не имело удобных для судоходства заливов (Balys 1966, 35). И все же, как показывает песенный дискурс и как подсказывает обрядовая

---

[5] Ср. вполне возможное в данных мотивах отражение свадебных обрядов, происходивших в давние времена у воды (Зорин 2001, 154).

inslav

логика, независимо от исторической реальности, молодой мужчина брачного возраста, чтобы получить жену, должен был сам уметь построить корабль, лодку или другое средство передвижения по воде:

Pats pušį kirtau, Laivužį dariau, Pats mergužę perkėliau 'Сам сосну рубил, Корабль делал, К девице плыл' (JLD 15);

Ir sulėkė Du karveliu mėlynu, Ir susėjo du broleliu kalbėtis: - Kada mudu Du broleliu ženysivos? Nusieisiv Pas tą kalvį, pas meistrą, Nusikalsiv Sau kirvelį aštriausią; Nusieisiv į girelę žaliausią, Pasikirsiv Sau liepelę žaliausią, Išskaldysiv Sau lenteles balčiausias, Budavosim Sau laivelį lengviausią Ir įleisiv Į mareles plačiausias, Persikelsiv Sau mergelę jauniausią 'И слетелись два голубя черных, И сошлись два братца поговорить: – Когда мы, два братца, будем жениться? Пошли к тому кузнецу, к мастеру, Исковали себе топор преострый, Пошли в пущу презеленую, Срубили липу презеленейшую, Вырубили досочки пребелые, Построим себе корабль прелегкий И спустим на моря преширокие, Привезем себе девицу прекрасную' (JSD 73);

Tu mano brolužėli, Baltasis dobilėli, Pabudavoki Juodą laivelį Ant jūružių marelių: Kad nebūt žalio vario, Baltos liepos lentelių, Kad būt aukselio Bei sidabrėlio, Deimantužio irklelis 'Ты мой братец, Белый клеверочек, Построй-ка черный корабль На море-океане: Чтоб не было зеленой меди, Белых липовых досок, Чтоб они были золотые И серебряные, Бриллиантовое весло' (JSD 803);

O už jūružėlių, O už maružėlių Aug žalias ąžuolužėlis Su trimis liemenėliais. Ei, išskels išskels Baltas lentužėles, Budavosiu laivužėlį Ant jūrelių marelių. Šimtas lentužėlių Laivo dugnužėliui, Antras šimtas lentužėlių Į laivelio šaleles 'А за морями, А за океанами Растет дуб зеленый С тремя стволами. Ой вырубит вырубит Белые досочки, Построю корабль На море-океане. Сто досочек Для корабельного дна, Другая сотня досочек Для корабельных бортов' (JSD 1075);

Šiluży kirtau, Šiluży tašiau, Pagiry laivą kūriau. O kai pakūriau Juodą laivatį Su aštuoniais kampačiais. Ant kožno kampo po briedžio ragą Su devynioms šakatėms. Ant kožnos šakos po aukso kupką, Rinčvynačio pripiltą 'В бору рубил, В бору тесал, На опушке корабль строил. А когда построил

inslav

Черный корабль С восемью углами. На каждом углу по лосиному рогу С девятью ветвями. На каждой ветви по золотой чаше, Наполненной Рейнским вином' (RD 2 75).

Такие неординарные способности «обычного парня» напоминают волшебные способности сказочных героев, однако в их описании можно обнаружить и своеобразие песенного обрядового величания, основанного на мифопоэтических представлениях. Интересно, что в славянских свадебных песнях сама «невеста перевозит через море сватов на венке, жениха – на ветке розмарина», и как предполагал А.А. Потебня, «эти странные суда» являлись символами девства (Потебня 2000, 422).

Следует отметить, что в песнях даже товары, которые привозят на кораблях, имеют обрядовое свадебное назначение:

Atbėg laivelis jūrėms marelėms Margai rašytas, šilkais žėgluotas, Sidabru klotas, auksu prikrautas 'Приплыл корабль морем-океаном Пестро расписанный, шелком обитый, Серебром набитый, золотом груженый' (KlvD 409);

Tam laively, tam juodajam Brangus tavorėlis; <...> O nei aukso, nei sidabro, Nei brangių žemčiūgų, - Mano žalias vainikėlis Jovaro šakelių! 'В том корабле в том черном Дорогой товар; <...> А ни золота, ни серебра Ни дорогих жемчугов, – Мой зелененький веночек Из яворовых веток' (JLD 501).

Вторая группа литовских песен с корабельными мотивами содержит сжатые намеки на то, что женихов и невест могли выбирать на кораблях, на которых разъезжает молодежь брачного возраста:

Ant to upelio, Ant to srauniojo, Liūliuoj juodas laivelis. Tame laively, Tame juodajam, Šoka šimtas mergelių. Eičiau, skirčiau Iš to pulkelio Kur sau lygią mergelę 'На той реченьке, на той быстрой, Качался черный корабль. На том корабле, На том черном, Пляшут сто девиц. Пошел бы выбрал бы Из этой толпы Себе ровню' (JSD 1083);

Pilnas laivužėlis Jaunų mergužėlių. <...> - Ei, išeik išeik, Mano brolužėli, Išsiskirk sau mergužėlę 'Полон корабль Молодых девчат. <...> – Ой, выйди, выйди, Мой братец, Выбери себе девицу' (JLD 441).

inslav

В литовских этнографических источниках неоднократно упоминается, что существовала традиция по определенному поводу собирать в одном месте потенциальных женихов и невест с целью сватовства, на этих встречах при выборе подходящей пары происходило что-то вроде смотрин[6]. Из такого рода обрядов могла возникнуть и зафиксированная в песнях версия встречи на корабле. Безусловно, она осмыслена метафорически, но тем не менее не удалена от анализируемого обряда: назначение корабля остается неизменным – на нем нужно переправиться на другой берег. Такие мотивы встречаются достаточно редко, поскольку во всем блоке корабельных ситуаций преобладает тема приплывшего на корабле кормчего – парня, собравшегося жениться. Обычно он плывет от далекого другого берега, иногда впечатление дальности и величия усиливается указанием топонимов:

Atplauk laivelis, Tame – bernelis, Iš Varšuvos bernelis Pas Lietuvos mergelę 'Приходит корабль, В нем – молодец, Молодец из Варшавы К литовской девице' (JSD 66);

Jau ma beganant berno šėmus jautelius, Ir atvažiavo iš Berlyno bernelis. – Eikš šen, mergyte, sėsk į juodą laivelį, Aš tave vešiu per du šimtu mylelių 'Пока я пасла у хозяина пепельных быков, Приехал молодец из Берлина. – Иди сюда, девица, садись на черный корабль, Я тебя повезу за две сотни миль' (RD 2 4).

Когда приплывает корабль, между молодыми людьми сразу же завязывается диалог на тему сватовства. Согласно канону литовских песен, разговор никогда не происходит в форме обыденной беседы, напротив, он основан на характерной только для песен архетипической символике, связанной со свадебной риторикой:

Sėsk, mergyte, į laivelį, Aš perkelsiu per mareles. Ten tu rinksi juodas uogas, Ten tu brauksi serbentėles 'Садись, девица, в корабль, Я перевезу тебя через моря. Там ты

---

[6] Литовские этнологи указывают, что молодые люди искали себе невест или женихов во время различных народных гуляний, ярмарок и церковных престольных праздников. Примечательно, что у жемайтийцев был даже специальный «девичий» день во время Новогодней ярмарки, см.: Mickevičius 1933, 47.

inslav

будешь собирать черные ягоды, Там ты будешь собирать смородину' (JSD 1089);

Sėski į laivelį, Kelsiu per jūreles Į tą saldžią Ramų žemę, Kur neaug rugeliai, Nelapoj kvieteliai, Tik šios saldžios Vynuogėlės, - Nei tu ten sušilsi, Nei tu ten sušalsi, Vynuogėles berankiosi 'Садись-ка в корабль, Перевезу через моря В ту сладостную землю, Где не растет рожь, Не колосится пшеница, Только этот сладкий Виноград, – Ни там тебе будет жарко, Ни ты там замерзнешь, Только виноград будешь собирать' (JSD 183); *Vai, mudu plauksim, Mano mergele, Per jūres, per mareles, Per gilius dunojėlius. Tu nematysi, Mano mergele, Močiutės gailiai verkiant, Sesučių dūsaujačiant* 'Ой, мы вместе поплывем, Моя милая, Через моря, через океаны, Через глубокие дунаи. Ты не увидишь, Моя милая, Как горько плачет матушка, И как сестры вздыхают' (NLV 52).

Мы оставляем в стороне другие песенные диалоги, относящиеся к сватовству и не связанные с мотивом корабля, хотя в этих, сходных по содержанию, поэтических песенных ситуациях так же последовательно и с тем же пафосом развивается тема идиллии другого берега, т.е. идиллии жизни в краю жениха: *midaus upės teka, aukso kalnai stūkso, sidabriniai akmenys guli, namai ręsti iš riešutų su obeliniais sienojais, mergelė ten nieko neveiks, vien po sodą vaikščios* 'текут медовые реки, стоят золотые горы, лежат серебряные камни, дома сложены из ореха и яблоневых бревен, девушка там ничего не будет делать, только гулять по саду'. Правда, идиллия может прерываться жестокой реальностью. В песнях прямо говорится, что девушку переправляют на другой берег, в чужой край, где она *ras anytos dvarą, kurios vartuose vargai pražydę* 'найдет двор свекрови, в воротах которого горе цветет' (JLD 806). Инвариантной для данного мотива можно считать нижеследующую поэтическую песенную формулу:

Dievas davė man protelį, Kad nesėdau į laivelį, Kad nebuvau jų martelė 'Бог дал мне разум, Что не села в корабль, Что не стала их невесткой' (JSD 1090).

Однако, девушке, как правило, не удается избежать путешествия на корабле. Поездка часто заканчивается

inslav

несчастьем: по разным причинам (поднимается буря и под.) кто-либо из плывущих или атрибуты их молодости (венок, кольцо, шапка) тонут. Важно обратить внимание, что в обоих случаях смерть человека и утрата (уничтожение) принадлежащего ему предмета – символа девичества или холостой жизни в песенном дискурсе приравниваются к той же категории несчастья и рассматриваются как совершенно равнозначная ситуация:

Ir pakilo vėjelis, Ir apverte laivelį. Ir nuskendo mergele Į jūrelių dugnelį 'И поднялся ветер, И перевернул корабль. И утонула девица На дне морском' (NLV 364);

O dar neįplaukiau Į pusę jūrelių, Gramzdin mane jauną Marių gilumėly. Laivas į krištelį, Aš pats į dugnelį, Mano kepurėlė, Viršum vandens plaukia 'А еще не переплыл И половины моря, Поглотила меня молодого Глубина морская. Корабль накренился на бок, Я сам на дно, Моя шапка Поверху плывет' (JLD 520);

O aš ir patsai Vos išsilaikiau Vos priplaukiau krištelį, Nuskendo kepurėle 'А я и сам Чуть удержался, Чуть доплыл до берега, Шапка утонула' (NLV 48).

Есть некоторые основания рассматривать подобный песенный топос как вербальную инсценировку ритуальной (временной) смерти, известную по переходным обрядам. Временная или мнимая смерть здесь интерпретируется как условие воскрешения к новой жизни, как предпосылка получить новый статус в семье и обществе (Stundžienė 2004).

В литовских, как и в славянских (Мачинский 1981, 139), песнях в один ряд с кораблем становится фигура перевозчика, которого в литовских песнях называют *jūružių pervazninku* (ср. бел. *перавозник*, польск. *przewożnik*[7]), *laivelių valdaunyku*. Мотивы соответствующих сюжетов немногочисленны и почти не варьируются, в них стоящая у берега девушка (которую уже только поэтому можно

[7] Любопытно отметить, что в академическом Словаре литовского языка значение слова *pervazninkas*, являющееся в литовском языке безусловным славизмом, иллюстрируется только текстами песен, см.: LKŽ IX, 864.

inslav

приравнивать к невесте) зовет перевозчика на помощь: – *Pervazninkai brolau, Perkelk per Dunojų* 'Братец-перевозчик, Перевези через Дунай' (BsOD 268); *Pervazninkėliai broleliai, Perkelkit mane jauną Ir mano didį pulką, Brolelius perkilnokit, Žirgelius pervadžiokit* 'Братцы-перевозчики, Перевезите меня молодую И мою большую свиту, Братьев перевезите, Коней переправьте' (JSD 924). Перевозчик, чья работа – переправлять через воду, часто играет роль основного свадебного персонажа – жениха. Заплатить за услугу в таком случае девушка чаще всего должна венком. Вполне возможно, что с этой идеей связана и исключительная роль перевозчика в одном варианте песни, в которой с гордостью сообщается (и это звучит как некоторый диссонанс по сравнению с традиционной установкой), что одна из двух сестер выйдет замуж не за пахаря или косаря, воспетого в аграрной культуре, а как раз *už marelių valdonužėlio, jūrelių pervažninko* 'за повелителя морей, перевозчика через моря' (JSD 329). Образ перевозчика в литовских песнях, уже на поверхностном текстовом уровне свидетельствуют об идентичности мифологической интерпретации свадебной переправы и переправы душ умерших в царство мертвых.

Литовские песни дают серьезное основание говорить о мифологической связи корабля и коня, известной и в других поэтических традициях. Информация о сопоставлении мифического корабля (лодки) и животного в упряжи дошла до наших дней в скандинавской поэзии и других письменных источниках, а также известна по археологическим данным (Мачинский 1981, 129–131). Не вдаваясь в более подробное обсуждение мифопоэтической роли коня, на сей раз подчеркнем, что в анализируемых литовских песнях корабль нередко заменяется конем: герой едет свататься верхом и/или плывет по воде на коне. Конь — постоянный помощника мужчины в его свадебных делах. Конь наделен необычайной силой, именно ему поручаются свадебные хлопоты хозяина, он же предупреждает (или сообщает) о том, что пришло время жениться: – *Ei žirge žirgyti, Mano juodbėryti, Kodėl tu neėdei Grynų avižikių? Argi tau parūpo Šis tolimas kelužis? Devynios upužės Plaukte*

inslav

plaukiamosios, O ši dešimtoji Nerte neriamoji 'Ой, конь конь Мой черно-гнедой, Почему ты не ел Чистый овес? Или ты забеспокоился О дальней дороге? Захотел вплавь проплыть Девять рек, А десятую нырком пронырнуть' (RD 2 55). Часто это мифопоэтически нагруженное видение образа прикрывается или вообще заглушается реальными этнографическими элементами (содержанием, покупкой, кормлением коня и под.): *Nusišėriau Bėrą žirgą, Kad ir mažą, Ale gražų. Lygioms lankoms Raiti josim, Nemunėliu Plaukte plauksim* 'Накормил гнедого коня, Хоть и небольшого, Зато красивого. По ровным лугам поедем, Но Неману вплавь поплывем' (JLD 517); *Plauk, mano žirgeli, Per jūružes maružes, Bėk, mano bėrasis, Per lygiuosius laukužius* 'Плыви, мой конь, Через море-океан, Беги, мой гнедой, По ровным лугам' (JLD 836). Рефлексия переходного обряда подтверждается таким же, как и в случае с кораблем, намеком на мнимую или действительную смерть юноши, а также объявлением, что только конь спасет от опасного течения: *Žirgelis išplaukė Jūreles mareles, Brolelis nuskendo į jūrių dugnelį* 'Конь выплыл Из моря-океана, Братец утонул На дне морском' (JLD 178).

Хождение по мосту (перекладине). Как уже указывалось выше, к семантическому полю переправы относится и строительство моста. Учитывая представления о мостах, характерные для более ранних культур, следует напомнить, что в мифологическом понимании он соединяет земной и загробный мир, считается особенно опасным отрезком пути со всевозможными испытаниями, местом встречи человека и мифических существ (см.: СД 3, 303–307; Dinzelbacher 2004, 543; Бараг 1981, 160–188). В литовских песнях также хорошо известен образ моста, хотя до сих пор более интенсивно исследовался только один аспект его символики – связь моста с космогоническими песенными семантемами: деревом и постройкой (Laurinkienė 1990, 88–92).

Сегодня необходимо обратить внимание на более существенные мифологические значения моста в песенных текстах, ср. хорошо известное: «преодоление пути по мосту приобретало в народной культуре символическое

inslav

значение перехода человека в новое состояние, знаменовало перемену статуса» (СД 3, 304). Современные исследования подтвердили, уточнили и расширили отмеченное еще А.А. Потебней: часто встречающаяся в песнях формула «мостить мосты» обычно содержит подтекст – ожидать брака (Потебня 2000, 430).

В традиционной культуре в семантическое поле ожидания брака входят не только указанные выше девичьи святочные гадания, возникшие на основе образа моста. В песнях аллюзия брака постоянно выражается через идею строительства моста. Мосты, как и необходимые для переправы корабли, по обрядовой песенной логике строятся при тех же обстоятельствах – когда молодым людям пришла пора выбирать невесту. Однако песни по-своему расширяют срок действия данной установки и по-своему это обосновывают. В песнях обычно указываются условия свадебного испытания: чтобы пара соединилась для брачной жизни, т.е. чтобы состоялась свадьба, нужно протянуть мост (перекладину), переехать через него на коне к своей суженой. Такой мост обязательно ломается или происходит другое несчастье – в результате парень или девушка падают в воду. Мост невесте/невестке нужен также для того, чтобы драматизировать невозможность возвращения в отчий дом. Такой текст (от нескольких строк до развернутого повествования) можно прочитать как драматическую историю о несостоявшейся свадьбе, если не считать указанные мотивы знаками вербального кода свадебного ритуала, имеющими явную свадебную символику:

Už jūrių, už marių, Už vandenėlių – Ten augo mergelė Kaip lelijėlė. – Tėveli senasis, O ką darysiu, Kaip savo mergelę Aš atlankysiu: O ar nerte nersiu, Ar plaukte plauksiu, Ar šiauru vėjeliu Parsipūsdinsiu? Kaldinsiu tiltelį Per Nemunėlį, Lankysiu mergelę Ryts vakarėlis ‘За морем, За океаном, За водой – Там росла девица, Как лилия. – Мой батюшка, А что буду делать, Как свою девицу Я навещу: Или нырком нырну, Или вплавь поплыву, Или северным ветром Доставлю? Сколочу мост Через Неман, Буду навещать девушку Утром и вечером’ (JSD 1009);

inslav

O kad aš augau Pas motinužėlę, Pas motinužėlę Viešnia viešėjau. O kad aš ėjau Viešu kelužėliu, O ir priėjau Srovės upužį, - Per tą upužį Siauras lieptužėlis. O ir ištiko Šiaurus vėjužis, O ir įpūtė Į gilumužę 'А как я росла У матушки, У матушки Гостьей гостила. А как я шла По открытой дороге, И как пришла к Быстрой реченьке, – Через ту реченьку Узкий мосток. И налетел Северный ветер, И бросил меня в реченьку И в глубокую' (JLD 785);

Kad mudu jojov Per tą tiltelį, Per misingės tiltelį: Sijužės linko, Vanduo mirgėjo, Žinau – reiks man įpulti 'Как мы вдвоем ехали верхом Через тот мост, Через железный мосток: Скрепы прогнулись, Вода заблестела, Знаю – придется мне упасть' (JLD 350);

O kad ir turi Daug pinigaičių, Tai pakaldįk tiltaitį. Kaldįk tiltaitį Per ežeraitį Ik mano motinėlei 'А если у тебя есть Много денег, Так выкуй мостик. Выкуй мостик Через озерко До моей матушки' (NLV 174);

Turiu brolį Kalviuką, Nukals vario Tiltuką. Aš tuo tiltu Tekina Pas motinėlę Verkdama 'У меня есть брат Кузнец, Он скует медный Мост. Я по тому мосту Побегу бегом, К матушке С плачем' (JSD 395);

Sulaužiau tiltelį Pirmu karteliu, Pravirkdžiau mergelę Pirmu žodeliu 'Сломал я мост В первый разочек, Разрыдалась девица При первом слове' (JLD 963).

Следует напомнить одну этнографическую деталь современной литовской свадьбы, также связанную с мостом. Сегодня стало обычным, что свадебный поезд после церемонии бракосочетания (в загсе и/или венчания в церкви) едет или идет через мост (иногда даже через семь мостов), а сам жених чаще всего должен перенести невесту через мост на руках. Этнологи этот повсеместно распространенный обычай считают инновацией в литовском свадебном обряде. Однако, как нетрудно заметить, идея передвижения по мосту на фоне переходных ритуалов никак не нова. До сих пор в статье мы говорили, что ритуалы и верования подвергаются адаптации в фольклоре, а в данном случае мы видим обратный процесс – как верование, вербальная обрядовая форма приживается в сегодняшней свадебной практике.

inslav

В заключение представленного обзора семантики *другого берега* необходимо обобщить основные наблюдения о функционировании и значении этой лексемы не только в песнях, но и на всем пространстве традиционной культуры. Как известно, в дошедшем до наших дней литовском свадебном ритуале никак не зафиксированы какие-либо обряды, которые были бы связаны с идеей переправы на другой берег или ее имитацией (за исключением девичьих гаданий и современной моды ходить через мост). Не возникает сомнений, что идея свадебной переправы на другой берег пришла из пласта переходных обрядов и имеет множество созвучий с прагматикой инициаций и похорон. Может возникнуть другой вопрос, почему рассматриваемые мотивы, демонстрирующие необычайную продуктивность самой идеи переправы, получили столь широкое распространение в литовских песнях, о чем свидетельствует разнообразие их (мотивов) реализаций на разных текстовых уровнях – тематическом, сюжетном, лексико-синтаксическом. Пытаясь ответить на этот вопрос, необходимо иметь в виду, что переправа на другой берег в литовских песнях является типологически универсальной свадебной метафорой, которая созрела в духе ритуалов перехода и имеет семантические соответствия в других (особенно славянских) поэтических традициях. В рамках данной статьи не столь важно точно локализовать перипетии происхождения каждой конкретной модели символического языка; куда важнее в этом случае выяснить, как и почему она не противоречит общей литовской песенной идеологической программе. Наконец, необходимо определить, как и по какой причине все то, что выкристаллизовалось в недрах собственно литовского мироощущения и что в течение длительного времени было воспринято из культурного опыта других народов, сегодня стало неотъемлемой частью самобытности литовской фольклорной традиции. *Другой берег* как свадебная метафора дал толчок к еще большей актуализации и усилению драматизма свадебного ритуала, который и так можно считать основным сюжетным лейтмотивом литовских песен. Вот почему в песнях переправа на другой берег выделяется не

inslav

только как очень удобный культурный императив, но одновременно и как драма, эмоционально рассказанная свадебная метаистория, созданная в ритуальном воображении. Важно также еще раз убедиться, что песенный дискурс является достаточно надежным хранилищем идей переходных ритуалов, так как в нем, как и, например, в средневековой поэтике, очевидное первенство отдается идеологии, а не истории, и даже возникает опасность, что реалии ритуального воображения могут быть приняты за действительные (ср.: Le Goff 2003, 287, 299–300).

Список сокращений

Бараг 1981 – Л.Г. Бараг. Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Бернштам, Лапин 1981 – Т.А. Бернштам, В.А. Лапин. Виноградье – песня и обряд // Русский север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

Ван Геннеп 1999 – А. Ван Геннеп. Обряды перехода. М., 1999.

Виноградова 1981 – Л.Н. Виноградова. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.

Виноградова 1982 – Л.Н. Виноградова. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Москва, 1982.

Жекулина 1982 – В.И. Жекулина. Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Зорин 2001 – Н.В. Зорин. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Мачинский 1981 – Д.А. Мачинский. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

Потебня 2000 – А.А. Потебня. Переправа через воду как представление брака // А.А. Потебня. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

Пропп 1986 – В.Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

СД 2 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь, т. 2. М., 1999.

СД 3 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь, т. 3. М., 2004.

Baldauskas 1940 – J. Baldauskas. Vogtinės vestuvės // Darbai ir dienos, t. IX. Kaunas, 1940.

inslav

Balys 1966 – J. Balys. Lietuvių liaudies pasaulėjauta. Chicago, 1966.
Balys 1992 – J. Balys. Lietuvių kalendorinės šventės. Vilnius, 1992.
Biržiška 1925 – M. Biržiška. Dainų istorijos vadovėlis. Kaunas, 1925.
BsOD – Ožkabalių dainos / Surinko J. Basanavičius, [kn.] I–II. Vilnius, 1998.
Dinzelbacher 2004 – P. Dinzelbacher. Viduramžių žodynas. Vilnius, 2004.
JLD – Lietuviškos dainos / Užrašė A. Juška, t. 1–3. Vilnius, 1954.
JSD – Lietuviškos svotbinės dainos / Užrašytos A. Juškos ir išleistos J. Juškos, t. I–II. Vilnius, 1955.
KlvD – V. Kalvaitis. Prūsijos lietuvių dainos. Vilnius, 1998.
Laurinkienė 1990 – N. Laurinkienė. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990.
LBr – Litauische Volkslieder und Märchen aus dem preussischen und russischen Litauen / Gesammelt von A. Leskien und K. Brugmann. Strassburg, 1882.
Le Goff 2003 – J. Le Goff. Viduramžių vaizduotė. Vilnius, 2003.
LKŽ IX – Lietuvių kalbos žodynas, t. IX. Vilnius, 1973.
Mickevičius 1933 – J. Mickevičius. Žemaičių vestuvės // Mūsų tautosaka, t. VII. Kaunas, 1933.
NLV – Litauische Volkslieder, gesammelt, kritisch bearbeitet und metrisch übersetzt von G.H.F. Nesselmann. Berlin, 1853.
RD 2 – L. Rėza. Lietuvių liaudies dainos, t. 2. Vilnius, 1964.
Sauka 1970 – D. Sauka. Tautosakos savitumas ir vertė. Vilnius, 1970.
Sruoga 1957 – B. Sruoga. Dainų poetikos etiudai // B. Sruoga. Raštai, t. 6, Vilnius, 1957.
Stundžienė 1999 – B. Stundžienė. Vandens prasmės lietuvių dainose klausimu // Tautosakos darbai, t. XI (XVIII). Vilnius, 1999.
Stundžienė 2002 – B. Stundžienė. Moteriškasis pasaulis dainose // Tautosakos darbai, t. XVI (XXIII). Vilnius, 2002.
Stundžienė 2004 – B. Stundžienė. Vestuvinių ir iniciacinių apeigų sąsajos dainose // Tautosakos darbai, t. XXI (XXVIII). Vilnius, 2004.
Vaitkevičius 2003 – V. Vaitkevičius. Alkai: Baltų šventviečių studija. Vilnius, 2003.
Van Gennep 1909 – A. Van Gennep. Les rites de passage. Paris, 1909
Van Gennep 1960 – A. Van Gennep. The rites of passage. Chicago, 1960
Vanagas 1966 – A. Vanagas. Dėl Lietuvos upių vardų Dunojus ir Dniepras kilmės // Lietuvių kalbos leksikos raida. Vilnius, 1966.

inslav

Л. Англицкене (Каунас)

ОБРАЗ СЛАВЯН В ЛИТОВСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Введение

Этническая самоидентификация, т.е. формирование образа самого себя = своего народа, как правило, происходит на фоне сравнения с другими (народами), которые воспринимаются как *чужие*, с непонятными и странными обычаями, религией, языком, внешностью, одеждой, этикетом и т. д. Все подмеченное анализируется и обобщается – и в результате мы получаем стереотип (образ) чужого этноса, равно как и противопоставленный ему стереотип самого себя. Фольклор является благодатным полем для создания такого рода стереотипов: отношение к «инородцам» в нем как бы законсервировано. В данном случае речь пойдет о фольклорных данных, касающихся представлений литовцев о славянах (русские, белорусы, поляки).

Славяне в Литве

Чтобы понять особенности изображения славян в литовском устном народном творчестве, необходимы некоторые исторические сведения. По соседству с литовцами проживает несколько славянских народов – русские, поляки, белорусы. С древнейших времен литовцы не только мирно общались с ними: между этими народами происходили и яростные междоусобные войны. Они приводили к смене границ и соответственно к изменению этнического состава стран.

Изменения этнического состава Литвы в XIX–XX в. приведены в таблице:

inslav

Этнический состав жителей Литвы в XIX–XX в.
(на теперешней территории республики, в процентах)

Национальность	Год					
	1857	1897	1923	1959	1989	2001**
литовцы	75,6	61,6	69,2	79,3	79,6	83,45
русские	**1,4**	**4,8**	**2,5**	**8,5**	**9,4**	**6,31**
поляки	**5,6**	**9,7**	**15,3***	**8,5**	**7,0**	**6,74**
белорусы	**0,3**	**4,7**	**0,4**	**1,1**	**1,7**	**1,23**
украинцы	**0,1**	**0,1**	**0,0**	**0,7**	**1,2**	**0,65**
евреи	10,7	13,1	8,3	0,9	0,3	0,12
немцы	5,1	4,4	3,4	0,4	0,1	0,09
др. национальности	1,2	1,6	0,9	0,6	0,6	1,41
Всего славян	**7,4**	**19,3**	**18,2**	**18,8**	**19,3**	**14,93**

(Vaitiekus 1992, 12)

* Такое увеличение числа поляков на территории Литвы было обусловлено зависимостью Вильнюса и Вильнюсского края от Польши (1920-1939).
** Данные переписи 2001 г. взяты из: Statistikos 2002, 13.

В отношениях между славянскими народами и литовцами постоянно менялась психологическая установка, имеющая и этносоциальное, и политическое содержание – в зависимости от трактовки противопоставления «мы – они». «Мы» здесь представляет большинство, а «они» – меньшинство, что и формирует соответствующие иерархические ценности. Понятие «мы» не всегда совпадает с реальным большинством (Mardosa 1999, 97). Например, литовцы, жившие в Российской империи, и на своей земле были «они», так как русский язык, религия (православие) и структуры царской власти были доминирующими. С восстановлением независимости литовского государства происходит возвращение в статус «мы». Сложными были отношения между литовцами и поляками, часто возникало столкновение из-за позиции «мы». И сегодня у литовцев есть тенденция к положительной оценке тех народов, у которых не было государственных границ и исторических конфликтов с Литвой. Ниже дана оценка тех народов, с которыми возникали конфликты. Это, в частности, касается русских и поляков (Krukauskienė et al. 1995, 29-46).

inslav

Большинство живущих в Литве славян по своему социальному статусу были такими же крестьянами, как и литовцы. Однако были среди них и ремесленники, и купцы, и представители власти – число последних особенно увеличилось, когда Литва вошла в состав Российской империи. Несколько по-другому обстояли дела с поляками – знание польского языка и принадлежность к польской культуре были признаком принадлежности к высшим слоям общества.

Славяне различались и по конфессиям. Поляки и часть белорусов были католиками, как и большинство литовцев. Русские были староверами и православными, – эти две конфессии конфронтировали между собой. Для староверов православные русские были в большей степени чужими, чем даже литовцы: с последними староверы все-таки могли вступать в брак, с православными – только в исключительных случаях (Čiubrinskas 1998, 94-95).

Итак, хотя славяне отличались по своему образу жизни от литовцев, они не были столь чужими, как евреи, или странными по своему образу жизни, как цыгане. Историко-политические перипетии, религиозные, языковые различия, различия в обычаях и социальном статусе находили отображение в фольклоре который тем самым выполнял еще и просветительную функцию.

Путаница этнонимов

Литовский фольклор не всегда различает, какой славянский народ имеется в виду – этнонимы *русский*, *поляк* встречаются редко, а *белорус* вообще никогда. Их заменяет этноним *гуд* (лит. *gudas*). Это название является одним из наиболее неясных слов литовского языка. Лингвисты имеют несколько гипотез по поводу его происхождения (Karaliūnas 1999, 7-54), свои теории предлагают и историки (Gudavičius 1993, 158-159). Гудами литовцы чаще всего называют белорусов, однако иногда так называются поляки или русские, или вообще люди (в том числе и литовцы) из другого этнографического региона со своим диалектом. Жители одной области Литвы могли так называть жителей другой области; частотность употребления этого этнонима

inslav

растет по направлению к востоку. С. Каралюнас замечает, что этноним *гуд* географически не связан с какой-нибудь территорией или народом, тем более, что ни один народ так себя не называет: значит, это не самоназвание, а в большей степени квазиэтноним, гетероним[1] (Karaliūnas 1999, 25-26). В межвоенной Литве в официальном языке существовала устоявшаяся традиция называть *гудами* белорусов и *Гудией* Белоруссию. Эта традиция вернулась в язык после восстановления независимости Литвы (1990 г.) – в печати вновь нередко можно встретить это название.

Кроме того, есть еще одно значение слова *gudas* – 'младенец, который еще не говорит, младенец без имени; ребенок, который говорит неразборчиво, непонятно' (LKŽ III, 692). Так могли называть людей, говоривших непонятно, т. е. на других языках (Karaliūnas 1985, 56; ср. рус. немец).

В фольклоре русские именуются по-разному, например, в зависимости от конфессии: *бурлёки* (лит. *burliokai*, из белорус. *бурлак*) – староверы, пришедшие в страну во второй половине XVII в. – начале XVIII в., *масколи* (лит. *maskolius*, из белорус. *москаль*[2]), женщины – *маскауки* (лит. *maskauka*) – православные русские[3], переселившиеся в Литву уже в XIX в. – начале XX в. Кроме этого, можно обнаружить названия *кацапы* (*kacapai*), *казаки* (*kazokai*). Последним именем иногда называют и украинцев, однако,

---

[1] Известно, что содержание этнонима может меняться и независимо от изменений его обьекта. Так, аналогичным образом в России в XVIII в. *литвин* означал и белоруса, у Пушкина – также и поляка (Никонов 1970, 10), поэт так обозначал жителя Царства Польского. Ф. Климчук отметил, что употребление этнонима *литвины (литвяки, литва, литовцы)* локализуется в северно-западном направлении. Он часто применяется для жителей северно-западной Белоруссии, но распространяется по всей Белоруссии и по некоторым областям России и Украины, причем его распространение не совпадает с историческими границами Литвы (Климчук 1985, 169).

[2] Объединенные Москвой жители России назывались *москвичи, москали* (Gudavičius 1993, 159).

[3] В Зетеле, литовском островке в Белоруссии *гуд* имел значение не только 'белорус', но и 'православный' (VZŽ, 223).

inslav

еще одно значение этого слова – 'человек военного сословия, всадник или просто буйный мужчина' (но и высокая, сильная женщина также может быть названа казаком) (LKŽ V, 461). Точно так же масколем может быть назван любой солдат, в том числе и литовец, служащий в царской армии. (Заметим, что поляк в фольклоре может иногда называться слав. *палёкас*, в отличие от лит. *lenkas*).

Трудность состоит и в том, что примеров упоминаний славянских народов в литовском фольклоре очень мало (как в печатной литературе, так и в рукописях), поэтому сложно делать надежные выводы.

Русские и белорусы

Они чаще упоминаются в фольклоре восточной и юго-восточной Литвы, (в непосредственной близости к границам соответствующих стран) – в бытовых сказках, анекдотах, быличках, мифологических сказаниях, в военно-исторических, пастушеских, свадебных, шуточных, застольных песнях, в частушках, пословицах и поговорках.

Масколи (русские) имели у литовцев плохую репутацию. Показательно, что такая же отрицательная оценка зафиксирована и в трудах известных общественных деятелей XIX в. Почитаемый литовцами епископ, известный организатор движения трезвенников М. Валанчюс о *масколях* отозвался так: «Это люди, воняющие своей закваской, начальство немного побрившееся, бурлаки бородатые, как козлы. В глубине Масколии, говорят, есть и хорошие люди; но приехавшие к нам чуть ли не все ни на что не годятся». Он обвинил *масколей* в унижении католической веры, в уничтожении трезвости – «этой святой ценности», в увеличении числа краж и разбоя (Valančius 1929, 23-32). Явные различия в социальном поведении местных жителей и русских отметил и писатель белорусского происхождения Владислав Сырокомля (серед. XIX в.): «Выпившие русины любят затянуть двусмысленную песенку, которую более скромный литовец не осмелился бы даже повторить». Он добавляет, что «литовцы считают русинов не очень нравственными, а русины смеются над нецивилизованностью литовцев».

inslay

Литовцам приписывается скрытный характер, жадность, русским – открытость, горячность. Чужую собственность литовцы уважают больше, чем русины (Jurginis, Šidlauskas 1983, 144). Ср. фольклорные стереотипы русских. *Бурлёки* (русские староверы) среди литовцев были на лучшем счету, но иногда их путают с русскими/масколями, пришедшими в Литву позже – с колонистами царских времен.

Русские часто изображаются как воры. В. Мачекус подсчитал, что конокрадством в Литве, пропорционально числу жителей разных национальностей, чаще всего промышляли русские (исследователь объясняет это разным отношением русского обычного права к воровству в своей общине и к воровству в чужой общине). Если украсть у своих считалось преступлением, то на кражи у чужой общины в русских деревнях смотрели сквозь пальцы (Mačiekus 1992b, 18). Литовцы жестоко наказывали пойманных конокрадов, около трети их даже убивали. Например, один владелец хутора в окрестностях Дауноряй (Утянский район) утверждает, что застрелил 34 конокрада, в большинстве это были местные русские. Деревенские старики вспоминают, что, скашивая болотный кустарник, они вместе с травой выкашивали и торчащие из-под дерна бороды (Mačiekus 1992a, 13). Рассказы фольклоризованы, гиперболизированы, но они содержат кое-какие реальные детали: во-первых, русские часто промышляли конокрадством, и, во-вторых, литовцы оправдывали хозяев, защищавших свою собственность. Зная о том, что русские крадут коней, жители объясняли обрусение Литвы следующим образом: в Литву ссылали русских, которых в России держали в тюрьмах за кражу лошадей. Здесь они получали бесплатно земли (LTR 898/124).

Отмечается, склонность *масколей* к брани. Говорят, что на небе говорят по-латински, а в аду – по-маскольски: «Здесь надо много ругаться, а по-другому никак так много не поругаешься, как по-маскольски» (Staugaitis 1921, 99)[4].

---

[4] На языковом уровне может возникнуть и комическая ситуация: например, русский спрашивает у женщины, *нашла* ли она потерянную им вещь, а та отвечает, что она *нашле* (лит. *našlė* 'вдова') (BT 901).

inslav

Как и многие другие представители чужого народа или чужой конфессии, русские/гуды считались колдунами. Считалось, что русские женщины могут навредить или помочь коровам, например, испортить молоко (LTR 4788/82), — но и научить, что делать, чтобы коровы давали больше молока (ŠLSA 428), снять порчу с коров (LTR 4930/35). Русские женщины лечат не только магическими способами, но и умеют пользоваться огородными и дикорастущими травами (LTR 2088/182).

Со старообрядческой традицией передавать заговоры не только в устной, но и в рукописной форме следует связывать и мифологические сказания о чернокнижниках. Старообрядцы считают чернокнижников самыми могущественными колдунами, особая сила которых объясняется тем, что они обладают «чёрной книгой» (Новиков 1998, 115–116). Прочитав такую книгу (листы чёрные, а писано белыми буквами), можно созвать чертей, которые сделают всё, о чём попросишь – только надо дать им достаточно работы или уметь «отчитать» книгу. Эти сказания популярны в восточной Литве, где и старообрядцев жило больше (Kerbelytė 2002, 237).

Русские могут сглазить, от них охраняли маленьких детей, животных. В мифологических сказаниях славяне–колдуны могут быть заменены другими чужаками – людьми других национальностей, религий или просто странными людьми – в зависимости от того, кого крестьянин встречал в своем окружении.

В преданиях иногда упоминается, что русские насыпают гору, стремясь увидеть, много ли на подходе солдат (LTt IV, 765), хотя функция насыпать городища чаще приписывалась воевавшим в Литве или проходившим через нее шведам или французам.

Славянские народы упоминаются в записанных в Литве песнях. Чаще всего «гуды» или «страна гудов» упоминаются в военно-исторических песнях:

inslav

Meskit dalgelas	‘Бросайте серпы
An pradalgėlio,	На ниву,
Redzykit žirgelius	Собирайте коней
Tolimon kelionėlėn.	В дальнюю дорожку.
Tolimon kelionėlėn,	В дальнюю дорожку,
Gudų šalalėn,	В гудскую сторонку,
Gudų šalalėn,	В гудскую сторонку,
Slaunon vainelėn.	На славную войнушку’
TŽ II 286	

Можно предположить, что в песне говорится о рекрутах – литовских юношах, которые шли служить в армию царской России.

В фольклоре есть и отражения конкретных войн, например, наполеоновских войн, во время которых фронт дважды проходил через Литву в 1812 г.:

Prancūzas mandras	‘Француз гордый
Ką jis padarė,	Что он сделал,
Daugel karalių	Множество королей
Ant ruso suvarė.	На русского нагнал.
Ruso kojos stačios,	Ноги русского прямы,
O kelinės plačios.	А штаны широки.
O kazokai raiti,	А казаки верхом,
Jie ant arklių greiti.	Они на конях быстры’
LLD IX, 401	

Особенно много песен о последних мировых войнах, в них приводятся факты из литовской истории:

Rusų kazokai mumi paliko	‘Русские казаки нас оставили
Tuojau germanai plačiai apniko.	Тотчас германцы повсюду напали’
LTt II 387	

Иногда указывается, что казаки прибыли с Украины:

An tėvulio dvaro	‘На батюшкином дворе
Jounieji berneliai.	*Молодые ребята.*
Jounieji berneliai,	*Молодые ребята,*

inslav

Mandrieji raiteliai	Гордые всадники
Iš Ukrajinos šalelės.	С украинской стороны'
TŽ II 262	

В песнях восстаний, которые происходили после раздела Речи Посполитой, отражается столкновение повстанцев с царской армией:

Slaunas vadas Gelgauds buvo,	'Славен был предводитель Гелгаудас,
Lenkų vaiską rundavojo,	Польский полк водит,
Po Varšuva nepražuvo,	Под Варшавой не погиб,
Maskolių vajavojo.	С масколями воевал'
LLD IX 456	

В свадебных песнях, как обычно, представители других национальностей не считаются хорошими брачными партнерами: девушка не хочет выходить замуж за масколя (LDK V 240).

В другой песне, напротив, упоминается девушка-гудка:

Parsivedžiau mergužę,	'Привез девицу,
Balto gudo dukružę.	Дочку белого гуда'[5]
JSD 848	

Здесь девушка-гудка, возможно, не принадлежит к другой национальности, а просто говорит на другом наречии и переехала к мужу из дальней деревни.

В свадебных песнях, приуроченных к моменту, когда молодые выходят из костела, упоминается страна гудов, казаков, которая означает дальний, чужой край. Здесь гудом также может быть представитель не другого народа, а другого этнографического региона:

Paradinus motulė	'Родив, матушка
Ir užaugino,	И вырастила,
Ir nudavė motulė	И отдала матушка

[5] В литовском языке существует и дословный перевод – производное от *белорус* и *Белоруссия* – *balt-gudys ir Balt-gudija* (лит. *baltas* 'белый') (VZŽ, 223, 817)

inslav

Gudo šalalėn. В гудскую сторонку'
ČUS 75

или: *Tavo dukrelė, balta lelijėlė, kazokėlių žemelėj* 'Твоя доченька, белая лилия, на казачьей земле' (JSD 340).

Пруcса (немца), упоминаемого в пастушеских песнях на юго-западе Литвы, на востоке и юго-востоке Литвы заменяет гуд:

Debesėli pragarėli, 'Облачко – ад,
Gudų šalin. В страну гудов.
Saulele motinėle, Солнышко – матушка,
Mūsų šalin. В нашу страну'
LTt I 113

В других песнях облачко плывет в сторону гуда: гуд даст ему поросёнка, жена гуда – мешочек, а дети гуда – верёвку (LTt I 109).

В шуточных песнях высмеиваются русские и белорусы:

Kai aš jojau par mišku 'Как я ехал через лес,
Sutikau burliokų Griškų. Встретил бурлёка Гришку.
Griška pasibaidia Гришка испугался,
Visas balas išbraidia. По всем лужам прошелся'
LTR 1537/125a

Valgiau duonų, 'Ела хлеб,
Valgiau druskų, Ела соль,
Pasdabojau bernų ruskų, Получила парня русского,
Valgiau duonų su drusku, Ела хлеб с солью,
Pasdabojau du ruskiu. Получила двух русских'
LTR 374b/461

Записано немало пословиц, особенно о гуде, что может обозначать несколько национальностей. Высмеивается внешний вид, например: *Storas gudas, pilva pūdas* 'Толстый гуд, пуза пуд' (LTR 6501/139), *Gudo barzda, žydo kalba* 'Борода гуда, язык еврея' (LTR 904/203), *Pasikorė kaip gudo kelnės* 'Повесился, как штаны гуда' (LTR 904/182). Бородатый гуд упомянут и в загадке: *Gudas pirtyje, gudo barzda lauke (Ridikas)* 'Гуд в бане, а борода гуда наружи

inslav

(Редька)' (SLT, 423) – в других вариантах этой загадки гуд заменяется бородатым евреем или девушкой с косами.

Через образ гуда высмеивается и нерасторопность, глупость: *Ir pasiklydo kaip gudas tarp trijų medžių* 'И заблудился как гуд меж трех деревьев' (LTR 2914/1084); *Gudrus gudas po bėdos* 'Умен гуд задним числом' (LMD I 280(238)); горячность: *Nepulk kaip gudas į ugnį* 'Не бросайся как гуд в огонь' (LTR 715/83); мизерность сделанной работы: *Devyni gudai aviną pjauja* 'Девять гудов барана режут' (в вариантах – козла, петуха, овцу), или *Devyni gudai apvynių bačką [rita]* 'Девять гудов хмелевую (т.е. пивную – *Л.А.*) бочку катят' (SLT, 94-95) – две последние пословицы записаны ещё в начале XVIII в.

Ср. еще: *Aik su gudu į pirtį: tu kiši galvų, o jis subinį* 'Иди с гудом в баню: ты суешь голову, а он – задницу' (LTR 5013/8), *Ir keikiasi kaip gudas pakasynose* 'И ругается, как гуд на похоронах' (LTR 2919/148a), *Atadėlioja kaip guds posninkų* 'Откладывает на потом, как гуд пост' (LTR 3424/214). Тема конфессии: *Ruskis bedruskis – nemūsų vėros, kumelės bėros* 'Русский – бессольный – не нашей веры, [а веры]гнедой лошади' (LTR 1050/3/239), *Kumpi sėdi, kai ruskas dievas* 'Сидит в углу, как русский бог' (LTR 3631/118); (занятия гудов): скорняжное ремесло – *Išdirbo kaip guds kailį* 'Обработал как гуд мех' (LTR 64/638); конокрадство – *Gudas arklio nevogtų, kad su žydu nesusidėtų* 'Гуд коня не крал бы, если бы не связался с евреем' (LTR 3379/52); (гуд = чужой, иной) *Kai su gudu negal susišnekėti* 'Нельзя договориться, как с гудом' (LMD I 1060(628)), *Kam gudas, tam gudas, o tau dėdė* 'Кому гуд, тому гуд, а тебе дядя' (LTR 5852/47), *Guds būdamas – gudo neieškok* 'Сам гуд – гуда не ищи' (LTR 1292/382). Русский – чужой и потому не-человек: *A rusas, a velnias – tai vis tas pats bus* 'Что русский, что черт – это все тот же' (LTR 6364/189). С чертом в литовских пословицах сравниваются и другие народы – евреи, немцы.

В шуточных песнях, в пословицах обыгрывается сочетание *гуд–дудка*: *Liurlino kaip gudas dūdas* 'Играл, как гуд на дудке' (LKŽ VII 625), *Gudo dūda nepučiama birb*

inslav

‘Дудка гуда и без ветра дудит’ (PR 114) – это и литовское определение несчастья.

Выражения *гудский месяц, гудский год* означают медлительность (LKŽ VI 434): *Krapštos krapštos gudo mėnesį, kol išeina į darbą* ‘Копается, копается гудский месяц, пока выходит на работу’ (LTR 713/380); *Kaip gudas ratus* ‘Как гуд телегу’ – говорится о тех, кто тянет резину. Ср. также: *Kaip gudas nupynė vyžas* ‘Как гуд сплел лапти’ – пустое говорит (FŽ, 227).

Приведенные примеры показывают, что этноним *гуд* имеет ярко выраженную отрицательную окраску. Негативное значение могут иметь и некоторые народные названия растений и животных, содержащие элемент *гуд*. «Гудой» называют огородное пугало или страшилу, которыми пугают детей (LKŽ III, 701). Сто́ит сказать, что раньше детей пугали и другими инородцами – евреями, цыганами.

Поляки[6]

Образ поляка в литовском фольклоре имеет больше положительных черт по сравнению с русскими и белорусами. Польша и Литва была союзниками, начиная с Люблинской унии 1569 г. и до раздела Польши (1795 г.). Кроме того, в Литве поляки отождествлялись с дворянством: большинство литовцев из высших слоев говорило по-польски, литовская же культура считалась мужицкой.

Высказывания литовцев о поляках противоречивы. Респонденты часто начинают с того, что поляки всегда «задирают нос», терпеть не могут литовцев, их языка, поэтому по-литовски не учились говорить, а всех, не знающих польского языка, считали глупыми мужиками (VDU ER F2 B2, 21, 118). Литовцы стараются отвечать тем же. Говорят, что в начале XX в. поляков ссылали в Литву, потому что они в Польше устраивали уличные бои против власти (VDU ER F2 B2, 22). Типовой «соревновательный» случай: когда после Первой мировой войны страны

[6] Более подробно стереотип поляков в литовском сознании вообще и в фольклоре в частности рассматривается в статье Завьялова, Англицкене (в печати).

inslav

обменивались пленными, за одного литовца давали 100 поляков (VDU ER F2 B2, 15).

В бытовых сказках высмеивается так называемый «польский гонор»: польский дворянин упал в воду и тонет. Крестьянин бросился его спасать. А дворянин и говорит: «Как ты, мужицкий сын, посмел меня, пана, за волосы тащить?» (Balys 1938, 512).

В песнях, в которых упоминаются поляки, отражаются времена Литовско-Польской унии, общегосударственные проблемы и войны, например, война со шведами и поражение:

Tai vis lenkus	'[...] Да все поляков
Mes vis paimdami	Мы все взяли
Ir į turmą	И в тюрьму
Jau įsodindami.	Уж посадили.
Gendroliukas,	Генеральчик,
Žvedų karalius,	Шведский король,
Apvajavojo	Завоевал
Visą lenkų žemę.	Всю польскую землю'
JLD 1102	

Войны с русской армией отражаются и в песнях о восстаниях 1831 и 1863 гг: *Kad jau lenkai, mūsų broliai, kariauti pradėjo, lietuviai padėti norėjo* 'Раз уж поляки, наши братья, воевать начали, литовцы помочь хотели' (LDK IS 685), *Kelkit vyrai narsūs, jau sukilo lenkai garsūs* 'Вставайте, отважные мужчины, уже восстали славные поляки' (LDK IS 691).

В период между двумя мировыми войнами в Литве пелись песни об освобождении Вильнюса и Вильнюсского края от польской зависимости. Ожили старые военные песни – одни только чуть-чуть изменились, дополнившись важными деталями нового времени, другие сохранили традиционную форму, ср. песню, которая пелась в период создания независимости Литвы, сохранившись еще со времен восстания 1794 г.:

insla

[...]	'[...]
Krito lenkai kaip lapeliai,	Падали поляки как листочки,
Lietuviai kaip mūras.	Литовцы как каменная стена.
Ir nušovė lenkų vadą,	И застрелили польского вождя,
Lenkų pulkaunyką.	Польского полковника.
Bėga lenkai jau iš Vilniaus,	Уж бегут поляки из Вильнюса,
Lietuviai – į Vilnių.	Литовцы – в Вильнюс'
NKD 112	

Потеря Вильнюса ощущалась как великое несчастие для литовского народа:

Dunda žemė, švilpia gojai,	'Земля трясется, свистят леса,
Lietuvon lenkai atjojo.	В Литву поляки прискакали'
NKD 120	
Tad, jauni broleliai, su ginklais pirmyn!	'Значит, братья-молодцы, с ружьями вперед!
Lenkus iš tėvynės vysime šalin.	С родины поляков выгоним прочь'
NKD 110	

Ср. то же в детских считалках:

Viens du trys,	'Раз два три,
Lenkai Vilniaus nevaldys.	Полякам Вильнюсом не править.
Vysim lenkus į Varšuvą,	Погоним поляков в Варшаву,
Kad paliktų mums Lietuvą.	Чтоб оставили нам Литву'
LTR 3518/1611	

В свадебных песнях девушка не хочет выходить замуж за поляка:

O jūs paliokai,	'А вы, поляки,
Dzidzi palaidokai,	Большие беспутники,
Jūs negausit lietuvaitės	Вы не получите литовку
Anei už taliorius.	Ни за талеры'
TD IV 313	
Už ponaičio netekėsu	'За пана не пойду,
Lenkų kalbą nemokėsu,	Польский язык учить не буду,
Lenkų kalbą nemokėsu,	Польский язык учить не буду,
Ponia būti nenorėsu.	Пани быть не хочу'
BSV 60	

inslav

Но иногда поляк – синоним дворянина, в таком случае он становится желанным женихом:

Kam prižadėjai	'Зачем обещала [матушка]
Šiam šelmiui berneliui,	Этому шельме-парнишке,
Šiam pijokyžėliui.	Этому пьянчужке.
Aš tik buvau gadna	Я была годна
Lenkų žalnierėliui,	Только польскому солдатику,
Tikram bajorėliui.	Настоящему дворянину'
ŽT I 66	

В частушках поляки высмеиваются:

Tupi lenkas už kalniuko,	'Сидит поляк за пригорком,
Žiba akys kaip velniuko.	Глаза горят как у чертенка'
VDU ER 71-1, 30	
Gražios lenkiškos panelės	'Красивы польские девушки,
Kaip lietuviškos kumelės.	Как литовские кобылушки'
LTR 336/220	

О чрезмерной учтивости поляков: *Nebūk mandagesnis už lenką* 'Не будь вежливее, чем поляк' (LTR 4102/124); *Lenkas ir šunį ponu šaukia* 'Поляк и собаку паном зовёт' (LTR 209/49/189). Ср. еще об отрицательных чертах поляков: *Giriasi kaip lenks* 'Хвастается как поляк' (LTR 30/322); *Lenko tiesą velnias raistuose jodo* 'Польскую правду черт на болотах носит' (LTR 1854/5/1); *Lenkų toki žemė pražuvo, kas gi čia tavo nepražus* 'У поляков такие земли пропали, где уж тут твоё не пропадёт' (LTR 30/828), в том числе и с заменой поляка мазуром (Мазовия – область северно-восточной Польши): *Trys mozūrai turi vieną dūšią* 'На троих мазуров одна душа' (LTR 4754/915), *Šaltas kaip mozūro rūra* 'Холоден как задница мазура' (LTR 4430/99).

К тому же ряду относятся и пословицы, в которых сравниваются разные народы: *Pažinsi gudą iš barzdos, o lenką iš kalbos* 'Узнаёшь гуда по бороде, а поляка – по языку' (LMD III 225(150)); *Lenkai iš vaško padaro šūdą, o vokiečiai iš šūdo – vašką* 'Поляки из воска сделают ерунду, а немцы из ерунды – воск' (LTR 4733/137/2); *Vokietis geriau gyvens ant akmens, nei rusas ant juodžemio ir vandens* 'Немец

inslav

лучше живёт на камне, чем русский на черноземе и воде' (LKŽ XIX, 913).

* * *

Приведенный нами материал (который может быть значительно расширен) еще раз подтверждает известное положение, что в противопоставлении *свой/чужой* (этнос) в подавляющем большинстве случаев *свой* означает положительный, а *чужой* – отрицательный. В нашей статье речь шла о противопоставлении литовцев не-литовцам, прежде всего их ближайшим соседям – славянам (русским, белорусам, полякам), с которыми их на протяжении столетий связывали отношения и дружбы, и вражды. Следует напомнить, что независимо от реалий, создание положительного образа *своего = самого себя* (в отличие от *чужого*) является универсальным средством самоидентификации.

Список сокращений

Завьялова, Англицкене (в печати) – М. Завьялова, Л. Англицкене. Стереотип поляка глазами литовцев // Etnolingvistyka, 17, Lublin.

Климчук 1985 – Ф. Д. Климчук. Восточнославянский этноним «литвины» // Tarptautinė baltistų konferencija 1985 m. spalio 9-12 d. Pranešimų tezės. Vilnius, 1985.

Никонов 1970 – В.А. Никонов. Этнонимия // Этнонимы. М., 1970.

Новиков 1998 – Ю. Новиков. Мифологические сказания о колдунах в фольклоре старообрядцев Литвы // Lietuvos sentikiai: duomenys ir tyrimai. 1996-1997. Vilnius, 1998.

Balys 1938 – J. Balys. Aštrioji tautosaka // Jaunoji Lietuva, 1938, Nr. 10.

BSV – Suvalkiečių vestuvės / red. J. Balys. Cleverland, 1953.

BT – Biržų krašto tautosaka. Vilnius, 1982.

Čiubrinskas 1998 – V. Čiubrinskas. Lietuvos sentikių – rusų etnografija: tyrimo patirtis, problemos ir perspektyvos // Lietuvos sentikiai: duomenys ir tyrimai 1996-1997. Vilnius, 1998.

ČUS – Čiulba ulba sakalas: P. Zalansko tautosakos ir atsiminimų rinktinė. Vilnius, 1983.

FŽ – Frazeologijos žodynas. Vilnius, 2001.

Gudavičius 1993 – E. Gudavičius. Gudai // Lietuvos istorijos metraštis 1991. Vilnius, 1993.

inslav

JSD – Lietuviškos svodbinės dainos / užrašė A. Juška. Vilnius, 1955. T. 1-2.
Jurginis, Šidlauskas 1983 – Rašytojo Sirokomlės išvykos iš Vilniaus / red. J. Jurginis, A. Šidlauskas // Kraštas ir žmonės: Lietuvos geografiniai ir etnografiniai aprašymai (XIV-XIX a.). Vilnius, 1983.
Karaliūnas 1985 – S. Karaliūnas. Etnolingvistinė opozicija „aiškiai kalbantieji" – „neaiškiai, nesuprantamai kalbantieji" ir liet. gudas, lat. guds semantika, etimologija bei daryba // Tarptautinė baltistų konferencija 1985 m. spalio 9-12 d. Pranešimų tezės. Vilnius, 1985.
Karaliūnas 1999 – S. Karaliūnas. Etnonimo gudai kilmė: Iš baltų-germanų ir baltų-slavų praeities kontaktų // Darbai ir dienos. Kaunas, 1999. T. 10(19).
Krukauskienė et al. 1995 – Vilniečio portretas: sociologiniai metmenys / red. V. Kasperavičienė, E. Krukauskienė (moksl. red.), A. Matulionis. Vilnius, 1995.
Kerbelytė 2002 – B. Kerbelytė. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas. Vilnius, 2002. T. 3.
LDK IS – P. Jokimaitienė, B. Kazlauskienė. Istorinės-socialinės dainos / Lietuvių liaudies dainų katalogas. Vilnius, 1980.
LDK V – B. Kazlauskienė. Vestuvinės dainos jaunosios pusėje / Lietuvių liaudies dainų katalogas. Vilnius, 1976. T.2.
LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–1966. T. 1-7.
LLD III – Lietuvių liaudies dainynas: Karinės-istorinės dainos. Vilnius, 1985. T. 3; kn. 1.
LLD IX - Lietuvių liaudies dainynas: Karinės-istorinės dainos. Vilnius, 1995. T. 9. kn. 2.
LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai, esantys Lietuvių literatūros ir tautosakos institute (Рукописи общества литовской науки, находящиеся в институте литовской литературы и фольклора).
LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas, esantis Lietuvių literatūros ir tautosakos institute (Рукописный отдел литовского фольклора в институте литовской литературы и фольклора).
LTt – Lietuvių tautosaka. Vilnius, 1962–1967. T. 1-4.
Mačiekus 1992a – V. Mačiekus. Tradicinio kaimo požiūris į dorovės normų pažeidimus // Liaudies kultūra, 1992, Nr. 2.
Mačiekus 1992b – V. Mačiekus. Arkliavagystė Lietuvoje // Liaudies kultūra, 1992, Nr. 6.

inslav

Mardosa 1999 – J. Mardosa. Tautiniai santykiai Lietuvos Respublikos kaimuose ir miesteliuose 1920-1940 metais // Etninė kultūra ir tapatumo išraiška: konferencijų medžiaga. Vilnius, 1999.
NKD – Nepriklausomybės kovų dainos / red. V. Ivanauskaitė, J. Gudaitė. Vilnius, 1998.
PR – Anoniminis priežodžių, patarlių ir mįslių rinkinys (rankraštis MA Cb rankr. sk., sign. 1. LR – 1) (Анонимное собрание поговорок, пословиц и загадок).
ŠLSA – Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / red. N. Vėlius, A. Seselskytė. Vilnius, 1975.
SLT – J. Lebedys. Smulkioji lietuvių tautosaka XVII-XVIII a. Vilnius, 1956.
Statistikos... 2002 – Statistikos departamentas. Gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą / Population by sex, age, ethnicity and religion. Vilnius, 2002.
Staugaitis 1921 – J. Staugaitis. Zanavykai // Švietimo darbas, 1921, Nr. 3-4.
TD – Vilniaus krašto lietuvių tautosaka / J. Balys // Tautosakos darbai. Kaunas, 1937. T. 4.
TŽ – Dainos, V. Krėvės-Mickevičiaus rinktos Subartonių, Gudakiemio ir kituose Merkinės parapijos sodžiuose 1903-1907 // Tauta ir žodis. Kaunas, 1924. T. 2.
Vaitiekus 1992 – Tautinės mažumos Lietuvos Respublikoje (statistika, informacija, dokumentai) / red. S. Vaitiekus. Vilnius, 1992.
Valančius 1929 – M. Valančius. Maskoliams katalikus persekiojant. Kaunas, 1929.
VDU ER – VDU Etnologijos ir folkloristikos katedros tautosakos rankraštynas (Рукописный отдел кафедры этнологии и фольклористики, университет Vytautas Magnus).
VZŽ – A. Vidugiris. Zietelos šnektos žodynas. Vilnius, 1998.
ŽT – S. Daukantas. Žemaičių tautosaka. Vilnius, 1983. T. 1.

inslav

В. Л. Кляус (Москва)

ПРИТЧИ СТАРООБРЯДЦЕВ ЛИТВЫ: ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БЫТОВАНИЯ (ИЗ ОПЫТА ПОЛЕВЫХ ФИКСАЦИЙ)

В советский период, готовя публикации фольклора, записанного от старообрядцев, по идеологическим причинам было не принято говорить о конфессиональной принадлежности исполнителей. При этом, как показывают материалы, именно старообрядцы в силу особенностей их культуры явились хранителями традиций бытования многих жанров русского фольклора. От них записаны наиболее интересные образцы эпической поэзии, духовных стихов, сказок, лирических песен.

Не исключением является жанр притч – произведения, которые достаточно редко записывались отечественными фольклористами. В настоящем сообщении речь пойдет не о притчах вообще, а об одной записи, сделанной мной в г. Швянчёнис в Литве.

Предварительно мне бы хотелось заметить, что для российской фольклористики основным методом собирания материала является опрос, когда исследователи, приезжая в какой-либо отдаленный край, опрашивают носителей традиций, как правило, по специально отработанным программам и вопросникам.

Данная методика позволяет в короткий срок пребывания в поле собрать большое количество фольклорных текстов. Но у нее есть существенный недостаток – мы можем только догадываться или опять же реконструировать на основе опроса, как те или иные произведения исполнялись (пелись, рассказывались) что называется в «естественных» условиях, без участия, без вопросов и подсказок собирателя.

Для изучения «естественного» бытования фольклора, раскрывающего не только его функциональный, прагматический уровни, но и специфику текстообразования, наиболее приемлем метод «включенного наблюдения». К сожа-

inslav

лению, как правило, исследователи не имеют возможности долгое время проживать рядом с носителями фольклорных традиций. И лишь в некоторых случаях во время кратких экспедиционных поездок мы можем наблюдать за «естественным» бытованием и исполнением фольклорных текстов. Для ряда жанров, в частности, притч это имеет принципиальное значение.

В 2003 г., когда я приехал во второй раз в г. Швянчёнис, старообрядческая община этого небольшого городка находилась в сложной ситуации. Дело в том, что за год до этого ушел из жизни всеми уважаемый наставник общины. Его место хотел занять и в определенном смысле занял, совершая службы, другой старообрядец городка. Но по ряду причин биографического характера он не мог стать наставником. Община раскололась. Одни хотели видеть его своим духовным отцом и просили на то благословение у Вильнюсского Совета, другие требовали отказать ему в этом благословении, не прощая своему единоверцу прегрешения молодости. Вильнюсский Совет старообрядцев-поморцев Литвы склонялся к последнему решению. И в Швянчёнисе я случайно оказался во время одного из узловых моментов противостояния. Именно в то воскресенье, когда я приехал в город, все, точнее, все наиболее уважаемые члены общины собрались на службу, которую проводил приглашенный молодой, предположительно в будущем новый наставник, присланный Вильнюсским Советом. Такого количества швянчёнских старообрядцев в их часовне я никогда не видел – почти 100 человек: около 60 женщин и 40 мужчин (подсчет я сделал специально). При этом ни одного подростка (кроме певших на клиросе) или ребенка. После окончания службы и выступлений нескольких людей, почти как на митинге, по поводу того, что община уже год не имеет благословленного наставника по сложившимся правилам у старообрядцев Литвы, народ стал расходиться, а я, пользуясь благоприятной ситуацией для знакомства, начал выбирать более чем из десятка почтенных стариков того, кто мог бы быть хорошим рассказчиком, исполнителем фольклорных произведений. Выбор мой остановился на невысокого роста, сухощавом, с

inslav

небольшой бородкой старике, беседовавшем со своими единоверцами, как мне показалось, с лукавой, но доброй усмешкой. При взгляде на него в моей памяти всплыл образ деда Щукаря из «Поднятой целины» М. Шолохова. Пожалуй это и определило мой выбор. Так я познакомился с Феопентом Афанасьевичем Елькиным, 1922 г.р. (родился в Иргелишках). Надо сказать, что в часовне после службы и собрания я разговаривал со швянчёнским претендентом на пост наставника (мы с ним познакомились в мой предыдущий приезд), и это разговор не остался без внимания Феопента Афанасьевича. Видимо поэтому, когда я нагнал его по дороге домой, он стал разговаривать со мной дружелюбно, как с близким к нему по вере. Домой он шел с внуком, певчим, о котором Феопент Афанасьевич говорил с гордостью. На мой вопрос – кто учил внука петь? Он ответил, что его супруга, бабушка. Это укрепило меня в мысли о том, что Феопент Афанасьевич сможет мне рассказать много интересного. Когда же от него я услышал, что и сказок много знает, причем особых, эротического содержания, я понял, что удача улыбнулась мне и предвкушал многие часы плодотворной работы. По пути к дому Феопент Афанасьевич лишь один раз спросил у меня, куда я иду? На ответ – к вам – он сказал – ну пошли. Я воспринял это как добрый знак и готовность дедушки рассказать мне все, о чем я ни спрошу.

Придя домой, Феопент Афанасьевич сначала пошел кормить единственного в хозяйстве поросенка, а затем стал энергично готовить обед – себе и мне. При этом на любые мои вопросы, просьбы рассказать те или иные фольклорные произведения, он говорил, что ничего не знает или «погоди», а по поводу своих эротических сказок вообще сказал, что дескать мне еще рано их слушать. Но вот на мой очередной вопрос о чудесах, о явлениях Иисуса Христа, Богородицы, уже заканчивая накрывать на стол, он вдруг рассказал следующее:

– Шли двенадцать апостолов со своим... А кушать хочется.

– Кто шёл?

inslav

– Исус Христос со своими апостолами, с учениками. И вот идёт он, кушать захотели, а пу..., пусто, пусто – леса и леса, а хат нет нигде и деревни, такой деревни. Домик стоит старенькый такой. Вот они подошли к нему. Вот тут может что-нибудь покушаем. Заходит, старуха такая, стоит на костылях, трясётся. – «Бабушка, может покушать что-нибудь у тебя что найдём?» – «А что ты сынок?» Она ж не знала, что Исус Христос. – «А что ты у меня найдёшь? Вот хлеба коринка, – ну, понимашь, вот кусочек хлеба, – и маленький поросёнок. А на двенадцать человек, что вам тут исть?» – «Хватит, бабушка! Не только мы наедимся, но и тебе останется». Вот оне зарезали этого поросёнка, осмалили. Это хлеба кусочек отрезали. Но и как Господь дал, потому наелися, ещё ей осталося, так и я то самое: тебя накормлю и мне останется. Вот. Ну, садися.

Во время еды Феопент Афанасьевич сразу дал понять, что ни о чем говорить не будет. Для меня это выглядело следующим образом: дедушка разговорился, сейчас поедим, а там уж он мне обо всем и поведает. Любопытная деталь: когда мы сидели за столом, зашла бабушка, супруга Феопента Афанасьевича. Она строго, недовольно посмотрела на меня и, не сказав ни слова, вышла. Вернувшись через некоторое время, она открыла холодильник и со словами к деду – почему сосиски не достал? – поставила тарелку с ними нам на стол.

Обед закончился. Я снова включил диктофон, открыл было рот, чтобы задать очередной вопрос, но вдруг услышал:

– Поел?

– Да, – ответил я.

– Ну, теперь иди.

В этой последней фразе Феопента Афанасьевича, в ее интонации было столько уверенности в том, что он сделал все, что ему должно было сделать для меня. Стало понятно – наша встреча закончена. Я был буквально ошарашен, но мне ничего не оставалось делать, как, поблагодарив Феопента Афанасьевича, уйти.

inslav

Первоначально у меня было ощущение неудачи. Прозвучавшему рассказу о Иисусе Христе и апостолах, практически единственному, который я услышал от Феопента Афанасьевича в течении более чем одного часа нашего общения, я первоначально не придал особого внимания. Лишь много позднее, анализируя эту встречу и расшифровав текст, я понял его смысл и значение.

Собственного говоря, сам рассказ Феопента Афанасьевича построен на евангельском мотиве о том, как Иисус Христос малым количеством хлеба и рыбы накормил большое число людей. Но этот мотив чуда в его повествовании приобретает интересную интерпретацию, вплетаясь в притчевый сюжет о странствующем Иисусе Христе или святом, которого, не узнавая, принимает бедный человек.

На мой взгляд, причиной, побудившей рассказать эту историю, для Феопента Афанасьевича были не столько мои настойчивые вопросы об Иисусе Христе и святых, сколько наша с ним встреча, то время, которое мы, общаясь друг с другом, прожили, вся ситуация в целом. В определенном смысле эта ситуация и сюжет притчи сопоставимы между собой. Приехав из Москвы, придя в дом к Феопенту Афанасьевичу, я для него был странником, как и Иисус Христос с апостолами, которые пришли к «бедной старухе». В пользу данного сопоставления можно указать на известную мифологему в русской и шире – в славянской – традиционной культуре: странник – Божий человек, которая проявляется во многих народной обрядах и обычаях. Роль Феопента Афанасьевича, конечно же, сопоставима с ролью старухи, которая должна накормить странников. Относительно последнего, между ними есть, что называется, и совершенно «немотивированные совпадения» – и у старухи из притчи, и у Феопента Афанасьевича в хозяйстве было лишь по одному поросенку.

Стремление, желание обязательно накормить меня, странника, объясняется не просто обычным гостеприимством (известно, что в общении с чужими, особенно иноверцами, старообрядцы таковым не отличались). В определенном смысле, чудо, совершенное Иисусом

inslav

Христом по отношению к старухе, переносится Феопентом Афанасьевичем на себя, на свою жизнь, почти как магическое действие: «*Но и как Господь дал, потому наелися, ещё ей осталося, так и я то самое: тебя накормлю и мне останется*».

Совершение благого действия, в данном случае – накормить странника, Божьего человека, должно вознаградиться в будущем, причем не столько в загробной жизни, а сколько здесь и сейчас – способствовать достатку и благополучию в жизни Феопента Афанасьевича.

А накормив меня, что как пример для подражания было предписано в известной ему истории, Феопент Афанасьевич выполнил свой долг. И ничем иным он был мне, страннику, чужому человеку, не обязан: *«Поел? ... Ну, теперь иди»*.

Резюмируя, хочу сказать, что рассказ Феопента Афанасьевича Елькина – это не ответ на мои фольклористические вопросы, а послание, раскрывающее его понимание нашей встречи, во многом структурирующее ее начало, развитие и логическое завершение.

inslav

N. Mikhailov (Udine)

DAS PROBLEM DER EXISTENZ DER "URMYTHEN" IN DEN TRADITIONEN OHNE EIGENE EPISCHE PRIMÄRQUELLEN

In letzter Zeit wurde für die Rekonstruktion der indoeuropäischen Mythologie (IEM) viel unternommen. Eine solche Rekonstruktion der Urmythologie mit den Namen ihrer Urfiguren und mit den Schemen ihrer Hauptmythen bleibt selbstverständlich hypothetisch, ist aber als Forschungsrichtung von mehreren Wissenschaftlern akzeptiert worden. Die erfolgreichen Ergebnisse der Arbeit von R. Jakobson, J. Puhvel, G. Nagy, V.V. Ivanov, V.N. Toporov u. a. in diesem Bereich sind undiskutierbar. Die Rekonstruktion der IEM entwickelt sich mit der Verwendung der vergleichenden Methode, d. h. dass die bekannten Daten der archaischsten Mythologien zusammengebracht und ihre gemeinsamen Züge auf eine Art Archetyp ("Urmythos") zurückgeführt werden. Logischerweise benutzt man hauptsachlich die archaischsten Primärquellen der episch am besten vertretenen Traditionen – der indischen, der iranischen, der griechischen. "Primär" müsste hier chronologisch und nicht inhaltlich gemeint werden. Problematischer erscheint das Studium der Mythologien ohne frühere schriftliche Quellen, wie z. B. die baltische und die slawische. Man weiss gut, dass die ersten schriftlichen mittelalterlichen Berichte über diese Traditionen von nicht immer kompetenten und oft tendenziösen Beobachtern angegeben worden sind. Mit obengenannten Traditionen sind einige wichtige Fragen verbunden, auf welche wir eine Antwort zu geben versuchen, und zwar:

1. Kann man die späteren sogenannten sekundären Daten dieser Traditionen für die Rekonstruktion der IEM benutzen?
2. Kann man die Daten der teilweise rekonstruierten IEM verwenden, um einige baltische und slawische Mythologiefragmente zu rekonstruieren (eine Gegenrichtung der Forschung)?

3. Kann man für die baltische und die slawische Tradition innerhalb derselben Traditionen die Elemente der wichtigsten IEM-Mythen finden?

Es geht nämlich um den kosmogonischen Mythos, um den theogonischen Mythos, um den sogenannten "Succession Myth", um den anthropogonischen Mythos.

Auf die zwei ersten verallgemeinernd methodologischen Fragen würden wir positiv antworten. Auch die dritte – konkretere – verdient unserer Meinung nach eine "Ja"-Antwort. Die Tatsache, dass wir für diese Traditionen die Namen der Gottheiten und ihre Funktionen kennen, erlaubt uns, zu behaupten, dass es auch bestimmte Mythen gab, denn die Funktion bezeichnet eine gewisse Tätigkeit und der Mythos ist eine Reihe von sakralen Taten. V.V. Ivanov und V.N. Toporov haben fur die baltisch-slawische mythopoetische Tradition den sogenannten "Hauptmythos" (bzw. "Gewittermythos") von dem Kampf des Donnergottes **Per-* gegen seinen chthonischen (schlangenartigen) Gegner **Vel-* rekonstruiert. Dieser Mythos könnte auch als eine Hypostase des "Succession Myth" gesehen werden. Man könnte auch andere Fragmente der IEM-Mythen im Baltischen und im Slawischen aufgrund volkstümlicher Zeugnisse (Rätsel, Zauberformeln, rituelle Lieder) und des Sprachmaterials formulieren. Für die Rekonstruktion der Kosmogonie und der Theogonie ist das Motiv der himmlischen Hochzeit (lit. *Saulė* und *Mėnulis;* lett. *Saule* und *Auseklis*; südsl. *Zvezda Danica* und *Mesec*; ostsl. Himmel und Erde [in Rätseln] usw.) sehr bedeutsam. Einen besonderen Platz haben in dieser Hinsicht die litauischen ätiologischen Sagen, die von Balys gesammelt worden sind. Sie haben auch eine klare Parallele in den altbulgarischen Sagen von Bogomilen und in einer Reihe von ostslavischen sakralen Texten (Balys 1940; Иванов 1970; СМ 2001, 481–483; Mikhailov 2004; Толстая 2005), in den slowenischen Märchen von Mengeš und Šiška (Šmitek 2004).

Als Beispiele solcher kosmogonischen Mythen würden wir einige Zitaten aus der Tradizion der Bogomilen und aus der litauischen Tradition anführen. Man darf natürlich nicht vergessen, dass diese Beispiele sekundär sind. Es geht um das

inslav

indoeuropäische Motiv des Taufens, um im Wasser etwas Erde zu holen. Damit schafft der Gott die Welt. Das ursprüngliche Motiv war in der manichäischen Tradition ausgearbeitet und wahrscheinlich erst dann von der slawischen und baltischen Traditionen übernommen.

So haben wir in der slawischen Tradition:

Море Тивериадское
(russische Version des XVI. Jh.)

I. Егда не бысть неба ни земли, и тогда бысть одно море Тивириадское, а берегов у него не было. И сниде Гдь по воздуху на море Тивириадское и видѣ Гдь на мори гоголя пловушта, а тот гоголь Сотанаилъ, заросъ во (п)еніи морской. И рече Гдь Сотанаилу, аки не вѣдая его: кто еси? И рече Сотанаилѣ: азъ есми Бгъ. – А меня како наречеши? И отвешта Сотанаилъ: а ты Бгъ бгмъ и Гдь гдемъ… И рече Гдь: Сотонаиле, поныри ся въ море и вынеси мнѣ земли и кремень! Сотонаилъ же послуша Гда и поныри ся въ море и вынеси земли и кремень. И взя Гдь землю и песокъ, раз сѣя по морю Тивириадскому и рече: буди на море земля толъста и пространна!..

(Иванов 1970, 290)

II. (Eine negative Kosmologie) Не бысть тогда неба, ни земли, ни моря, ни аглъ, ни арханге[л], ни херуви[м], ни серафи[м], ни рѣкъ, ни езеръ, ни кладезеи, ни источникъ, ни человѣкъ, ни горъ, ни облакъ, ни звѣздъ, ни свѣту, ни звѣреи, ни птицъ, ни вертепъ, ни зареи. Тогда была тма и бездны и темнота…

(Иванов 1970, 295)

III. Иваннъ рече: отъ чево земля сотворена бысть? Василій рече: егда сниде (Богъ) и начя ходити по водѣ, и узрѣ на водѣ птицу, плаваетъ яко гоголь. И рече Богъ: ты кто еси? Птица же рече: азъ есмь Богъ. – А аз кто есмь? Птица же рече: ты бгомъ Богъ. Бгъ же рече: ты откуду бѣ? Птица же рече: азъ есмь отъ нижныхъ. И рече Бгъ: а азъ откуду? Птица же рече: отъ вышнихъ. И рече Бгъ: дай же ми отъ

inslav

нижнихъ. И понре птица в море и согна пѣну яко илъ и принесе Бгу. И взя Бгъ илъ въ горьсть и распространи сюду и овоюду, и бысть земля...

(Иванов 1970, 299)

Vgl. auch dualistische bulgarische Sagen (XIX. Jh.):

I. Изпървенъ земя и хора нѣмало. Навсѣкодѣ било вода. Имало само Господь и дяволъ, които живѣели тогава наедно. ...Господь рекълъ дяволу: «Хайде да направимъ земя и хора». – «Да направим, отговорилъ дяволътъ, ами отдѣ да вземем пръсть?» – под водата има пръсть, рекълъ Господь. Влѣзъ, та извади малко». – «Пръди да се пуснешъ, ама, казалъ Господь дяволу, кажи: с божия сила и съ моя! Тогава ти ще стигнеш дъно и ще намѣришъ пръсть». Дяволъ ... стигналъ дъно и с ноктитѣ си закачилъ малко пръсть. Нея пръсть Господь я турналъ в водата, и станало малко земя...

(Иванов 1970, 329).

II. Било врѣме, когато едно чудесно и безкрайно море покривало земята. Еднажъ дѣдо Господь и дяволътъ се разхождали по небето и се разговаряли. Като се уморили, пощѣло имъ се да си поседнат, но нѣмало дѣ. Тогава дяволът казалъ, «Дѣдо Господи, постой ти тука, пък] азъ ще се спусна на дъното на морето, за да извадя нѣщо твърдо, та да поседнемъ». Докато изнелъ парчето земя от дъното на морето, тя се разширила въ водата; но отъ оная, що останала подъ ноктитѣ му, Богъ взелъ да валка, като да прави нѣщо, и то незабѣлѣзано расло. Дѣдо Господь да вземе и повдигне тук-тамѣ земята, а пък] самѣ-тамѣ да я стъпче, та така да се образуватъ долини и планини... Ето тъй се образувала земята и планинитѣ и долинитѣ по нея.

(Иванов 1970, 333–334)

In der baltischen Tradition siehe J. Balys (Balys 1940):

inslav

I. Sako, pradžioj, prieš sutverimą pasaulio, kol dar nieko nebuvo, tiktai vieni vandenys visur, Ponas Dievas žadėjo sutverti svietą. Tai Liucius nuėjęs pos Poną Dievą ir klausiąs, ar nereikėtų ko, tai ir šis padėtų. Ponas Dievas jam liepęs: „Lįsk į dugną vandenų ir atnešk man!" Liucius tuoj ir leidęsis ant dugno vandenų prisikabinęs saujas ir dantis smilčių, nunešęs pas poną Dievą smiltis ir atidavęs iš rankų, o dantyse pasilikęs sau, mislydamas: Ką matysiu ir Ponas Dievas dirbs, tai ir aš pats darysiu. ...
Daugiau Ponas Dievas tas smilteles išbarstęs ant viršaus vandenų, tai tuoj ten pasidarusi sausa žemė. Ir pradėjo visokie medžiai ir žolės augti...

(Balys 1940, Nr. 7)

II. ...Dabar liepė anam nertisi ing mares ir išnešti iš ten sėklikes, kokias ten rankų suspaus. ... Ir taip Dievas pasėjo tą sėklą ant viršaus vandens. Ir pradėjo augti žemė...

(Balys 1940, Nr. 8)

III. Dievas kai tvėrė žemę, tai nusiuntė velnią mariosna žemių... Bet kai Dievas palaimino žemę pabėrė ant vandens ir pasakė: „Auk, žeme" – žemė pradėjo augti visur...

(Balys 1940, Nr. 9)

IV. Kai sumislijo Dievas sutvert žemę, tai velniui liepė nertis marių galan ir paėmus išnešt žemės... Gavęs žemės, Dievas jai liepė augti...

(Balys 1940, Nr. 10)

V. Labai seniai kuomet dar pasaulio nebuvo, gyveno tiktai vienas Dievas. Jisai gyveno miglose, o žemai po jo kojomis buvojo vanduo. Ilgą laiką gyveno Jisai tose miglose, bet galų gale vienam nusibodo; linksmai dienas praleisti... Dievas liepė [angelui] pasinerti vandenin ir iš ten išnešti viršun kelis grudelius žemės... Dabar tik už kiek laiko angelas išnešė po nagų kelias smilteles ir Dievas iš jų sutvėrė sklypą žemės ir paleido jį ant vandens plūkoti, o pats su angelu atsistojo ant jo...

(Balys 1940, Nr. 11)

inslav

VI. Pradžioje pasaulio nebuvo nei žemės, nei saulės, nebuvo nieko, tiktai vien vanduo... Pirmasis Dievas žinojo jog ant dugno tų vandenų yra biškis žemės. Todėl pasiuntė antrąjį Dievą, idant tas atneštų jam tą žemę... atnešė... Pirmasis Dievas paėmė tą žemę ir pradėjo barstyti ant vandenų. Žemė ėmė brinkti ir stiprėti.

(Balys 1940, Nr. 12)

VII. Ponas Dievas Liuciui liepė iš vandenų prisikabinus išnešt pilnas saujas žemių... Ponas Dievas kur pabarstė, atsirado sausuma, ir ėmė augt ir žaliuot visokios zelmenys.

(Balys 1940, Nr. 13)

Man sieht klar, dass es hier um bestimmte Motive der christlichen Mythologie geht. Wenn auch diese Sujets im Slawischen und im Baltischen sekundär sind, man kann vermuten, dass die "Mythologien" selbst einige Grundsujets brauchten, um ein komplektes Weltanschauungssystem zu schaffen.

Für die theogonischen Sujets enthalten solche slawische Götternamen mit patronimischen Suffixen wie *Bozič, Bozić, Svarozič* einen Hinweis auf eine generative Tätigkeit der Gottheiten. Darauf weisen auch einige spätere Nachrichten hin (vgl. ostsl.: die Winde sind die Enkelkinder von *Stribog*; *Bojan* ist der Enkel von *Veles* u. a.).

Man kann behaupten, dass die Versuche, die "Urmythen" in den Traditionen ohne eigene epische Primärquellen zu finden, begründet und sinnvoll sind.

LITERATUR

Иванов 1970 – Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. София, 1970.

СМ 2001 – Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Београд, 2001.

Толстая 2005 – С. М. Толстая. «Повесть чисел» в балканском фольклоре // Балканские чтения 8. В поисках «западного на Балканах. Предварительные материалы. Москва, 2005.

inslav

Balys 1940 – J. Balys. Lietuvių liaudies sakmės. 1, Kaunas, 1940.
Mikhailov 2004 – N. Mikhailov. Lietuvių kosmogoninės sakmės ir slovėnų kosmologiniai pasakojimai iš Mengešo ir Šiškos // Kultūrų kryžkelės. Etnokonfesiniai procesai Baltijos regione. Tarptautinė konferencija. Sankt-Peterburg, 2004.
Šmitek 2004 – Z. Šmitek. Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti. Ljubljana, 2004.

inslav

Текст

М. П. Одесский (Москва)

ОТ *«КАК ДОЧЬ РОДНУЮ НА ЗАКЛАНЬЕ...»* К *«НАД РУССКОЙ ВИЛЬНОЙ СТАРОДАВНОЙ...»*. ЛИТВА В ИСТОРИОСОФИИ ТЮТЧЕВА

Стихотворение «Как дочь родную на закланье...» (датируется 1831 г.) – отклик Ф. И. Тютчева на подавление русскими войсками польского восстания 1830–1831 гг., и когда оно было опубликовано после смерти поэта (1879 г.), то издатели добавили симптоматическое заглавие «На взятие Варшавы».

Тютчев отказывается здесь солидаризироваться с официальным имперским пафосом:

Нет! нас одушевляло в бое
Не чревобесие меча,
Не зверство янычар ручное
И не покорность палача.
(Тютчев 2002, 15).

Тем не менее, стихотворение, как известно, – апологетическое, но Тютчев стремится найти собственные аргументы, доказывающие историческую справедливость действий Петербурга:

Другая мысль, другая вера
У русских билася в груди!
Грозой спасительной примера
Державы целость соблюсти,
Славян родные поколенья
Под знамя русское собрать
И весть на подвиг просвещенья
Единомысленных, как рать.
(Там же).

inslav

Поэт оправдывает подавление восстания «родного» славянского народа двумя соображениями: государственным требованием защищать «державы целость», но кроме того, исторической миссией Российской империи вести – «на подвиг просвещенья» – всех славян. В том числе – поляков. Население Польши мыслится единым народом, символизируемым польским государственным гербом:

Ты ж, братскою стрелой пронзенный,
Судеб свершая приговор,
Ты пал, орел одноплеменный,
На очистительный костер!
Верь слову русского народа:
Твой пепл мы свято сбережем,
И наша общая свобода,
Как феникс, зародится в нем.
(Там же, 146)

Совершенно иная историософская концепция представлена в позднем стихотворении «Над русской Вильной стародавной…», в трех его начальных катренах:

Над русской Вильной стародавной
Родные теплятся кресты –
И звоном меди православной
Все огласились высоты.

Минули веки искушенья,
Забыты страшные дела –
И даже мерзость запустенья
Здесь райским крином расцвела.

Преданье ожило святое
Первоначальных лучших дней,
И только позднее былое
Здесь в царство отошло теней.
(Тютчев 2003, 218)

Стихотворение «Над русской Вильной стародавной…», подобно предыдущему, при жизни Тютчева не издавалось (впервые – в 1886 г.). Традиционно датируется 1870 годом

inslav

на основе фактов биографии: в июле 1870 г. поэт, отправляясь за границу, проезжал через Вильну (Вильнюс), и предполагают, что Тютчев отталкивался от конкретных зрительных впечатлений. Впрочем, в альбоме М.Ф. Тютчевой вместо «в холодной, ранней полумгле» зафиксирован вариант «в холодной, зимней полумгле» (Тютчев 2003, 579). В любом случае – независимо от сезонной точности зарисовки – стихотворение не пейзажное, но политическое (как «Альпы» или «Рассвет»). И комментаторы достаточно единодушны в его толковании.

Стихотворение содержит позитивную оценку политики, принятой правительством в отношении Литвы после нового польского восстания, разразившегося в 1863 г., а именно – официального курса на русификацию и спонсирование православия. Когда «на пост виленского генерал-губернатора был назначен (в мае 1863 г.) М.Н. Муравьев, прозванный "Вешателем", Тютчев всемерно поддерживал политику диктатора в Литве и пропагандировал ее всеми, в том числе и поэтическими, средствами» (Твардовская 1988, 144).

Уточняя политический контекст стихотворения, Р. Лейбов установил, что формула «Русская Вильна» восходит к заглавию брошюры А.Н. Муравьева (1864), «знакомого Тютчева по раичевскому кружку, адресату двух его стихотворений (1821 и 1869 годов)», которая была напечатана «в разгар виленского периода служебной деятельности М.Н. Муравьева – старшего брата А.Н. и мужа двоюродной сестры Тютчева» (Лейбов 1992, 143). Брошюра представляет собой «серию очерков, посвященных виленским православным памятникам (церковь Св. Параскевы, Пречистенский собор, Острожская церковь святителя Николая и др.)», и рассказ о каждом «православном памятнике начинается с описания современного плачевного состояния храма (слово "запустение", восстановившее в "Над русской Вильной..." свой библейский микроконтекст, повторяется здесь неоднократно)...» (Лейбов 1992, 144).

Действительно, М.Н. Муравьев радел не только о духовном, но и «материальном» восстановлении православия. В 1863 г. русские почитатели генерал-губернатора собрали

inslav

по подписке деньги на часовню в честь его патронима – архангела Михаила, но Муравьев предложил использовать собранные средства для приведения в порядок Острожского храма св. Николая. Мемориальная доска, установленная на фронтоне, гласила: «Церковь св. Николая самая древняя в г. Вильне, почему в отличие от других Николаевских называлась Великою. Вторая жена Ольгерда, Юлиания Александровна княжна Тверская, около 1350 года, вместо деревянной воздвигла каменную. В 1514 году князь Константин Иванович Острожский вновь отстроил оную с основания. Доведенная во время унии до грустного уничижения, она, в 1865 году, по желанию Михаила Николаевича Муравьева, возобновлена благолепно на доброхотные пожертвования всей русской земли». Часовня же архангела Михаила была позднее пристроена к реставрированному храму. В 1869 г. ее освятил Макарий (Булгаков), архиепископ Литовский и Виленский.

Более того, как указал Р. Лейбов, интерес М.Н. Муравьева к конкретным храмам манифестирует его «общую концепцию истории Литвы, которая, как нам представляется, стоит и за тютчевским стихотворением. Особое значение здесь придается православному первокрещению при князе Ольгерде (Альгирдасе) и расцвету православия при кн. Константине Острожском (Острогском)» (Лейбов 1992, 143–144). В предельно упрощенном виде эта идеологема функционирует в публицистическом финале романа «Княжна Острожская» (1876 г.), где Вс.С. Соловьев патетически писал, что иезуиты «в немногие годы погубили и обезличили прекрасный край русский, подчинили его дряхлой и больной Польше. Однако пришел конец и их владычеству. Они исчезли с оскверненной ими земли русской. Быстрее и быстрее исчезает и зло, посеянное ими. В развалинах стоят монастыри их со всеми своими страшными тайнами, с цепями и грудами костей человеческих, разбросанными в подземельях. А на этих развалинах созидается православная церковь и звучит русское слово» (Соловьев 1990, 247).

Макарий (Булгаков) в томе монументальной «Истории русской церкви», охватывающем события с 1240 по 1448 год, подчеркивал (1866 г.), что православие распро-

inslav

странялось в Литве – до Кревской унии – весьма успешно, «особенно между князьями. Со времен Миндовга до Ягайлы большая часть литовских князей исповедовали православие. Правда, некоторые принимали его не по убеждению, а по каким-либо видам и потому иногда перекрещивались в латинство или даже возвращались к язычеству и делались гонителями христиан. Зато другие князья были истинно преданы православной Церкви и заботились о распространении ее в народе, и в семействах княжеских вообще господствующею верою являлась православная. Это зависело главным образом от брачных союзов литовских князей с нашими князьями». В частности – продолжает историк церкви – «двоюродный брат Ягайлы Витовт, занимавший престол литовский с 1392 года по 1430, был сначала православным христианином. Он принял святое крещение с именем Александр еще в 1384 году в троцком монастыре Рождества Пресвятой Богородицы и тогда же подарил этому монастырю разные земли». И после бесповоротного перехода Витовта в католичество «православие было еще довольно сильно в Литовском княжестве. В 1393 году легат папы, Мессинский епископ Иоанн, осматривал «много русских церквей в Вильне». В 1397 году великий магистр Конрад Юнгинген перед всеми европейскими дворами свидетельствовал, что в Литве незаметно успехов латинства, потому что «литовцы больше обращаются в русскую веру» (Макарий опирается здесь на сочинение о литовской истории Теодора Нарбутта – М.О.). Вообще, – подытоживает Макарий, – «православие до того укоренилось в Литве в течение настоящего периода, что хотя со времен Ягайлы, принявшего римскую веру, оно не было покровительствуемо здесь правительством наравне с латинством, напротив, часто терпело тяжкие притеснения, однако ж оставалось твердым и непоколебимым еще целые столетия» (Макарий (Булгаков) 1995, 82–87).

Концепция (как и слог) Макария соответствует официальному историческому нарративу Российской империи, который претерпел радикальное обновление в промежуток между двумя польскими восстаниями.

inslav

Согласно концепции авторитетного североамериканского слависта Зенона Когута (Когут 2004), традиционный русский исторический нарратив (увенчанный трудом Н.М. Карамзина) подразумевает, что народ производен от государства, правительства (династии) и отчасти от православной церкви. Получается, что русская держава – как результат вокняжения Рюриковичей и христианизации – возникла в Киеве. Позднее – вместе со светской и церковной властью – центр русской державы перемещался во Владимир, Москву, Петербург, опять в Москву. Вместе с тем, по мнению Когута, существовал альтернативный исторический нарратив, привнесенный в российскую традицию представителями украинской элиты. В рамках этого нарратива была вычеканена идея внегосударственной (догосударственной) общности славянских народов, единстве восточных славян и в то же время их раздельном историческом бытовании как белорусов, русских, украинцев. «Славянская идея» не была актуальной для Московской Руси и формировалась в политических условиях многонационального Польско-Литовского государства.

На таком фоне особое значение приобретает книга Н.Г. Устрялова «О системе прагматической русской истории» (СПб., 1836) – «первый официально признанный учебник», который должен был (в противовес идеологии подавленного польского восстания) демонстрировать «российскость» земель бывшего Великого княжества Литовского (Когут 2004, 185–186). Устрялов, отождествив Россию с Киевским княжеством времен Ярослава Мудрого, объявил Юго-Запад насильственно отторгнутым от исконной русской державы и, к примеру, акцентированно включил историю Украины XVI–XVII вв. в курс русской истории. Сочинение Устрялова, направленное против попыток воссоздания Польско-Литовского государства, построено как адаптация «многонационального» нарратива к государственно-династической доминанте российской традиции – как своего рода «выворачивание» исторического нарратива, который был создан именно в Польско-Литовском государстве.

Современная наука также не подвергает сомнению факт этно-конфессионального балто-славянского смеше-

inslav

ния, отличительный для первого времени существования Великого княжества Литовского. Например, медиевист Е.Л. Конявская пришла к заключению, что «анализ текстов XIV века, посвященных Литве и русско-литовским взаимоотношениям, не дает возможности говорить о формировании в литературе этого времени какого-то определенного образа Литвы и литовца, осознаваемого как иноплеменника с неким уникальным комплексом отличительных черт, присущих только данному этносу. Отчасти это объясняется слабой сформированностью в этот период этнического самосознания русских вообще, для которых конфессиональное, как правило, было важнее национального. С другой стороны, Литва как государство была настолько наполнена русскими людьми и русскими землями, что не могла восприниматься как "чужое"» (Конявская 1996, 95).

Этно-конфессиональная общность в Великом княжестве Литовском имела и языковой план выражения. Потому – от обратного – закономерно, что когда впоследствии литовским интеллектуалам понадобилось акцентировать различия со славянскими народами, они апеллировали к сходству литовского языка с латынью и вообще пропагандировали версию римского происхождения своего народа. Согласно трактату Михалона Литвина (составлен в середине XVI и напечатан в начале XVII века), «рассердившись на кого-либо из своих, московитяне желают, чтобы он перешел в римскую или польскую веру, настолько она им ненавистна. У нас, к сожалению, нет гимназий. Мы изучаем московские письмена, не несущие в себе ничего древнего, не имеющие ничего, что бы побуждало к доблести, поскольку рутенский язык чужд нам, литвинам, то есть италианцам, происшедшим от италийской крови» (Михалон Литвин 1994, 85–86). По мнению итальянского лингвиста Пьетро Дини, теория римских предков позволяла литовской элите эффектно противопоставить себя как «сарматскому мифу, которым похвалялась польская знать», так и восточным славянам: «<…> связь с таким классическим языком, как латынь, достоинство (dignitas) которого не подвергалось сомнению, гарантировала возможность лучше выдержать сравнение и соревнование с другими языка-

inslav

ми культуры, употреблявшимися в Великом княжестве, прежде всего с ruski» (Дини 2002, 329, 331). Кстати, реакцией на подобное размежевание балтийского и славянского начал внутри Великого княжества Литовского была политическая мифология, агрессивно суммированная белорусским националистом Иосифом Лесиком. В статье, напечатанной в 1921 г. на белорусском языке, он, пересказав итальянскую версию генезиса литовцев, представил альтернативную историософскую схему: литовцы – маргинальный народ, Литва – изначально славянское государство, основанное племенем лютичей, топоним Литва – славянский (ср. лютичи), топоним Вильнюс – славянский, да и (выпад в сторону России) топоним «русский» – белорусского происхождения, ведь историческое самоназвание русского этноса было «московиты» (Лесік 1998, 52–57).

Таким образом, российская политика, в интерпретации Тютчева, отрицая католицизм («позднее былое» Литвы), одновременно возвращает Вильнюсу – спустя «веки искушенья» и «страшные дела» – изначальную конфессиональную традицию – православие («святое» преданье, «стародавное» – в противоположность «позднему» былому). По словам Р. Лейбова, «“позднее былое” здесь – то же, что “веки искушенья”, то есть не несколько лет, предшествующих XIX веку, но несколько столетий истории Литвы» (Лейбов 1992, 144–145). Эта историософская концепция – частное приложение глобальной программы Тютчева, сформулированной им еще в 1840-х. Согласно Тютчеву, будущее славянских народов зависит от реализации грандиозного трехсоставного идеала: российская империя/православие/славянская раса. Отсюда следует, что славян Центральной Европы ожидает одна из двух возможностей: или они сохранят верность католичеству, вследствие чего утратят национальную идентичность и растворятся в западном мире, или они сохранят славянство, что возможно лишь при обращении в православие (см. подробнее: Кацис, Одесский 2003).

Отсюда же – полонофобия Тютчева, вызванная стойкой приверженностью поляков католицизму. В дни Славянского съезда 1867 г., который проходил в России и который

inslav

демонстративно бойкотировался польскими депутатами (из австрийской Галиции и из эмиграции) (Досталь 1998, 99–102), Тютчев придал гласности стихотворение «Славянам» («Привет вам задушевный, братья….»). Поэт иллюстрирует действенность своей «славянской» концепции ссылкой на то, что Запад, тайно заинтересованный в ослаблении и ассимиляции славянства, из всех славянских народов всегда сочувствовал только Польше:

А между нас, – позор немалый, –
В славянской, всем родной среде,
Лишь тот ушел от их опалы
И не подвергся их вражде,
Кто для своих всегда и всюду
Злодеем был передовым:
Они лишь нашего Иуду
Честят лобзанием своим.
(Тютчев 2003, 177)

Публицистическое отождествление Польши с Иудой актуализирует подразумеваемую христологическую интерпретацию России (ср. «Эти бедные селенья…»).

Негативное отношение к Польше актуализирует понимание Вильнюса как «русского» и «православного», что отвечает дифференцированному отношению Российской империи, с одной стороны, к землям собственно польским и, с другой, к землям, некогда Польшей присоединенным – Великому княжеству Литовскому, т.е. к современной Литве и Белоруссии.

В стихотворении «Над русской Вильной стародавной…» все, что не Польша, есть Россия и странная формула «позднее былое», напоминающая поэтический тезаурус школы «гармонической точности», неожиданно обозначает политическую реалию – враждебное поэту польское начало. Это «позднее былое» содержит аллюзию на определение «недавнее былое», которое использовал М.Н. Катков. Главный редактор журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» возмущался в 1867 г.: «Недавно случилось нам представить несколько

inslav

ретроспективных очерков недавнего былого в этих местах: какие поразительные и непонятные в европейском мире явления!» Катков имел в виду пагубную ориентацию официальной России на консервативные силы Западного края – на польскую аристократию и католическую церковь. Что, по убеждению публициста, фактически отдавало народы бывшего Литовского княжества во власть антирусского элемента: «Провинции, прилегающие к Балтийскому морю и составляющие нераздельную часть Российской империи, <...> – провинции эти искони заселены племенами разнородными и друг другу чуждыми, но не чуждыми Русскому государству, при рождении которого они присутствовали, и в образовании которого они более или менее участвовали, и в состав которого изначала более или менее входили <...> С другой стороны, дела у нас сложились так, что иноверие не просто допускается как дело свободы совести, но правительство берет на себя заботу о развитии и поддержании разных чуждых русскому народу и русскому православию учреждений и возводит их в силу властей. В видах охранения православной церкви, отрицаются самые неотъемлемые и священные права свободы совести; а в то же время, в явный ущерб и православию, и государству, и русскому народу организуются и поддерживаются правительственными способами, иногда насильно, учреждения, не имеющие ничего общего ни с государством, ни с православием» (Катков 1997, 209–211).

Автор статьи, помещенной в катковском «Русском вестнике» за 1869 год, публикует характерные извлечения из циркуляра губернаторам от 1 мая 1864 г.: «Многие из помещиков здешнего края польского происхождения, не заботившиеся во время существования крепостного права об образовании своих крестьян, с уничтожением этого права и с началом мятежных действий в крае, принялись деятельно и усердно устраивать сельские школы, в которых, при помощи католического духовенства и содействии бывших мировых учреждений, состоявших из туземцев польского происхождения, крестьяне обучаемы были грамоте на польских букварях, а также многие из православных крестьян – римско-католическому катехизису».

inslav

Что значит, – разъясняет циркуляр, – «вести польскую пропаганду в ущерб коренной русской народности» (Райковский 1869, 535).

Будучи сторонником линии Муравьева и одновременно преданным сотрудником министра иностранных дел А.М. Горчакова, Тютчев в пору кризиса середины 1860-х гг. организовывал контакты правительства с Катковым. Его тогдашнее отношение к двум Михаилам – виленскому губернатору Муравьеву и московскому журналисту Каткову – красноречиво выражается в письме от 6 ноября 1863 г., где поэт комплиментарно поздравлял Каткова с приближающимися именинами: «Послезавтра по всей России усердно будут празднуемы два Михаила – один в Вильне, другой в Москве» (Тютчев 1988, 417). И хотя в 1867 г. Тютчев – как раз во время Славянского съезда – по неизвестным причинам разошелся с журналистом, это никак не зачеркнуло близости их воззрений на «польский вопрос». «Позднее былое», как и катковское «недавнее былое», – эпоха польского (католического) засилья, которой диахронически противопоставлено «стародавное» – до-польское (православное) прошлое Великого княжества Литовского.

Политическая идея Тютчева базируется на том, что в логике называется отношением контрадикторности (противоречия): Россия это не-Польша, значит, если Литва не-Польша, то Литва – Россия. Однако – при всех исторических аргументах – здесь корректно обратиться к отношению контрарности (противоположности): Польша – это Польша, Россия – Россия, тогда и Литва – не Польша, но и не Россия. Современный исследователь русско-польского диалога в творчестве Пушкина и Мицкевича пишет: «А между тем в самом этом вопросе, в его крылатой пушкинской версии ("спор славян между собою") изначально имелся один принципиальный аспект, в своем роде исторический стержень, вне которого ни сама эта проблема, ни ее художественные модификации (в русской литературе на Пушкине не исчерпанные) невозможно должным образом ни объяснить, ни оценить. Речь идет о белорусско-литовских, отчасти украинских землях в составе бывшего Великого Княжества Литовского, о так называемой "литовской Руси",

inslav

захватнические притязания на которую составляли, начиная с конца XIV в., одну из главных стратегических установок во внешней политике великих князей московских, а следом за ними российских императоров» (Кавко 1999, 30).

Характерно, что некоторые (немногие) современники Пушкина и Тютчева также – на свой лад – осознавали «литовский» аспект русско-польского вопроса во всей его этнической сложности. Фрондер-радикал князь П.В. Долгоруков в памфлете 1863 г. доказывал, что самое разумное для Петербургского правительства «это – немедленное дарование конституции России, совершенное и безусловное освобождение и отделение Царства Польского и предоставление в Западном краю каждому уезду решить свободно, всеобщей подачей голосов, с кем уезд хочет быть: с Россией или с Польшей? Может быть, тогда губерния Ковенская и несколько уездов губерний Виленской и Гродненской отошли бы от России; но что за беда?» (Долгоруков 1992, 340).

Впрочем, и стихотворение Тютчева – несмотря на победоносную однозначность ведущей государственной идеи – отнюдь не оставляет парадного, оптимистического ощущения. Потому, предполагает Р. Лейбов, что «виленская тема была связана с именами братьев Муравьевых, вызывавшими воспоминания о ранней молодости поэта» (Лейбов 1992, 145).

Как представляется, дело также – в двух финальных четверостишиях, детализирующих образ царства теней, куда отошло «позднее былое»:

Оттуда смутным сновиденьем
Еще дано ему порой
Перед всеобщим пробужденьем
Живых тревожить здесь покой.

В тот час, как с неба месяц сходит,
В холодной, ранней полумгле
Еще какой-то призрак бродит
По оживающей земле.
(Тютчев 2003, 218)

inslav

Побежденное, отмененное «прошлое былое» оказывается в ассоциативной связи со сновиденьем, ночью. А ведь нет необходимости повторять здесь общеизвестные тезисы о значимости для Тютчева ночной ипостаси мироздания, о неизбывности для него борьбы/ сосуществования дня и ночи.

* * *

В заключение необходимо подчеркнуть, что идеологема «славянской» Литвы сохраняла актуальность и позднее – в принципиально другой исторической обстановке. После Первой мировой войны образовались независимые государства поляков, чехов и словаков, народов Прибалтики. Эмигрант К.Д. Бальмонт, ориентируясь на общественные настроения Чехословакии и оппонируя коммунистическому интернационализму, провозглашал в сборнике «Душа Чехии» (1931 г., опубликован посмертно): «...если все мы, русские, чехи, словаки, поляки, сербы, хорваты, словены, болгары и родные нам литовцы, и еще другие родные братья, сольемся в одну духовную семью, не будет в мире ни силы, ни преграды встать на дороге – бурному, плодотворному, сребpоводному и златоцветному, сребpозвонному потоку славянского духа, желающего мира и гармонии» (Бальмонт 2001, 142).

Ряд «родных братьев» – «русские, чехи, словаки, поляки, сербы, хорваты, словены, болгары и родные нам литовцы» – тщательно продуман. Это не просто эмоциональный порыв или дежурная риторика: в конце 1920 – начале 1930-х гг. Бальмонт (в качестве переводчика, критика, поэта) активно работал над темами Болгарии, Югославии, Чехии – и Литвы. Присоединение им литовцев к славянству не ускользнуло от внимания современников. Литературовед и критик Н. К. Кульман констатировал в статье «Бальмонт и славяне»: «...годы изгнания он, можно смело сказать, все свое время, свободное от самостоятельного поэтического творчества, отдавал славянам и Литве» (Кульман 1931).

Разумеется, подобные культурные интересы – в стесненных материальных обстоятельствах эмиграции – имели денежное измерение. Отсюда в письмах – жалобы и даже

inslav

гневные филиппики: «Но Литва, Болгария, Хорватия и пр. и пр. всю кровь из меня испивают» (Бальмонт 1992, 408); «Славяне (чехи, сербы, хорваты) обошлись со мной совершенно по-свински. Книги мои о них не издают, и сижу я у разбитого корыта» (Бальмонт 1992, 408).

Однако «славянскую» программу Бальмонт стремился манифестировать вполне продуманно, а потому, детализируя свое понимание «духовной семьи», закономерно воспроизводил жесткую логику «славянской» идеологии.

Стихотворный сборник «Северное сияние» (1931 г.) имел специальный подзаголовок «Стихи о Литве и Руси». Общий пафос «родства» литовцев и славян предсказуемо перекликается с трогательным пассажем из «Души Чехии»:

Среди других певцов отмеченный
Литвой – и ею дорожа, –
Военной музыкою встреченный,
Ее достигши рубежа, –
Я горд, что там я с побратимами
Неломкий заключил союз
И не моими, но родимыми,
Ее просторами клянусь <...>
(Бальмонт 1992, 359)

Но в том же стихотворении «Обручение» поэт, так сказать, возобновил борьбу с Польшей за Вильнюс. Правда, в отличие от Тютчева, отстаивал не «русский», а «литовский» статус города:

Да будешь сильной и обильною,
В себе скрепленная страна, –
И Гедиминовою Вильною
Ты быть увенчана – должна!
(Бальмонт 1992, 360)

Наконец, в стихотворении «Грядущая Россия» Бальмонт пророчествует о чаемом объединении «родных» народов – включая Литву – в обновленной «Великой Державе»:

inslav

Я чую в близких далях грядущую Россию,
Исчерпав наважденье, предельный гнет беды,
Всю слепоту, весь ужас, все подчиненье Змию,
Она блеснет в сиянье Пастушеской Звезды. <...>
Все страны, где теснила зловражьей чарой уза,
Литва, Суоми, много, тех стран – великий круг,
С Россией будут слиты лишь верностью союза
Той светловольной дружбы,
где с другом равен друг. <...>
Одним красивой будет Великая Держава,
Явленьем благоволья, как лика своего,
Быть вольным и счастливым – у всех от Бога право,
Всепочитанье мира – лишь в этом торжество.
(Бальмонт 1992, 372–373)

Это прямо-таки возвращение к публицистическому конструкту, реализованному в стихотворении Тютчева «Как дочь родную на закланье…».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Бальмонт 1992 – К. Д. Бальмонт. Светлый час. Стихотворения и переводы / Сост. В. Крейд. М., 1992.

Бальмонт 2001 – К. Д. Бальмонт. Душа Чехии в слове и в деле. Поэтические оценки и образы / Vydání, překlad, studie, komentář D. Ksicová. Brno, 2001.

Дини 2002 – П. У. Дини. Балтийские языки. Москва, 2002.

Долгоруков 1992 – П. Долгоруков. Петербургские очерки. Памфлеты эмигранта 1860–1867. М., 1992.

Досталь 1998 – М. Ю. Досталь. Славянский съезд 1867 г. в С.-Петербурге и Москве // Славянское движение XIX–XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения. М., 1998.

Кавко 1999 – А. Кавко. Мицкевич и Пушкин: «литовский» аспект поэтической полемики // Пушкін – Беларуская культура – Сучаснасць: Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі. Мінск, 1999.

Катков 1997 – М. Н. Катков. Передовые статьи из газеты «Московские ведомости» // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков / Сост. Н. Г. Федоровский, М., 1997.

inslav

Кацис, Одесский 2003 – Л. Ф. Кацис, М. П. Одесский. Тютчев и славянский вопрос // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка, 2003, т. 62, № 6.

Когут 2004 – З. Когут. Коріння ідентичности: студії з ранньомодерноі та модерноі історії України. Київ, 2004.

Конявская 1996 – Е. Л. Конявская. Литва в восприятии русских (на материале древнерусских литературных памятников XIV столетия) // Древняя Русь и Запад: Научная конференция: Книга резюме. М., 1996.

Кульман 1931 – Н. Кульман. Бальмонт и славяне // Россия и славянство, 25 апр. Париж, 1931.

Лейбов 1992 – Р. Лейбов. Стихотворение Тютчева и «Русская Вильна» А. Н. Муравьева // В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992.

Лесік 1998 – Я. Лесік. Літва–Беларусь: Гістарычныя выведы // Беларуская думка XX стагодзя: Філасофія, рэлігія, культура: (Анталогія) / Укладанне Ю. Гарбінскі. Варшава, 1998.

Макарий (Булгаков) 1995 – Макарий (Булгаков). История русской церкви, кг. 3. М., 1995.

Михалон Литвин 1994 – Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994.

Райковский 1869 – С. Райковский. Польская молодежь западного края // Русский вестник, 1869, т. 83.

Соловьев 1990 – Вс. С. Соловьев. Княжна Острожская. М., 1990.

Твардовская 1988 – В. А. Твардовская. Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // Литературное наследство, 1988, т. 97: Федор Иванович Тютчев. М., кн. 1.

Тютчев 1988 – Ф. И. Тютчев. Письма к московским публицистам // Литературное наследство. 1988, т. 97: Федор Иванович Тютчев / Публикация К.В. Пигарева. М., кн. 1.

Тютчев 2002 – Ф. И. Тютчев. Полное собрание сочинений и письма в шести томах, т. 1. М., 2002.

Тютчев 2003 – Ф. И. Тютчев. Полное собрание сочинений и письма в шести томах, т. 2. М., 2003.

inslav

Р. Казари (Бергамо)

ОБРАЗЫ МОРЯ В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX–XX В. (БАЛТИЙСКОЕ МОРЕ)

В обширном произведении, посвященном теории и конкретному анализу евро-американского романа, пятитомном сборнике статей «О романе» под редакцией известного итальянского литературоведа Франко Моретти, в 4-м томе, в разделе, трактующем локусы и хронотопы романа (по следам теории М.М. Бахтина), обсуждается тема «море в романах XVIII–XX веков». Автор раздела, Маргарет Коген, весьма жестко выделяет шесть типов хронотопа и их функций, связанных с понятием «вода»:

– *синяя вода – открытое море, это место хаоса, анархии, предельной свободы, непредсказуемого;*

– коричневая вода – ненадежное дно, мутность;

– белая вода, вода с пеной – вода как природная сила, она указывает на кризисные моменты сюжета или героев;

– остров как особый тип соотношения земли и моря, это место утопии;

– берег – линия соприкосновения земли и моря; граница;

– корабль как особый микрокосм (Cohen 2003).

С одной стороны, конечно, невозможно опровергнуть такую классификацию, однако она, безусловно, слишком общая и схематичная, требует дополнений и других комплементарных точек зрения.

Интересно, например, сопоставить подход к хронотопам моря, предлагаемый американской исследовательницей, с теорией В.Н. Топорова о «поэтическом комплексе моря» (ср. Топоров 1994). Топоров, хотя он исходит не из понятия хронотопа, а из рассмотрения чисто психо-физиологических факторов, связанных с образностью моря, также подчеркивает особую устойчивость литературных образов, связанных с этим комплексом (то, что является подтверждением возможности составить схему, список литературных «морских» мотивов, как и делает М. Коген). Топоров утверждает, что можно говорить «о жесткой

inslav

внутренней (конкретно – психо-физиологической) обусловленности подобных описаний и – далее – соответствующей образности» (Там же, 131), и затем дополняет свою теорию о поэтическом комплексе моря комментарием в виде «примеров-иллюстраций, схематизируемых по отдельным мотивам» (Там же, 132-133). Рассматриваются следующие мотивы:

– море как степь, связанное с «океаническим чувством» (по Фрейду);

– созерцание неба, вызывающее «образ моря и мысли о бессмертии»;

– мотив берега моря, «мотив близости моря и его берегов (...) линия прибоя отмечает границу» (Там же, 133-156).

Последняя позиция Топорова и предпоследняя позиция американской исследовательницы почти полностью совпадают.

Сто́ит обратить внимание именно на этот последний из перечисленных мотивов, на мотив берега, выявляя в нем некоторые черты, которые его усложняют по сравнению с позициями обоих упомянутых исследователей. Характерные черты образа берега являются особенно сложными в двух рассказах, обстановкой которых является Балтийское море.

При анализе применяются два ряда характеристик «берега», данных выше.

Берег моря – граница, зона контакта, место максимального приближения моря к суше; он – место встречи, но одновременно, как все границы, место опасное. На берегу, лицом к морю (которое всегда символизирует свободу), возникают желания, стремление к чему-то, к пересечению всякой границы.

Упомянутые характеристики парадигмы литературного берега моря действительны для всех (правда, они сравнительно немногочисленны) русских классических «приморских» рассказов. Это не зависит от конкретного моря, Черного ли, Каспийского, Балтийского, Средиземного: «Тамань», «Дама с собачкой», «На горах» Мельникова-Печерского, приморские рассказы Бунина – всё это произведе-

insla

ния, для которых данные функции берега являются неоспоримыми.

Однако там, например, где речь идет о песчаном береге моря, именно этот элемент, песок, становится максимально значимым: песчаный берег все время подвергается воздействию моря; он нестабилен, неустойчив. Приливы и отливы и эрозия песка делают его изменчивым, как дюны в пустыне.

Именно с этой точки зрения предлагается прочитать параллельно два рассказа: «Сон» Тургенева и «Птицы или оглашение человека» Андрея Битова, каждый из которых можно уместить только частично в данную «парадигму» берега.

У Тургенева трагическое и таинственное действие рассказа происходит на берегу моря, но какого именно моря, установить нелегко. Пумпянский, который подробно проанализировал рассказ, говорит по этому поводу: «В “Сне” прежде всего поражает его не-русский характер: город – приморский, много матросов, оживленная в июне пристань, явно не русская <...> баронский титул отца, его наружность <...>, слуга-арап <...>. Далее, еще более замечательна неопределенность обстановки: не указана национальность героев, ни имя, ни дата <...>. Не указана даже страна. Судя по пейзажу и некоторым деталям, романский юго-запад Европы отпадает. Вернее всего вообразить одну из стран германской народности, расположенных по северной кайме Европы <...> до Швеции» (Пумпянский 2000, 462). Можно безусловно согласиться с Пумпянским, что действие происходит на Севере и, судя по пейзажу, думается, на берегу Балтийского моря, точно так же, как Балтийское море является местом действия рассказа Битова.

В рассказе Тургенева с самого начала берег появляется в виде двух, а не одной только, «пограничных» линий. Первая из них – набережная в самом городе, вторая – пляж, там, где у самого моря земля и вода смешиваются.

Узлы сюжета завязываются обычно на первой, а исход (вообще трагический) приходится на вторую. Это уже немало усложняет схему, данную выше.

inslav

Хронотоп «набережная» в функции «завязки сюжета», можно найти не только у Тургенева, но и у Чехова, несмотря на то, что пейзажи указывают на совсем противоположные географические пункты: Балтийское море, Черное море.

Тургенев:

«Я любил тогда бродить по набережной, мимо кофейных домов и гостиниц, засматриваться на разнородные фигуры матросов и других людей, сидевших под полотняными навесами, перед небольшими белыми столиками, за оловянными кружками, налитыми пивом.

Вот однажды, проходя перед одной кофейной, я увидал человека <...>, который тотчас же приковал к себе все мое внимание» (Тургенев 1966, т. 11, 272).

А у Чехова, знаменитое *incipit* рассказа «Дама с собачкой»: «Говорили, что на набережной появилось новое лицо: дама с собачкой».

Герой рассказа Тургенева подходит к незнакомому человеку, в котором он узнает до тех пор незнакомого отца, появляющегося ему часто во сне, в то время как Гурову, который сидит: «<...> в павильоне у Верне» хочется познакомиться с таинственной, молодой дамой «<...> невысокого роста блондинка, в берете», за которой бежал белый шпиц (Чехов 1977, 128).

У Тургенева таинственный человек: «<...> собрался было встать – и уронил небольшую тросточку, прислоненную им к столу. Я мгновенно вскочил, поднял и подал ему ее. Сердце во мне сильно билось» (Тургенев 1966, т. 11, 274).

Сходная ситуация изображается в произведении Чехова: «И вот однажды, под вечер, он обедал в саду, а дама в берете подходила не спеша, чтобы занять соседний стол <...> он ласково поманил к себе шпица и когда тот подошел, погрозил ему пальцем <...> дама взглянула на него

– Он не кусается, – сказала она и покраснела» (Чехов 1977, 129).

Набережная моделирует одну и ту же завязку сюжета. Но в двух рассказах исход не одинаков. В «Даме с

inslav

собачкой» оба героя постепенно удаляются от моря, потому что в этом рассказе традиционного эпилога нет, и конец остается открытым; у Тургенева же местом трагического эпилога более традиционно является пляж – кризисное пограничное место между землей и водой.

Речь идет о протяженном «дюнистом» береге Балтийского моря, где, безусловно, самым семиотически нагруженным элементом является именно песок:

«Я увидал, что я иду по песку дюны <...> крутые гребни длинных валов чередою катились и разбивались о плоский берег. Я приблизился и пошел вдоль самой черты, оставляемой их отливом и приливом на желтом рубчатом песке, усеянном обрывками морских тягучих растений, обломками раковин, змеевидными лентами осоки» (Тургенев 1966, т. 11, 285).

Герой идет точно по линии границы между песком и водой, где земля и вода неразличимы друг от друга, и именно «там» он видит труп своего отца, в этом месте песок и море фактически одно и то же; тот и другое отсылают к понятиям «пустота, пустыня, смерть»:

«Пустота всюду... только он – да я – да шумевшее вдали море. Я оглянулся назад: та же пустота и там: цепь безжизненных холмов на небосклоне... вот и все» (Там же, 286).

Интересно, что уже Карамзин, который проезжал по местам, расположенным на берегу Балтийского моря, в начале заграничого путешествия от 1789–90 года, подчеркивает в «Письмах русского путешественника»:

«Что принадлежит до местоположений, то в этой стороне смотреть не на что. Леса, песок, болота; нет ни больших гор, ни пространных долин <...> так пуста эта дорога в нынешнее время» (Карамзин 1984, 62).

Дальше, сидя на берегу моря, он восклицает: «Вид величественный и унылый!» (Там же, 66).

В рассказе Тургенева «Сон», когда герой возвращается с матерью на место, где увидел труп своего отца, там остались только следа тела мертвого и следы ступней того, кто его унес:

«И вот я опять иду по песку дюны <...>. Мы подходим ближе; я невольно замедляю шаги. Но где же то черное,

inslav

неподвижное? Одни стебли осоки темнеют над песком, уже засохшим. Мы подходим к самому камню... Трупа нет нигде – и только на том месте, где он лежал, еще осталась впадина, и можно понять, где находились руки, ноги...» (Тургенев 1966, т. 11, 288).

Внимание фокусируется на песок, как на главный элемент этого места: сначала на дюны, потом на черту, где воду и желтый песок трудно уже различить. Сам след трупа – впадина в песке, она тоже скоро должна исчезнуть.

Рассказ Тургенева создает семантическую цепь: «песчаный берег, песок, дюны, пустыня-пустота», то есть места характеризующиеся почти полным отсутствием определяющих примет.

К. Случевский, который долго жил на берегу Балтийского моря и изобразил эти места в цикле «Песни из уголка», связывает песок с внутренним состоянием забвения. В его стихотворениях море и река переживаются как Лета.

«Там внизу течет Нарова / Все погасит, все зальет, / Даже облика Петрова / Не щадит, не бережет» (Случевский 1962, 217).[1]

На основе данной выше цепи устанавливается связь между рассказом Тургенева и рассказом Битова.

Действительно, нарративную сущность рассказа «Птицы или Оглашения человека» составляет только *вещественность* песка. Рассказ описывает абсолютно странное место, которое очень трудно определить с чисто географической точки зрения: оно берег – не берег, полуостров – не полуостров, остров – не остров.

Место рассказа – знаменитая Куршская коса. Это – песчаная полоса длиной 98 километров, шириной два километра, примерно от Калининграда до Клайпеды.

Уго Перси утверждает, что в рассказе:

«<...> нет действий, и описываемое место является скорее не-местом», так как «из-за какой-то геологической причины песчаное дно моря сто лет тому назад вышло на

---

[1] Л. Пильд утверждает по этому поводу: «Герой попадает в пространство, где пейзаж символизирует <...> забвение (*Нарова* – Лета, «песок»)». См. Пильд 2004, 126.

inslav

поверхность, но завтра же, по такой же причине, оно могло бы опять утонуть» (Persi 2003/4, 19).

Место по своей структуре не имеет даже третьего измерения:

«<...> эта узость Косы, практически ликвидировавшая одно измерение, и эта безвременность песка, воды, неба <...>» (Битов 1995, 46).

Следовательно, Коса не принадлежит ни морю, ни земле:

«Она не удовлетворяла признакам, которыми мы определяем сушу, во всяком случае <...> землею и не была. Коса – с такой буквальной точки зрения – была морем, а не землею. Это было дно, гипертрофированная отмель, высунувшаяся из воды» (Там же, 48).

Коса – «геологическое прекрасное мгновение», говорит автор. Сам хронотоп и есть «текст» рассказа, так как там ничего не происходит и не может произойти в буквальном смысле слова; «локус» сам по себе является «нарративным текстом». Автор идет по песку, он двигается к северу и возвращается к югу по прямой линии (нет другой линии, нет событий, в традиционном смысле слова), он созерцает особую жизнь Косы и воспринимает ее тайную жизнь как идеальную, мифологическую жизнь, как самодостаточный мифопоэтический, художественный текст.

«Этот мир безгрешен и свободен, он бесстрастен, в нем нет боли и нет надежды: он лишен нашего отношения к нему: он есть <...>. С этого дня и каждый день... я выходил из-за своей не пишущей машинки и сразу, за порогом, оказывался там, где писать нечего и незачем, потому что достаточно видеть, видеть <...>» (Там же, 50).

Это видение внутренним зрением, это видение и есть нарративный текст «Косы».

Оба автора, Тургенев и Битов, обращают внимание на преобладающее значение линии берега (в рассказе Битова существует фактически только эта песчаная линия). Из комплекса Балтийского моря масса воды как будто уходит на второй план, в том смысле, что важно не то, что может пройзойти в открытом море, а то, что представляет собой

inslav

песчаная полоса на его берегу, со своим смысловым комплексом.

Действительно, фоном для своего таинственного рассказа Тургенев не выбрал ни высокий скалистый берег Англии или Франции (хотя он его хорошо знал), с романтическими руинами замков, ни южный берег Средиземного моря, где природа традиционно побуждает к любовным страстям (итальянское море он тоже прекрасно знал, как свидетельствуют произведения «Вечер в Сорренто», «Три встречи»). Вопреки ожиданиям, он воссоздает пейзаж, где доминантой является непрочный и неустойчивый песок. Он предпочитает песчаный ландшафт, который особенно тесно связан у него с ситуацией сна:

«<...> видел странные сны... То мне казалось, что я брожу где-то в пустыне, в самый жар полудня – и вдруг, я вижу передо мной, по раскаленному желтому песку, бежит большое пятно тени <...> она, моя красавица, мчится по воздуху, вся белая <...>» (Тургенев 1966, т. 5, 241 (Три встречи)).

Необходимо упомянуть здесь и сцену из романа «Накануне», происходящую на венецианском Лидо, то есть на венецианском пляже: Елена и Инсаров идут «по узкой, песчаной дорожке, обсаженной чахоточными деревцами <...> к морю» (Тургенев 1966, т. 8, 149), потом: «Они пошли по берегу. Адриатика катила перед ними свои мутно-синие волны; они пенились, шипели, набегали и, скатываясь назад, оставляли на песке мелкие раковины и обрывки морских трав <...>» (Там же), а Елена замечает: «Какое унылое место!» (Там же).

В этом месте, где песок не дает жить «чахоточным деревцам», они предчувствуют смерть Инсарова.

Поражает у Тургенева, как и у Битова, – постоянная ассоциация песчаного берега с пустыней. Берег Балтийсого моря связывается и с пустотой пустыни. Но писатели по разному интерпретируют этот «локус». У Тургенева он, из-за неустойчивости границ, вызывает необъяснимые, странные события, таинственных, легко исчезающих персонажей, и, вообще, мизансцену сновидений; у Битова же – связывается с отказом от события, с полным отсутствием

inslav

событий, в пользу эстетического, внутреннего созерцания, которое проецирует место прямо на мифопоэтический план.

Список сокращений

Битов 1995 – А. Битов. Оглашенные. Роман-странствие. СПб., 1995.

Карамзин 1984 – Н. М. Карамзин. Сочинения в двух томах. Т. 1, Л., 1984.

Пильд 2004 – Л. Пильд. Заметки о поэтическом цикле К. Случевского «Песни из уголка» // Антропология и культура. Вып. 2. М., 2004.

Пумпянский 2000 – А. В. Пумпянский. Статьи о Тургеневе. Группа «таинственных повестей» // А.В. Пумпянский. Классическая традиция. М., 2000.

Случевский 1962 – К. К. Случевский. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1962.

Топоров 1994 – В. Н. Топоров. О «поэтическом» комплексе моря и его психофизических основах // В.Н. Топоров. О мифопоэтическом пространстве. Genova, 1994.

Тургенев 1966 – И. С. Тургенев. Полное собрание сочинений и писем в 28 томах. М.; Л., 1966.

Чехов 1977 – А. П. Чехов. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. М., 1977.

Cohen 2003 – M. Cohen. Il mare // Il romanzo (a cura di Franco Moretti), vol. IV. Temi luoghi, eroi. Torino, Einaudi, 2003.

Persi 2003 – U. Persi. Perifericità e centralità: tendenze e tensioni nella cultura russa odierna // Arcipelago. Rivista di studi letterari dell'Università di Bergamo. Bergamo, 2003, No 4.

inslav

В. Г. Вестстейн (Амстердам)

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕТОК О ПОЭЗИИ АЛЕКСАНДРА КОНДРАТЬЕВА

Несмотря на то, что разные книги Александра Алексеевича Кондратьева (1876–1967) не так давно изданы[1], творчество этого значительного русского поэта и прозаика недостаточно известно. В своем в сущности прекрасном «Энциклопедическом словаре русской литературы с 1917 года» (Казак 1988) Вольфганг Казак не упоминает его. Он также не фигурирует в обширном биографическом словаре «Русские писатели 20 века» (Русские писатели 2000)[2].

Кондратьев родился в 1876 году в Санкт-Петербурге. Во время учебы в гимназии его учитель греческого, Иннокентий Анненский, привил ему любовь к классическим древностям. Он изучал право в университете, а затем работал сотрудником министерства, но стремился и к литературной деятельности. Уже в студенческие годы Кондратьев публиковал стихи и новеллы, был близко знаком с Александром Блоком, успешно сотрудничал в журналах, редактируемых Валерием Брюсовым, постоянно посещал «башню» Вячеслава Иванова и литературные собрания в доме Сологуба. В эту пору вышло несколько его поэтических

---

[1] В 1993 была опубликована книга Кондратьев 1993. Стихотворения Кондратьева появились в сборнике Кондратьев 2001. Роман Кондратьева «На берегах Ярыни», включенный в «Сны», переведен на английский язык под названием «On the Banks of the Yaryn» (см. Kondratiev 2003). До выхода этих изданий В. Н. Топоров посвятил этому роману монографию, см. Топоров 1990. В приложениях к этой книге – эпистолярное и поэтическое наследие А. А. Кондратьева, включая полный текст его сборника «Славянские боги» (1936). На интернет-сайте www.russianresources.lt, посвященном русской культуре в странах Балтии, можно обнаружить много ссылок на работы А. Кондратьева.

[2] Зато Кондратьев «существует» в «Словаре поэтов Русского Зарубежья» (Словарь поэтов 1999) под редакцией В. Крейда. В девяностые годы прошлого века Крейд, профессор славистики в США, написал несколько статей о Кондратьеве. Кроме того, он составитель вышеупомянутого сборника «Боги минувших времен».

inslav

книг: в 1907 – мифологический роман *Сатиресса*, а в 1912 – литературное исследование об А. К. Толстом.

В результате революции служба в министерстве прекратилась, и Кондратьев вместе с семьей уехал в имение жены в деревню Дорогобуж неподалеку от города Ровно на Волыни, тогда в границах Польши, а в настоящее время – Украины. В Дорогобуже Кондратьев жил вплоть до второй мировой войны. Он публиковался в русской эмигрантской прессе, в том числе и в газете «Русское слово», тогда издаваемой в Вильнюсе. В 1930 году в Берлине вышел его роман «На берегах Ярыни», в 1936 году в Ровно – сборник сонетов «Славянские боги».

В 1939 году Волынь вошла в состав Советского Союза, и Кондратьев решил оставить Дорогобуж. Через Варшаву, Краков, Вену, Берлин, Белград и Триест, он наконец попал в Швейцарию, где нашел пристанище в Доме престарелых. Потом уехал в США, куда эмигрировала его дочь. Там он и умер в 1967, в возрасте 91 года.

Несомненно, основная тема А. Кондратьева – мифология. До революции, под влиянием Анненского и Вячеслава Иванова, он был ориентирован на греческую мифологию, потом, в течение всей его жизни в Дорогобуже – на славянскую. Это относится как к его поэзии, так и к прозе. Типичным в этом отношении для первого периода является сборник «Стихи. Книга вторая (Черная Венера)» (1909) и мифологический роман «Сатиресса» (1907), для второго – уже названный роман «На берегах Ярыни» и сборник сонетов «Славянские боги». Начну с последнего, поскольку он более или менее подробно приводится в приложении книги В. Н. Топорова о А. Кондратьеве. В этом приложении не только опубликованы все 69 сонетов сборника, но и обсуждаются их основные аспекты. В. Н. Топоров был под достаточно большим впечатлением от этого сборника. По его мнению, «книга представляет собой большой интерес как опыт “поэтической” (но не без учета и научных данных) реконструкции мифологических персонажей славянского пантеона» (1990: 249). Кондратьевская реконструкция славянской мифологии, как считает В. Н. Топоров,

inslav

выявляет его профессиональные знания источников и научной литературы по этой тематике. Более того, автор уделяет здесь большое внимание «языковой форме мифологических слов и особенно имен» (Топоров 1990, 251). Интересна сама по себе и реконструкция различных мифологических мотивов и атрибутов. Так, в сонете «Перун» («Я – князь богов, Перун. / Престол мой выше туч») сообщается о любимой дочери Перуна, Зарнице. Этот мотив, как полагает В.Н. Топоров, указывает на «небесную свадьбу», которую мы и встречаем в балтийском фольклоре, в частности, в литовских мифологических песнях.

Имею много жен. Из дочерей – Зарница
Моя любимая... От синеморских круч
До балтских хладных вод лежит моя держава,
От скал Биармии до царственных Карпат
(Кондратьев 2001, 208).

В. Н. Топоров также касается и формы стихов. Большинство из них, в особенности когда речь идет о важнейших богах, являются монологами, где божества как бы сами себя представляют. Любопытно, что А. Кондратьев для такой эпической тематики использует форму сонета. Однако сам автор обосновывает свой выбор, указывая, что примером для него был умерший в молодые годы поэт П. Д. Бутурлин (1859–95), чей сборник с двадцатью мифологическими сонетами был посмертно опубликован в 1897 году. В другом приложении в своей книге о А. Кондратьеве В. Н. Топоров упоминает Бутурлина и приводит ряд его сонетов.

Истолковывая творчество А. Кондратьева, В. Н. Топоров указывает прежде всего на роль в нем славянской мифологии. В поэтическом сборнике «Боги минувших времен», составленном В. Крейдом, встречаешь, однако, и другие важные для Кондратьева темы. Одну я уже назвал: древнегреческую мифологию; другие – христианская религия и природа. Как самостоятельная тема природа не слишком часто присутствует в его поэзии. Есть только несколько стихотворений, где природа описывается

inslav

лирическими приемами и через ее изображение опосредованно проступают чувства, настроения, впечатления. Чаще картины природы являются как бы фоном к изображению картин из далекого мифологического прошлого, как, к примеру, в стихотворении «После состязания», когда сюжет развивается после того, как Парис определил, кому достанется яблоко Эриды.

Тишина царит на склонах Иды.
По кустам рассыпалося стадо.
Покраснев от злобы и обиды,
Удалились Гера и Паллада.
<...>
Молчалива каменная Ида.
Неподвижны ветви кипариса.
И глядит с улыбкою Киприда
На томленье юного Париса.
(Кондратьев 2001, 156)

Значительное число стихов А. Кондратьева доэмиграционного периода посвящено Древней Греции, и в основном, миру греческих богов. Похоже, они инспирированы желанием вернуть прекрасный, но безвозвратно утраченный мир дальнего прошлого. И для этого поэт готов не щадить своих сил. Вот так объявляет он это в «Посвящении» к своему первому поэтическому сборнику «Стихи А.К.».

Вы, тени гордые, царившие когда-то
На детски радостной, смеющейся земле,
Вы, отлетевшие отсюда без возврата,
Свою печаль укрыть в холодной вечной мгле,
Вы, вдохновлявшие меня на гимн певучий,
О, боги светлые цветущих дней былых, –
Примите этот дар, исполненный созвучий,
Примите, дивные, мой слабый, робкий стих!
(Кондратьев 2001, 44)

Стихотворения в дореволюционных сборниках по формальным признакам имеют много различий – много хоре-

inslav

ев, от трехстопного до восьмистопного, довольно часто трехстопный анапест; только ямб, стандартная стихотворная стопа в «Славянских богах», используется не часто. Количество строф тоже не остается постоянным, иногда две, иногда более двадцати. Большое разнообразие форм способствует повышению качества стихов, хотя у поэта один и тот же замысел. В то время как он во вступлении к «Славянским богам» признается, что «пытался восстановить <...> божественные лики славянского пантеона» (Кондратьев 2001, 204), первые его стихотворения были направлены на то, чтобы оживить героев греческой и, в меньшей степени, египетской мифологии. Для этого, правда, он обращается к тем же приемам, что и в сонетах: монолог, произносимый основным героем стихотворения и заложенная в монологе его характеристика. Что примечательно, посредством лирического «я» обретает голос значительное число женских персонажей: они выражают свои надежды, желания, а порой описывают свое происхождение и окружение или среду. Так в стихотворении «Анадиомена»:

Рождена я от пены морской
И от крови небесного бога.
Никогда не томлюсь я тоской,
Никогда не нахмурюсь я строго...
(Кондратьев 2001, 113)

Или в «Амазонке»:

Облитая лунным сиянием,
Лесной каменистой дорогою
Стремлюсь я, полна содроганием,
Скачу я, объята тревогою...
(Кондратьев 2001, 95)

Пантеон греческих богов и мифологических героев в предреволюционных стихотворениях не так обширен и менее детализирован, чем пантеон славянских богов в стихотворениях, написанных после революции. Для фольк-

inslav

лориста сонеты о славянских богах, возможно, по содержанию представляют больший интерес, чем поэзия о классической древности. А читатель отдаст, наверное, предпочтение дореволюционным мифологическим стихотворениям, ввиду их многообразия и поэтичности. В сонетах Кондратьева есть что-то искусственное и, в конце концов, что-то монотонное. Кроме того, несмотря на то, что русская поэзия, вплоть до настоящего времени, придает большое значение форме, сонет не стал популярной или излюбленной формой в русском стихосложении.

Стихи о христианской религии или верней, христианской мифологии в определенном смысле продолжают стихи о языческой мифологии. Они не столько выражают личную вовлеченность автора в данную тематику, сколько представляют различных библейских персонажей, среди которых Вельзевул, Люцифер, Соломон, Адам и Мария, мать Иисуса. И здесь стихотворения – характеризующие монологи, например, в стихотворении «Адам», в котором Адам сам является говорящим:

Прости, блаженный сад, роскошных грез приют.
Прощайте, светлые эдемские селенья!
Отважно преступив пределы запрещенья,
О, Элоим, я заслужил Твой суд!
<...>
Прощай, приют любви! На солнечный восход
Я направляю путь без стона и без гнева.
Прижмись к моей груди, довольно плакать, Ева,
И угрызеньями терзать себя... Вперед!
(Кондратьев 2001, 61)

Иногда лирический субъект рассказывает о них в третьем лице, как в стихотворении «Люцифер»:

В беспредельном пространстве небес голубых
Он летел метеором лучистым
И о чем-то мечтал. Но и в грезах своих
Оставался он духом нечистым.

inslav

Неземная печаль отражалась в очах,
И поник он челом вдохновенным;
Чуть змеилась улыбка на бледных устах,
На лице его скорбно надменном...
(Кондратьев 2001, 92)

Влияние Александра Блока особенно ощущается в тех стихотворениях, где поэт обращается к Богоматери:

Под защиту Твою прибегаем,
Богоматерь, спасенье людей,
Огради нас от бед и страстей
И укрой нас спасительным краем
Ризы чистой и светлой Твоей!
<...>
О Пречистая Дева, Тобою
Слово Божие к нам рождено.
Пусть молитвой Твоей преблагою
В нашем сердце, объятом тоскою,
Светом радостным вспыхнет Оно.
(Кондратьев 2001, 197)

Интерес к давно забытому Кондратьеву проявившийся в издании «собрания стихотворений» «Боги минувших времен», недавнем переводе на английский его романа «На берегах Ярыни», а еще раньше – в исследовании В. Н. Топорова о славянской мифологии в творчестве Кондратьева, мне кажется абсолютно справедливым. Несмотря на то, что его нельзя отнести к значительным поэтам русского символизма, тем не менее, его поэзия достаточно оригинальна в своей основе; даже независимо от символистской традиции можно оценить ее достоинства. Кроме того, его творчество соответствует новому восходящему культурному течению, в котором проявляется, после «иронического» постмодернизма, большой интерес к проблемам мифологии и религии. В любом случае, его поэзия заслуживает более высокой характеристики, чем «слабый, робкий стих», который он сам дал в «Посвящении» к его первому сборнику.

inslav

Список сокращений

Казак 1988 – В. Казак. Энциклопедический словарь русской литературы с 1917 года. London, 1988.

Кондратьев 1993 – А. А. Кондратьев. Сны. Романы, повесть, рассказы. СПб., 1993.

Кондратьев 2001 – А. Кондратьев. Боги минувших времен. М., 2001.

Русские писатели 2000 – Русские писатели 20 века. Биографический словарь. М., 2000.

Словарь поэтов 1999 – Словарь поэтов Русского Зарубежья / Под ред. В. Крейда. СПб., 1999.

Топоров 1990 – В. Н. Топоров. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento, 1990.

Kondratiev 2003 – A. Kondratiev. On the Banks of the Yaryn. A Demonological Novel. Transl. Valentina G. Brougher. Bern etc., 2003.

inslav

Н. Тамарович (Рига)

С. МИНЦЛОВ И БАЛТИЯ: ЗАМЕТКИ К ТЕМЕ

20-30-ые годы XX века проходят под знаком «культурного возрождения» независимых государств, роста национального самосознания, создающего, в свою очередь, благоприятную основу для изучения национальной истории и обращения к различным фактам культуры и искусства. Эти факторы оказываются созвучными русской эмиграции, поставленной перед проблемой сохранения собственной культуры, родного языка в образовавшихся русских диаспорах. Идея «единения» является одной из основополагающих в эмиграции; она многообразно варьируется в периодической печати этих годов[1].

В середине 20-ых годов профессор-искусствовед Н. И. Мишеев, постоянный сотрудник газеты «Слово», призывает, в том числе и рижскую печать, уделять больше внимания культурным событиям соседних государств[2]. К

---

[1] П. Пильский в заметке, посвященной, в частности, открытию русской гимназии в Печорах, отметил: «<…> Что "гений русского народа не угас", что эстонцы открыто признают свои заимствования от русской культуры, что эстонский народ хочет и всегда будет находиться в братстве с русским – услышать эти ясные, твердые слова, эти выразительные формулы было приятно и ценно. <…> Только из этого чувствования, из этого сознания своей равноправности может вырасти идея *общего отечества* (здесь и далее курсив мой. – Н.Т.). <…> Где нет пасынков – там общий дом, где равноправие – там общее отечество, где нет изгоев – там общий кров и общий забор…» (Пильский 1926, 4).

[2] В заметке «Почему мы мало знаем о Литве и Эстонии?» Н.И. Мишеев заметил: «Как это ни странно, но Прибалтийские государства не особенно интересуются ростом духовной жизни друг друга. По крайней мере, печать их уделяет этому очень мало внимания. Что, например, мы знаем о художественной жизни Эстонии, Литвы? Их современной литературе, театре? Работе их университетов? Неужели там нет ничего самобытного, своеобразного? Печать больше занимается хроникой и политикой. Очень жалко. Народы объединяются не ими и, в частности, не последней. <…> Настоящее понимание и *залог истинного единства достигается взаимным вхождением в область духовной культуры*. Кстати, для русской печати

inslav

этому времени в рижской периодике, действительно, наблюдается рост публикаций, в которых авторы обращаются к соседним странам; большее внимание уделяется литературе, искусству, культурным мероприятиям. На страницах газеты «Сегодня», в частности, публикуют переводы из латышской, литовской, эстонской, польской, финской и других литератур К. Д. Бальмонт, И. Северянин, Е. Шкляр, А. И. Куприн и другие; попытки таких переводов предпринимаются и ранее (в начале 20-ых годов появляются, например, переводы В. Третьякова). С газетой «Сегодня», крупнейшим периодическим изданием русского Зарубежья, сотрудничают писатели и журналисты из Литвы и Эстонии (Е. Шкляр, В. Никифоров-Волгин, В. Гущик, Ф. Кирша и другие)[3].

В 20-30-е годы С. Минцлов – один из признанных литераторов; автор, широко известный не только в Латвии, но и в других странах русского рассеяния. Особой популярностью пользуются его исторические романы, которые появляются еще до эмиграции, в начале века, и к этому времени успевают выдержать несколько переизданий. Среди них – несколько романов и повестей, в которых, так или иначе, заявлена тема Литвы. Так, под маркой изданий детской литературы, журналов «Юный читатель» и «Всходы» (СПб.), выходят в свет автобиографическая «повесть для детей» «Беглецы» (1901), исторические повести «В лесах Литвы» (1905), «На крестах» (1906). В эмиграции эта линия продолжена новыми произведениями – «Под шум дубов» (Берлин, 1919), «Орлиный взлет» (Рига, 1931). Непосредственно «латвийская» тема в творчестве С. Минцлова представлена в меньшей степени; в период проживания в Латвии, с 1926 по 1933 годы, он совершает несколько поездок

Прибалтийских стран здесь благодарная и интересная работа... Хотя бы потому, что русский язык всем понятен» (Анин 1925, 3).

[3] Подробнее об упомянутых авторах см. монографию: Исаков 1996; а также изданный под редакцией того же автора коллективный труд Русское меньшинство 2000. Отдельным представителям литовского «культурного возрождения» в данный период посвящен ряд публикаций П. М. Лавринца в «Балтийском архиве» и «Славянских чтениях» (см., например: Лавринец 1999, 2000, 2003).

inslav

по Латгалии (серия очерков, посвященная этим поездкам, появляется в газете «Сегодня» в 1927 году; см.: Абызов 1999); следует упомянуть также несколько «рижских легенд», опубликованных как на страницах периодических изданий, так и составивших отдельные сборники: «У камелька: Моя молодость» (1929), «Чернокнижник» (1928).

Между тем, интерес С. Минцлова к Литве имеет, прежде всего, биографические предпосылки. В собственной родословной, предваряющей основной перечень «Книгохранилища С. Р. Минцлова», издания широко известного в среде библиофилов и библиографов и являющегося своеобразным «руководством по изучению русской истории» (Сергеева 1943, 1), С. Минцлов отметил: «Колыбель нашего рода – древний Кенигсберг[4]. Онемечившиеся предки наши были литовского происхождения, из племени пруссов. Туманные предания говорят, что двое из них сложили свои головы в великой Грюнвальденской битве <...>»[5]. По окончании Александровского военного училища в Москве (1890), С. Минцлов служит в полку в Вильно, где записывает и собирает богатый этнографический,

---

[4] В одном из очерков С. Минцлов описывает посещение Кенигсберга, родины своих далеких предков, и Мариенбурга (Алуксне), которые в прошлом являлись главными «гнездами» рыцарей-меченосцев (Минцлов 1930д). Таким образом, помимо биографического аспекта, в очерках С. Минцлова присутствует и определенный исторический «сюжет», который предполагает, в некотором смысле, проекцию на «литовские» романы писателя (Ср., например, «<...> будто окна в минувшее глядят со стен картины – мистический, несущийся над землей бледно-огненный всадник, пир рыцарей в Мариенбургском замке с грозно задумавшимся Витовтом, пожар Ковны и клятва Витовта, глядящего со своим отрядом на пылающую крепость, похищение Бейруты, – дивная история великой эпохи» (Минцлов 1930а, 2). Данный фрагмент представляет собой сжатый фабульный «пересказ» одного из романов С. Минцлова – «Орлиный взлет», который на русском языке появляется в Риге, в 1931 году).

[5] В издании, хранящемся в отделе редких рукописей рижской Национальной библиотеки, после приведенных строк следует личная «поправка» дочери писателя М. С. Минцловой: «Не точно. Ян был убит, а Збышко тяжело ранен. Битва была 15 июля 1410 года» (Минцлов 1913).

inslav

археологический и «поэтический» материал, который позднее составит основу многих его произведений.

Исторические романы С. Минцлова о Литве были переведены на литовский язык и хорошо известны читателю. Более того, роман писателя «Орлиный взлет» впервые появляется в печати именно на литовском языке (но под другим названием – «Песнь о соколе») и только потом уже на языке оригинала[6]. Этот роман получает премию на литературном конкурсе в честь имени Витовта Великого (Бичюнас 1933, 2).

В рижской периодике (главным образом, в газете «Сегодня») в 1930 году С. Р. Минцлов публикует серию очерков, в которых повествует о совершенных им к этому времени поездках по городам Литвы. Подобного рода поездки С. Минцлов предпринимает и ранее – по Латвии (преимущественно по Латгалии) и по Эстонии (в 1928 году). С. Минцлов много путешествовал и до эмиграции; до революции он объехал почти всю Россию в поисках древних книг и предметов старины. Результатом этих поездок явилось появление уникальной серии книг, ставшей библиографической редкостью и получившей широкую известность в среде библиофилов и библиографов[7].

Жанр «путевого очерка», к которому следует отнести очерки С. Минцлова, в 20-30-ые годы особенно популярен: к нему обращается значительное число ведущих сотрудников и корреспондентов рижской печати (А. Седых, А. Формаков, П. Пильский, Б. Шалфеев, Б. Оречкин и другие). Очерки, исполненные в этом жанре, как правило, отличаются строгой документальностью, хронологической последовательностью в изложении событий, а также

---

[6] В. Бичюнас, известный литовский критик, упоминает авторизированный перевод Ю. Толмайтиса, который предшествовал появлению романа на русском языке (Бичюнас 1933, 2).

[7] Редчайшие книги 1904, Книгохранилище 1905 и т.д., а также получившая среди читателей наибольшую известность «библиофильская повесть» С. Минцлова «За мертвыми душами» (Берлин, 1921; переиздана в 1991 году). Произведения С. Минцлова, за некоторым исключением, не переиздавались. Ряд очерков С. Минцлова опубликован в 2-х томнике, составленном Ю.И. Абызовым (1999).

inslav

детализацией; по сути, они являются своеобразными путеводителями по Литве (или, например, по Эстонии).

В Литве С. Минцлов проводит целый месяц, принимая активное участие в общественной и культурной жизни страны. Цель поездок по литовским городам – в частности, он посещает Ковно (Каунас), Юрбург (Палангу), Клайпеду – обозначена в первом же очерке: ознакомление «с природой, людьми и памятниками старины» (Минцлов 1930а, 2). С. Минцлов обращается в очерках к наиболее значимым фрагментам национальной культуры и истории Литвы периода ее государственного становления; при этом особой притягательностью для него обладают культурно-исторические памятники, уцелевшие средневековые замки времен борьбы прибалтийских народов с крестоносцами. Топонимика и топография стимулируют появление определенного исторического сюжета, мистических легенд или преданий. Так, например, к описанию Рауданского замка приурочена древняя, мистически окрашенная, легенда: «Скамья – излюбленное место привидений. Рассказывают, будто в давние годы местная жительница, красавица-литвинка, влюбилась в заклятого врага своей родины, в рыцаря-меченосца, и встречалась с ним по ночам у этой скамьи. Их выследили; отец литвинки проклял ее, и она бродит с тех пор по свету, ожидая избавления от власти чар. Не раз чудилась она людям сидящей под дубом или блуждающей вокруг замка» (Минцлов 1930е, 4). И в этом наглядно сказывается мастерство обретения писателем «своей темы»[8]. Мистика явилась «визитной карточкой» творчества С. Минцлова, автора нескольких сборников «таинствен-

[8] П. Пильский заметил эту «особенность» и своеобразие произведений С. Минцлова: «Ему <С. Минцлову> всегда удается выбрать тему по себе. Это писатель, сливающийся со своими книгами органически. Он ходит по литературе, одетый в свое собственное, просторное и, в то же время, хорошо облегающее платье. Ему не жмет под мышками, и загребастые руки хватают все, что ему нужно. <...> Это талант обретения темы, обретения, а не изобретения» (Пильский 1928, 3).

insla

ных» рассказов, которые пользовались особым спросом у читателей[9].

Знаком сохранения духовных связей с культурным прошлым служат многочисленные аллюзии на русскую культуру, ее историю. В частности, С. Минцлов посещает бывшие владения русских графов и князей – Тышкевичей, Платона Зубова, Васильчиковых (Минцлов 1930г, 1930е); в одном из очерков он упоминает и о А.Ф. Львове, похороненном при Пожайском монастыре, – знаменитом композиторе, музыкальном авторе народного гимна «Боже, царя храни» (Минцлов 1930б). «Отыскивание» примет российской топонимики и топографии влечет за собой появление легендарного сюжета, исторического анекдота из прошлого: «В конце XVIII века Екатерина Вторая пожаловала Юрбург с несколькими тысячами десятин земли Платону Зубову. Речка в новом имении этого баловня судьбы протекала в стороне от дворца, и, чтобы сделать приятный сюрприз своему любимцу, гостившая у него императрица приказала пустить речку по теперешнему ее руслу, что и было выполнено в одну ночь, и, вышедший к утреннему кофе, Зубов был поражен новым чудом северной Семирамиды» (Минцлов 1930г, 2). В очерченном пространстве сохраняются реликты бытования и другой культуры, например, польской: «Плотовщики дали названия всем порогам <Немана>; имеются и разные присловья о них. Таковы,

---

[9] До эмиграции появляются «Власть имен (Странное). О влиянии имени на судьбу человека (1915)», «Неведомое: Рассказы» (1917), «То, чего мы не знаем» (1926); непосредственно в Риге выходят сборники мистических рассказов «Чернокнижник (Таинственное)» (1928) и «Мистические вечера» (1930). В целом, в 20-30-ые годы в рижской периодике публикуется значительное число очерков и рассказов «мистического» содержания», основу которых, в большей степени, составляют народные предания и легенды (Среди их авторов – Н. Тэффи, И. Бунин, Г. Иванов, Б. Шалфеев, Н. Бережанский, А. Амфитеатров, А. Салтыков, А. Кондратьев и многие другие. На страницах газеты «Сегодня» Шерри-Бренди (псевдоним А. Перфильева) помещает «дружеский шарж» на И. Лукаша, который наглядно демонстрирует особую популярность подобных «сюжетов»: «Еще одно Печорское сказанье, / И будет взят на небо он живым, – / И там, в порядке чинопочитанья, / Он наречется Нестором II-ым» [Шерри-Бренди 1926, 11]).

inslav

например, “прошел Гогу, дзенкуй Богу”, “прошел Бичи, гроши личи” (считай)» (Минцлов 1930в, 2).

В очерках С. Минцлова, помимо прочего, присутствует некий второй план, который маркирует в повествовании дополнительные смыслы и оттенки, и наиболее явно он выражен в заключительном очерке. Мотив скитальчества затрагивает тему русского рассеяния (важную в контексте биографии самого писателя); он является своеобразным и неявным маркером очерков С. Минцлова: «Только тот, кто подобно нам, вот уже 12 лет бродит по свету среди чужих людей, может вполне оценить такую заботливость и гостеприимство. <…> Далеко за полночь, лежа в постели, я слышал скрашенную отдалением музыку, и мне грезилась, что не было ни войны, ни революции, что я в Орловской губернии, что у нас бал, что из окон дедовского дома льются в ночь потоки света, и мы, не сегодняшние старики, а молодые пары, веселимся и носимся под близкие сердцу звуки вальсов и мазурок» (Минцлов 1930е, 4).

Таким образом, обращение С. Минцлова к культуре и истории Литвы, с учетом определенных социально-политических событий начала 20-ых годов[10] (и в немалой степени ими обусловленное), в целом отвечает тем установкам, которые в данный период активно пропагандируются виднейшими представителями русской эмиграции.

---

[10] Имеется в виду насильственное присоединение Виленского края к Польше в начале 20-ых годов. Демаркационная линия, отделявшая захваченную поляками часть восточной Литвы и являющаяся, по сути, литовско-польской границей, существовала вплоть до 1939 года. Это событие будоражит общественное сознание на протяжении целого десятилетия; оно получает отражение в рижской периодике, в частности, в газете «Сегодня» (см., например, Оречкин 1928а, 1928б). Вполне возможно, этот факт в немалой степени послужил «взрыву патриотизма» литовской общественности, которая старалась привлечь на свою сторону известных русских деятелей культуры и литературы. В одном из очерков («Поездка в Ковно») С. Минцлов упоминает о своей встрече с Л. Гирой – известным литовским поэтом, переводчиком, критиком, одним из основателей общества латышско-литовского сближения, который, в том же (1930) году, устраивает приезд в Литву К.Д. Бальмонта, чьи публикации «под знаком Литвы» на страницах газеты «Сегодня», начиная с 1928 года, в немалой степени носят пропагандистский характер (подробнее об этом: Лавринец 1999).

inslav

Как уже отмечалось, в 1928 году С. Минцлов посещает Эстонию. Если Литва приобретает особое значение для С. Минцлова, обусловленное, в том числе личной, мотивированной происхождением причастностью, то в Эстонии писателя в большей степени привлекают факты бытования русской культуры. С. Минцлов посещает Нарву и Печоры (Минцлов 1928в) – центры русской культурной жизни в Эстонии, в большей степени сохранившие прежний уклад. В это время он выступает с чтениями в местных культурно-просветительных объединениях, среди которых, помимо прочего, следует отметить одно из крупнейших и значительных в Эстонии – нарвское общество «Святогор», важную роль в деятельности которого сыграл прозаик В. А. Никифоров-Волгин, активный сотрудник рижской газеты «Сегодня» (подробнее см.: Исаков 1996). Восточная часть Эстонии (и здесь можно провести параллель с восточной частью Латвии – Латгалией), представляла собой своеобразный анклав русской культуры: здесь проживало русское старожильческое население со сложившейся культурой и устоявшимися традициями. Существенно отметить, что именно в Печорах берут свое начало «Дни русского просвещения», известные в русском зарубежье как «Дни русской культуры». Посещение Печорского края в 20-30-ые годы приобретает характер массового действия; в разное время сюда едут А. Седых, П. Пильский, Б. Шалфеев, Б. Евланов, Л. Зуров, С. Виноградов[11] и многие другие; все это находит отражение на страницах рижской периодической печати. Отмечу, что «эстонские» очерки С. Минцлова, в некотором роде, продолжают серию очерков 1927 года, когда С. Минцлов совершает поездки в восточную часть Латвии – Латгалию.

Два других очерка С. Минцлова, посвященных посещению Ревеля и Нарвы (Минцлов 1928а, Минцлов 1928б), обнаруживают некий общий «сюжет», а именно, касаются творческой биографии известного театрального деятеля,

---

[11] В Риге в 1929 году была опубликована монография профессора В. И. Синайского «Псково-Печорский монастырь» с иллюстрациями академика С. А. Виноградова.

inslav

«дедушки русского театра», Н. И. Мерянского[12]. Нил Мерянский – фигура, породившая массу забавных историй и анекдотов; в свое время она привлекает внимание и П. М. Пильского (см.: Пильский 1929, 8). В жанре литературного анекдота происходит развитие и более поздних очерков С. Минцлова, посвященных Мерянскому (см.: Минцлов 1931, Минцлов 1936).

Таким образом, интерес к духовному наследию, языку, истории другого народа, подразумевающий диалог культур в целом, декларируемый С. Минцловым в очерках, отвечает тем запросам, которые оказались в эмиграции знаком и условием сохранения собственной культуры и возможности ее сосуществования с культурами других наций. Творчество С. Минцлова в данном аспекте представляет несомненный интерес, и отражает, в некотором роде, специфику феномена культурного приграничья в целом.

Список сокращений

Абызов 1999 – Ю. Абызов. От Лифляндии – к Латвии: Прибалтика русскими глазами. Рига, 1999. Т. II.

Анин 1925 – Н. Анин (Н. И. Мишеев). Почему мы мало знаем о Литве и Эстонии? // Слово, 1925, № 5.

Бичюнас 1933 – В. Бичюнас. Заслуги С. Минцлова перед литовской литературой. (Романы покойного писателя по-литовски) // Сегодня, 1933, № 354.

Исаков 1996 – Г.С. Исаков. Русские в Эстонии (1918-1940). Историко-культурные очерки. Тарту, 1996.

Книгохранилище 1905 – Опись книгохранилища С. Р. Минцлова. Санкт-Петербург, 1905 (2-ое изд. – Книгохранилище С. Р. Минцлова, 1913).

Лавринец 1999 – П. Лавринец. Письма К. Бальмонта Людасу Гире (1928-1931) // Балтийский архив. Рига, 1999, т. V.

---

[12] Нил Иванович Богдановский (1847 – после 1915 года). Редактор-издатель дореволюционного издания «Волховский Листок» в Нижнем Новгороде, играл в театрах Петербурга и Москвы. После революции поселяется в Ревеле и активно участвует в культурной жизни города. Автор целого ряда книг, обличительных статей и заметок (об этом: Минцлов 1936, 2).

insla

Лавринец 2000 – П. М. Лавринец. К. Д. Бальмонт в Вильнюсе (1927) и Каунасе (1930) // Славянские чтения. Т. I. Даугавпилс – Резекне, 2000.
Лавринец 2003 – П.М. Лавринец. Между Керенским и Жаботинским. (Поэзия Евгения Шкляра) // Славянские чтения. Т. III. Даугавпилс – Резекне, 2003.
Минцлов 1913 – Книгохранилище С. Р. Минцлова. СПб., 1913.
Минцлов 1928а – С. Минцлов. По Эстонии: Путевые наброски (Ревель) // Сегодня, 1928, № 142.
Минцлов 1928б – С. Минцлов. По Эстонии: Путевые очерки (Нарва) // Сегодня, 1928, № 147.
Минцлов 1928в – С. Минцлов. По Эстонии: Путевые очерки (Печерский монастырь) // Сегодня, 1928, № 154.
Минцлов 1930а – С. Минцлов. Поездка в Ковно // Сегодня, 1930, № 197.
Минцлов 1930б – С. Минцлов. Пожайский монастырь // Сегодня, 1930, № 206.
Минцлов 1930в – С. Минцлов. О «Зверинце» Витовта Великого и храбром рыцаре Маргере. (Из литовских впечатлений) // Сегодня, 1930, № 211.
Минцлов 1930г – С. Минцлов. Смерть Гедимина, Екатерина II и Платон Зубов. (Из литовских впечатлений) // Сегодня, 1930, № 216.
Минцлов 1930д – С. Минцлов. В гостях у мертвецов. (Из литовских впечатлений) // Сегодня, 1930, № 222.
Минцлов 1930е – С. Минцлов. Замок с привидениями. (Из литовских впечатлений) // Сегодня, 1930, № 226.
Минцлов 1931 – С. Минцлов. О Ниле Мерянском, Василии Самойлове, вятском почтмейстере, «провале» Далматова и капельмейстере «без пауз» // Сегодня, 1931, № 11.
Минцлов 1936 – С. Минцлов. Встречи с «дедушкой» русского театра Нилом Мерянским. (Из неопубликованного дневника писателя) // Сегодня, 1936, № 356.
Оречкин 1928а – Б. Оречкин. Рига – Ковно – Кенигсберг // Сегодня, 1928, № 86.
Оречкин 1928б – Б. Оречкин. Из Риги в Вильно через Ковно // Сегодня, 1928, № 218.
Пильский 1926 – П. Пильский. Об одном крае, одной речи, общем доме и общем враге. (Письмо из Ревеля) // Сегодня, 1926, № 130.

inslav

Пильский 1928 – П. Пильский. Легенды и приключения. (О романе С. Р. Минцлова «приключения студентов)» // Сегодня, 1928, № 317.
Пильский 1929 – П. Пильский. Н. И. Мерянский (К 65-летию сценической деятельности) // Сегодня, 1929, № 39.
Редчайшие книги 1904 – Редчайшие книги, напечатанные в России на русском языке. Санкт-Петербург, 1904.
Русское меньшинство 2000 – Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике (1918-1940). Тарту, 2000.
Сергеева 1943 – Е. Сергеева. Писательский путь С. Р. Минцлова // Русский вестник, 1943, № 18.
Шерри-Бренди 1926 – Шерри-Бренди (А. Перфильев). Юбиляры: Дружеские шаржи // Слово, 1926, № 320.

inslav

Л. Пильд (Тарту)

МИФ О НАЦИОНАЛЬНОМ ДЕМОНЕ В ПРОЗЕ ФРИДЕБЕРТА ТУГЛАСА (НА МАТЕРИАЛЕ НОВЕЛЛЫ «ПОЭТ И ИДИОТ»)

Новелла эстонского прозаика Фридеберта Тугласа «Поэт и идиот» была опубликована в 1924 году (Tuglas 1924). В литературно-критических отзывах на это произведение доминируют две точки зрения. Первая из них отражает убежденность современников в переживаемом писателем творческом кризисе. Вторая, – касаясь непосредственно содержательной характеристики новеллы, – фиксирует сатирическую направленность произведения. Относительно объекта сатиры мнения расходятся. Так, например, литератор Нигол Андресен не без основания полагает, что тугласовская сатира направлена на современное ему общество (молодую буржуазную республику) (Andresen 1926, 21). Критик Эдуард Хубель же считает, что в новелле разоблачается попытка рационально обосновать бытие Бога (Hubel 1925, 79-81).

Следует признать, что все критики-современники, писавшие о новелле Тугласа, уловили в ней нечто принципиально важное, однако, ни один из литераторов не представил сколько-нибудь целостного прочтения сочинения. Несмотря на то, что эстонские литературоведы неоднократно обращались к исследованию и комментированию новеллы (см., напр.: Liiv 1987, 300; Undusk 1996, 393; Oras 1997, 56), целостная ее интерпретация до сих пор не осуществлена. Необходимость такой интерпретации представляется важной, потому что этот текст, по нашему мнению, является ключевой точкой, отражающей один из кризисных этапов эволюции Фридеберта Тугласа. Цель нашей статьи – вкратце обозначить основные константы писательской «картины мира» Тугласа конца 1910-х – начала 1920-х гг., отраженные в новелле «Поэт и идиот».

Место и время действия обозначены в новелле предельно конкретно – это Тарту начала 1920-х гг. Главный персонаж произведения – alter ego автора – Феликс Ормус-

inslav

сон, современный писатель. Он же является заглавным героем романа Тугласа «Феликс Ормуссон», опубликованного в 1915 году. Хорошо известно, что в этом романе Туглас прощается со своим «эстетским» прошлым, разоблачает отчужденного от реальности героя-индивидуалиста (см. об этом, напр.: Oras 1997, 34). Первая часть новеллы «Поэт и идиот», по первоначальному замыслу Тугласа, должна была завершать роман «Феликс Ормуссон». Однако, в конечном итоге, писатель не включил будущую новеллу в роман.

Новелла состоит из двух частей. В первой из них описывается разговор между главным героем и его бывшим одноклассником – Кобрасом, происходящий ночью в центре города Тарту – на Тоомемяги. Разочарованный в жизни эстет Ормуссон с изумлением узнает, что его бывший одноклассник стал поклонником сатаны: в своем монологе Кобрас излагает «апологию черта» – плод его многолетних и мучительных размышлений. Кобрас – человек «идеи»; путем логических умозаключений он пришел к выводу, что поскольку эстонский народ никогда не имел своего Бога (христианство и в католическом и в протестантском изводах было эстонцам насильно навязано), то следует поклоняться Сатане и основать сатанинскую церковь. Новое верование не только даст возможность национального самоопределения, но и позволит в будущем распространить веру в Сатану во всем мире – эстонцы, подобно древним иудеям, превратятся в народ-мессию, а Сатана станет «международным Богом».

Потрясенный это логикой «à rebours», Ормуссон возвращается к себе домой, и там разыгравшаяся фантазия художника инициирует видение: комната преображается, в ней появляются монах-доминиканец, «президент всей планеты», скульптор, персонаж-парадоксалист с аллегорическим именем Вобход (Ümbernurga) и уже знакомый читателю Кобрас. Разгорается спор. Каждый из участников спора предлагает свою (рационально обоснованную) форму утверждения сатанинской веры на земле. Наконец, Ормуссон, охваченный холодным ужасом, просыпается.

inslav

Известно, что «апология черта», вложенная автором в уста Кобраса, принадлежит самому Тугласу. Он написал ее еще в 1908 году. В этом же году создан один из важнейших текстов, характеризующих эстетическую позицию Тугласа второй половины 1900-х гг., – «У врат ада». Как проницательно заметил Яан Ундуск, один из самых глубоких исследователей Тугласа и автор блестящей работы «Калевипоэг и Прометей» (Undusk 1990), трактат «У врат ада» и новеллу «Поэт и идиот» следует рассматривать параллельно. «У врат ада» – это одновременно и фольклористическое исследование и (имплицитно) – эстетическая программа, написанная лидером и теоретиком литературной группировки «Ноор Эести» («Молодая Эстония») (Tuglas 1996, 392). Одна из главных установок «Молодой Эстонии» заключалась в ориентации на культуру Западной Европы. Участники созданного в 1905 г. литературного объединения резко противопоставили себя всей предшествующей национальной традиции, объявив, что нация обретет свое подлинное лицо только в том случае, если станет наследницей европейской культуры. Полемический пафос трактата «У врат ада» заключался в стремлении переосмыслить значение эстонского национального эпоса «Калевипоэг», противопоставить необоснованно высокой оценке этого сочиненного на основе народной поэзии произведения трезвый взгляд, базирующийся на современных научных данных – в первую очередь, на результатах исследований мифологической школы в литературоведении.

Увлеченный в это время модернистской культурой (в частности, в русском ее изводе) Туглас считает, что одна из главных задач новой эстонской литературы – это созидание национальных мифов и мифологических персонажей, персонифицирующих сущность национального характера. С точки зрения предшествующего «Молодой Эстонии» литературного поколения, Калевипоэг – главный герой эпоса, во всех отношениях уже отвечает такому требованию. Вопреки существующему мнению, Туглас пишет о том, что эпос, сочиненный Фридрихом Рейнхольдом Крейцвальдом, является неудачным, что он не отражает национального своеобразия, что герой его идеализирован, характер героя

inslav

сглажен. Эпос – германизированное произведение, не отражающее специфики эстонского фольклора (Tuglas 1996a, 55-79). В эстонской народной поэзии речь идет не об идеальном герое-богатыре, а о демоне, чудовище, национальном гении зла, не различающем добро и зло. Крейцвальд, по Тугласу, пытается наделить героя эпоса благородными и высокими чертами, однако не до конца справляется с этой задачей, о чем свидетельствует финал эпоса: боги приковывают героя к скале у врат ада, приказав стеречь тех, кто находится в аду. В действиях богов, пишет Туглас, нет логики. Если герой был добр и благороден, за что же его так наказывать? Вместе с тем, последние строки эпоса заключают в себе пророчество: в будущем демонический национальный герой освободится и станет спасителем нации – мессией. Концовка эпоса, хотя и основанная на мотивах эстонского фольклора, дает Тугласу основание говорить об универсальном характере этих мотивов. Он пишет о мотиве «прикованного героя», встречающемся в греческой мифологии (миф о Прометее), скандинавском эпосе, кавказских легендах и т. д. Таким образом, становится ясен программный характер эссе «У врат ада». Национальный эпос включается в межнациональный контекст.

В соответствии с программными установками нового литературного направления, которое осознавало себя и как общественное движение, некоторые мифологические составляющие национального эпоса подлежали творческому развитию, реализации. «Молодая Эстония» стремилась не просто европеизировать эстонскую культуру, но и возвести свою деятельность к родным истокам. Так, например, миф о Прометее, к которому Туглас возводил мотивы эстонского национального эпоса, должен был определенно воплотиться в деятельности «Молодой Эстонии». «Демонизм», признанный основной чертой характера Калевипоэга, благодаря усвоенным к этому времени модернистским интерпретациям манихейства и ницшеанскому «антихристианству», понимался как творческое, революционное начало и тоже, скорее, вызывал не столько отрицание, сколько приятие. Тем не менее, написанная Тугласом в 1908 г., но не опубликованная тогда «апология черта» представляла

inslav

собой иной – «отрицательный» вариант воплощения в жизнь революционной культурной программы. «Демонизм», воспринятый как доминанта национальной жизни и доведенный до логического абсурда, приводит к господству абсолютного зла. Важно понять, что опасность победы тотального зла в родной культуре в этой ранней «апологии черта» связывается именно с деятельностью «Молодой Эстонии». Туглас предельно самокритично понимает изнанку, оборотную сторону собственной обновленческой деятельности.

Первая часть новеллы «Поэт и идиот» написана в 1920 году. Именно в эту часть включена «апология черта», переадресованная персонажу, которого зовут Кобрас. В это время Эстония уже два года как является самостоятельной; одна из главных целей группировки «Молодая Эстония» – национальное освобождение – достигнута. Однако, как справедливо замечают эстонские исследователи творчества Тугласа, писатель переживает приступы депрессии (Haug 2004, 379). Нельзя согласиться с тем, что депрессия вызвана только внезапностью возвращения эмигранта Тугласа из большого мира (Париж) в малый (буржуазная Эстония). Писатель недоволен той общественно-политической ситуацией и тем литературно-культурным контекстом, которые его окружают. Недовольство это в очень резких формах отразилось в публицистике и переписке Тугласа, где он неприкрыто обвиняет противника – нынешнюю власть, которая восстает против любых нововведений и пытается отменить, уничтожить все достижения «Молодой Эстонии» в области культуры.

Тем не менее, в интересующем нас тексте писатель не обвиняет никого из своих идеологических противников, а, скорее, склонен заняться саморефлексией. «Поэт и идиот» – это попытка художественного исследования «изнанки» революционности «Молодой Эстонии».

Автор «апологии черта» в новелле (Кобрас) – двойник главного героя Ормуссона и, вместе с тем, двойник автора. Он, как и автор трактата «У врат ада», отрицает значение христианства для маленькой нации – эстонцев. Христианство – это чужая религия, поэтому и христианский Бог –

inslav

чужой. Истоки новой религии Кобрас усматривает в эстонском народном творчестве – излюбленные и наиболее часто встречающиеся здесь образы – это образы демонологические. Черт для эстонцев, в отличие от христианского бога – свой. Новая религия должна вырастать из этого исконно национального материала. В «апологии черта», которую излагает Кобрас, гротескно преувеличено противопоставление, осуществленное Тугласом в трактате «У врат ада»: Туглас писал о том, что подлинный герой национального фольклора – герой демонический, а «христианские черты» он приобрел, скорее всего, в интерпретации автора национального эпоса – Крейцвальда. В монологе Кобраса встречается и множество других отсылок к литературно-критическим и художественным сочинениям Тугласа.

Герой новеллы говорит о «синтетическом» начале нового божества, которое объединит в себе добро и зло: «Он должен заключать в себе все стороны добра и зла, представлять все тенденции порока и добродетели одновременно. Древо познания добра и зла всегда было его символом. И он настанет, этот день синтеза» (Tuglas 1987, 117)[1]. Представление о «синтезе» в применении к национальной эстонской литературе – одно из ключевых понятий эстетики Тугласа. Так, например, в программной статье «Литературный стиль» (1912) писатель говорил о необходимости выработки в эстонской словесности синтетической (объединяющей противоположные начала) манеры письма. Один из абзацев этой статьи завершался реминисценцией из эссе Оскара Уайльда «Упадок лжи» (1889), исключенной самим автором из позднейших редакций: «Истина – это вопрос стиля» (см. об этом: Tuglas 1996, 466). Такие острые суждения, редуцирующие необходимость различения добра и зла и продиктованные пафосом строительства новой культуры, в статьях Тугласа 1910-х гг. встречаются достаточно часто.

Демонические обертоны эстетической программы, сформулированной лидером группировки «Молодая Эсто-

---

[1] Здесь и далее в тексте статьи перевод мой. – Л.П.

inslav

ния», были не только замечены ближайшим литературным окружением (имеются в виду и сочувствующие, и недоброжелатели), но и спроецированы на автора новой эстетики. Так, например, поэт Густав Суйтс, представлявший названную литературную группировку, создает в своих стихах миф о Тугласе-мессии, строителе новой действительности,[2] а поэтесса Марие Ундер, уже гораздо позже, в 1936 году, пишет стихотворение с отсылкой к тексту Суйтса и конкретизирует этот миф (см. об этом: Haug 2004, 378). В ее стихотворении Туглас – чужой, пришелец с далекой звезды, смуглый мавр, пришедший с юга («ты пришел с юга, черный как мавр»), уже отчетливо ассоциируется с дьявольским, антихристовым началом. Апологет Сатаны в новелле тоже называет главного героя (Ормуссона) сначала пророком новой сатанинской религии, а затем – мессией: «И теперь я поделюсь с тобой своим замыслом: мы будем основателями новой веры, новой религии, новой церкви. Это будет церковь Сатаны. Ты хочешь? Хочешь?» – «Я? – пробормотал Ормуссон, как бы очнувшись. – «Что же я-то должен делать?» – «Ты? Ты – пророк. Ты – тот, кто возвестит миру новое слово как огненное пламя. Ты будешь творить чудеса, чтобы они поверили. Тебя они будут слушать. Тебя – если они вообще к кому-то прислушаются» (Tuglas 1987, 118).

Литературный источник процитированного эпизода легко узнаваем. Это разговор Петруши Верховенского со Ставрогиным из романа Достоевского «Бесы». В главе «Иван-Царевич» Петр Верховенский предлагает Николаю Ставрогину стать «предводителем» – кумиром человеческой толпы, которую он сам, Верховенский, ни в грош не ставит: «Вам ничего не значит пожертвовать жизнью, и своею и чужою, Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк <...> Помешанный! – прошептал Ставрогин» (Достоевский 1974, 324).

Герой рассказа Ормуссон (а вслед за ним и сам автор новеллы) уподобляются Ставрогину – идейному вдохнови-

---

[2] Стихотворение Густава Суйтса было написано в 1913 г.

inslav

телю кучки революционеров провинциального русского города. Немаловажно, что герой романа Достоевского двулик: Ставрогин проповедовал в прошлом православие Шатову и социализм Кириллову, в действительности же не верит ни во что.

Очевидно, что у Тугласа имелись глубинные основания для сближений автобиографического героя новеллы с сюжетным пространством романа «Бесы». И дело здесь не только в антимодернистсткой направленности новеллы и «эстетском» литературном прошлом автора.

Если обратиться к художественным текстам, критическим статьям и переписке Тугласа конца 1910-х – начала 1920-х гг., то прояснится его отношение к только образовавшейся Эстонской буржуазной республике. Новая власть воспринимается как носитель зла и мещанского духа. Процитируем отрывок из письма Тугласа к его единомышленнику – известному эстонскому литератору и лингвисту Й. Аавику: «Мы погрузились в серую и скучную эпоху, гнет которой выносить тяжело. Речь идет не только о политическом отступлении и политической реакции, но и о пробуждении тупого консерватизма во всех областях культуры. Ведь обе эти стороны связаны между собой органически.<...> Этот пробудившийся мещанский и консервативный дух, который является сейчас решающим в нашей политике, определит, в конце концов, и развитие нашей духовной жизни» (Kultuurilugu kirjapeeglis 1990, 151).

С точки зрения главного героя анализируемой новеллы, носителями мещанского духа стали также рядовые жители города Тарту. И власть, и обыватели вернулись в прошлое: в статьях 1910-х гг. Туглас писал о необходимости преодоления «мещанско-материалистического духа» в эстонской культуре. Страна обрела независимость, но преодоления не произошло. Один из аллегорических персонажей второй части новеллы Вобход (Ümbernurga), солидаризируясь в главном с идеологом религии черта Кобрасом, не согласен с ним в вопросах конкретной тактики внедрения новой религии в сознание людей. Этот герой выступает против новых оригинальных идей. К новой вере массы нужно приучать осторожно, опираясь на хорошо знакомые,

inslav

традиционные представления: «Идеи? Хе-хе-хе... Ни одна вера не основывается на глубоких идеях. Идеи – для избранных, но избранным не нужна вера. Стадо не нуждается ни в чем глубоком и новом. Оно консервативно и суеверно. Поэтому варьируй только старое и приспосабливай его чуть-чуть к обстоятельствам <...> Поэтому я в общем согласен с братом доминиканцем: религию зла тоже нужно развивать под защитой церкви» (Tuglas 1987, 132).

Мещанское начало в эстонской действительности 1920-х гг. проявляется, по Тугласу, в противостоянии всему оригинальному, индивидуальному. Одна из составляющих мещанской культуры современности – деятельность христианской церкви. Христианство (как и любая другая религиозная вера) по-прежнему является для Тугласа силой, уничтожающей в личности волю к самобытному развитию. Так, в одной из своих маргиналий этого времени Туглас писал: «Ницще надеялся еще при жизни увидеть "последнего христианина". Это была наивная надежда. Потому что христиане, к какой бы религиозной секте они ни принадлежали, будут существовать всегда. Всегда находятся те, кто заменяет мышление верой-авторитетом, кто боится идти и нуждается в поддержке» (Tuglas 2001, 176). В публицистической статье «Новая арена вражды» (1922) Туглас вписывает эту мысль в контекст идеологии современности: «Наша нынешняя независимость не уничтожила социальные противоречия и несправедливость, а уважение к личности не возросло. После временной свободной передышки духовный консерватизм в лице церкви опять поднимает голову, а подлинные духовные ценности по-прежнему или даже в большей степени, чем раньше ничего не стоят» (Tuglas 2004a, 106-115).

Не случайно и в новелле «Поэт и идиот» главной темой повествования становится вопрос создания новой, подлинно национальной веры. Как отмечено в комментариях к собранию сочинений Тугласа, в начале 1920-х гг. в Эстонии дискутируется вопрос об основании (воскрешении) национальной веры Taara (веры поганых) (см. об этом: Liiv 1987, 300), однако, очевидно и то, что эта существовавшая в реальности попытка национально-религиозного само-

inslav

определения послужила Тугласу лишь непосредственным поводом для художественной рефлексии над проблемами современной культуры и ответственности литератора, художника перед обществом.

Лик национального демона в новелле как бы раздвоен. С одной стороны, Туглас дает оценку собственной концепции эволюции национальной культуры и литературы, в которой большое место занимало представление о разрушительном, злом, демоническом (революционизирующем) или «прометеевом» начале. Истоки этих представлений, как неоднократно подчеркивал сам Туглас, коренились в национальном фольклоре, в частности, восходили к образу национального гения зла – Калевипоэга. С другой стороны, злое демоническое начало проявлялось в национальной культуре и в своей усредненной, «мещанской» ипостаси. Эта последняя ипостась возобладала в освободившейся от имперского гнета Эстонии. Однако обе названные ипостаси глубоко родственны друг другу, репрезентируют одно и то же начало – дьявольское. Отсюда и ощущение вины художника (литератора) перед обществом: не только нынешняя власть виновата в том, что произошло. Собственно, Ставрогину уподобляется не только эстет Ормуссон, но и сам Туглас, пишущий эту новеллу. И герой, и автор в прошлом занимались революционной деятельностью. Во время революции 1905 года Туглас вступил в социал-демократическую партию и остался верен своим социалистическим взглядам. Однако он боролся за независимость Эстонии, и достижение страной политической самостоятельности стало для него в какой-то мере воплощением стремлений. Непреодоленное социал-демократическое прошлое вступало в противоречие со статусом писателя национальной буржуазной республики. Столь же двойственным было отношение Тугласа (и всей литературной группировки «Молодая Эстония») к русской литературе. С одной стороны, провозглашалось преодоление «русского» и немецкого влияний и замена их контактами с романской и скандинавской литературами. С другой стороны, рецепция французского символизма, например, в творчестве участников литературной группировки «Молодая Эстония» про-

inslav

исходила при посредничестве сочинений русских поэтов (в первую очередь, поэзии Брюсова), а восприятие Ницше во многом – сквозь призму статей Вячеслава Иванова (см. об этом: Undusk 1986, 53). Стремясь углубить самобытность своей литературы, «Молодая Эстония» обращалась к литературам «чужим», и многим противникам группировки такая деятельность казалась двусмысленной и лживой: на словах утверждается тезис о формировании национального своеобразия литературы, а на деле происходит прямое эпигонство – лицемерная замена своего чужим. Туглас не просто знает, как моделируют его поведение литературные противники, но и сам отчасти с ними согласен.

Не случайно поэтому и обращение Тугласа к творчеству Достоевского именно в конце 1910-х – начале 1920-х гг. Некоторых героев Достоевского (например, Ставрогина и Ивана Карамазова) он прямо проецирует на себя.

Достоевский и Толстой в противовес «искусственности» русских и западных модернистов ассоциируются в это время с искренностью в литературе. Безусловно, Тугласа не привлекали идеологические построения Достоевского, например, в одной из маргиналий Туглас говорит о главе «Великий инквизитор» в романе «Братья Карамазовы», усматривая в ней только чисто композиционный прием – ретардацию движения сюжетного действия (Tuglas 1966, 36). Однако исповедальность героев Достоевского – это то, что становится для Тугласа одним из значимых образцов повествования. Новелла «Поэт и идиот» ориентирована на авторскую исповедь. Именно эта особенность обусловила доминирование публицистического начала над художественным в этом произведении. Эта же особенность, видимо, послужила основанием для утверждения критиков-современников, что Туглас исписался и новелла в художественном отношении не удалась.

Следует полагать, что одна из главных причин художественного несовершенства новеллы (ее сложного – зачастую скрытого, имплицитного переключения в публицистический регистр) заключалась в мировоззренческом кризисе писателя – в его растерянности перед новой действительностью и кажущемся ему неумением согласовать

inslav

задачи литературы с общественной ситуацией. Однако именно в этом тексте нашел своеобразное концептуальное завершение миф о национальном демоне, который Туглас развивал в своем творчестве, начиная с 1908 года, который перевернул господствовавшее в эстонской культуре XIX века представление о «своем» и «чужом» и предвосхитил на десятилетия вперед некоторые ключевые тенденции литературной и культурной полемики, в частности, вопрос о мере и степени проникновения русского субстрата в эстонскую национальную культуру.

Список сокращений

Достоевский 1974 – Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т. Л., 1974.

Andresen 1926 – N. Andresen. Friedebert Tuglas ajajärgu prismi läbi vaadelduna // Uudismaa, 1926, Nr. 2.

Haug 2004 – T. Haug. Tuglas vabariigi taeva all // F. Tuglas. Kogutud teosed. Tln., 2004. Kd. 10.

Hubel 1925 – Ed. Hubel. Friedebert Tuglas: Poeet ja idioot. Novell. Noor-Eesti kirjastus Tartus. 1924 // Looming, 1925, Nr. 1.

Kultuurilugu kirjapeeglis 1990 – Kultuurilugu kirjapeeglis. Johannes Aaviku ja Friedebert Tuglase kirjavahetus. Tln., 1990.

Liiv 1987 – T. F. Liiv. Tuglase novellistika aastail 1916-1957 // Tuglas 1987.

Oras 1997 – A. Oras. Friedebert Tuglase ilukirjanduslik looming. Kriitiline etüüd. Tartu, 1997.

Tuglas 1924 – F. Tuglas. Poeet ja idioot. Tartu, 1924.

Tuglas 1966 – F. Tuglas. Kogutud teosed. Marginaalia. Tln.,1966.

Tuglas 1987 – F. Tuglas. Kogutud teosed. Tln., 1987. Kd. 2.

Tuglas 1996 – F. Tuglas. Kogutud teosed. Tln., 1996, Kd. 7.

Tuglas 1996a – F. Tuglas. Põrgu väravas // Tuglas 1996.

Tuglas 2001 – F. Tuglas. Kogutud teosed. Tln., 2001. Kd. 9.

Tuglas 2004 – F. Tuglas. Kogutud teosed. Tln., 2004. Kd. 10.

Tuglas 2004a – F. Tuglas. Uus vaenuväli // Tuglas 2004.

Undusk 1986 – J. Undusk. Realismi mõiste ümber: (F. Tuglase «realism» ja sajanditevahetuse kultuur). Tln., 1986.

Undusk 1990 – J. Undusk. Kalevipoeg ja Prometheus // Keel ja Kirjandus, 1990, Nr. 11-12.

Undusk 1996 – J. Undusk. Sissejuhatuseks Tuglase kriitikasse // Tuglas 1996.

inslav

Л. Спроге (Рига), Т. В. Цивьян (Москва)

ПЕРЕХОД ЧЕРЕЗ ГРАНИЦУ И *AMOR FATI*: МИФОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕАЛЬНОЕ[1]

Выбор темы был отчасти подсказан названием конференции («Приграничье Балтии...») и, более широко, самим проектом «Перекрестки культур». Где, как не в циркумбалтийском регионе, так актуален концепт границы и в мифологическом и во вполне реальном плане, где, как не здесь, мифологическое так тесно переплетается с реальным и открывает исследователю новые и неожиданные ракурсы.

Не повторяя определения *границы*, *предела* как демаркационной линии, разделяющей *свое* и *чужое*, подчеркнем лишь заключенную в этом концепте энантиосемию: граница — это черта, за которую н е л ь з я переходить, и одновременно это черта, которая побуждает к п е р е х о д у. Фразеология зафиксировала эти качели: *держаться, оставаться в границах, пределах — выйти за границы, перейти, переступить, нарушить границы* (конечно, такая борьба человека с установленными им самим правилами вообще свойственна модели мира, являясь чуть ли не правилом, и понятием *границы* не ограничивается). Яркий пример — *дом* в мифологическом словаре. Это микрокосмос человека, который он строит для того, чтобы обезопасить себя от внешнего мира, макрокосмоса, закрыться, «загерметизироваться». Однако основным условием остается связь с внешним миром, возможность в ы й т и из дома или, по крайней мере, увидеть, что происходит за пределами дома во внешнем мире: для этого в доме должны быть двери и окна. Дом «без окон, без дверей» — неправильный дом. Помимо шуточных загадок об овощах, есть более мрачный образец неправильного дома — гроб, из которого нельзя выйти. Подчеркнем, что речь идет, прежде всего, о выходе, а уже потом о входе. При всех ностальгических установках возвращение в дом менее

[1] Авторская работа Т. В. Цивьян поддержана грантом НВО-РФФИ 05-06-89000.

inslav

обязательно, чем выход из дома. Такова небольшая преамбула к теме.

Реальность Балтии XX века — географическая, историческая, политическая — в высшей степени актуализировала понятие реальной границы. Войны, революции, оккупации, смены власти сделали межгосударственные границы настолько зыбкими, что они перестали быть защитой и гарантией: напротив, условием выживания становилась перемена места, то есть переход через границу.

Основой этой статьи послужили «Очерки по истории и культуре староверов Эстонии», чрезвычайно ценная и богатая материалом книга, вышедшая в Тарту в 2004 году и завершившая проект «Исследование культуры русских староверов Эстонии» (Очерки 2004). Это район Причудья (города Муствеэ, Калласте), где Чудское озеро является естественной водной границей (ср. универсальную мифологему «*вода* как путь в *иной* мир»). В разделе «История и судьбы» выделены темы «Перемена власти» («Как вошла советская власть») и «Ужасно войну прожить», где тема нарушения границ, мены *своего* и *чужого*, бегства и возвращения и соответственно мены ролей является центральной, поскольку именно это на долгие годы стало основной историко-политической реальностью[2]. Приведем только один пример, меморат «Стали забирать наших стариков» (война, немцы вошли в Муствеэ): «...забирали дураков, стариков... он жил еще в Эстонии, он вообще России не знал, не понимал, что это — коммунист. Вот нас послали в Германию, отца и мать, Отец мой был купец, он ездил, что-то продавал, что-то возил по Эстонии... И когда пришли русские, все запретили. Отец пошел на работу, яму эта власть очень не нравилась. Он и не понимал, что это коммунист есть. И мать тоже. Они и умерли, не поняли ничего. А ведь нас за это в Германию послали, как

---

[2] Ср. описание этой ситуации для латвийского пограничья в (Спроге 2004, 11–13), с иллюстрациями из «Приграничных частушек», собранных И. Д. Фридрихом, например: «Пустите за границу, / Поглядеть на Божий свет; / Моя душа за границей, / Передать ему привет».

inslav

коммунисты. Но когда мы обратно приехали, мы стали фашисты!» (Очерки 2004, 205).

Но меморат, рассматриваемый далее, посвящен иному переходу границы, не вынужденному, а добровольному, не поддающемуся разумному (прагматическому) объяснению, и потому едва ли не более драматичному.

Вот суть мемората (полный текст см. в Приложении): Николай Федоров, *Колюшка*, восемнадцатилетний юноша из зажиточной, вполне благополучной, дружной и любящей староверческой семьи, живущей в Муствеэ, решает нелегально уехать в Россию. Идет 1939 год, 2-я мировая война или уже началась или вот-вот начнется; в июне 1940-го года в Эстонию войдут советские войска — это последний год ее независимости, в июне 1941-го начнется война с Советским Союзом. Колюшка тщательно планирует свой уход: договаривается с кондуктором поезда Нарва–Ленинград, одевается во все лучшее (берет и подаренный матерью на восемнадцатилетие золотой перстень), особо отмеченно прощается с отцом («Прости меня во всем и прощай!» — причины такого прощанья отец не понимает), уже из России присылает домой прощальное письмо, — и день, когда оно приходит, становится для родителей трагическим. Дальнейшая судьба Колюшки в России ожиданно печальна. Перебежчика, нелегально перешедшего границу, отправляют в Сибирь на лесоразработки: в лагерь или на принудительные работы (предварительно, отобрав все, что у него было). Два года родные о нем не знают ничего; в конце 40-го получают письмо из Сибири. В 41-м году он уже под Ленинградом, работает на шахте, появляется возможность прислать ему с проводником какие-то вещи и продукты, но в воскресенье, когда отец отвозит посылку, начинается война. Проводник предупреждает, что не ручается, что сможет выполнить поручение: «"Я могу взять ваш багаж, но где гарантия, что он дойдёт? Ведь сейчас уже всё по-другому, военное уже всё идёт". И так вот Колюшка ушёл, больше мы о ём не слышали...» (Очерки 2004, 198).

Конечно, настойчиво звучит вопрос: ЗАЧЕМ? ПОЧЕМУ?

inslav

Рассказ информантки относится к жанру семейных преданий: он явно воспроизводился не раз и представляет собой отлитой текст. Примечательно, что в рассказе причина жестокого и по отношению к семье и по отношению к себе самому поступка, в общем, смазана: она остается неясной не только читателю, но и самой рассказчице. Сначала она говорит, что в это время в Россию переходили многие — через озеро (поскольку до Пскова всего 60 км), и мания перехода была вызвана соблазном красивой жизни, о которой «пело» советское радио. Иными словами, уходили те, кто попадался на удочку ложной информации. Но дальше выясняется, что̀ обратная связь была, и всем, и самому герою было известно, что ждет перебежчиков. Мало того, он понимал, какой удар наносит любящим родителям. В этом контексте его хитроумно проработанный план — выбрать момент, чтобы добраться до Нарвы, не вызывая подозрений, выиграть время и из Нарвы доехать в Питер на поезде, при этом одеться во все лучшее и дорогое, — выглядит безумным.

Почти наверняка он погиб в том же 41-м году под Ленинградом. Но об этом никто из родных никогда не узнал, и это придает финалу рассказа неопределенность: наверное, родители долго ждали. И действительно, первое известие они получили через два года, и это дает дополнительную надежду на *а вдруг*?..

Это — подлинная и безыскусно рассказанная история, как ни печально, одна из многих.

У ее героя был литературный предшественник, и при всей их разнице и даже противопоставленности, аналогии столь велики, что дают возможность говорить о некоей типологически общей модели, заложенной в основу сюжета.

Речь идет о романе Набокова «Подвиг», вышедшем в 1932 году, притом, что описанные события относятся, очевидно, к середине 20-х годов. Мартын Эдельвейс, родившийся в Петербурге и уехавший вместе с матерью после революции, в отличие от многих русских эмигрантов вполне благополучен. Он, швейцарец по деду, — швейцарский

inslav

гражданин, он живет в семье с обожающей его матерью и щедрым и любящим отчимом; он получает образование в дорогом университете — в Кембридже, и его будущее зависит от его собственного выбора. И он выбирает «экспедицию»: нелегально перейти через советскую границу, побыть сутки в России и вернуться. План и маршрут проработан по карте. Место перехода — Латвия. Мартын приезжает в Берлин, получает латвийскую визу и проездную литовскую, на поезде доезжает до Риги, с тем, чтобы навести там дополнительные справки (или найти проводника) и перейти границу в районе Режицы[3]. Предполагая сложности, он заранее готовит фальшивые письма, которые его друг должен раз в неделю пересылать матери, чтобы ее успокоить. Мартын уезжает в Ригу и исчезает. Концовка такая же неопределенная, как и в приведенном выше меморате — в безнадежности остается надежда: «Больше бодрости, больше веры, — пропадают же люди без вести и все-таки возвращаются, — ходит, например, слух, что схватили на границе и расстреляли как шпиона, — а глядь — человек жив...» (Набоков 1990 223)[4].

И тот же вопрос: ЗАЧЕМ? ПОЧЕМУ? Почему Набоков направил своего героя в сторону латвийско-советской границы? На этот вопрос можно ответить, включив его в контекст русской литературной жизни Латвии 20-30-ых гг.

Мартын Эдельвейс переходит латвийско-советскую границу по «режицкому маршруту», что вводит в тему произведения до последнего времени почти не учтенную комментаторами[5] топографию нового приграничного пространства – Яунлатгале, в которое, согласно Советско-

---

[3] Среди прочего, топонимы *Режица* и *Пыталово* были для Набокова «говорящими», о чем свидетельствует их передача в английском переводе «Подвига» — *Carnagor* и *Torturovka* (наблюдения Г. А. Левинтона и Ю. Г. Цивьяна).

[4] О концовке «Подвига» см. специально: Шраер 2001.

[5] В статье Мекш 2002, пожалуй, впервые был акцентирован мотив «режицкого приграничья», воспринятого В. Набоковым через циклы путевых очерков И. С. Лукаша.

inslav

Латвийскому мирному договору 1920-го года, вошла часть Островского уезда Псковской губернии.

Мотив географической карты весьма значим в той части набоковского романа, где нарратив границы неизбежно связан с типовыми координатами авантюрного текста:

> Я, собственно говоря, – приступил Мартын, – вот о чем хотел с вами поговорить: у меня есть приятель, этот приятель собирается нелегально перейти из Латвии в Россию… <…> Я все думаю, <…> удастся ли ему это? Предположим – он отлично знает местность по карте, – но ведь этого недостаточно, – ведь повсюду пограничники, разведка, шпионы.
>
> (Набоков 1990, 275)

Креативность приграничной зоны – «здесь и там» – ярко отмечается в набоковском романе, когда речь идет о возможном развитии заявленных тем – ностальгия по утраченной культуре, сохранившейся лишь в символах памяти: «Идет по искрящейся дороге, между елок, отягощенных пирогами снега, и вдруг – густой звон бубенцов, почтовые сани, письмо» (Набоков 1990, 204), с актуализацией пушкинского зимнего пейзажа: «Вот эти великолепные ковры – из пушкинского стиха <…>. Над отяжелевшими елками небо было чисто и ярко-лазурно» (Набоков 1990, 205). Именно эта картина заснеженного «русского» пространства способствует появлению одной из сюжетных коллизий, не получившей развернутого продолжения в романе – «переход границы в саване». Герой Набокова фиксирует: «На снегу незаметнее», – и далее мысленно возвращается к нескольким «невоплощенным» эпизодам: «Он не спеша вернулся в дом, – представляя себе то Иоголевича в белом балахоне, переходящим границу, то Зиланова с портфелем на какой-то разрушенной станции, под украинскими звездами» (Набоков 1990, 216).

Слухи, мифы, анекдоты, – все то, что связано с комплексом «приграничных историй», – способствует созданию художественных текстов, весьма частотных в эмигрантской литературе 1920-1930-ых гг. В этот период граница Латвии с СССР, резко изменившая восприятие «старого» и «нового» пространства, нашла отражение в ряде очерков и художественных произведений, которые могли попасть в

inslav

орбиту внимания В. Набокова, хотя бы со страниц русской периодики Латвии[6]. Примечательно, что фрагмент из романа «Подвиг» писатель предполагал опубликовать в рижской газете «Сегодня», о чем свидетельствует его письмо в редакцию:

> Милостивый Государь Господин редактор. Перед выходом каждой книжки «Современных записок», в которых печатается сейчас мой роман «Подвиг», я имею право поместить в двух газетах по отрывку – из долженствующей появиться части. Настоящим предлагаю Вам для Вашей газеты один такой отрывок в 400 – 500 строк.
> (Абызов и др. 1997, 210)

Предполагаемый отрывок из «Подвига» не был опубликован в августовском номере «Сегодня» из-за неоперативности М. В. Вишняка[7]; между тем, фрагмент романа появляется ранее, в феврале, в вечернем выпуске газеты «Сегодня» под заголовком «Алла. (Отрывок из романа "Подвиг")» (Сирин 1931, 4). Таким образом, контекст рижской периодической печати, несомненно, повлиял на развитие творческой истории романа Набокова[8].

В 1929 г. редакция «Сегодня» поспособствовала творческой командировке в Латвию журналиста Андрея Седых, опубликовавшего в осеннем номере газеты один из очерков, которые в 1930-ом г. составили книгу «Там, где была Россия». Очерк от 2-го октября 1929 г., «На латвийско-советской границе. (Из дорожных впечатлений)», описывает своеобразное бытие приграничной зоны:

---

[6] О характере сотрудничества Сирина (В. В. Набокова) в 1920-е и в 1930-е годы с латвийскими периодическими изданиями – см. следующие исследования: Тименчик 1987, 78-79, Равдин 1993, 170-171, Лусе, Спроге 2000, 195-204.

[7] О публикации «Подвига» в парижских «Последних новостях» и о письме по этому поводу М. С. Мильруда к М. В. Вишняку см.: Абызов и др. 1997, 71, 77.

[8] Ср. в «Подвиге»: «<…> взяв билет до Риги на вечерний поезд, он уселся в гулком зале буфета <…> и в последнем номере "Зарубежного дела" <…> нашел между прочим ехиднейшую критику на бубковскую "Каравеллу" (Набоков 1990, 281). И далее: «Через несколько дней (уже в Латвии) Мартын нашел в русской газете новую бубновскую «новеллу», на сей раз превосходную <…>» (Набоков 1990, 289).

inslav

Попасть на советскую границу не легко. Пятнадцативерстная пограничная полоса находится на военном положении. В каждом чужом, не местном, человеке видят шпиона. <...> На утро приехали в Пыталово, расположенное всего в 14-ти верстах от границы. Это – предпоследняя латвийская станция. <...> Пыталово – совсем русское местечко, население здесь сплошь русское, православное. Есть управа, и в ней 4 члена: 2 русских и 2 латыша. На 108.000 жителей в уезде около 50.000 русских. Когда-то здесь была куцая деревенька, а теперь латвийское правительство решило создать уездный город. Всюду строят новые дома, возят лес, камень. <...> Мы проезжали деревни, разбросанные вдоль дороги. Проехали древний Вышгород на холме. Здесь при царе Иоанне Грозном был стрелецкий аванпост, – отсюда высматривали стрельцы приближение врагов к московской земле. Теперь Вышгород – простое село, давно утратившее память о прошлых событиях... Мы выехали на берег небольшой речонки Лжа. – Левый берег – латвийский. Правый принадлежит советской России. <...> Есть деревни, разрезанные пополам. Часть отошла к Латвии, другая осталась за Россией. Сын живет на одном конце деревни, отец на другом. Проходят годы, и эти люди глядят друг на друга только издали, не смеют сказать ни одного слова.

(Сегодня 1929, № 273, 3)

«Шпиономания», как характерный признак приграничного текста, отразившийся и в процитированной выше реплике Мартына Эдельвейса, представлена у А. Седых более конкретно:

Самое доходное занятие на границе – это шпионаж и перевод на ту сторону. Для многих эта работа сделалась главным источником существования. <...> Тут узнал я тариф «переводчиков». Берут разно, в зависимости от того, кого переводят, в каком участке и куда надо доставить человека. <...> Вопреки довольно распространенному мнению, шпионаж оплачивается гораздо хуже переводов через границу, а риска значительно больше. <...> Много людей переходят оттуда границу. Все они умоляют, чтобы их оставили в Латвии. Только один пожелал вернуться в СССР.

(Седых 1930, 91, 93)[9]

---

[9] В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что через два года после публикации книги, А. Седых интервьюировал В. Набокова,

inslav

Характерно, что в очерке А. Седых не только указаны гидронимы приграничья (Синюха – латышск. Зилупе, Лжа, Утроя – латышск. Ритупе), но и воспроизводится старинная легенда о приграничной реке:

> <…> Попали на берег речонки Утроя. Рассказали мне о ней такую легенду: Граница проходит по двум рекам: Лжа и Утроя. Поспорили раз эти реки: которая скорее до моря добежит? Условились выходить утром. Одна сдержала слово, утром побежала, а другая с ночи отправилась в дорогу. И вышло так, что выбежавшая ночью потерялась в песках и болотах. За обман зовут ее с тех пор Лжа. А реку-победительницу называют "Утро – я"…".
>
> (Седых 1930, 82)[10]

Водные сигнатуры приграничья воспринимаются как поэтические антропоморфные образы, так как, наряду с фольклорными текстами[11], упомянутые реки мифологизируются в поэмах, балладах, лирических стихотворениях русских поэтов Латвии (Ю. Гончаренко-Галича, А. Формакова и других).

Переход границы по латвийско-советской границе является более или менее стратегическим мотивом в сюжетах писателей русского Зарубежья. Среди романов П. Краснова «За чертополохом», А. Формакова «Фаина», «Наша юность», Ивана фон Нолькена «В Курляндском замке» особого внимания заслуживает творчество И. С. Лукаша, чей рижский период деятельности был достаточно плодотворным, но по времени непродолжительным.

Знакомый с молодым В. Набоковым еще по берлинским литературным кружкам «Веретено» и «Братство Круглого стола», Иван Лукаш (1892-1940) был «самым близким

поместив свой материал в ноябрьском номере «Сегодня»: «Встреча с В. Сирином. (От парижского корреспондента «Сегодня»)».

[10] Ср. с публикацией фольклорного материала Н.Бережанского: Бережанский 1931, 3.

[11] В ноябрьском номере за 1926 г. газеты «Слово», где работал прототип писателя Бубнова И.С.Лукаш, под рубрикой «Приграничные частушки» публикуются материалы, собранные учителем и фольклористом И. Д. Фридрихом; среди них присутствует следующий текст: «Поставили границу / По Лжу большу реку. / Моя душа за границей / Я туды перебегу». См. об этом: Слово. 1926. № 341.

inslav

другом Владимира Сирина. Никогда больше и ни с одним писателем у Набокова не будет такого тесного контакта в работе, как с задиристым Лукашом» (Бойд 2001, 237, 238).

Уже отмеченная в научной литературе прототипическая основа Бубнова, его «лукашевский» подтекст, еще более прояснились благодаря недавно опубликованной переписке В. Набокова с Г. Струве, где имя Лукаша упоминается в контексте скандала двух рижских газет «Сегодня» и «Слова» (Набоков и Струве 2003).

В рассказе И. Лукаша «Россия» переезд латвийско-советской границы является сюжетной кульминацией; герой рассказа пересекает, хотя и раньше, чем Мартын Эдельвейс, границу по «латгальскому маршруту»:

> Вот я приеду в Латгалию, там бородатые мужики в портах, в поршнях, от мужицких лошадей пахнет горьковато и тепло шерстью и потом, – там просторы, прибитая дождем серая пыль по дороге, и рощи маячат, и взбегают на пригорки белые церкви, – как будто и в России… <…> В красновато-молочном паре вагонное стекло. Мне сходить на самой границе, в Ритупе. <...> Я понял – заснул в Латвии, меня забыли в вагоне, перевели на советскую границу, и вот я в советской России, в России.
>
> (Лукаш 1926, 4)

Не только личность писателя И. Лукаша повлияла на создание одного из персонажей романа «Подвиг», но и сами тексты рижского писателя обладали прототипическим свойством и были творчески осмыслены В. Набоковым.

Так, уже упоминаемый в начале мотив карты имеет свой прототекст – это опубликованный в рижском журнале «Перезвоны» очерк И. Лукаша «Земля Святой Ольги. Угол Латгалии», где предсказан и подробно описан приграничный маршрут набоковского героя.

> Тогда Мартын проворно вынул небольшую в трубочку свернутую карту. Он знал ее наизусть, не раз забавлялся тем, что чертил ее не глядя <…>.
>
> (Набоков 1990, 276)

Следует отметить, что и у Мартына, и у Грузинова речь заходит о «приятеле», под которым у Набокова подразумевается И. Лукаш и его «латгальские сюжеты»:

> “Значит, позвольте, – какой масштаб? – о, прекрасно…

inslav

– вот – Режица, вот Пыталово, на самой черте. У меня был приятель, <…> который раз перешел речку бродом и пошел вот так, а в другой раз начал здесь, и лесом, лесом – очень густой лес, – Рогожинский, вот, а теперь, если взять на северо-восток…". <…> водя острием разогнутой английской булавки по карте, – и в одну минуту наметил полдюжины маршрутов, и все сыпал названиями деревень, призывал к жизни невидимые тропы <…>.

(Набоков 1990, 276)

Этот нереализованный в романе «приятель», якобы, уже воплотил или пытается воплотить задуманное Мартыном.

Мотив «приятеля» имеет биографическую проекцию и помимо персонажа Бубнова. Герой Набокова знает наизусть карту и маршрут благодаря очерку Лукаша. Данный очерк предельно картографичен: пространство обозревается как бы с птичьего полета – с колокольни – с маркировкой пространственных точек набоковского текста – множеством деревень, названиями которых сыпал Грузинов, а также «призывал к жизни невидимые тропы» «густого леса», пограничной реки:

С колокольни – даль верст на сорок. В пролетах – ясная синева, внизу – золотые вершины кленов, темная чаща погоста, а еще ниже – серые стрелы дорог и бурые, выстриженные пашни и лесистые холмы. "Прямо глядеть – город Остров видать". <…> У звонаря ветер метет волосы с лица. "А вот туды, по дорозе, вишь, где мельница, – в шести верстах, деревня Заречье, на самой границе". Ходит со мной звонарь от пролета к пролету. "Там Елени, а там Дубки, вправо легла, как крутой еж, Святитская гора – она в Латвии, а чуть подале, за рекой Лжой, Гора Бесенятская, – она с деревней Бесеняты за рубежом".

(Лукаш 1925, 35-36)

Здесь же у Лукаша бессознательно проскальзывает локус, связанный с родом матери Набокова, урожденной Рукавишниковой: «Этот большак – нонешний, Рукавишниковы воздвигли <…>» (Лукаш 1925, 35).

В очерке Лукаша пограничный рубеж также маркирован пронзительным эмигрантским мотивом:

По откосной дороге подымаюсь я к Борису и Глебу <храму в Augšpilī – *Л.С., Т.Ц.*>. А со мной, в шаг, идут годы изгнания – черные от копоти трюмы кораблей,

inslav

провшивелые лагерные бараки, тифозные палаты, кривые переулки Константинополя, Балканы, Берлин… Знаю я, какой горючей тоской давит там русские души: увидать бы Россию, какая она… И вот, случай привел меня на самый русский рубеж.

(Лукаш 1925, 35)

Очерк И. Лукаша был написан по впечатлениям от поездки по Латгалии, куда его сопровождал молодой 24-летний учитель Иван Дмитриевич Фридрих (здесь уже упомянутый), более известный как фольклорист, автор обширного тома «Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда» (1936). Лукаш, пожалуй, первым делает его значимым персонажем своего очерка:

Учитель в буро-зеленой английской шинели – с лицом молодым, мягким, в пуху рыжей бородки. "Край наш, Латгалия, – говорит учитель, – изучен мало… Не то, что у латышей. У них все песни народные записаны, все сказки".

(Лукаш 1925, 36)

На протяжении всего рижского периода своей журналистской деятельности И. Лукаш будет вновь и вновь призывать просветительские общества и Союз учителей Латвии оказать содействие собранию русского фольклора в Латгалии.

И еще один мотив сближает очерк Лукаша и роман Набокова. Грузинов в «Подвиге» смачно ест яблоки и предлагает их Мартыну:

"<…> Очень сладкие яблочки. Угощайтесь. <…> Вот это возьмите, с румянцем". <…> Грузинов, облокотясь на стол, ел яблоко, вертел его, отхватывал то тут, то там хрустящий кусок и опять вертел, выбирая новое место для нападения. <…> Грузинов доел яблоко и сказал: "Я все ищу антоновского вкуса, – иногда кажется, как будто нашел, – а присматриваюсь, – нет, все-таки не то".

(Набоков 1990, 275, 276)

Ср. у Лукаша: «А мне о чем рассказать? О яблочном ли духе, легком и свежем, встречавшем всюду. <…> И в сенцах изб, и в прихожих деревенских гостиных, на крепоновых диванах и креслах, у окон, под солнцем, в ящиках, на столах, на подзеркальниках – всюду румяные, крепкие груды яблоков: урожай небывалый… "И с чего они уродились, даже понять нельзя, – дивятся сами хозя-

inslav

ева, – девать некуда…". И каждый день к вечеру – оскомина, а с утра – сочный хруст…» (Лукаш 1925, 38).

Итак, переживания пространственно-временной реальности воплотились в многочисленных произведениях с нарративом пересечения границы. Эти тексты с актуализацией «пограничного синдрома» представляют достаточно высокую частотность в русской литературе Латвии рассматриваемого периода. В книгах русских латвийцев «пространственность» представляется характерным атрибутом текста, типовым образом. Здесь же особенную маркировку приобретает «разрушенное пространство», существующее лишь в памяти культуры. «Пограничный локус», пространственный рубеж между «старым» и «новым» представляется сюжетной матрицей, своеобразной генерацией «эмигрантского текста».

Возвратимся к сравнению двух текстов. Поскольку «Подвиг» – художественное произведение и поскольку автор его – Набоков, в свои задачи всегда включающий игру с читателем, обманные и отвлекающие ходы, обратный отсчет времени или временну́ю цикличность, объяснений поступка Мартына (в отличие от Колюшки) более чем достаточно (см. обширную литературу): здесь и детские мечты уйти по лесной тропинке, нарисованной на висящей над его кроваткой картине, и несчастная любовь, и идейные соображения (впечатления от рассказов о большевистских зверствах). Всего этого достаточно было бы для объяснения и обоснования этого поступка, который Набоков считает и называет «Подвигом», в английском варианте — «Glory».

Однако внимательный читатель заметит, что идея «экспедиции», как ее называет герой, возникает раньше этих причин (за исключением, пожалуй, картины), что они актуализируются в момент колебания и страха и, в конце концов, нужны для того, чтобы этот страх побороть. Об этом в связи с «Подвигом» говорит и сам Набоков: «Вещь эта — о преодолении страха, о триумфе и блаженстве этого подвига» (Набоков 1989, 432)[12]. Показательно, что, на

[12] Роман первоначально должен был называться «Счастье или Романтический возраст» (Field 1986, 141–142).

inslav

прямой вопрос друга, зачем он это делает, Мартын ответить не хочет — или не может:

> "Я только не совсем понимаю, зачем это все". **"Подумай и поймешь",** — сказал Мартын. "Заговор против добрых старых советов? Хочешь кого-нибудь повидать? Что-нибудь передать, устроить? Признаюсь, я в детстве любил этих мрачных бородачей, бросающих бомбы в тройку жестокого наместника". Мартын хмуро покачал головой. "А если ты просто хочешь посетить страну твоих отцов — хотя твой отец был швейцарец, неправда ли? — но если ты так хочешь ее посетить, не проще ли взять визу и переехать границу в поезде? Не хочешь? Ты полагаешь, может быть, что швейцарцу после того убийства в женевском кафе не дадут визы? Изволь, — я достану тебе британский паспорт". **"Ты все не то говоришь, — сказал Мартын. — Я думал, ты все сразу поймешь"**. Дарвин закинул руки за голову. Он все не мог решить, морочит ли его Мартын или нет, — и, если не морочит, то какие именно соображения толкают его на это вздорное предприятие. Он попыхтел трубкой и сказал: "Если, наконец, тебе нравится один только голый риск, то незачем ездить так далеко. Давай, сейчас придумаем что-нибудь необыкновенное, что можно сейчас же исполнить, не выходя из комнаты. А потом поужинаем и поедем в мюзик-холль". Мартын молчал, и лицо его было грустно.
>
> (Набоков 1990, 292)

Действительно, ответы типа «это и так понятно», «я уже все сказал» и т. п. В большинстве случаев означают, что у самого человека внятного ответа нет. При внимательном чтении в романе проступает и другая линия объяснения, и она сформулирована прямо, притом д о всех событий, так что о ней вполне можно забыть или не связать с последующим.

Еще до того, как впервые появляется само слово «экспедиция», неожиданно приводятся мысли матери Мартына, пришедшие ей в голову «через несколько лет» (а после чего, читатель пока не знает):

> Софья Дмитриевна вслух застонала, — ведь можно же было уберечь его, не отказаться так просто от верных предчувствий, быть наблюдательной, быть всегда на чеку, — и кто знает, быть может, лучше б было, если б он и впрямь пошел воевать, — ну, был бы ранен, ну, заболел бы

inslav

тифом, и хотя бы этой ценой раз навсегда отделался от мальчишеской тяги к опасности…

(Набоков 1990, 223)

Эта «мальчишеская тяга к опасности», оборотная сторона страха и его преодоления, оказывается, в каком-то смысле, основным двигателем поступков героя. Несколько эпизодов — футбольный матч, в котором Мартын-вратарь не пропускает ни одного гола и обеспечивает победу команде, драка с лучшим другом — опять испытание на стойкость, наконец, чистый опыт преодоления страха — эпизод с пропастью, долгие пешие походы-тренировки перед опасной экспедицией и т. д., все это складывается в единую картину: стремление, точнее, потребность выдержать испытания, связанные с риском для жизни. И здесь, как представляется, мы имеем дело с заложенным генетически и закрепленным в архетипе свойством человека: возрастной переход от юноши к мужчины предполагает решительное, отмеченное расставание с детством и воспринимается как рубеж между двумя разными мирами.

В архаических обществах этот переход был направлен в разумное русло обрядом инициации. Обряд совершался в глубокой тайне. Юноши проходили тяжелые испытания под руководством и под контролем наставников, удаляясь в особые, закрытые от непосвященных локусы. Возвращались они уже в другом статусе. Коллективная инициация отучала от индивидуальных безрассудств и тяги к бессмысленному риску, поскольку именно она, а не мальчишеские выходки, была экзаменом на мужество. Кроме того, она была гарантией физической сохранности общества. И наконец, она содержала в себе идею — идею благополучия, и личного, и общественного, то, что сейчас можно было бы назвать «национальной идеей».

В секуляризованном обществе следы коллективной инициации сохранились, но, по большей части, в искаженной форме: от армии, которая воспитывает «настоящего мужчину», до игр в «последнего героя» и т. д., цель которых нередко формулируется как «впрыскивание адреналина». Индивидуальная же инициация, которую называют издержками переходного возраста, далеко не всегда может

inslav

быть проконтролирована, и стремление к «подвигу» оборачивается риском, смертельным — и неоправданным.

Однако было бы слишком прямолинейно и потому неверно объяснять поступки обоих героев только, если можно так сказать, физиологией переходного возраста. Была в них и бескорыстная тяга к героическому, которое достается страданиями, *amor fati*. Мартын говорит случайному попутчику:

> Мой путь будет пролегать через дикие опасные места, и — кто знает? — может быть мне не удастся вернуться"... как вам объяснить?.. это не все, не только спорт. Да, это далеко не все. Ведь есть еще, — как бы сказать? — любовь, нежность к земле, тысячи чувств, довольно таинственных...
>
> (Набоков 1990, 261)

Это желание пострадать, очиститься через страдание, которое заставляет Миколку в «Преступлении и наказании» принять на себя чужую вину. Следующий пример, конечно, может показаться натянутым (возможно, здесь сыграл роль как семантический ореол имени, так и случайное совпадение). *Колюшка* мемората откликнулся в «Подвиге»: Мартын, пытаясь получить помощь у опытного человека, не раз нелегально переходившего границу, ради конспирации говорит не о себе, а о своем вымышленном приятеле, которого называет *Коля*. Проницательный собеседник не дает себя провести:

> Ах, его зовут Колей, — сказал Грузинов. — Запомним, запомним... — вот — Режица, вот Пыталово, на самой черте. У меня был приятель, тоже, по странному совпадению, Коля... Вот мой совет... Передайте Коле, чтоб он оставался дома и занимался чем-нибудь дельным. Хороший малый, должно быть, — и было бы жаль, если бы он заплутал.
>
> (Набоков 1990, 276)

Совет не был услышан, и, очевидно, исполнилось то, что описал Набоков в своем едва ли не самом известном стихотворении «Расстрел» (1927):

> Бывают ночи: только лягу,
> в Россию поплывет кровать,
> и вот ведут меня к оврагу,
> ведут к оврагу убивать...

inslav

Стихотворение заканчивается строфой:

Но сердце, как бы ты хотело,
чтоб это вправду было так:
Россия, звезды, ночь расстрела
и весь в черемухе овраг[13].

Финал вводит не только тему *amor fati*[14], но и тему *nostos*, стремления к возвращению на родину. Эта тема в данном случае имеет особое преломление, поскольку она связана с русской эмиграцией, т.е. с изгнанием[15].

Свою статью о свойственном русскому менталитету эскапизме, стремлении перейти границу, чтобы вырваться из России, Ю. Абызов (Абызов 1997, 27–28) оканчивает размышлениями о «пути обратно», т.е. о возвращении: «...каково же взаимодействие этих людей с оставленной родиной, кем она для них является — воспоминанием, ностальгической ноткой, смыслом существования даже на чужбине». Он обращается к статье А. Великановой под

---

[13] «Зоорландская ночь показалась еще темнее, дебри ея лесов еще глубже, и Мартын уже знал, что никто и ничто не может ему помешать вольным странником пробраться в эти леса, где в сумраке мучат толстых детей, и пахнет гарью и тленом. И, когда он по весне впопыхах вернулся в Берлин, к Соне, ему мерещилось (так полны приключений были его зимние ночи), что он уже побывал в той одинокой, отважной экспедиции...» (Набоков 1990, 258).

[14] В романе это будет связано с переходом границы: «Он... спохватился, что забыл посмотреть с платформы на вокзальную вывеску, и теперь не знает названия города, в который попал. Это приятно взволновало его. Как знать, — быть может, он уже за пограничной чертой... ночь, неизвестность... сейчас окликнут...» (Набоков 1990, 263-264).

[15] Напомним, что Мартын ощущает себя изгнанником: «Так бы он, пожалуй, ничего не выбрал, если б все время что-то не шептало ему, что выбор его несвободен, что есть одно, чем он заниматься обязан. В великолепную швейцарскую осень он впервые почувствовал, что в конце концов он изгнанник, обречен жить вне родного дома. Это слово "изгнанник" было сладчайшим звуком...» (Набоков 1990, 197–198), ср. еще: «Лет десять тому назад, в одной из своих пророческих грез (а у всякаго человека с большим воображением бывают грезы пророческие, — такова математика грез), петербургский отрок Мартын снился себе самому изгнанником, и подступали слезы, когда, на воображаемом дебаркадере, освещенном причудливо тускло, он невзначай знакомился — с кем?.. — с земляком, сидящим на сундуке, в ночь озноба и запозданий, и какие были дивные разговоры!» (Набоков 1990, 247-248).

inslav

(особо значимым для нас) названием «Инициация и эмиграция» (Великанова 1986). Основой статьи служит притча о блудном сыне, возвращающемся в дом отца: к возвращению его побуждает то духовное наследство (сумма идей, убеждений и нравственных принципов), которое он получил от отца. По мысли Абызова, это возвращение не обязательно «физическое возвращение в Москву или Петербург», но «возвращение к Отцу, неосязаемому, но убедительному образу», которое может не быть связано с реальным местом.

В статье речь идет о настоящем времени, когда «физическое возвращение» стало возможным, когда есть свобода выбора. Для Мартына (как и для Колюшки) ее не существовало, и, может быть, поэтому — сознательно или бессознательно — возвращение должно было осуществиться в реальности.

Приложение
Брат ушел в Россию
(г. Муствеэ)

Д. (род. 1930): Были у бабушки папа мой и ещё два сына: дядя Федя и дядя Матвей. У дяди Матвея было радио. Они слушали всё радио, да как там пели красиво, да жизнь кака красивая. И мой брат Колюшка дожил до восемнадцати лет и ушёл через границу в Россию, в тридцать девятом году. И вообще, какая-то мания была: сколько молодёжи ушло через озеро! Вот даже моего мужа двоюродный брат с другим парнем ушли пешком (тут Псков-то недалеко, шестьдесят километров только по озеру).

А братец-то мой, он был похитрей. Они с папой по ярманками ездили — торговали маленькими поросятками. Он познакомился с кондукторами (с Питера-то поезд приходил в Нарву), и уехал он на поезде. Этот день я не забуду: это для нас как покойник был в доме. Папа его провожал с товаром в Нарву на ярманку, и говорит: «Я на лошади приеду за тобой сразу». И он его обнял два раз или даже три: «Ну, папа, прости меня во всём и прощай!» А папа сразу не сообразил. Когда шёл дорогой домой, стал думать: «А почаму он так прощался со мной?» Пришёл домой и говорит: «А за что это Коля так прощался со мной?» Мама говорит: «Не знаю, да может так что-нибыдь».

Немножко подальше от нас Блохины жили. У них был свой магазин, и у них уже телефон был. На другой день позвонили им

inslav

по телефону с Нарвы, что «Где Фёдоров Егор? Товар пришёл, а некому принимать!» (Папу все знали, потому что он всё время ездил по торговой части). Мама сказала: «Как некому? Ведь Коля же поехал с товаром». — «Нету никого».

Через день или два пришло письмо прощальное родителям. Ну, это была трагедия. Мама с папой на кровати в спальне плакали, мы с Митей на лежанке сидели. И вот так он ушёл. И мы два года ничего об ём не слышали.

Конечно, пережить яму пришлось очень много, ведь как перебежчик пришёл. Его сразу забрали. Я не буду ничего говорить, как обходются с такими людьми. Во-первых, сняли всё, что было. Уехал-то красиво одетый: хромовые сапоги, и золотое кольцо (мама ему на восемнадцать лет подарила — Вера, Надежда и Любовь, сердечко и крест), и часы — одним словом, всё-всё... И мы не знали два года ничего. В конце сорокового он прислал нам с Сибири письмо: был на лесоразработках. А потом, в начале сорок первого, он прислал нам письмо: где-то был около Ленинграда (там шахта или что-то), его уже освободили и туда на работу. Тогда уже и мы написали яму письмо обратно.

Послать надо Коле посылку. Надо всю его одежду послать, у него же нету ничего... Я помню, как собирали ящик. Сложили яму туда всё: и одежду, и обувь, и продукты какие-то сухие. В воскресенье папа хотел отводить, и вдруг по радио: война! Тогда папа пошёл на станцию, а проводник сказал: «Я могу взять ваш багаж, но где гарантия, что он дойдёт? Ведь сейчас уже всё по-другому, военное уже всё идёт». И так вот Колюшка ушёл, больше мы о ём не слышали...

(Очерки 2004, 197–198)

Литература

Абызов 1997 — Ю. Абызов. Эскапизм как подоснова русско-балтийского быта // Русские Прибалтики. Механизм культурной интеграции (до 1940 г.). Вильнюс, 1997.

Абызов и др. 1997 – Ю. Абызов, Б. Равдин, Л. Флейшман. Русская печать в Риге: из истории газеты «Сегодня» 1930-ых годов. Stanford, 1997. Кн. II. Сквозь кризис.

Бережанский 1931 – Н. Бережанский. «Утроя и Лжа (Легенда)» // Новый голос, 1931, № 3 (4 января).

Бойд 2001 – Б. Бойд. Владимир Набоков: русские годы. Биография. Санкт-Петербург, 2001.

Великанова 1986 – А. Великанова. Инициация и эмиграция // Вестник русского христианского движения, 1986, № 146.

inslav

Лукаш 1925 – И. Лукаш. Земля Святой Ольги. Угол Латгалии // Перезвоны, 1925, № 2.
Лукаш 1926 – И. Лукаш. Россия. Рассказ // Слово, 1926, № 209 (17 июля).
Лусе, Спроге 2000 – Д. Лусе, Л. Спроге. О творчестве В.Набокова в Латвии: введение в тему // Культура русской диаспоры: Владимир Набоков – 100. Таллинн, 2000.
Мекш 2002 – Э.Б. Мекш. Переход границы. (К характеристике романа В. Набокова «Подвиг») // Philologia: Рижский филологический сборник. Миф. Фольклор. Литература. Быт. Вып. 4. Рига, 2002.
Набоков 1989 — В.В. Набоков. Рассказы. Приглашение на казнь. Эссе, интервью, рецензии. М., 1989.
Набоков 1990 – В. Набоков. Подвиг // В. Набоков. Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 2. М., 1990.
Набоков и Струве 2003 – Письма В.В. Набокова и Г.П. Струве (1925-1931) / Публикация Е.Б. Белодубровского и А.А. Долинина // Звезда, 2003, № 11.
Очерки 2004 — Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. I. Тарту, 2004.
Равдин 1993 – Б.А. Равдин. Послесловие к публикации «Брайтеншреттер – Паолино» // Даугава, 1993, № 3.
Сирин 1931 – В. Сирин. Алла. (Отрывок из романа «Подвиг») // Сегодня вечером, 1931, № 27.
Седых 1930 – А. Седых. Там, где была Россия. Париж, 1930.
Спроге 2004 — Л. Спроге. Фольклорист И.Д. Фридрих // Русский фольклор в Латвии. Частушки. Собрание И.Д. Фридриха. Рига, 2004.
Тименчик 1987 – Р.Д. Тименчик. Послесловие к публикации рассказа «Хват» // Даугава, 1987, № 12.
Шраер 2001 – М. Шраер. О концовке набоковского «Подвига» // Литературное обозрение, 2001, № 1.
Field 1986 – A. Field. The Life and Art of Vladimir Nabokov. New York, 1986.

inslav

А. Н. Неминущий (Даугавпилс)

«ГОРОД ЭН» ЛЕОНИДА ДОБЫЧИНА: ВЕРСИЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Относительно недавно возвращенное из забвения имя русского писателя Л. Добычина, родившегося на исходе XIX века в периферийном латвийском городке Лудзе, тесно связано с еще одним провинциальным же городом нынешней Латвии – Даугавпилсом (ранее Динабургом, Двинском). Здесь прошли детство и ранняя юность прозаика, чьи произведения переведены сегодня на многие европейские языки. Специфика данного географического топоса, как, впрочем, и прилегающих к нему территорий, заключается в том, что на протяжении достаточно развернутой исторической перспективы они являли собой одну из моделей сосуществования различных национально-культурных и конфессиональных традиций, ведущими среди которых были еврейская, русская, польско-литовская, немецкая, а с 20-х гг. прошлого столетия еще и латышская.

Накануне первой мировой войны (времени, когда Добычин завершал обучение в двинской гимназии) население города в процентном отношении делилось следующим образом: евреи – 46%, русские – 28%, поляки (и, скорее всего, литовцы-католики) – 16%, немцы – 4%, латыши – 2%, прочие – 2%. В Двинске было 6 православных приходских храмов, 2 католических костела, лютеранская кирха. Свои храмы имели также старообрядцы (Волкович 1999, 70).

Вся эта сложная мультинациональная и мультикультурная картина существования далеко не последнего из провинциальных городов по точному замечанию Р. Тименчика еще подлежит восстановлению и внимательному исследованию (Тименчик 1996, 184).

Впрочем, попытки по крайней мере описания и фиксации такой впечатляющей пестроты и особой структурированности предпринимались и предпринимаются. Одна из первых была сделана российским литератором Василием фон Роткирхом. Автор множества заслуживающих внимания сочинений в третьей части своей мемуарной хроники

inslav

«Воспоминания Теобальда», вышедшей в свет в 1890 году в Вильне, реконструирует отдельные стороны культурной жизни Динабурга, хотя текст Роткирха представляет собой по преимуществу некий «каталог» мало между собой связанных забавных рассказов, очерков с анекдотическим сюжетом, воспоминаний автора о службе в Динабургской крепости (Лавринец 1999, 13-14).

Еще одной значимой попыткой следует, видимо, считать прозу Л. Добычина и, прежде всего, его роман «Город Эн», впервые опубликованный в 1935 году, но сюжетное время которого отнесено к началу XX века.

Естественно, добычинский роман никоим образом нельзя квалифицировать как полноценный и достоверный исторический источник. Художественный мир любого текста создается и существует по своим собственным законам и к тому же структура повествования в тексте Добычина организована в стиле Ich-Erzählung, где роль носителя (субъекта) сознания и речи в значительной степени выполняет персонаж, переходящий из детского возраста в подростковый, что, безусловно, корректирует объективность текста в целом.

Но все же «Город Эн» дает возможность вычленить в нем некую «ментальную карту» (Абанкина 1994, 103), ориентируясь на которую мыслимо оценить варианты поведения человека, каждодневно присутствующего в пределах неоднородной национальной и культурной среды.

Сразу же следует отметить, что проза Л. Добычина изучена на сегодняшний день (в основном литературоведами) весьма основательно и в самых разнообразных аспектах, включая поиски прототипов многочисленных персонажей. И все же роман «Город Эн» в достаточной мере не оценен еще и как воссозданная автором версия ментально-культурного со-бытия разнообразных этносов и конфессий.

Не являясь не только исторической хроникой, но даже образцом реалистической прозы рубежа веков, добычинский роман объективно тяготеет все же к достаточно точному воссозданию контуров социума, внутри которого проживает отрезок своей жизни главный герой. В плане затронутой проблемы весьма показательна, скажем, структура и статистика имен персонажей, по которым с доста-

inslav

точной степенью уверенности можно атрибутировать их национальную принадлежность. По понятным причинам основное место занимают русские. Далее по убывающей следуют евреи (Л. Кусман, Коган, Янкель, Лифшиц, Тевель Львович и др.); поляки (Пшиборовский, Чаплинский, Тэкля Андрушкевич, Хайловский, Эдемска и т. д.); немцы (Будрих, Пфердхен, Шмидт, Штраус, Луиза Кугенау-Петрошка). Поименованы также и «прочие», например, эстонцы – выпускники Тартусского (Дерптского) университета Ян Ютт, Сепп и Матц. Дважды в собирательно-безымянном варианте упоминаются латыши. Если сопоставить данную статистику с приводившимися выше социологическими данными, то аналогии будут очевидными.

Что же касается сущностных моментов обозначенной Добычином версии, то она представляет собой сложно организованную структуру, находящуюся, если так можно выразиться, в состоянии процессуального динамического равновесия.

Говорить о какой-либо попытке идеализации межнациональных и межконфессиональных отношений в художественном пространстве романа Добычина нет оснований. По этой причине достаточно внятным, хотя далеко не определяющим является в повествовании концепт отчуждения с четко выявленной оппозицией «свой» – «чужой». Чаще всего такого рода противостояние определяется присутствием в сознании разных персонажей (включая и повествователя) некоего набора стереотипов.

Разумеется, само их наличие не было локальным в географическом и временно́м аспектах феноменом. О сути данного явления периодически высказывали свои суждения философы, культурологи, социологи. Так, в частности, французский философ и литературовед Жан-Марк Мюра, представляющий созданную в начале XX века отрасль научного знания – имагологию утверждал, что отношение к представителям других наций чаще всего реализуется в рамках так называемой имаготемы. Она, в свою очередь, содержит определенный набор имагем, т.е. культурных и психофизических «клише», позволяющих на уровне массового сознания произвести акт самоопределения, сопровож-

inslav

дающегося в отдельных случаях проявлением агрессии (см. об этом: Świderska 2005, 161-163).

В добычинском романе такого рода имагемы актуальны прежде всего по отношению к иудеям, хотя далеко не только к ним. Так, скажем, персонаж по фамилии Чаплинский знакомит главного героя и его друга с тривиальной историей так называемого «кровавого навета», другая героиня безапелляционно заявляет по поводу заключенного с Японией мира: «*Если бы мы воевали подольше <...> то мы победили бы. Витте нарочно подстроил все это, потому что он женат на еврейке, и она подстрекала его*» (Добычин 1999, 143), а повествователь фиксирует находящуюся в витрине магазина «сатирическую» картину: «*...двенадцать тарелок, составленных в ряд, на которых нарисованы были евреи в лохмотьях и написано было «Давали в кредит»* (Добычин 1999, 184).

Можно обнаружить в тексте и эпизоды, в которых так или иначе присутствует мотив непонимания или даже вражды между поляками (католиками) и русскими (православными), русскими и немцами (лютеранами). Провоцируется подобного рода напряжение разными причинами и не в последнюю очередь либо доведенной до массово-стереотипного варианта ортодоксией, либо установкой на огосударствление религии. Так, скажем, после урока закона божьего, где священник объясняет гимназистам смысл термина «православие» исключительно как «правильная вера», герой-повествователь пытается убедить своего приятеля-немца Будриха перейти в православие, после чего отношения между персонажами вступают в полосу кризиса. Нянька маленького героя романа, поводив его по костелу, резюмирует – «*наша вера правильная*», что вызывает у мальчика реакцию отторжения: «*я не соглашался с ней*», а приятельница семьи главного героя строит планы создания некоего православного братства для борьбы с католиками (подробнее см.: Трофимов 1991, 16-17).

Тем не менее, явные или скрытые признаки противостояния наций, культур и конфессий занимают в художественном мире романа Л. Добычина весьма скромное, даже периферийное место.

inslav

Это объясняется присутствием альтернативных вариантов, одним из которых является неслиянно-обособленное, но пересекающееся в пределах достаточно локального топоса сосуществование моделей культурного (и конфессионального, разумеется) modus'a vivendi. Один из наиболее репрезентативных примеров такого плана представлен в 18-ой главе романа: «*Стали строить собор. Рыли землю. Возили булыжник. Староверы приделали колокольню к "моленной"*» (Добычин 1999, 146).

Несколько перефразируя Ю.Н. Тынянова, можно сказать, что в художественном мире добычинского романа воссоздается та «теснота культурно-конфессионального ряда», которая в положительном смысле провоцирует носителей разной ментальности на перманентный контакт, способствующий размыванию «охранительных стереотипов», снятию актуальности самого понятия границы. В этом плане, видимо, далеко не случайна зрительная аберрация восприятия героем-повествователем каменного изваяния у входа в католический костел. Мальчик замечает, что одна из скульптур удивительно похожа на знакомую ему еврейку Л. Кусман и даже драпируется, как она. А в эпизоде похорон немки-лютеранки мадам Штраус на процессии собираются представители по сути дела всех имеющихся в городе конфессий: русский купец Митрофанов, учитель-эстонец Ютт, торговцы-поляки Йозес и Бодревич, евреи Грилихес и Закс.

Столь же явным отсутствием предубеждений (и, напротив, явленной толерантностью) отличается персонаж, носящий сложно атрибутируемую фамилию Прауда, разместивший над своей мастерской примиряющую по сути вывеску: «Монументы всех исповеданий».

Но гармонизирующая отношения основа проявляется не только перед лицом смерти. Главный герой постоянно информирует читателя о своих встречах на гимназической скамье с ровесниками немцами, поляками, евреями, с ними же подросток пересекается на детских балах и вечеринках, наконец, просто на улицах. По сути дела пространство города Эн – некая культурная «амальгама», где неслиянность составляющих элементов перманентно эволюциони-

inslav

рует к состоянию диффузии в первую очередь на уровне межличностных контактов. Такая модель оценивается собственно автором (даже при видимой его отстраненности в сфере аксиологии) как наиболее продуктивная.

Говоря более конкретно, указанный процесс реализуется в виде дискретного процесса заимствования, замещения «своего» «чужим», но в принципе не чуждым, что позволяет персонажам, пусть и на время, расширить свои представления о системе инонациональных (или иноконфессиональных) ценностей. Некое идеологическое обоснование такой модели содержится, в частности, в словах матери главного героя, которая в присутствии католика Пшиборовского произносит фразу: «*Ведь бог один <...> только веры разные*», чем вызывает неподдельный восторг у последнего.

В свете такой установки не воспринимается как неестественное поведение гимназистов (по большей части православных) на выставке экспонатов из имения графини Анны Броэль-Пляттер, когда дети после осмотра павильона с религиозными предметами выбирают себе на память по католической иконке.

Таким же обыденным видится эпизод с участием столь редко упоминаемых в романе латышей, которые накануне Иванова дня (в латышской версии праздника Лиго) приходят к дому главного героя и вовлекают его обитателей в стихию языческого праздника: надевают на всех венки, жгут смоляную бочку, устраивают танцы и угощаются пивом, поднесенным хозяевами.

Неоднократны в романе упоминания о таких версиях поведения, когда, скажем, побывав на праздничном богослужении в православном соборе, персонажи без колебаний перемещаются в кирху или костел и слушают проповеди еще и там.

Наконец, в финале едва ли не символический смысл приобретает история дружбы главного героя и его соученика-еврея Пейсаха Лейзераха.

Сила инерционного мышления заставляет мальчика поначалу ограничивать время и продолжительность визитов нового знакомого в свой дом с тем, чтобы тот не пересекся

inslav

случайно с матерью, неодобрения которой герой все же опасается.

Но, в конце концов, случайно взглянув через очки своего приятеля на окружающее, персонаж как бы открывает для себя новый, еще неведомый ему мир. По отношению к своему сверстнику Пейсах Лейзерах выполняет роль взрослого проводника в иное бытие (Васильева 2001, 11). «Заимствованное» у «другого», но явно не «чужого» зрение и в самом деле оказывается пропуском в качественно иное понимание действительности.

С точки зрения Добычина этот процесс не всегда несет в себе только радость и удовлетворение, но позволяет более активно реализовать потенциал человеческой личности, в любом случае обогащенной пребыванием в сложно структурированном мире.

Список сокращений

Абанкина 1994 – О.И. Абанкина. Внутренняя индивидуальная модель мира в романе Л. Добычина «Город Эн» // Вторые Добычинские чтения. Часть 1. Даугавпилс, 1994.

Васильева 2001 – Э.Г. Васильева. Еврейский текст в прозе Л. Добычина // Добычинский сборник. Вып 3. Даугавпилс, 2001.

Волкович 1999 – Б. З. Волкович. Население Даугавпилса перед первой мировой войной // Двинская старина. Динабург, Двинск, Даугавпилс в истории, культуре, литературе. Вып. № 1. Даугавпилс, 1999.

Добычин 1999 – Л. Добычин. Полное собрание сочинений и писем. Санкт-Петербург, 1999.

Лавринец 1999 – П. Лавринец. Василий фон Роткирх и Динабург // Двинскъ въ воспоминаніях современниковъ. Вып. № 2. Даугавпилс, 1999.

Тименчик 1996 – Р. Тименчик. О городе Эн, его изобразителе и о несбывшемся пророчестве // Писатель Леонид Добычин. Воспоминания. Статьи. Письма. Санкт-Петербург, 1996.

Трофимов 1991 – И. В. Трофимов. Кризис духовности (Религиозное сознание как объект исследования в романе Л. Добычина «Город Эн») // Первые Добычинские чтения. Даугавпилс, 1991.

Świderska 2005 – M. Świderska. Изображение чужого в прозе А. П. Чехова // Studia Rossica, XVI. Warszawa, 2005.

inslav

А. Цимдиня (Рига)

ИНТЕРТЕКСТ ПОЭЗИИ ОЯРА ВАЦИЕТИСА

Всякий текст в каком-то смысле есть интертекст. Ояр Вациетис принадлежит к тем латышским авторам, для поэзии которых характерны особенно богатые и многообразные формы интертекстуальности; они прочитываются и в контексте своего – советского времени и тогдашних социальных процессов, они откликаются и на сегодняшние перемены, явно причастные к явлению или воссозданию текстуальных значений поэзии Вациетиса. Ояр Вациетис, бесспорно, один из самых противоречивых и неоднозначно оцениваемых поэтов Латвии; при этом весьма ощутимо присутствие внелитературного (исторического, политического, социального) контекста в восприятии и оценках его поэзии. Несмотря на то, что формально Вациетис был поэт, «ангажированный» тоталитарным советским режимом, произнесенное, написанное им слово обретало необычайно сильный отклик в среде свободомыслящих литераторов, вдохновляя к сопротивлению, к творческой свободе и самовыражению. Способность Вациетиса в поэзии выразить и представлять многих, его воздействие на отдельные творческие индивидуальности и на литературный процесс в целом особенно наглядно проявляются в посвященных ему стихотворениях, а также в переписке. Нужно признать, что столь поэтически ярких, семантически насыщенных и богатых контекстуально посвящений не удостоился ни один другой латышский автор. В этих посвящениях сплавлены воедино существенные для Вациетиса и поэтов его поколения интонации, мотивы, философские рефлексии. В условиях цензуры эта поэзия выступала как особая, полуконспиративная форма коммуникации, становясь своеобразным противовесом официальной идеологии и общим знаменателем творческих исканий.

Существенная предпосылка и одновременно форма выражения интертекстуальности – диалогизм текста, стремление обращаться и спрашивать, провоцировать и получать ответную реакцию. Адресованные поэту стихотворные по-

inslav

священия и есть ответная реакция на вопросы, вызванные как общественными процессами эпохи, так и эмоциональной, экспрессивной поэзией Вациетиса. Размышляя о советском и в то же самое время свободомыслящем характере этой поэзии и силе ее воздействия, Витольд Валейнис писал, что ей «чуждо что-либо плоское, именно то, с чем нередко приходится сталкиваться в работах, довольствующихся обычным и принятым» (в данном случае – привычными для советской поэзии темами и идеями) (Valeinis 1976, 337). Говоря словами В. Валейниса, это поэзия, «заряженная идеалами автора», в которых «кипят контрасты страстей и красоты» (Там же, 306). С этим определением можно согласиться, добавив, что перед нами своего рода «коллективные страсти» и что идеалами (этическими, эстетическими, национальными, социальными) заряжены также адресованные Вациетису посвящения, их авторы и читатели.

На открытии Дней поэзии у памятника Райнису в Риге в 1987 году (через несколько лет после ухода О. Вациетиса из жизни) Мара Залите сказала: «Поэзия есть единый организм, мир, экосистема, в которой у каждого свое место, своя роль, своя миссия» (Zālīte 1997, 84), и посвященные Вациетису стихотворные послания подтверждают ею сказанное. Их пронизывает осознание социальной миссии поэта и поэзии. Осознание это, в советское время, особенно в 70-80 гг. XX века, четко обозначенное и выраженное, приглушенное в конце столетия и к настоящему дню изменившееся до неузнаваемости, было не более и не менее чем миссия самосохранения и спасения. Явственно звучит этот мотив во многих стихотворениях книги Вациетиса «Обреченность». Например, в стихотворении «В связи с сухой и жаркой погодой» читаем:

Не спасать человечество,
а рождать спасителей,
спасительные мысли
и спасительные чувства
(Vācietis 1985, 57).

inslav

А в стихотворении «Держаться за землю» о поэтах, «чадах небес», сказано:

У земли
ищут спасенья
чада небес –
как дети
у матери
(подстрочный перевод)
(Там же, 69).

Понимание миссии поэта и поэзии (в том числе советской) и его трансформации в ходе времени – значительная и сама по себе, и в поисках интертекстуальности тема, обозначающая одну из перспектив интерпретации поэзии Вациетиса и адресованных ему посланий. Поэзия О. Вациетиса как советский интертекст ярко выражается в амплитуде тем и поэтике красок, к примеру, в эмоционально экспрессивных переходах мотивов родины и глобализации (большого и малого), причем оба окрашены в гамму интенсивных красных тонов.

Так же, как биографию человека и поэта невозможно запечатлеть в некоем сочинении целиком и без остатка, при исследовании происхождения и жизненной линии отдельного стихотворения нужно смириться с тем, что пути в мир поэзии неисповедимы, не объяснимы только причинно-следственными связями и что нам в лучшем случае открывается лишь видимая часть айсберга. Особенно если речь идет о том, как именно творение поэта входит в народный обиход, о жизни стихов после опубликования (не скажем – *создания*, ибо согласно современным воззрениям, стихотворение заново рождается, созидается при каждом акте его чтения).

Вглядываясь в историю посвящения как лирического жанра, Я. Курсите отмечает, что обычно это обращение к какой-либо персоне «с просьбой, благодарностью или выражением чувств» (Kursīte 2002, 433). В случае Ояра Вациетиса посвящение обычно – или благодарность, или выражение чувств, причем, как правило, движимое не столько личными, сколько надличными мотивами: это как бы дань благодарности общечеловеческим идеалам и цен-

inslav

ностям, которые воплощают в себе Ояр Вациетис и его поэзия. В сравнении с предшествующими, историческими формами, в посвящениях Вациетису, конечно же, не обнаружатся ни славословия должностям и титулам, ни наигранное самоуничижение, ни канонизация адресата посвящения, ни пустая риторика или публицистический пафос.

Многие из адресованных Вациетису посвящений не вызваны, как можно было бы думать, внезапным и ошеломляющим уходом поэта в вечность, а написаны еще при его жизни. Их авторы – представители разных поколений и эстетических взглядов. Вациетису посвящали стихи: Марис Чаклайс, Янис Петерс, Имант Зиедонис, Мирдза Кемпе, Анатоль Иммерманис, Арвид Скалбе, Анна Саксе, Клавс Элсберг, Янис Рокпелнис, Мара Мисиня, Леон Бриедис, Айвар Нейбартс, Петерис Юрциньш, Аусма Пормале, Леон Аре, Элмарс Куршис, Андрей Балодис, Имант Аузиньш, Лия Бридака, Марта Барбале, Игорь Якайтис, Янис Плотниекс, Гунта Шнипке, Александр Пелецис, Витаут Люденс, Эгил Плаудис, Эдуард Айварс, Корнелия Апшукрума, Лайма Ливена, Юрис Куннос, Янис Сирмбардис, Анда Лице, Велга Криле, Валентин Пелецис и др.; эссе, выразительные портреты в прозе – Роальд Добровенский, Велта Калтыня, Визма Белшевица, Янис Страдиньш, Марис Чаклайс, Янис Петерс, Имант Зиедонис, Янис Рокпелнис, Петерис Зирнитис, Янис Стрейч, Маргер Зариньш, Абрам Клецкин, Лилия Дзене, Рита Валнере, Моника Зариня (с ее великолепной стратегией угощения смущенного поэта в дни его визита в Шотландию «капиталистическими» сендвичами с томатом: «Ешь, ешь, прошу тебя! Они ведь тоже красные!») (Zariņa 1993, 622), и это перечисление можно было бы продолжить. Вне его осталось «Магнитное озеро Марас» Людмилы Азаровой, ибо щедрость и значимость ее посвящений в лирической и драматической биографии поэта потребовали бы отдельного рассказа, который должен был бы подчеркнуть и выделить их отличие от всего остального, от всех остальных – не только в совокупности, но и по отдельности бесспорно существенных и весомых. Мысленно перебирая прошедшее, поэтесса Азарова пишет:

inslav

Не будем упрощать
Судьбу свою и время.
(Azārova 1987, 122).

Азарова права – упрощать, а тем более что-либо подчищать в литературной биографии поэта, вымарывать из нее отпечатки эпохи означало бы потерять уникальность О. Вациетиса. Надо признать, что в немалой степени это и случалось в культуре мышления и поэзии, ориентированной на «левые» ценности. Поэтому один из самых существенных, может быть, главнейший интертекст поэзии О. Вациетиса может быть сформулирован как советское (социалистическое) литературное и культурное наследие, – не отходы литературной жизни (какие оставляет за собой любая эпоха), а наследие в смысле сохраняющейся литературной и культурной ценности.

Конечно, говоря о поэтических посвящениях Вациетису, можно иронизировать – мол, советские поэты были натренированы в этом жанре: бесчисленные посвящения Ленину, Сталину, Красной Армии, Великому Октябрю и тому подобные в советских республиках, в том числе и в Латвии (Августу Кирхенштейну, Андрею Упиту и др.). были неотъемлемой частью советской поэзии. Однако здесь речь идет о чем-то принципиально отличном: в посвящениях О. Вациетису нет и следа отписок, идеологических пошлин или «вождистского» фимиама. Совершенное отсутствие славословий бросается в глаза при их чтении. Это многое говорит о самом Вациетисе – о многосторонности личности, богатстве его поэтического мира, содержательной емкости стихов. Не менее показательным и любопытным кажется отсутствие в этих посвящениях публицистического пафоса. Особенно интересно это потому, что большая часть его поэзии социально активна, мобилизующа, ее как раз отличает характерный для эпохи публицистический накал.

Глобальный, не признающий границ Ояр Вациетис и латышский, глубоко укорененный в своем, здешнем и в этом смысле незаменимый Ояр Вациетис – вот две тесно связанные тематические линии, прочитываемые в

inslav

поэтических посвящениях Вациетису, в национальном и наднациональном интертексте его поэзии. Вациетис заставляет вновь и вновь обращаться к ныне, да и всегда актуальному вопросу о рубежах эпох и типов культуры. В рамках хронотопа своей жизни (а также и в «левизне» системы ценностей) Вациетис был и остается советским поэтом в отличие от других выдающихся коллег и современников – Иманта Зиедониса, Визмы Белшевицы, Мариса Чаклайса, Яниса Петерса и др., переживших время Атмоды (латышского *Пробуждения* конца 80–90 гг.), живших или живущих сегодня в возрожденном латвийском государстве и более или менее подробно отразивших в своем творчестве рефлексии и коллизии переходного времени.

Глубоко укорененным в своем (советском) времени и надвременным, вечным поэт предстает уже в семидесятые годы XX века. К примеру, в поэтическом посвящении Яниса Петерса. В нем Петерс предсказывает, что творческого века Вациетиса «достанет и вечности, и пересудам» (Peters 1993, 418).

Глубокая укорененность в своем времени и жизненном пространстве и одновременно трансцендентность выражаются, например, в сочетании мотивов большой и малой родины или в гамме и семантике красного цвета. В поэзии раннего Вациетиса красный цвет еще, главным образом, – атрибут советской идеологии (цвет пионерского галстука, Советской Армии, знамени), но со временем этот мотив исчезает, и в стихах зрелого Вациетиса красный цвет торжествует как символ жизни, надежды, любви, страсти.

И Янис Петерс, и большинство современников видят силу поэзии Вациетиса в ее эмоциональности, в неразрывной связи с латышским мироощущением и литературной традицией. Так, Имант Зиедонис в посвященном Вациетису стихотворении «Отчизна» (1987), отдав дань поэтическим мирам Аспазии, Порука, Бригадере, Райниса и других близких ему авторов, объяснение в любви к родине объединяет с символом веры. Он видит Бога, который снова «пашет землю, как пахарь», видит родную мать и «там», с ними вместе, Вациетиса, в котором усматривает сходство

inslav

с древним латышским божеством урожая и плодородия – Юмисом. В сходстве этом мятущийся лирический герой стиха находит успокоение:

Там Ояр Вациетис восседает на суслоне ржи,
Как Юмис. И больше мне ничего не нужно.
(Ziedonis 1993, 11-12).

Петерис Юрциньш когда-то в озорном поэтическом посвящении утверждал, что «Ояр держится, точно в крепости, / Окопавшись в родной земле» (Jurciņš 1993, 313). Для Мариса Чайклайса внезапный уход поэта в вечность – миг истины и прозрения. Первопроходец «*ранних дорог* и *дальних дорог*» видится ему в космических категориях, как знак и гипертекст эпохи, в котором находят отражение целые галактики. Однако перед тем, как с Вациетисом выйти на просторы Вселенной, Чаклайс тоже вписывает его в контекст земного, латышского: в ветреной рижской осени, «когда море вторгается в Даугаву» и «то ли тучи роятся в небе, то ли поэмы», Чаклайс спрашивает:

Неужели же он? Он,
тот, что ушел?
Нет, там только скопленье созвездий.
(Čaklais 1993, 469).

И в видении Яниса Рокпелниса Ояр Вациетис – «ветвь мирового древа, которой пила не коснулась» (Rokpelnis 1993, 735).

В поэтических посланиях отзываются и сливаются воедино интонации, мотивы и элементы художественной стратегии, существенные для эпохи, эти стихи образовали некую особую, поэтически конспиративную систему передачи информации, особые формы коммуникации. Трансцендентальность, современность и надвременность, латышское и универсальное поэзии Ояра Вациетиса не только воспеты его товарищами по перу, но и послужили предметом литературоведческих исследований. Говоря о посмертном сборнике стихов Ояра Вациетиса «Обреченность», Валдис Киканс приходит к обобщающему выводу: «Художественный мир Вациетиса, как всегда, и вмещает в

inslav

себя глобальные проблемы, и обращен к самости каждого отдельного человека. /.../ Не знающая покоя душа поэта стремится еще и еще раз постичь, понять, выразить все пережитое и почерпнутое в мировой культуре» (Ķikāns 1989, 224).

Когда-то, еще до выхода первой своей книжки, Ояр Вациетис писал другу Гунару: «О теоретиках литературы не буду говорить, не верю, что написанное придется им по вкусу. Пишу, как мне по вкусу, и счастлив буду, если хотя бы строка из моих стихов сделает свое дело – останется до времени в каком-то незнакомом сердце» (Vācietis 2003, 157). Скромная и в то же время непомерная претензия, формула счастья (человеческого, творческого), которой суждено было воплотиться в жизнь с безжалостной полнотой.

Качество и число посвящений Вациетису заставляет спрашивать – чем объяснить эту, исторически зафиксированную, концентрацию эпохи вокруг поэта? – не говоря уж о том, сколько тех самых «незнакомых сердец» было затронуто его стихами, вновь и вновь воспроизводя себя и умножая в их сопереживании. Или, говоря словами самого поэта, сколько строк из его стихов «сделали свое дело, оставшись в незнакомых сердцах».

Мое личное знакомство с Ояром Вациетисом происходило лишь через посредство его поэзии, и как исследователь я не могу похвастаться слишком тесными отношениями с этим автором. Чтение и читательские симпатии – это да; яркие впечатления детства и ранней юности – хотя в совершенно провинциальной и безличной форме, тоже. Думается, начало было положено осенью 1967 года, когда он вместе с другими поэтами выступал в средней школе в Яунпиебалге и оказался, может быть, даже против воли, нарушителем общественного спокойствия. Не знаю – возможно, затем, чтобы отношения с аудиторией не вышли слишком официальными и скучными, он выбрал для чтения стихи, вряд ли отвечавшие возрасту и социальному статусу слушателей. Школьникам, приведенным учителями в зал, он прочел прежде всего «Песенку о безумной Лизе» из своих «Песенок для насвистывания». И героиня

inslav

стихов, и стихи в целом были совершенно «неправильными» в этой ситуации:

Ты слышала, ночью гроза разразится,
Безумная Лиза, безумная Лиза,
Иди же ко мне – с головою укрыться,
Безумная Лиза...

Для брачных поминок,
Безумная Лиза, безумная Лиза,
Сплетут тебе черти венок из кувшинок,
Безумная Лиза.
(Перевод О. Чухонцева)
(Vācietis 1989, 62).

Уже после самого первого из ритмических повторов – «безумная Лиза, безумная Лиза» – зал охватило веселье, перешедшее вскоре во всеобщий, неудержимый приступ смеха. Учителям пришлось подняться и наводить порядок, грозно стучать по столу президиума, за которым сидели приглашенные поэты и ведущий вечера, чтобы успокоить нас и дать Вациетису продолжить чтение. Да, это было смешно. Смешно и подозрительно. Безумная Лиза как образчик социалистического реализма в сельской школе? Спрашивается, что может быть общего у молодого советского латышского поэта с этой самой чокнутой Лизой?

После «Безумной Лизы» Вациетис объявил, что прочтет еще одну из «Песенок для насвистывания» – «Песенку о правой руке», что, в отличие от предыдущего, это будет нормальное, обычное стихотворение, – ведь совершенно нормально, что у каждого есть правая рука, и добрые дела совершать тоже нормально:

Можно правой рукою
Обнять жену,
Можно правой рукой
Наломать черемухи,
Можно гладить по головке
Правой рукой
И за правое дело можно
Получить по голове. (Там же, 63).

inslav

Перечитывая сегодня эти стихи, видишь, что тут присутствовала чистая крамола – да как у автора язык повернулся сказать, что в столь прогрессивной стране, при социалистическом строе за правое дело можно «получить по голове»? Благодаря избранному Вациетисом репертуару и поведению, не вписывавшемуся в стереотипные представления о советском поэте и его публичном облике, я и запомнила те Дни поэзии и его самого. Имена остальных гостей школы и их личности забылись напрочь. Было их шестеро, а может, и больше, но только Вациетис был «неправильным», выходящим за рамки, не годившимся в «примеры для подражания».

И еще одно мое личное свидетельство насчет жизнеспособности поэзии Ояра Вациетиса и многообразия форм ее рецепции уже в далекие шестидесятые. Однажды после трескучих Дней поэзии там же, в провинции, на рубеже Малиены, на Праздник совершеннолетия (призванный в ту пору заместить собой конфирмацию) от совершенно «непоэтических» соседей я получила поздравительную открытку со стихами:

Все, что молодость любит,
Она в силах сердцем согреть.
Что она ненавидит –
Может сердца огнем спалить.
(Подстрочный перевод)
(Vācietis 1, 86)

То был фрагмент весьма боевого (как я позже открыла) стихотворения из первой книжки Ояра Вациетиса «Ветер дальних дорог», и, по крайней мере, эти четыре строки «свое дело сделали» тогда для многих.

Да уж, с такими чувствами и надеждами мы жили, такими идеалистами, мечтателями, правдоискателями росли. Но кто бы мог подумать, что чудаковатый автор тех самых насвистываний способен чувствовать, думать и писать и так тоже? Если говорить об интертексте Ояра Вациетиса, сие означало, что его поэзия жила, фольклоризировалась в виде строчек в альбомах, переходивших из рук в руки, их переписывали и запоминали школьницы и

inslav

колхозницы, служащие и прочие совсем уж «простые» читатели.

Говорят, история латышской литературы насчитывает не столь уж много так называемых литературных групп, таких, что, более или менее оформившись, выступают со своими манифестами, программами и влияют так или иначе на литературный процесс. Положим, на пальцах одной руки их все же не сочтешь: «Dzelmes» («Бездны»), «Trauksmes» («Порывы»), младонационалисты, «Kazas» («Козы»), «Чертова кухня» в Америке, т.н. «Французская группа», авторы газеты латышской диаспоры «Новая поступь»... В этом перечислении недостает самой, быть может, существенной для судеб латышской литературы XX века группировки во главе с Ояром Вациетисом и его ближайшими сподвижниками – Имантом Зиедонисом, Визмой Белшевицей, Марисом Чаклайсом и Янисом Петерсом; уже в 60-х годах они последовательно и неотступно начали провозглашать свою декларацию независимости в поэзии.

Хотя и не поименованная, то была, может быть, единственная до конца сформировавшаяся, достигшая своих целей литературная группировка; подтверждение тому – преемственность и социальная ответственность, свойственные всем, причастным к этому кровному братству. Инстинкт истины у них преобладал над инстинктом самосохранения, и под знамя этого братства не раздумывая вставали поэты следующего поколения: К. Элсбергс, Я. Рокпелнис, Л. Бриедис, У. Берзиньш, Ю. Кунносс, П. Бруверис, Э. Айварс, М. Залите, А. Ранцане и др. Может быть, потому, что в виду известных причин открытое общественно-политическое братание, антигосударственные выпады или повседневный быт этих людей не могли стать объектом интереса тогдашних масс-медиа и общества в целом, это братство так и не было вписано в литературно-исторические анналы.

Воздействие на читателя поэзии той, уже ушедшей эпохи во многом объяснялось ее социальной активностью, силой сопереживания, социальной ответственностью. Парадоксальным образом путь этой поэзии к читателю, загроможденный идеологическими преградами, чисто физически оказывался самым прямым и открытым – ибо лите-

inslav

ратура уже по определению была в ту пору оружием, направленным в цель, призванным воздействовать, сплачивать, вдохновлять, (пере)воспитывать и т.д. О. Вациетис осмелился взять не поверхностное, а глубинное и лучшее от себя и своего времени, и, вдохновленные его стихом и противоречиями времени, за ним последовали другие. Сегодня жизнь и поэзия склонны как бы обманываться и не вступать в противоречие – или не показывать виду, как далеко эти противоречия зашли. Для эпохи Вациетиса обратная связь с обществом была, видимо, крайне существенной, но значит ли это, что сегодня он согласился бы читать стихи в мясном павильоне рынка или на автовокзале? Трудно судить о смысле и успехе подобных акций сегодня; в те времена отношение к таким вещам было совершенно иное – если бы советский поэт пришел (или был направлен) читать стихи на автовокзал, на рынок или в фабричный цех, очередные рейсы автобусов отменили бы, кассовые аппараты отключили, конвейеры приостановили. И, несмотря на всю серьезность ситуации, О. Вациетис и ему подобные готовы были ошарашить слушателей своей безумной Лизой или открытием, что «за правое дело можно получить по голове».

Ояр Вациетис – с первой и до последней строки поэт любви, искатель правды и счастья в социалистическом реализме и идеализме, вскормленный хлебом Малиены глобалист по эту сторону железного занавеса, уже в 60-е годы безошибочно заметивший, что «многие беды современного мира так же интернациональны, как грипп» (Vācietis 1983, 88). Разумеется, главнейшее, самое насущное в стихах Вациетиса каждому нужно искать самостоятельно, однако немаловажно увидеть и дефинировать в литературоведческом обиходе феномены интертекста О. Вациетиса (текстов жизни, литературы, истории и политики, взятых в совокупности), покуда всеобщая зараженность его поэзией остается в силе, носители инфекции еще живы и ядро литературной группы 60-80 гг. активно присутствует в современной жизни и литературном процессе.

inslav

Azārova 1987 – L. Azārova. Magnētiskais Māras ezers. Rīga, 1987.
Čaklais 1993 – M. Čaklais. Dzejnieka rīta gājiens // Grāmata par Ojāru Vācieti 1993.
Grāmata par Ojāru Vācieti 1993 – Visums, sirds un tāpat. Grāmata par Ojāru Vācieti / I. Krontas sakārtojums. Rīga, 1993.
Jurciņš 1993 – P. Jurciņš. Ojāram Vācietim // Grāmata par Ojāru Vācieti 1993.
Ķikāns 1989 – V. Ķikāns. Tevī kāpj mīļums... Ojāra Vācieša dzeja. Rīga, 1989.
Kursīte 2002 – J. Kursīte. Dzejas vārdnīca. Rīga, 2002.
Peters 1993 – J. Peters.Viens dzīvo mūžībā, cits- baumā // Visums, sirds un tāpat. Grāmata par Ojāru Vācieti / I. Krontas sakārtojums. Rīga, 1993.
Rokpelnis 1993 – J. Rokpelnis. Tavs zaru raksts // Grāmata par Ojāru Vācieti 1993.
Vācietis 1 – O. Vācietis. Kopoti raksti, 1. sēj. Rīga.
Vācietis 1983 – O. Vācietis. Ar pūces spalvu. Rīga, 1983.
Vācietis 1985 – O. Vācietis. Nolemtība. Rīga, 1985.
Vācietis 1989 – O. Vācietis. Kopoti raksti, 2. sēj. Rīga, 1989.
Vācietis 2003 – O. Vācietis. Kopoti raksti, 10. sēj. Rīga, 2003.
Valeinis 1976 – V. Valeinis. Latviešu lirikas vēsture . Rīga, 1976.
Zālīte 1997 – M. Zālīte. Kas ticībā sēts. Rīga, 1997.
Zariņa 1993 – M. Zariņa. Starp mums pastāv tikai tas attālums, kuru nosakām mēs paši // Grāmata par Ojāru Vācieti 1993.
Ziedonis 1993 – I. Ziedonis. Tēvzemei // Grāmata par Ojāru Vācieti 1993.

Перевод с латышского Р. Добровенского

inslav

Н. Шром (Рига)

МЕНТАЛЬНЫЕ КАРТЫ ПОКОЛЕНИЯ NEXT (О ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ЛАТВИИ РУБЕЖА XX-XXI ВВ.)

Рубеж XX-XXI веков в русской литературе ознаменован дебютом целого ряда молодых писателей. Показательно то, что, получившие в критике определение «поколения next»[1], современные авторы и в Латвии, и в России сами осознают свою поколенческую общность. В одном из интервью рижский поэт Сергей Тимофеев идентифицировал себя и своих друзей-коллег по проекту «Орбита»[2] как «поколение двадцатипяти-тридцатипятилетних»[3]. В романе Гарроса-Евдокимова «Серая слизь» автопсихологический герой говорит «о нас с тобой – то есть не о тебе и не обо мне персонально, а о нашем поколении, о тех, кому меньше тридцати» (Гаррос-Евдокимов 2005, 236). В 2002 году в Москве вышел знаменательный поэтический сборник «10/30, стихи тридцатилетних». Название прозрачно – в книге представлены десять тридцатилетних русских поэтов. В предисловии составитель и участник антологии Глеб Шульпяков сказал следующее: «В этой книге собраны поэты, которым сегодня выпала роль «поколения тридцатилетних» (10/30 2002, 3).

В латвийском поколении next выделим творчество молодых рижан, которых объединяет не только принадлеж-

---

[1] См., например: (Славникова 2002). Ольга Славникова, куратор литературной премии «Дебют», причисляет к «поколению next» молодых писателей-«дебютантов», чей возраст, по условиям премии, не достигает 25 лет. Социологи соотносят понятие «поколение next» с понятием «поколение переходного периода» (от 25 до 45 лет; ядро поколения – от 30 до 40 лет, то есть нынешние «тридцатилетние»). См.: Отцы и дети 2005. В частности, статьи: Левада 2005, Дубин 2005, Семенова 2005. Также статьи Дубин 2004. Новая «Литературная премия Бориса Соколова», учрежденная в 2004 году и поощряющая молодых писателей в возрасте до 35 лет, снимает некоторое расхождение в понятиях «поколение next» и «литературное поколение next».

[2] См.: Орбита 2000, Орбита 2001а, Орбита 2001б. Также: www.orbita.lv.

[3] См.: Рига: Кафе и Коты.

inslav

ность к одному поколению и городу, но и тот факт, что все они бывшие или сегодняшние студенты-филологи Латвийского университета:

- это поэты круга «Орбита» Сергей Тимофеев и Семен Ханин (псевдоним Александра Заполя)[4];
- это прозаики Александр Гаррос и Алексей Евдокимов, написавшие под псевдонимом Гаррос-Евдокимов два романа – «[голово]ломка» (лауреат российской премии «Национальный бестселлер») и «Серая слизь» (Гаррос-Евдокимов 2003; Гаррос-Евдокимов 2005);
- это авторы, сгруппировавшиеся вокруг «антилитературного альманаха» «Мясо» (Мясо 2000, № 1, № 2) – поэт, прозаик и драматург Вячеслав Свечков (главный редактор), прозаик и критик Марк Гурьев, поэты Сергей Шеин и Анна Исмайлова, поэт, прозаик, музыкант Ирина Вахитова (Редько), поэт и художник Кэтка (Екатерина Беляева);
- это стоящая вне групп и объединений поэт Наталья Васильева, автор двух поэтических книг – «Очищение» и «Мир вещей» (Васильева 2002; Васильева 2004).

Следует заметить, что черты репрезентируемой в этих текстах картины мира, знаки поколенческой ментальной карты можно обнаружить как в произведениях поэтов более старшего поколения – Дмитрия Сумарокова[5] и Сергея Морейно (книги стихотворений и переводов «Орден» и «Зоомби» (Морейно 1999; Морейно 2000)), – так и в творчестве совсем молодого поэта, студентки-первокурсницы филологического факультета ЛУ, пишущей под псевдонимом Пля Шнеперсон.

Для всего латвийского поколения next (и для русских, и для латышских молодых авторов) характерно желание определиться в пространстве:

---

[4] Произведения С. Тимофеева и С. Ханина цитируются по следующим изданиям: Тимофеев 2003, Ханин 2003.
[5] См.: www.sumarokov.com.

inslav

так тесно стало
в своем теле
и в вашем мире...
(Пля Шнеперсон)[6].

Творческая самоидентификация «я», то есть ответ на вопрос «Кто я?» предполагает, прежде всего, найти ответ на вопрос «Где я?» Так, например, в третьем выпуске альманаха «Орбита», представляющем собой «монтажный стол» с двумя – визуальной и текстовой – дорожками, коллективный авторский взгляд сфокусирован на двух взаимосвязанных темах: это «творческая стратегия современного художника» и «чтение города». В свою очередь, молодой латышский поэт Кришьянис Зельгис организует в родном городе Талси любопытные поэтические акции. Условием акции, которая прошла в конце апреля этого года и называлась «Pastaigas dzejas piederumi» («Атрибуты прогулочной поэзии», или «поэтической прогулки»), был выбор каждым из семерых приглашенных поэтов определенного места в Талси и/или его окрестностях для чтения своего стихотворения. Молодые поэты из Риги, Талси, Валки, Цесиса, Юрмалы, Таурупе читали свои произведения в парке, на стадионе, на кладбище, около лютеранской церкви и городского морга. В обоих случаях – и на «монтажном столе» «Орбиты», и на поэтической прогулке Кришьяниса Зельгиса – пространственная среда становится частью поэтического, художественного дискурса.

Стремление «определиться в пространстве» («Мне надо определиться в пространстве» – цитата из романа Гарроса-Евдокимова «Серая слизь») не случайно, поскольку поколение молодых русских писателей Латвии представляет собой яркий феномен пограничья, пограничного культурного сознания, формирующегося в ситуации «между», «на рубеже»

- на рубеже пространственном, географическом – «русские писатели в Латвии»;
- на рубеже временном – это писатели, которые громко заявили о себе на рубеже XX-XX1 веков и в своем

[6] Цитируется по авторской рукописи.

inslav

творчестве, по словам Семена Ханина, изображают «картинку конца того – начала этого века»;

- на рубеже геополитическом – это поколение родившихся в СССР, в 1991 году им было от 16 до 20 лет, сегодня они активно осваивают – и географически, и культурно – пространство Европейского Союза. Схож взгляд на свое поэтическое поколение и россиянина Глеба Шульпякова: «С точки зрения биографии тут, действительно, есть несколько совпадений. То, что наше детство, например, состоялось еще при Советской власти. Или что юность пришлась на культурный балаган начала девяностых. Что зрелость... подступает сейчас, в эпоху массовой культуры» (10/30 2002, 3);
- на рубеже культурном – на рубеже веков началась смена художественных парадигм, переход от постмодернизма к постпостмодернизму или неомодернизму. Литературное поколение двадцати-тридцатилетних заявило о себе как о будущем русской литературы, всячески подчеркивая, манифестируя свою оппозиционность литературному мейнстриму, то есть поколению сороколетних отцов-постмодернистов[7].

Говоря о рубежах во всех их проявлениях, хочется отметить главное – осознание рубежности, культурного пограничья самими молодыми писателями и Латвии, и России. Свое положение людей, застрявших на границе, в промежутке, они определяют понятием «между»:

Между дверей застрял...
Между двух стен, между дверей.
Между двух трамваев бежал,
На один успел, на другой сел...
(С. Ханин).

---

[7] См., например, статью-манифест Шаргунов 2001: «Постмодернизм как тенденция заведомо исчерпан, должен пересохнуть... Два старших брата (Пелевин и Сорокин) раскатисто похохатывают над беспомощным отцом Ноем (традиционная литература), но младшенький не желает смеяться. Грядет смена смеха. Грядет новый реализм». Сергей Шаргунов – лауреат премии «Дебют» 2001 года и – согласно характеристики куратора «Дебюта» О. Славниковой – «первый проявленный идеолог «поколения next».

inslav

Потеряться на фоне – что может быть хуже?
...Застрять где-то между стеклом и рамой...
(Кэтка)[8].

Поколение next русских латвийцев причисляет себя к плеяде «потерянных поколений», но эта автохарактеристика приобретает вариантную форму «потерявшегося поколения». Мотив поиска потерявшегося, пропавшего для остального мира «Я» – центральный в книге Семена Ханина «Только что»: «всю ночь меня искали», «меня искали там, где спят, там, где не спят ... и судорожно ищут до сих пор», «меня там не было, а здесь тем паче нету», «куда пойти искать еще бы», «якобы никто иной как я / не был нигде никогда потерян – это не я не был нигде никогда потерян». «Мы потерялись» – так пишет о своей «компании» (название стихотворения) и Сергей Тимофеев. Пытаясь «сформулировать» концепцию организуемых им поэтических акций, Кришьянис Зельгис говорил о поисках самоидентичности, об остром ощущении потерянности: «Мне кажется, я ищу пропавшее – может быть, жизнь, может быть, что-нибудь, чего кому-то не достает. Нехватка пропавшего элемента в организме!»[9].

Ощущение потерянности у молодых четко связано с пространственной ориентацией. Поколение next – это поколение, потерявшее ориентацию в пространстве:

... может, вытряхнули меня
из пространственного мешка?
(Наталья Васильева)

Попытки определения в пространстве, выстраивания пространственной структуры у молодых порождают два типа ментальных карт. Согласно определению Р.М. Доунза и Д. Сти[10], ментальная карта – это «созданное человеком изображение части окружающего пространства. ...Она

---

[8] Цитата из книги: Кэт 2000.

[9] Из личного письма К. Зельгиса: «man šķiet ka meklēju pazudušo – varbūt dzīvi, varbūt to kaut ko kas nu kuram trūkst! izzūdošo elementu trūkums organismā!» (авторская орфография сохранена).

[10] Downs, Stea 1977. См.: Шенк 2001, а также: Ментальные модели пространства.

inslav

отражает мир так, как его себе представляет человек, и может не быть верной. Ментальные карты могут варьироваться в зависимости от того, под каким углом человек смотрит на мир». Таким образом, ментальная карта – это субъективное внутреннее представление человека о части окружающего пространства. Ментальные карты могут быть как индивидуальными, так и коллективными, то есть созданными определенной группой людей. Наряду с понятием «ментальная карта», можно также использовать понятие Ж. Делёза и Ф. Гваттари (Deleuze, Guattari 1972 или Гваттари, Делез 1990) и говорить о двух концепциях детерриторизации в художественном мире молодых русских латвийцев.

В основе одной ментальной карты лежит ощущение безместности как результат вытеснения из центра на периферию, сокращения или лишения пространства вообще. «Мы, не нашедшие места в этом мире» – так определяет свою «компанию» Сергей Тимофеев.

Такая ментальная карта создается за счет разрушения традиционной культурной оппозиции «свое-чужое». «Свое» пространство – частное, интимное, домашнее – во первых, сокращается до предела – до размеров «душной спальни» у Ханина – и, во-вторых, наделяется признаками «чужого» – оно неуютно:

...краны слегка текут
и плитки постоянно падают прямо в ванну
квартирка вообще небольшая, хотя
и в центре, и много ненужной мебели, и тараканы...
(С. Ханин).

Своя квартира «дает ощущение коммуналки или общежития» (цитата из стихотворения С. Тимофеева «30 лет»), У российского поэта Александра Леонтьева это ощущение формулируется как «Я бы то же обрадовался, как ты, / да не знаю, что значит для меня это слово. / Домой!» (Леонтьев 2002, 72).

Наряду с этим, чертами «своего» пространства наделяется временное, промежуточное место обитания – у Ханина это гостиница:

inslav

...И для меня простейшая фигура
Уже не треугольник и квадрат
А – горничной...
...просыпаясь каждый раз в ином
неположенном странном месте
не зная даже что стоит за этим окном
что за всем этим стоит в бездействии
выжидая попадется ли вдруг
на глаза до боли знакомое и свое
лицо...

Для родившего в Ташкенте, учившего в МГУ, тридцатипятилетнего поэта Михаила Гронаса, ныне профессора американского университета, «своим» пространством становится вокзал:

на рижском на казанском
и на ленинградском
я теперь живу
и это у меня дом

(цитата из программного стихотворения «Я сирота и беженец» в книге «Дорогие сироты» (Гронас 2002, 41)).

Ситуация культурного пограничья формирует пограничное расщепленное сознание: «я в Латвии брошен забыт и разъят по частям» и дальше «Я что-то напутал не Леттланд а Руслянд» (Сергей Морейно, цикл «Больные стихи» в книге «Орден»); «на части я враждебные расколот ... Меня пригрела мачеха-столица, а в Курске ... я никого уже не узнаю. Никто меня...» (российский поэт Максим Амелин (Амелин 2002, 25)). Многочисленные метафоры расколотого сознания можно найти в книге Натальи Васильевой «Мир вещей» (они самые частотные в этом поэтическом мире):

«кусок пространства валится из рук,
разбился свет, осколки – на ковре,
такие мелкие, что не собрать».

Расщепленное шизофреническое сознание порождает традиционные для воплощения Инаковости, Другости, Чуждости фигуры изгоя –

- **безумца, сумасшедшего, психа**: у Сергея Морейно лирическое «я» определено как «я псих» («Я в Латвии бро-

inslav

шен...»); образ сумасшедшего открывает книгу стихотворений С. Тимофеева и завершает ее: «Приходит человек, он сумасшедший, он идиот»; «лежу сумасшедший в теплой постели»;

- **чужого в различных вариантах** – например,
  - **монстра** из фильма-триллера у С. Ханина: «Ночью снится беспрерывный ужасник – у тебя восемь глаз и ты весь скользкий весь сплошные придатки, отростки, присоски»;
  - **внутреннего эмигранта** – у С. Ханина: «Меня застукали в полнейшей темноте в компании таких же как и я случайных иностранцев». Показательно программное для раннего Тимофеева стихотворение, давшее название целому циклу 1992 года, «Из Риги с любовью, из ниоткуда с печалью, никогда» – угол зрения рижанина Тимофеева совпадает с пространственной точкой отсчета эмигранта Иосифа Бродского («Ниоткуда с любовью, надцатого мартобря») и эмигранта Дмитрия Савицкого («Ниоткуда с любовью», роман, написанный в 1982 году во Франции);
  - еще один образ своего среди чужих и чужого среди своих – это иронический образ **секретного агента**, то есть человека одновременно существующего в двух мирах, «играющего то на той, то на другой стороне» (цитата из стихотворения С. Тимофеева «Приключения сыщика-лилипута»). Тема разведчика-шпиона – общая и для Тимофеева, и для Ханина. Причем, у обоих поэтов эта тема сопрягается с мотивом сумасшествия: «с утра меня завербовала маленькая старушка...» (С. Ханин); «Я знаю, мой клиент – ветер, он шепчет / о преследовании и умоляет о защите. / Мой миниатюрный револьвер стреляет / бутонами гвоздик»; «я секретный агент, / только что завершивший космические делишки» (С. Тимофеев).

Второй пути детерриторизации, или новой безместности, напротив, предлагает укорененность во всех пространствах и во всех культурах сразу. Вторая ментальная карта

inslav

представляет собой формулу идеального пространства, которая лучше всего выведена Сергеем Тимофеевым в стихотворении «Журналист и его статьи»:

Это сонный норвежский
городок, где все говорят по-шведски, на границе
с Данией...

Подобная ментальную карту можно и нужно рассматривать как закономерный результат усиления тенденции глобальных миграций, как воплощение культурного сознания нового «я», не связанного с семьей, с культурной группой, с нацией, с языком –

...приятно порой поглядеть на стену
и осознать что это она меня окружает
а никакой не железный занавес
как мне раньше говорили
родители уехали подруги пропали...

(«Радиоприемник говорит нестройно» С. Тимофеева).

В стихотворении Тимофеева «Швейцарский джаз» лирический герой едет по Европе в югославском автобусе «Мерседес» («мимо проносятся города» – парижские кафе, итальянские улицы, немецкие подруги), его друзья музыканты-джазмены «перешучиваются сразу на нескольких языках Европы».

Надо отметить, что такой утопический образ культурного путешественника характерен для поэтов, перешагнувших рубеж тридцатилетия – Сергея Тимофеева, Сергея Морейно, Дмитрия Сумарокова:

...Мы перепрыгиваем границы,
как девочки в коротких платьицах
перепрыгивают границы классиков,
весело и сосредоточенно...

(«Швейцарский джаз» С. Тимофеева)

Мы теперь любимцы у времени,
часто ездим на карусели мира, так что
голова кружится и трудно вспомнить,
где ты живешь...

inslav

(«Сильное чувство» С. Тимофеева)

Скорость завораживает. Завороженный
Забываешь, откуда пришел
Чей ты сын
Где твой дом....
(из цикла «Метаморфозы» С. Морейно).

Пространство теряет определенность – рижская уличная зарисовка у Дмитрия Сумарокова «Рига, июль, у Шведских ворот» благодаря свободному жонглированию национально-культурными знаками становится универсальным пейзажем любого европейского города или любого города мира, **доменом.**

Сегодня под утро
мне опять
приснились домены.
Проснулся от щебета птиц:
эйч-ти-ти-пи,
слэш-слэш,
даблъю,
даблъю,
даблъю.
Una porta
aperta
ai sogni. *
Полуденный lounge:
в Верманском парке
испитый портеньо
на аккордеоне
играет как может
Пьяццолу.
У Шведских ворот
мне приветственно
машет
бутылочкой колы
негритянка
в зеленом костюме...

Пространство становится по-карнавальному пластичным и порождает соответствующего героя – и Тимофеев, и

inslav

Морейно, и Сумароков с удовольствием примеряют маски клоуна, Пьеро, Петрушки, Арлекина, Микки Мауса:

Я люблю этот город,
такой же как все...
Впереди нас ведет Микки-маус, он слушает
эйсид-хаус...
(«Письмо другу» С. Тимофеева).

Показательно и то, что поэты, особенно это относится к Д. Сумарокову, находят для своей ментальной карты адекватную – полилингвистическую – языковую форму.

Творческая практика русских писателей Латвии, приближающихся к поколенческому тридцатилетнему рубежу или уже перешагнувших его, свидетельствует о смене ментальных карт (от безместности к новой безместности). Наиболее последовательно процессы маргинализации/демаргинализации молодого человека явлены в образе главного героя романа Гарроса-Евдокимова «Серая слизь» Дениса Каманина: одной из сюжетных линий этого произведения становится превращение абсолютного нонконформиста, «мрачного маргинала из спального гетто позднесоветского образца», «русского балтийца, который и ТАМ чужой, и ЗДЕСЬ уже не свой» в «билингвального» и «двухобщинного» персонажа».

В заключение замечу, что поколение next русских писателей Латвии и России объединяет активное сопротивление общей (глобалистской) культурной идентичности, что породило в новейшей литературе тему борьбы с безликим миром-супермаркетом[11]:

Красная девушка говорит синей:
«Я вчера была больной, сегодня стала
Послушной. Можете из меня
Делать пластиковые пакеты...
Удивительное безразличие
К собственной персоне...
...То ли жизнь моя из меня
Уходит, то ли это новая эра...»
Говорила синяя девушка красной:

---

[11] Например, в романах Спектр 2002 и Букша 2003.

inslav

«Все верно, все очень похоже,
в супермаркетах как на Луне»
(«Беседа» С. Тимофеева).

Вместе с тем, следует обратить внимание и на принципиальное различие ментальных карт молодых писателей метрополии и диаспоры: для российских тридцатилетних характерно почти общее стремление обрести свое «я» во временном прошлом (в советском детстве, в большой «имперской» семье): «Как сделать, что было в начале / что были мы дети страны» (Андрей Поляков); «Если в прошлое – лучше трамваем / ... Это наша с тобой остановка: / там – плакаты, а там – транспоранты, / небо синее, красные банты» (Борис Рыжий); «написать бы про город, мой город, которого нет, / ...и кремлевские звезды горят на рубиновых елках»[12] (Глеб Шульпяков), что абсолютно не свойственно русским латвийцам.

Список сокращений

10/30 2002 – 10/30, стихи тридцатилетних. Москва, 2002.

Амелин 2002 – М. Амелин. Мне тридцать лет, а кажется, что триста... // 10/30 2002.

Букша 2003 – К. Букша. Аленка-партизанка. Москва, 2003.

Васильева 2002 – Н. Васильева. Очищение. Рига, 2002.

Васильева 2004 – Н. Васильева. Мир вещей. Рига, 2004.

Гаррос-Евдокимов 2003 – Гаррос-Евдокимов. [голово]ломка. М., 2003.

Гаррос-Евдокимов 2005 – Гаррос-Евдокимов. Серая слизь. М., 2005.

Гваттари, Делез 1990 – Ф. Гваттари, Ж. Делез. Капитализм и шизофрения. М., 1990.

Гронас 2002 – М. Гронас. Я сирота и беженец... // 10/30 2002.

Дубин 2004 – Б. Дубин. Поколение. Социологические и исторические границы понятия. Конец века // Б. Дубин. Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры. Москва, 2004.

Дубин 2005 – Б. Дубин. Поколение: смысл и границы понятия // Отцы и дети 2005.

Кэт 2000 – Кэт. ---стихиястихиястихиястихи---. Самсебяиздат, 2000. Без пагинации.

---

[12] См.: 10/30 2002, 81, 96, 144.

inslav

Левада 2005 – Ю. Левада. Поколения XX века: возможности исследования // Отцы и дети 2005.
Леонтьев 2002 – А. Леонтьев. Мирта // 10/30 2002.
Ментальные модели пространства – К.А. Библиография по теме: Ментальные модели пространства («cognitive map» and «image of environment») // http://www.ruthenia.ru/ folklore/ maslinsky2.htm.
Морейно 1999 – С. Морейно. Орден. М., 1999.
Морейно 2000 – С. Морейно. Зоомби. М., 2000.
Мясо 2000 – Мясо. Литературно-художественный журнал. Рига, 2000.
Орбита 2000 – Орбита. Альманах. Поэзия. Проза. Публицистика. Фотографии. Рига, 2000.
Орбита 2001а – Орбита № 2: CD-ROM. Рига, 2001.
Орбита 2001б – Орбита № 3. Альманах: поэзия, проза, эссе, фотографии, компьютерная графика. Рига, 2001.
Отцы и дети 2005 – Отцы и дети: Поколенческий анализ современной России. М., 2005.
Рига: Кафе и Коты – Рига: Кафе и Коты. Клипмейкеры и литераторы // http://www.svoboda.org/programs/far/2002/far.032502.asp
Семенова 2005 – В. Семенова. Современные концепции и эмпирические подходы к понятию «поколение» в социологии // Отцы и дети 2005
Славникова 2002 – О. Славникова. К кому едет ревизор? Проза «поколения next» // Новый Мир, 2002, № 9.
Спектр 2002 – В. Спектр. Face control. Москва, 2002.
Тимофеев 2003 – С. Тимофеев. Сделано. Москва, 2003. Серия «Премия Андрея Белого».
Ханин 2003 – С. Ханин. Только что / Tikko. Рига, 2003.
Шаргунов 2001 – С. Шаргунов. Отрицание траура // Новый мир, 2001, № 12.
Шенк 2001 – Ф. Б. Шенк. Ментальные карты: Конструирование географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней // Новое литературное обозрение, 2001, № 52.
Deleuze, Guattari 1972 – G. Deleuze, F. Guattari. Capitelisme et schizophrenie: L`AntiOedipe. Paris, 1972.
Downs, Stea 1977 – R.M. Downs, D. Stea. Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping. N.Y., 1977.

inslav

А. Энгель-Брауншмидт (Киль)

«У НАС ЖИЛ КАНТ» (ЛИТЕРАТУРА КАЛИНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ: К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ЛОКАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

«У нас жил Кант» – это слова из одного стихотворения молодой русской поэтессы Надежды Исаевой[1]. На первый взгляд они удивляют, по крайней мере, удивляют немца. Ведь кто там говорит – «У нас»? Подумав, немец приходит к выводу: да, на том месте, где в XVIII веке жил немецкий философ, с 1945 года живут русские, и теперь, через 60 лет после войны, они, конечно, говорят: «У нас жил Кант».

В отличие от истории, о литературе Калининградской области в Германии знают очень мало. Четверть века назад, в 1979 году, Петер Верстер, немецкий пионер в изучении истории Калининграда и Калининградской области, посвятил несколько страниц и литературной жизни этого края (Woerster 1979). В Германии он был единственным человеком, который систематически собирал все публикации и сведения о городе и регионе, достать которые тогда было очень трудно. Без его частной коллекции книг и журналов в городе Марбурге, где он работает в институте имени И. Г. Гердера, почти невозможно заниматься литературой Калининградской области вне ее границ.

Любой город имеет свой облик, достойный описания в поэзии и прозе. Описывают его с целью выявить то особенное, чем он отличается от других, выразить любовь к этому городу, передать другим его особый «дух». По своей исторической судьбе Калининград сильно отличается от других городов не только в России, но и в Европе; эта специфика отражается в литературе. В предисловии к сборнику эссе, поэзии и прозы, который вышел в 2002 г. под заглавием «Калининград литературный» (Калининград литературный 2002)[2], писатель Вячеслав Карпенко пишет об этом так:

---

[1] «Калининградский вальс» // Запад России, 1997, № 17, 18.

[2] Собраны тексты 21 писателя Калининградской области и биобиблиографические сведения о них.

inslav

«Наш край в совсем мимолетный миг претерпел такую коренную метаморфозу, примеров которой немного в истории человеческой цивилизации: полное выселение прежних жителей территории, единовременный приход нового населения – переселенцев из самых разных областей и республик [...] и последняя волна «русскоязычных» переселенцев после распада империи [...]» (Калининград литературный 2002, 3).

Именно благодаря этим своим метаморфозам город Калининград, уникальный объект для исследования, постоянно (независимо от юбилеев) привлекает внимание историков, социологов, психологов, а также литературоведов.

Термин «Восточная Пруссия» мною вполне обоснованно не употребляется: современной Пруссии нигде нет, но историческая Пруссия существует и отбрасывает свою тень на современность. Вспомним, что «Восточная Пруссия» была разделена на две части. Граница, которая была проведена, произвольна и исторически не имеет под собой основания. Разъединяют эти две части история, языки, традиции и мифы, привезенные с собой новыми жителями, а соединяет их долгое немецкое прошлое или более ранняя балтоязычная прусская [Pruzzen] старина. Понятно почему в 1977 году западнонемецкий германист Хельмут Мотекат употребил термин «Восточная Пруссия» в заглавии своей книги об «Истории немецкой литературы Восточной Пруссии до 1945 года» (Motekat 1977). Но не совсем понятно, почему ольштынский публицист Ян Хлоста употребил тот же термин в 2001 г. в своей статье «Восточная Пруссия в немецкой и польской литературах 1945-1995» (Chłosta 2001), исключив сегодняшнюю русскую часть бывшей Восточной Пруссии. И вновь тот же термин встречается в заглавии антологии (результат польско-немецкого сотрудничества) «Восточная Пруссия в зеркале литературы». В ней историческая и современная Восточная Пруссия представлены на четырех языках (немецком, польском, литовском, русском) (Meiner Heimat Gesicht 1996).

Хотя этот регион был всегда далек от центров, будь то Берлин, Москва или Варшава, он не был так изолирован, как в послевоенные годы. Его «открытие» в 1991 году

inslav

вскоре совпало с новой бедой: вступлением соседей в Европейский союз и получением статуса анклава. Разнообразные чувства владеют современными писателями, когда они смотрят назад. С одной стороны, это ностальгия по бывшему сообществу, как об этом пишет в своих мемуарах Марк Кабаков, один из поэтов-балтийцев 60-х годов (см. его эссе: Кабаков 1994). С другой стороны, это может быть страх, что повторится ситуация шестидесятых годов, когда поэты и писатели сами считались своими лучшими читателями, потому что других не было. В наше время высказывают надежду, что литература будет не областной или местной, но настоящей литературой, которая читается везде на земном шаре.

Писательская организация была создана в Калининграде еще в мае 1960-го года, о чем воспоминают сегодня Вячеслав Карпенко и Олег Глушкин (Глушкин 1995). Ее основывали очень разные, порою противоположные люди, приехавшие из разных областей России. Тогда открывались новые имена молодых талантов, выросших уже на калининградской земле. В 1964 году вышел сборник «Солнце над морем» – одна из первых, так сказать, «калининградских» книг большого объема. Она представляла выходцев из разных территорий Советского Союза: из Татарии – Валентин Ерашов; из Одессы – Сергей Снегов; а из Германии – Рудольф Жакмьен. Она представляла также писателей разных поколений: от Петра Воробьева, родившегося в 1900 г., до Арсения Соколовского, который родился в 1932 году. Нельзя забывать о том, что литераторы области работали в особенно жестких условиях цензурного надзора. В прозе 60-х годов преобладал «имперский вариант», то есть стремление к тотальной русификации территории; доминировали темы войны и мира, прославление погибших на войне, победа над фашизмом. Русские были добрые, а немцы злые. Примером этого периода может служить рассказ Якова Захаровича «Живут два товарища», где описывается детский приют («киндерхауз»). Дети поют *Deutschlandlied* и наставник чеканит шаг, то есть олицетворяет тот тип фашиста, который был хорошо известен по многочисленным

inslav

советским фильмам того времени: «высокий, сухопарый, весь в черном [...]» (Солнце над морем 1964, 101). К общей картине литературы тех лет принадлежали и рассказы о дальних портовых городах, куда плавали моряки; об экзотике или фантастике (что было обычной тематикой и в русле общей русской литературы). Но все это постепенно исчезало и давало место другим направлениям.

Еще в конце 80-х годов вокруг писателя Юрия Иванова († 1994) объединилась группа людей, которая «решительно заявила о себе как общественная сила, стремящаяся к реформированию всего статуса Калининградской области, не желающая смириться с ее провинциальным прозябанием и изоляцией от европейских соседей» (Червонная, 26). Новое мышление актуализировалось в 2000 г. на уровне областного управления культуры и информации, выступившего с лозунгом: «Культура региона – с памятью о прошлом – в будущее» (Запад России, 2000, № 22, 3).

В своей лекции «Порядок дискурса» (*L'ordre du discours*), прочитанной в 1970 году, Мишель Фуко констатирует, что нашему обществу хорошо знакома процедура исключения. Самое наглядное и знакомое исключение – запрет. Одна из областей, где запреты особенно многочисленны – политика (Foucault 2000, 11). В связи со своим убеждением, что в каждом обществе производство дискурса подвергается контролю – и тем самым селектируется, организуется и канализируется – Фуко размышляет о проблеме архива: какому знанию разрешается вход в склад памяти, а какое знание постоянно исключается? В этом ракурсе надо понимать заглавие небольшой книги немецкого историка Эккарта Маттеса о процессе воспоминания в Калининградской области «Запрещенное воспоминание» (Костяшов 2003, 81-150) – Verbotene Erinnerung (Matthes 2003)[3]. Впечатления и чувства послевоенных переселенцев собраны в чрезвычайно важных документальных публикациях Эккарта Маттеса и его русского коллеги из Калининградского университета, историка Юрия Костяшова (Костяшов 1996; Als Russe in Ostpreussen 1999; Восточная

[3] Впервые в журн. Osteuropa, 2001, № 11/12, 1350-1390.

inslav

Пруссия 2003; Kostyashov 2003/2004). Совместно они значительно содействовали переходу от идеологических догм к рефлексии, от коллективного к персональным переживаниям. Они повлияли на то, что русские писатели стали глубже осмыслять проблемы города и региона и более ярко описывать личные переживания в своих художественных текстах. Перемена политики привела к перемене в отношении к историко-культурному наследию Восточной Пруссии, а также в самосознании и самоопределении ее жителей. Постепенно появлялись *время* и *память* как особые темы литературы.

В произведениях калининградских поэтов и писателей старшего поколения (и не только у них) выражаются те же мысли и чувства, что и у других переселенцев области: они связаны, главным образом, с ролью ландшафта в системе природы и культуры. Ничего здесь *своего*, все – *чужое*. В своих воспоминаниях о начале советской эры в Балтийске («Тогда в Балтийске») М. Кабаков пишет: «Явственное ощущение, что мы не в России – *за границей*. И это в ту пору, когда ни о каких тур- или прочих поездках и речи не было, когда большинство – и военные моряки, в том числе, ничего, кроме отечественного разора и в глаза не видело... [...]»[4].

Новых жителей тогда поразили уцелевшие белые особняки, петухи на шпилях лютеранских соборов, узкие улочки, качающиеся жестяные вывески, а по пути — поселок *Зоргенау*, который «кто-то забыл переименовать». Руины кенигсбергского замка соответствовали воображаемому средневековью. В заключение пишет Кабаков: «Прибавить ко всему этому розовые свечи каштанов, лиловые стрелы люпина, янтарные капли на песке [...] – и вы поймете, что здесь просто-напросто не могли не появиться стихи» (Кабаков 1994, 95). Так и случилось, появились стихи, появилась проза; и постепенно писатели «набрасывали» особый «областной» или городской пейзаж.

С началом 90-х годов в области растет желание идти навстречу новым тенденциям и сотрудничать со своими

---

[4] Запад России, 1994, № 3 (11), 95.

inslav

соседями. У Олега Глушкина[5] это выражено так: «Наш край особый. Это исключительно вытекает не только из его географического положения – оторванности от всей России, но и из его исторического прошлого». Всматриваясь в будущее, Глушкин говорит: «Сегодня мы – уже другая и, будем надеяться, нормальная страна. [...] Наш край – это перекресток, где переплетаются и наша отечественная культура и общеевропейская» (Запад России, 1992, № 1, 4). Основанный в 1992 году Глушкиным журнал «Запад России» привлек к себе писателей, поэтов, литературных критиков и ученых разных направлений, интересующихся нормализацией подходов к историческому прошлому. Это был первый литературно-художественный и публицистический журнал области, настоящий индикатор настроений и направлений в регионе.[6] В первом номере была напечатана знаменитая статья историка Геннадия Кретинина под заглавием «От Адама не сразу к Потсдаму» (Запад России, 1992, № 1, 170-172). Это заглавие стало потом формулой и вошло в краеведение. Так, пять лет спустя, в 1997 году, один участник конкурса молодых начал свою статью о Багратионовске словами: «Характерной чертой последних лет стала тяга к изучению истории своего края [...]. Пришло сознание того, что история края начинается не от Потсдама, а значительно раньше» (Запад России, 1997, № 3 (17), 14). Примирение прошлого с настоящим предстоит многим, это задача, с которой, придется справиться. На стремление к выполнению этой задачи смотрят иногда, как на образец русского отношения к культуре вообще, с гордостью представляя себе область как регион, «по которому судят о развитии культуры во

---

[5] О.Б. Глушкин родился в 1937 г. в Великих Луках, в Калининград переехал в 1960 г. Кораблестроитель и бывший докмейстер на заводе «Янтарь», автор рассказов и повестей с морской тематикой, Олег Борисович стал профессиональным писателем в 1985 году. С 1990 по 1997 г. он был председателем Калининградской областной писательской организации Союза российских писателей; в эти же годы он был и редактором журнала «Запад России». См.: Кто есть кто 2000, 64.

[6] Обзор первых восьми номеров «Запада России» написал Михаэл Хагемайстер в 1993 году: Hagemeister 1995.

inslav

всей России и который в перспективе должен стать опорой для сохранения и развития культуры на Балтике» (Запад России, 1997, № 3 (17), 4-5).

Примирение прошлого с настоящим – это примирение русского с нерусским, *своего* с *чужим*. Немалую роль в этом играет бывший «шлосс» (замок). В первые годы после войны это было прежде всего место не только юных, но и взрослых кладоискателей. В 90-е годы вокруг замка «движется» серия романов под названием «Тайны старого города». Большинство авторов, например Авенир Овсянов, являлись участниками Калининградской археологической экспедиции, занимавшейся поисками Янтарной комнаты и других культурных ценностей[7]. Логотип серии романов представляет два скрещенных меча, а в середине ключ. Внутренняя сторона обложки каждого тома представляет собой коллаж из старых планов и видов города, где латинские буквы смешиваются с русскими. В текстах та же самая смесь: немецкие названия передаются русскими буквами, например «Цвайте Флиссштрассе», «Отто-Браунхаус», «Кенигсбергер фольксцайтунг» (Пржездомский 1997, 140), таким образом уже графически указывая на двойственность культурного сознания. Любопытна книга Вадима Храппа «Предания Кенигсберга» (Храпп 1997)[8], где кириллица печатается готическим шрифтом (что, на мой взгляд, уже чересчур: или слишком экзотично или слишком «тевтонически»[9]).

---

[7] Пока вышли два тома историка Андрея Пржездомского («Янтарный призрак», 1997; «Тевтонский крест», 1998), два тома доцента по фортификации и военной архитектуре полковника Авенира Овсянова («В руинах старого замка», 1997; «В казематах Королевского форта», 1999), один том повестей М.Т. Ромашкиной, о когда-то любимой теме калининградцев, то есть о поисках Янтарной комнаты, а также о последних днях города-крепости и о детях на войне («Сокровища кардинала», 1998).

[8] «Для широкого круга читателей, интересующихся прошлым нашего края».

[9] Тевтонские черты особенно отражаются в иллюстрациях; например, щит тевтонского рыцаря (7), репродукция старой гравюры города (40-41), герб Калининграда (59).

inslav

К тем детям, которые в первые послевоенные годы играли в руинах, в окопах и на кладбищах, причисляет себя московский писатель, уроженец Калининграда, Юрий Буйда, «магический реализм» которого передает атмосферу города по-особому (Буйда 1998)[10]. «К детям из руин» принадлежит и художник Виктор Рябинин. У него эти игры превратились не в приключенческий роман, как у Овсянова или Пржездомского, а скорее в кошмар (см.: Endrich 1996). С середины 80-х годов он пишет картины, где прошлое Калининграда странным, иногда сюрреалистическим образом сочетается с настоящим[11]. Вообще можно сказать, что прошлое Калининграда им идеализируется. Действительно, старый город не очень походил на такие богатые и по архитектуре замечательные города, как Любек или Люнебург, с которыми Рябинин сравнивает Кенигсберг. Но вместе с ним многие жалели, что снесли развалины замка и что в городе не было своего исторического центра (с юбилеем города в 2004 г. ситуация изменилась: появился новый центр в виде переделанной площади Победы). О борьбе за сохранение замка написано довольно много[12]. Напомним только, что Вячеслав Карпенко, который с 1955 года работал в Калининградской комсомольской организации, «в 1966 г. в результате неудавшейся попытки интеллигенции Калининграда воспрепятствовать сносу Королевского замка был вынужден уехать в Алма-Ату, где прожил 30 лет»; в 1997 году вернулся в Калининград и стал членом редколлегии журнала «Запад России» (Кто есть кто 2000, 102-103).

---

[10] О. Глушкин жалеет о том, что «Юрий Буйда, живя в Калининграде, не мог реализовать себя, только в столице его талант получил достойное признание». (См.: Глушкин 2000, 127.). Подробный анализ романа Буйды см.: Спивак 2003.

[11] Они являются иллюстрациями к стихам кенигсбергских поэтов в переводах Сэма Симкина: Свет ты мой единственный 1993. Заслуживают внимания карикатуры Рябинина; образцы есть в журнале «Запад России», 1992, № 1, 189, 206.

[12] Литература по этой теме цитируется в моей статье: Engel-Braunschmidt, 2003, 81-95.

inslav

В произведении «Признание» Олег Глушкин в наше время обращается к Калининграду, прося прощения у города, который долго не любил. Свою нелюбовь он оправдывает тем, что его родной город «на Псковщине был вообще стерт с лица земли» и что близкие ему там люди умерли. «Я приехал к тебе», извиняется он перед Калининградом, «не по своей воле, меня направили на корабельную верфь, где рабочий день переходил в ночь и не оставлял сил для прогулок по твоим разоренным улицам» (Nota bene: завод тогда был городом в городе). «Ты не дал мне даже приюта, город, – говорит он – и не вправе обижаться на меня» (Глушкин 1997, 63). Далее дается описание тех сложных и тяжелых условий, в которых пришлось жить автору с женой и ребенком; ему было обидно смотреть на образ жизни обкомовских работников или воинских начальников, которые комфортабельно и красиво жили в особняках. И он восклицает: «О, если бы я жил в особняке, среди каштанов и лип, возможно, я сразу полюбил бы тебя, разрушенный город, возможно, я понял бы твою суть много раньше». (Глушкин 1997, 65) Примечательно в этой фразе слово «суть» – знак того, что, в глазах Глушкина, Калининград имеет свой собственный, несравнимый с другими городами характер.

Другим фактором, который мешал автору почувствовать эту «суть», являлось одиночество. «Никакие памятники старины и тени прошлого», пишет он, «не могут так привязать человека к [...] данному ему судьбой городу, если этот человек одинок в нем». Чувство дома было для него – как и для многих других[13] – скорее всего только в море. Далее Глушкин размышляет о русских и немецких памятниках и о замке, констатируя в конце, что ландшафт его детства исчез при появлении новых поколений. Выросло третье поколение и есть, кому продолжить там жизнь. (В отношении немцев можно сказать то же самое, и поэтому бывшие жители Кенигсберга не хотят возвра-

---

[13] Ср. стихи Сэма Симкина: «[...]Какой ‘комфорт’ – мешок мой односпальный, / мой кубрик, / мой кочующий блиндаж!» (Симкин 1996, 46).

inslav

щаться в Калининградскую область; их жизнь там, где они живут теперь). В последних строчках автор мирится с городом и его необычайной судьбой: «город с европейской окраской, город, открывающий Россию западному миру, [...] город, который достоин того, чтобы полюбить его» (Запад России, 1997, № 1 (18), 63-75).

Такой любви до сих пор мешает русское имя города. Об этом говорят и стихи молодых поэтов. Татьяна Ленская пишет: «Калининград, / но деть – куда / тобой оставленное имя? В нем слишком древнее родство – / жестоко, / сумрачно, / печально...» («Ну что, мой город»[14]); у Ольги Красниковой читаем: «мой город – Кениг...град» («Мой город»[15]). Есть те, кому послевоенные названия мест представляются «топонимической катастрофой», это особенно те, кто не живет в Калининградской области. Москвичам – не говоря уже о немцах – легче воспринимать Раушен и Крантц, чем Светлогорск и Зеленоградск. Произносить «Калининград» не любят после многочисленных переименований в России; предпочитают «Кениг» или какие-нибудь неофициальные формы.

Темы полувековой литературы Калининграда, которые волновали писателей, волновали и поэтов: сначала война, армейские будни, труд рыбаков, природа, своеобразная архитектура, потом возрождение города и края. Проявляются все эти темы в сборнике поэзии 1996 года «На самом краешке России...» (На самом краешке России 1996)[16]. В первые послевоенные годы имело место более-менее негативное восприятие бывших немецких городков и сел. Читаем у Алексея Боброва: «Не думали, что свидимся вот здесь, / Где все другое, где не пахнет Русью [...]» («Расстались мы в стране пустынь и гор»[17]). У Виктора Сысоева «Острострельчатые крыши, / черепицы краснота» воспринимаются как «скукотища, теснота» («Рассказ

---

[14] Запад России, 1997, № 1 (18), 54.

[15] Там же, 60.

[16] Заглавие сборника – первая строчка стихотворения Виктора Данилова «Балтийск» (На самом краешке России 1996, 41).

[17] Запад России, 1996, № 16 (2), 40-41.

inslav

старшины о новоселье в сорок пятом»[18]). Положительное восприятие пейзажных примет часто было связано с воспоминаниями о родной русской природе: «Лесные дали, словно на Валдае, / калина, как на Псковщине, красна [...]. Куда ни гляну – я в России, дома» (Виктор Сысоев. «Это наша земля»[19]). Во многих стихах край представляется дождливым[20], в других – поэтическими мотивами являются море, янтарь и крики чаек, калининградские каштаны[21] и липы. Стихами «Я к тебе приросла, прилипла, / как к полдню июльскому – липа...»[22] Альбина Самусевич обыгрывает липы в своем стихотворении «Город судьбы моей – Калининград». Такие общие черты города и края повторяются до такой степени, что думаешь, будто поэты представляют ландшафт для того, чтобы калининградцы его узнали, а другие открыли его. Литература содействует освоению города и края: «Хозяйкой мирною / вселилась / Россия в этот старый дом» (Игорь Жернаков «Новоселы». Из поэмы «Янтарный край»[23]). Открывается перед глазами расширенное пространство: «Звонкая балтийская волна... Вот отсюда, с берега залива, / Вся Россия мне сейчас видна» (Альберт Сосин «На берегу»[24]). Эти стихи, несомненно, имеют своего адресата: С одной стороны (политизированной), нужно было отметить «советизацию» края, с другой (патриотической), надо было укрепить чувство переселенцев в том, что новый западный край – это Россия, малая родина, дом.

---

[18] Там же, 9.

[19] Там же, 12.

[20] Ср. прозаический очерк ученицы Оксаны Марашвес о непогоде («Сегодня пасмурно, идет дождь, обычный калининградцкий дождь»), где автор не жалуется, напротив: Очерк кончается наблюдением о том, что так называемая непогода все-таки интересная погода (Запад России, 1994, № 4 (12), 120-121.)

[21] Стихотворение Анатолия Краснова целиком посвящается каштанам: «Каштаны» (Там же, 17).

[22] Запад России, 1997, № 1 (18), 42.

[23] Там же, 6-7.

[24] Там же, 33.

inslav

Изредка встречаются такие короткие, но метафорически насыщенные стихи, как у Вячеслава Лукашевича, где передается сущность портового города:

Вышел город в морской простор
под крыло голосистых чаек,
руки валов вразмах простер,
корабли из походов встречая.
Он стоит на краю земли,
на краю штормовых раздолий.
Возвращают меня корабли
в голубые его ладони.
(Без заглавия)[25]

Поэзия является удачным мультипликатором новой русской топонимики: персонажи поэтов сидят на берегу Преголи или встречаются у «Нижнего пруда». Калининградский врач-поэт Альбина Самусевич празднует возрождение города и представляет себе, что «вернется домой Агнес Мигель, / в старый дом, уцелевший в грозе, / и поведает нам в новой книге / давний сон о Куршской косе» (Стихотворение «Воскресший из пепла»)[26], тем самым упоминая о балладе «Женщины Ниды», которую мало кто знает из немцев, а из современной немецкой молодежи никто.

То же самое можно сказать о прекрасном двуязычном томе стихов о старом Кенигсберге «Свет мой единственный...». В нем собраны поэты четырех столетий – от Зимона Даха до Альбрехта Геза – в переводах Сэма Симкина. Такого издания в Германии нет[27], и даже немецкому читателю приятно встретиться с таким количеством поразному связанных с Кенигсбергом стихов. В связи с этим надо пожалеть, что нет такого двуязычного издания (ни с русской, ни с немецкой стороны), где можно было бы прочитать стихи современных русских поэтов о Калининграде, хотя материал богат: издательство «Янтарный сказ» опубликовало целый том стихов и песен о Калининграде

---

[25] Там же, 44.

[26] Там же, 65.

[27] См. немецкие рецензии на этот сборник: Fisch 1996; Kasack 1998.

inslav

(На самом краешке России 1996). Сэм Симкин посвятил городу Калининграду целый ряд стихотворений. В его книге стихов «От моря сего...» (1996 г.) они занимают собственный раздел объемом 170 страниц под заглавием «Одушевленный город» (Симкин 1996, 149-269)[28]. Хотя Симкин еврей[29], он один из самых пламенных защитников немецкого прошлого Калининграда в стихах[30], усердный переводчик и наставник молодых поэтов, глава литературного объединения «Родник».

В середине 90-х годов встречалась особенно свободная трактовка калининградской темы. Появились материальная поддержка с запада и внимательный взгляд некоторых кругов Германии на происходящее в Калининградской области, которые воспринимались положительно далеко не всеми жителями области, а, напротив, возбуждали подозрение и вызов к защите статуса. Так, историк Светлана Червонная предупреждает, что было бы наивно полагать, что представители «нового мышления» из числа современных калининградцев были бы готовы покинуть дома, в которых они живут, и оставить их немцам, литовцам или полякам. По ее мнению, в красивых словах о Кенигсберге и Альбертине, о примирении, об окне на запад, есть слишком много «элементарного эгоизма». Это было сказано одиннадцать лет назад, после юбилея Кенигсбергского плюс Калининградского университета, но теперешний юбилей города привлекает к себе еще больше внимания и не только с немецкой стороны. Но хочется повторить слова Светланы Червонной, где она утверждает:

«[Главное] мы никому и ничего не должны, потому что лично мы, юные и не совсем юные калининградские граждане конца XX века, ни в чем не виноваты, и совесть наша кристально чиста» (Червонная, 30).

---

[28] Иллюстрации в этой книге – художественные фотографии Станислава Покровского.

[29] См. его стихи «Попытка автопортрета» (*Глянусь в зеркало: кошмар [...] вечный жид! – в зеркале себя я вижу*): Симкин 1996, 251.

[30] См. Мигель 1996а; Мигель 1996б; Simkin 1997 (к сожалению, этот сборник содержит настолько много опечаток, что досадно читать).

inslav

Эти слова, думаю, не потеряли своего значения.

Ранее в своем выступлении я сказала, что еще в 60-ые годы открывались новые имена молодых талантов, выросших уже на калининградской земле. Тем более сегодня. Если проследить творчество участников литературных конкурсов в конце XX века, то оказывается, что одни молодые поэты и прозаики отходят от темы «Калининград» так же свободно, как другие разрабатывают ее. Есть тексты на совершенно другие темы, где авторы ставят перед собой эстетические задачи; есть с философским содержанием, есть также, где экспериментируют с новыми формами и смотрят на Москву. Студентке Надежде Исаевой не нужен никакой город Калининград, она любит рефлексию и ритмику, философское размышление о языке, о том, как высказать мысль:

Неутоленная жажда реченья
Больше отчаянья и вожделенья,
Дольше раскаянья и увлеченья.
Твердь одинокой тиши.
Голода не покрывавшая сытость...
О если б кто-нибудь снял этот камень с души
(Запад России, 1997, № 17, 19).

Кажется, что кончилось время, когда различались «Мы и они», как это описал литовский поэт Витаутас Брянцюс в своих стихах, переведенных на русский язык Сэмом Симкиным: «Папа, мама и я, / сестра и тетушка говорим: / все люди, похожие на нас – Мы, / а всякие другие – Они. / Они живут там, через море, / тогда как Мы живем через дорогу» (Симкин 1996, 135-137). Если воспринимать «Мы и Они» не в идеологическом, а в общечеловеческом смысле, то ощущение дифференцированности бесполезно: люди разные. А в нашем случае, когда история дала такую особенную судьбу Калининграду, можно надеяться, что дифференцированность обозначает только «по-другому», а не «враждебно». Мы не верим в особый «дух» земли, где люди живут. Калининград как место рождения ничего не обозначает, Э. Т. А. Гофман, например, не упоминал о Кенигсберге ни в своих сочинениях, ни в дневниках. Возможно, что Гофман нужен Калининграду, а ему не

inslav

нужен был Кенигсберг. Все дело в том, что весь образ города передается нам в словах, и только в словах. Поэты конструируют локус, абстрагируются от реальности. Так же, как меняются восприятие места и его оценка в сознании поэта, меняется и вербальное изложение этой оценки. Петербургский текст – это текст, а не действительность, и выражение «пахнет (или не пахнет) Русью» – метафорическое.

Из тех, кто взялся за признание любви к своему городу, выделяется Александр Попадин со своим оригинальным путеводителем «Местное время: прогулки по Калининграду». Это своего рода «поэзия» на 384 страницах, и непонятно, почему книга еще не переведена на немецкий язык. Прагматичное освоение прошлого указывает на то нормальное направление, которое сегодня нужнее всего, и не важно, правдив или нет рассказ о помощи Шиллера на школьных экзаменах по литературе:

«Каждый июнь, в ночь перед выпускными школьными экзаменами, около Шиллера собирались школьники-выпускники. Необъятная наша родина простирается на 9 часовых поясов, и якобы в 9 утра во Владивостоке или на Камчатке вскрывались конверты с темами экзаменационных сочинений по литературе [...] сразу же по телефону темы передавались в Калининград, где еще царила ночь, и объявлялись страждущим возле памятника Шиллера» [...] (Попадин 1998, 205).

Читая А. Попадина, не веришь таким статьям, как вышедшая недавно во Франкфуртской газете, где выражается мнение, что современный Кенигсберг (sic!) не разбирается ни в прошлом, ни в настоящем и ищет своей идентичности (Ludwig 2005, 3). От книги Попадина веет самым естественным, самым ненапряженным отношением к «Восточной Пруссии»; немецкие памятники рассматриваются как общее культурное наследие, а русский образ жизни такой веселый и разнообразный, что сразу хочешь участвовать в этом.

К русскому образу жизни принадлежит, конечно, и православная церковь. В советское время она не рассматривалась как значительная сила в процессе освоения земли,

inslav

наоборот, атеистическое государство репрессировало религиозные движения. А сегодня она играет важную роль не только в объединении многочисленных национальностей в области и в их русификации, но и отвечает на вопросы о морали, о ценностях. Это еще не значит, что калининградцы возвращаются к старому имперскому убеждению, что «здесь была, есть и навеки будет Россия», забывая о том, что была и Германия. Учитывая многоконфессиональность религиозной жизни области[31], православная церковь стремится к связям с русским материком. С конца 90-х годов важным способом является паломничество – главным образом для студентов и учителей – по святым местам России, по славянским древностям. В отчете об одном таком паломничестве автор сокрушается, встречая по пути в России полуразрушенные храмы; он ругает американскую рекламу по сторонам дороги и радуется возвращению в «любезный сердцу край». «Хорошо там – в большой России», – думает он, «но родились-то и живем мы здесь, в этой земле уже похоронены наши родители, и нам эту землю предстоит преобразить [...]» (Гурев 1997, 192). Историко-художественный музей области в 2003 г. выставил фотографии, записки и сувениры от таких «паломников духа», чтобы напоминать о русской национальной старине. Сегодня разрешается даже авторская песня Богоматери, Деве Марии, где автор молит о «россиянах и России» (Хрыпова 1996, 140).

Многонациональна, многоязычна, многокультурна, многоконфессиональна калининградская область в своих тесных границах. Если российский центр представления не имеет о будущем области, то в самом регионе заметны самостоятельные тенденции. Литературу пишут на русском языке, способных писателей и поэтов принимают в российский союз писателей, таким образом, слово – индикатор внутреннего состояния населения и заслуживает еще более внимательного рассмотрения.

---

[31] См.: Епископ Пантелеимон 1996, 143-145.

inslav

Список сокращений

Буйда 1998 – Ю. Буйда. Прусская невеста. Москва, 1998 (= Библиотека журнала «Соло»).

Восточная Пруссия 2003 – Восточная Пруссия глазами советских переселенцев. Первые годы Калининградской области в воспоминаниях и документах / Коллектив авторов под руководством Ю.В. Костяшова. 2-ое изд., исправл. и доп. Калининград, 2003 (Серия «Терра Балтика»).

Глушкин 1995 – О. Глушкин. Развитие литературы в Калининградской области // Запад России, 1995, № 2 (14).

Глушкин 1997 – О. Глушкин. Признание //Запад России, 1997, № 1 (18).

Глушкин 2000 – О. Глушкин. Заметки председателя жюри // Запад России, 2000, № 22.

Гурев 1997 – И. Гурев. Семь святынь русских // Запад России, 1997, № 2 (19).

Епископ Пантелеймон 1996 – Епископ Балтийский Пантелеимон. Православие в калининградской области // Запад России, 1996, № 1 (15).

Кабаков 1994 – М. Кабаков. Тогда в Балтийске. Рассказ очевидца // Запад России, 1994, № 3 (11).

Калининград литературный 2002 – Калининград литературный. Книга для внеклассного чтения. РО Организации писателей Калининградской области / Сост. В. М. Карпенко. Ред. кол.: О. Б. Глушкин и др. Калининград, 2002.

Костяшов 1966 – Ю. Костяшов. Переселенцы рассказывают // Запад России, 1996, № 1 (15).

Костяшов 2003 – Ю. Костяшов. Изгнание прусского духа // Э. Маттес. Запрещенное воспоминание. Калининград 2003 (Серия «Terra Baltica»; 3.).

Кто есть кто 2000 – Кто есть кто в Калининграде. Калининград, 2000.

Мигель 1996а – А. Мигель. Возвращение / Agnes Miegel: Heimkehr. Сб. Стихов / Сост. и поэт. перевод С. Х. Симкина. Калининград, 1996 (Серия «Поэзия Восточной Пруссии»).

Мигель 1996б – А. Мигель. Мой край янтарный / Agnes Miegel: Mein Bernsteinland. Сб. Стихов / Сост. и поэт. перевод С. Х. Симкина. Калининград, 1996 (Серия «Поэзия Восточной Пруссии»).

inslav

На самом краешке России 1996 – На самом краешке России... Стихи и песни о Калининграде / Сост. В. Б. Ковалева, А. А. Лунин. Калининград 1996.
Попадин 1998 – А. Попадин. Местное время: прогулки по Калининграду. Калининград 1998.
Пржездомский 1997 – А. С. Пржездомский. Янтарный призрак. Калининград, 1997.
Свет ты мой единственный 1992 – Свет ты мой единственный / Du mein einzig Licht, Калининград 1993.
Симкин 1996 – С. Симкин. От моря сего... Стихи. Калининград, 1996.
Солнце над морем 1964 – Солнце над морем. Сб. Рассказов / Сост. А. Шрамм. Калининград, 1964.
Спивак 2003 – М. Спивак. «Немецкое прошлое, русское настоящее». Восточнопрусский текст Юрия Буйды // На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе. Калиниград, 2003, ч. 1.
Храпп 1997 – В. Храпп. Предания Кенигсберга. Из серии «Саги Восточной Пруссии». Калининград, 1997.
Хрыпова 1996 – Р. Хрыпова. Дева Мария // Запад России, 1996, № 1 (15).
Червонная 1996 – С. Червонная. Восточно-прусская проблема с российской позиции – Статья, прочитанная в Остзее-Академии Травемюнде в 1996 г. (машинопись, хранящаяся в Институте им. Гердера, Марбург).
Als Russe in Ostpreussen 1999 – Als Russe in Ostpreussen. Sowjetische Umsiedler über ihren Neubeginn in Koenigsberg/Kaliningrad / Hrsg. von E. Matthes. Ostfildern, 1999.
Chłosta 2001 – J. Chłosta. Ostpreussen in der deutschen und in der polnischen Literatur 1945-1995 // Ostpreussen. Facetten einer Landschaft. Hrsg. von Frank-Lothar Kroll. Berlin, 2001 (= Literarische Landschaften; vol. 4).
Endrich 1996 – G. Endrich. Kinderspiele in deutschen Ruinen wirken bis heute nach. Der preussische Russe Wiktor Rjabinin malt seine Traeume und Visionen // Deutsche Studien, 1996, Jg. 33, Nr. 131/132.
Engel-Braunschmidt 2003 – A. Engel-Braunschmidt. Im Schatten des Schlosses // Gedaechtnisorte in Europa / Hrsg. von Rudolf Jaworski et al. Frankfurt a. M., 2003.

inslav

Fisch 1996 – B. Fisch. Koenigsberger Lyrik, ins Russische uebersetzt // Kulturpolitische Korrespondenz, 1996, Nr. 981 vom 25. August

Foucault 2000 – M. Foucault. Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Franzoesischen von Walter Seiter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. 7. Aufl. Frankfurt a.M., 2000.

Hagemeister 1992 – M. Hagemeister. Zapad Rossii, 1992 (1-4), 1993 (5-8) // Nordost-Archiv, 1995, Neue Folge, 4.

Kostyashov 2003/2004 – J.Kostyashov. Zum Umgang mit dem deutschen Erbe nach dem Krieg in der Oblast Kaliningrad // Region, 2003/2004.

Kasack 1998 – W. Kasack. Svet moj edinstvennyj // Osteuropa, 1998, 48. Jg., H. 2.

Ludwig 2005 – M. Ludwig. Eine Stadt sucht ihre Identitaet. Koenigsberg findet sich weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart zurecht // Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2005, Nr. 48 (26.02.05).

Matthes 2003 – E. Matthes. Verbotene Erinnerung. Die Wiederentdeckung der ostpreussischen Geschichte und regionales Bewusstsein der russischen Bevölkerung im Gebiet Kaliningrad 1945-2001. Bietigheim-Bissingen, 2003 (впервые в журн. Osteuropa, 2001, № 11/12).

Matthes 2003/2004 – E. Matthes. Regionales Bewusstsein der Bevoelkerung im Gebiet Kaliningrad. Stufen seiner Entwicklung seit 1945 // Регион/Region 2003/2004.

Meiner Heimat Gesicht 1996 – Meiner Heimat Gesicht. Ostpreussen im Spiegel der Literatur / Hrsg. von W. Lipscher u. K. Brakoniecki. Muenchen, 1996.

Motekat 1977 – H. Motekat. Ostpreussische Literaturgeschichte mit Danzig und Westpreussen. Muenchen, 1977.

Simkin 1997 – «... Du, Koenigsberg, nicht sterblich bist!» Gedichte über Koenigsberg / Hrsg. und übertr. von S. Simkin. Kaliningrad, 1997.

Woerster 1979 – P. Woerster. Das Noerdliche Ostpreussen nach 1945. Politisches und kulturelles Leben. Marburg, 1979 (= Dokumentation Ostmitteleuropa. Neue Folge. Jahrgang 5 [29], Heft 1/2)/

inslav

Н. Башмакова (Хельсинки)

ПСКОВСКИЙ КРАЙ В ПОСТСОВЕТСКИХ КРАЕВЕДЧЕСКИХ ТЕКСТАХ: «НОВОРЖЕВ, МОЯ МАЛАЯ РОДИНА»

Что строит историю города? В принципе, наверное, все, мелочей здесь нет. Но разве возможна, к примеру, хотя бы такая мемориальная доска:

В этом месте до 1976 года
стояли маленькие домики, в
одном из которых на низком,
ушедшем под землю, окне
цвели прекрасные фиалки.

Владислав Зубец. Где кистью трепетной... Курские мимолетности.

Послуживший основным толчком для исследования России новый интерес к переосмыслению истоков русского «регионального экскурсионного дела» рубежа XIX–XX веков и советских краеведческих традиций 1920-х – 1930-х годов возник еще в 1980-х годах. Этот новый интерес появился не только к изучению русской провинции как объекта некой репрезентации, противопоставляемой столице, но и к изучению ее как основного субъекта, конструирующего и осмысляющего себя в потоке времени в своем значимом пространстве.

Именно с этой точки зрения мы подходим к нашей теме. В настоящей статье мы рассматриваем, из каких составных складывается образ малой родины в постсоветских текстах авторов Новоржевского района Псковской области[1]. Полный материал нашего исследования состоит из

[1] Новоржевский район занимает территорию 1700 кв. км. Население составляет около 14.000 человек (Новоржеву 220 лет, 1997). Город производит впечатление заброшенного места. В нем работает маленький хлебозавод, при нем лимонадная фабрика; работают также маслозавод, швейная фабрика и льнозавод. Другой индустрии практически нет. В конце 1990-х годов бывшие колхозы и совхозы были превращены в кооперативы, но в те годы, как нам представляется, работу они давали лишь семье директора. В основном с трудоустройством было и

inslav

альманахов, сборников стихов и устных нарративов, бесед с участниками новоржевского литературного процесса, собранных в 1996-98 годах, а также летом 2004 г. в городе Новоржеве и его окрестностях. В настоящей статье мы ограничимся лишь рассмотрением текстов одного из

есть плохо: работу дает местная администрация, небольшая частная торговля. А так люди живут, в основном, за счет собственных домохозяйств.

Демографические показатели послевоенных лет представляют Псковщину как область однозначно «депрессивную». С 1950 по 1994 г. смертность в области увеличилась более чем в 2 раза, а рождаемость уменьшилась в 2,7 раз. По «естественной убыли» Псковская область стоит на первом месте в России; Новоржевский же район стоит на втором месте среди тех псковских территорий, где замечается наибольшая убыль населения. Если в движении городского населения еще не наблюдаются сдвиги, то сокращение сельского населения окружающих деревень перешло в демографическую катастрофу (ИЭОПК 1999, 302-304).

В конце XIX века в самом городе Новоржеве проживало около 3000 тысяч человек; в 1939-ом году – 3600 человек. Сегодня в городе проживает около 5000 жителей, включая окружающие деревни – 8000 человек. На эти 5–8 тысяч человек жителей в 1990-е годы местных авторов насчитывается с полсотни. По профессии новоржевские авторы, в основном, журналисты, преподаватели, культпросветработники. (Новоржеву 220 лет, 1997; Костер у Сороти I-VI, 1990-2005.)

Еще в первые годы советской власти в Новоржевском районе замечался большой интерес к чтению и литературе. В 1925 году изба-читальня в Выборе, предместье Новоржева, была признана лучшей в СССР. В ноябре 1934 года в газете «Путь Колхозника» сообщалось, что при редакции газеты создается литературная группа, а в июне 1939 года в той же газете сообщалось, что в редакции состоится организационное собрание начинающих поэтов и прозаиков. (Путь Колхозника 1934, № 167; 1939, № 148.) Известное стихотворение Пушкина «Есть на свете город Луга», открывающее в качестве эпиграфа многие новоржевские тексты, начинает систематически упоминаться в местной прессе только с 1970-х годов, когда начинают справлять День города, т.е. день его основания императрицей Екатериной II. Имеется, правда, одно стихотворение 1941-го года, упоминающее предложение поставить памятник Пушкину у того дома, где он останавливался. (Путь колхозника 1941, № 131.) За предоставленные мне сведения из новоржевской периодики 1930–40-х годов благодарю аспирантку Йоэнсууского университета Мари Ристолайнен.

inslav

авторов альманаха «Костер у Сороти»[2] – Елены Родченковой (Новик, р. 1965)[3], представительницы младшего поколения местных авторов. Для создания контраста мы сопоставим видение малой родины Родченковой с аналогичными текстами представителя старшего поколения Алексея Болдина (1941–1990), создавшего альманах и чтимого местными авторами как «родоначальника» нового литературного подъема в Новоржевском районе. Останавливаясь на текстах Родченковой, мы хотели представить: 1) постсоветский текст 1990-х – 2000-х годов, 2) текст, который принадлежит к локальной культуре, 3) текст, который в достаточной мере «повелевает» стереотипами и старается

---

[2] Альманаху «Костер у Сороти» – 15 лет; он выходит с 1990-го года. За эти годы в нем печатались около 50 писателей, а общий тираж альманаха составил 15.000 экземпляров (Земля Новоржевская 2005, № 33). Определение состава авторов, печатавшихся в альманахе, менялся: «Костер у Сороти» I (1990): Сборник литературных произведений профессиональных и самодеятельных авторов; «Костер у Сороти» II (1995): Сборник литературных произведений самодеятельных авторов Новоржевского района; «Костер у Сороти» III (1997): Литературный, публицистический, историко-краеведческий Новоржев (Эпиграф из А.С. Шишкова); «Костер у Сороти» IV (1998): Сборник литературных произведений самодеятельных авторов Новоржевского и Пушкиногорского районов; «Костер у Сороти» V (2001): Сборник литературных произведений авторов Новоржевского района; «Костер у Сороти» VI (2005): Сборник литературных произведений авторов Новоржевского района. 27.4.2005 в районном доме культуры состоялась презентация шестого выпуска альманаха (Земля Новоржевская 2005, № 33).

[3] Елена Алексеевна Родченкова (Новик) родилась 1965 г. в городе Новоржеве. Окончила Ленинградский институт культуры, и юридический факультет Санкт-Петербургского гуманитарного университета. Выпустила книги стихов: «Чужая любовь», «Жалею и зову...», «Стихия», «Росы», «Славянские ключи»; книги стихов для детей: «Ути-ути» и книги прозы: «Была не была», «Святой колодец» и «Поля и небеса». Работала юрисконсультом Новоржевского районного управления сельского хозяйства. Живет и работает юристом в Санкт-Петербурге. Член Союза писателей России. В настоящее время работает над первым романом (Родченкова 12.6.2005).
Алексей Алексеевич Болдин (1941–1990), родился в деревне Орша Новоржевского района. Работал учителем, культпросветработником, сотрудником районной газеты. Автор книги стихов «Жаркий апрель». Публиковал стихи и прозу в периодической печати. Организатор и редактор альманаха «Костер у Сороти».

inslav

избегать клиширования стандартного нарратива, 4) избегает быть вовлеченными в коллективное *нарративное ожидание* (о термине см. Сандомирская 2001, 25).

Следует сразу оговорить, что, в нашем понимании, «малая родина» в текстах местных писателей есть не действительность, а *конструкция*; это не место и не вещь, а продукт культурного творчества. В этом смысле «малая родина», прежде всего – *сюжет*. На «малую родину» нельзя референциально или дейктически указать, но ее можно – *рассказать* (Сандомирская 2001, 24). «Все мои рассказы обязательно прикреплены к земле, землю я вижу (…), ну, я не знаю, может быть, это – зов крови; (…) вот дом я могу расстроить, пристроить, но к земле я обязательно привязываю [рассказ – Н.Б.], земля, место, именно там [в д. Боченино Новоржевского района – Н.Б.], я даже знаю где точно, колодец наш, новоржевский. (...) Персонажи абсолютно сами живут, только стоит их поместить в какое-то определенное место земли – мне только записывать надо, я не умею придумывать. Имен не помню, цифры не запоминаю, поэтому приходится мыслить образами» (Родченкова 12.6.2005).

В рефлексиях по поводу собственной природы место продуцирует речь о себе, описывает само себя (Абашев 2000, 103). В основе этого самоописующего места-сюжета лежит стремление оправдать свою жизнь именно здесь, на малой родине, и представить ее как нечто исключительное. Любовь к малой родине, желание ее рассказать, замыкает провинциального автора на себе самом, *на вере в свое место*, вере в спасительную силу слова местной культуры. Из этого следует, что усиливается информативная и дидактическая функции местного нарратива. Локальный текст имеет «сверхзадачу»: он передает сведения об истории края, напоминает о памятных, героических людях и событиях, утверждает нормативно-ценностные образцы (Разумова, Тарабукина 2005, 108).

Развитие региональной культуры, особенно ее литературного процесса, невозможно осмыслить, исключая понятие *альтернативы*: с большим нарративом сопоставляется малый, мейнстриму противопоставляется альтерна-

inslav

тивное творчество. При этом следует учитывать, что, даже когда мы считаем точкой отсчета региональное творчество как альтернативу мейнстриму и начинаем работать от *регионального самосознания говорящего субъекта*, то обойти основное противопоставление *центр/периферия* не удается. Удается лишь поменять привычные места членов этой бинарной оппозиции на *периферию, которая направлена на центр*, ибо культурное самосознание провинции насквозь мифологизировано, в отличие от более рационализированного сознания центра, а ядро провинциального мифа связано – как считает Б.В. Кондаков – «с чудесным превращением провинции в центр, центра – в провинцию» (Кондаков 2005; Дворцова 2004, 97). О *чудесном* превращении есть повод говорить здесь, потому что из проведенных с новоржевскими авторами бесед явствует то же, что и из бесед с пермскими литераторами: нарративы, в которых происходит рефигурация реальности, становятся для рассказчика действительной историей (Абашева 2000, 47), и – замыкаются на себе. Особенно это перевоплощение автора в свой собственный вымысел наглядно при авторских выступлениях.

Натали в Новоржеве

Это город иль не город?
Это сон или пейзаж?
То ли стар он, то ли молод?
Триста лет ему не дашь.
(...)
Шторы – с окон! Настежь – двери!
Этот городок немой
В чудеса на свете верит;
Он сегодня – просто мой.

Вдоль асфальтовой дороги,
От потемок до зари,
Промочив босые ноги,
Слепо плачут фонари.

inslav

В жемчугах, шурша нарядом,
Из немыслимой дали,
С дорогим поэтом рядом
Входит в город
Натали!
(Новик 1994, 7-8)

Итак, и великая родина, и родина малая, не существуют до тех пор, пока о них не заговорят (Сандомирская 2001, 18). Именно на это обратил внимание в свое время еще И. М. Гревс, заметив, что специфика краеведческого текста заключается в «естественной любви» и принадлежности к «малой родине» (Гревс 1926/1991, 21). Особую весомость краеведческому тексту придает то, что он не только познает любимый край, но и осваивает его исторический опыт, совершенствует то, что выдержало испытание временем (Шмидт 1990, 13). Нам представляется, что новоржевские писатели постсоветского времени – будь они профессионалы или самодеятельные авторы – задают себе именно такую «сверхзадачу»: *заговорить* о своей малой родине, обо всем, что с ней было, сейчас совершается и, возможно, будет. Наш опыт проведения бесед с представителями творческих профессий в Новоржеве – литераторами, журналистами, художниками, фотографами – показывает нам картину, приблизительно аналогичную той, о которой говорит В.В. Абашев: это – «носители вполне развитого рефлексивного сознания, которое показывает реальное слияние сугубо локальной мифологии с традиционными и архаическими миропредставлениями и с совершенно новыми, бытовыми реалиями местной действительности» (Абашев 2000, 102).

Однако залогом удачи локального текста является не столько передаваемая им ценностная информация, сколько создаваемая им в тексте местная атмосфера, которую узнает читатель. Желание придать локальному тексту лик уникальной *местной атмосферы*, является, на наш взгляд, героической попыткой вырваться из мифологизированного образа провинции, в котором провинциальный локус, зачастую, предстает как некое однообразное пространство,

inslav

в котором каждую часть, каждое наименование, можно в принципе заменить любым иным (ср. Белоусов 2004, 457). А поскольку атмосфера места – понятие перцепционное, относящееся преимущественно к области соматического опыта, оно передается посредством физических и чувственных переживаний человеком местности и пространства; при этом в переживание среды включается весь телесный и чувственный аппарат человека – движения, ориентация в пространстве, зрение, слух, осязание, обоняние – отражая личностное озарение, погружение всем существом в среду, целостное чувственно-эмоциональное восприятие окружающей реальности. При переживании пространства, подобно тому, как эстетически переживается кино, человек превращается в безмолвного соглядатая. Повествователь локального текста берет на себя функцию классического хора, который голосом летописца вторит событиям драмы. Подобно хору локальный текст вызывает *голос памяти в пространстве* (Baschmakoff 2006, в печати). Именно атмосфера места помогает повествователю соединить и выстроить из разъединенных, наслаивающихся друг на друга и скрещивающихся чувств перцепционный костяк для возбуждения памяти. Так, маркируя локальность текста, повествователь улавливает в преходящем – вечное, схватывает динамику в полете, выявляя свершение – *praesens historicum.* Очень точно определяет в одном из своих поздних писем Борис Пастернак значение амальгамирующей среды при передаче сиюминутного вкуса реальности:

«(...) высшее удовлетворение получаешь тогда, когда удастся почувствовать смысл и вкус реальности, когда удается передать самую *атмосферу бытия*, то обобщающее целое, охватывающее обрамление, в котором погружены и плавают все описанные предметы» (Пастернак 1977, 107).

Тексты Родченковой, будь то проза или поэзия, подхватывают именно атмосферу родного края; сенсориально чутко и ощутимо писательница рисует образ деревенского жителя в привычной ему обстановке. В рассказе «Милые

inslav

мои» повествователь смотрит на малую родину[4] глазами старожила, возвращающегося в свою деревню из суетного города. Повествование обильно насыщено чувственными восприятиями, живо ощущается зима, зябкость, усталость героини, переход в брод ледяной речки и то, как окунувшись в стуженую мартовскую воду, героиня словно воскресает, стряхивая с себя усталость при виде родного места.

«Таня тяжело поставила две огромные сумки и рухнула рядом, уронив на одну из них голову в теплом пуховом платке. (...)

Невысокий пологий берег реки был покрыт нетронутым снегом, и только узкая прямая тропка темнела, указывая путь к деревне. (...)

Дорога тянулась вдоль правого берега реки, а деревня – вдоль левого.

Разувшись, задрав штанины или юбки, деревенские выходили на другой берег босыми и бодрыми. Плавное течение за считанные минуты снимало усталость, обретенную в городской суете. Обувь на мокрые ноги уже до самого дома не надевали, и выходило так, что дом начинался с самого берега» (Родченкова 2001, 16).

Ту же чуткость Родченкова проявляет в передаче других образов малой родины. В ее текстах несущей повествовательной структурой являются локально-маркированные, «нормативные» темы сельского патриархально-ценностного уклада. Это, в первую очередь, тема святой воды – ключей, родников и колодцев, столь часто встречающаяся в псковском фольклоре (НТКПО 2002, 572). Это также тема очага, печи, тепла, родной избы и стола, а также тема родового древа. Еще проходит тема суеверия сквозь многие тексты Родченковой. Герои верят в приметы, прочитывают природные знамения как указатели будущего. Предсказания же зачастую связаны с судьбой дома и рода (ср. Разумова 2001, 144-147). Наконец, что нам представляется особенно важным, это – тема смутного настоящего, затуманенного *praesens historicum*. Родченкова

---

[4] Прототип – д. Боченино, Псковская область, Новоржевский район (Родченкова 12.6.2005).

inslav

словно имплицитно задает вопрос: что с ними будет, с героями малой родины? Этот-то самый вопрос звучит и в ее первых стихах и, между строк, прочитывался во многих из проведенных нами летом 2004 года бесед с новоржевскими авторами.

Однако, с нашей точки зрения, тем и ценны локальные тексты Родченковой, что они *не* замыкаются на одном лишь мифологизированном, «нормативном» тематическом костяке при передаче образа патриархального уклада жизни малой родины. Родченкова чутко наблюдает за тем, какую трещину в действительности дал патриархальный уклад в сельском быту в новейшее время. Демографическая катастрофа и дисбаланс половых соотношений на селе превратил общинные соотношения в современный матриархат. В рассказах Родченковой вымирают или безбожно пьют в деревнях мужчины (рассказы «Покуда свет», «Качельки»), остаются одни женщины, в основном старухи (рассказы «Встречный огонь», «Святой колодец», «Денежка»). Среди сильных характеров Родченковой много одиноких женщин – вдов, незамужних или таких, кто предпочитает жить «на кошачью лапу», сохраняя при этом свою независимость (рассказ «Скачет ли свадьба...»), а также девочек с характером, не по возрасту взрослых (рассказ «Качельки»). Кажется, порой мужской характер представляется даже как ненужная вещь (рассказ «Бедная овечка»). В творчестве Родченковой отражается ломка не только патриархального уклада, но и уклада общинного: перестают действовать колхозные и совхозные структуры, вымирают или уезжают в город бывшие бригадиры, председатели, люди, привыкшие руководить данными общинами; стремительно меняется состав населения – деревни хоронят старожилов, заселяются пришельцами, людьми со стороны, для которых деревня – уже не родной дом, а просто место жительства, быть может, временное. Дома продаются за бесценок на дачи бывшим выходцам из деревни или их друзьям и знакомым (рассказ «Продается родной дом»; ср. Чикадзе 2004, Baschmakoff, Loimi, Takala 2000). Стушевываются границы между деревней, селом и райцентром. Но с дачниками деревня обретает новую

inslav

жизнь. Елена Чикадзе не видит причин петь отходную русской деревне, которая, как она считает, не умирает, а меняется (Чикадзе 2004, 495).

Если в малом городе, каком-нибудь районном центре нет достопримечательностей или природных красот, древних памятников искусства, церквей, дворянских усадеб, то, в обыкновенном понимании людей, это равно пропуску, пустому месту в путеводителе. Даже сами жители считают свой город никчемным, говоря, что у нас, мол, нé на что смотреть, нéчего показывать. Таким предстает город Новоржев в беседах с новоржевцами. Зато когда в маленьком городе есть достопримечательности, есть на чтó посмотреть, то они-то и притягивают внимание и, тем самым, отвлекают взор исследователя от существенного, заслоняют необычное и в культурологическом отношении специфическое. Но каким бы невзрачным не казался город с точки зрения любознательного экскурсанта или местного жителя, он расстается со своей непривлекательностью, как только дело доходит до его атмосферы. Эту-то специфическую атмосферу прозябающего Новоржева в актуальном времени и уловила начинающая писательница Елена Родченкова (писавшая в те годы под фамилией Новик) в первом сборнике «Чужая любовь» (1994) сразу после введения в 1993 году шоковой экономики:

Новоржев

Будто во сне это: медное солнце
Переползает измученным городом;
Нервное озеро мелко трясется;
Ахает голод у граждан за воротом.

Рынок. Торговцы и нищие. Рядом.
Серые лица. Расхристанный пьяница...
Долго нам «в некуда» шествовать задом?
Что с нами сталось? И что с нами станется?

Зазеленела январская травка,
Снег улетел за пургой – своей суженой:
То ли декабрь, дождепадом зачавкал?

inslav

То ли апрель? То ли август простуженный?
Все перепутано: быль-небылицы.
Капли надежды, отчаяньем выжаты,
Здесь на лету замерзают, как птицы,
Что на окошках морозами вышиты.

Правых и винных, за хлебом насущным,
Ночь расставляет в покорную очередь.
И обращается совесть к живущим:
«Или мы все не сыны и не дочери?»
(Новик 1994, 14-15; Костер у Сороти II 1995, 129[5]).

Как бы предвидя вопрос читателя: Новоржев? Город? Где же это? Родченкова определяет одними заглавиями свою малую родину на карте российского культурного пространства. Во втором выпуске «Костра у Сороти» (1995), цикл стихов Родченковой (Новик) расположен так, что по каждому единичному заглавию можно определить географическое пространство, в котором находится центр переживающего этот региональный мир «Я»: 1) «Памяти Болдина» (местный поэтический предшественник) 2) «Россия» 3) «Петербург» 4) «Псков» 5) «Михайловское» 6) «Новоржев» 7) «Чечня» (мир отдаленный, но существующий в настоящем новоржевской реальности) 8) «Горечь отравы…» (определение лирического «Я»).

Если сопоставить стихотворение Родченковой со стихотворением на ту же тему (описания малой родины) Алексея Болдина, представителя старшего поколения новоржевских авторов, то в стихах последнего бросается в глаза: 1) отсутствие местной атмосферы, 2) реалий, 3) актуального времени, столь ярко представленных в тексте Новик-Родченковой:

---

[5] Первая публикация стихотворения Новик в книге «Чужая любовь» разбита на строфы, публикация же в альманахе подана слитно, столбцом и с обозначением года написания – 1993.

inslav

Малой родине

Королевы мои поседели,
Отсияли друзья-короли,
И года, и мечты улетели –
Словно в синюю даль журавли

Улетели они без возврата,
Никакой их весной не вернешь.
Я гляжу на полоску заката,
Где сливаются небо и рожь.

Все прекрасно, и, вроде, понятно:
Солнце – жизнь,
Хлеб – богатство всех дней...
Но планета не так необъятна,
Как я в юности думал о ней.

И она в мирозданье – песчинка,
И к тому же опасно больна,
Как мала ты, печаль и кручина, –
Дорогая моя сторона!

Я гляжу на полоску заката,
Где сливаются поле и рожь,
Вижу: там по траве неизмятой
Ты босыми ногами идешь.

И смешны твои мини-косички,
Конопушки на милом носу.
Ты мне – мать, и любовь, и сестричка,
Все сомненья к тебе я несу.

Ты, Отчизна, мне платишь любовью,
Ты – опора в труде и борьбе,
Мне нельзя забывать в пустословье
О твоей очень трудной судьбе.
(Костер у Сороти II 1995, 6).

inslav

Малая родина Болдина всецело подвластна «культурным императивам» своего времени (о термине см. Адоньева 2001, 7–29). Описание состоит из стереотипных, устойчивых выражений:

И года, и мечты улетели –
Словно в синюю даль журавли

Или:

И она в мирозданье - песчинка
(...)
Дорогая моя сторона!

Малая родина Болдина не только подчинена культурным императивам, она еще насквозь мифологизирована. Культурный императив материнства сливается с мифологией материнства:

Я гляжу на полоску заката,
Где сливаются поле и рожь,
Вижу: там по траве неизмятой
Ты босыми ногами идешь.

И смешны твои мини-косички,
Конопушки на милом носу.
Ты мне – мать, и любовь, и сестричка,
Все сомненья к тебе я несу.

Ты, Отчизна, мне платишь любовью,
Ты – опора в труде и борьбе,

Как замечает С. Б. Адоньева в работе «Категория ненастоящего времени», «миф о беззаветной материнской любви, воспринимаемый массовым сознанием как абсолютная, “непреходящая” ценность, является продуктом русской культуры XX века. Идеология материнства была официально задокументирована в советской конституции, в Законе о материнстве и детстве. В словесной традиции культурный императив материнства реализуется в сюжете любви матери к сыну и сына к матери» (Адоньева 2001,

inslav

12–13). Этот сюжет вместе со всеми штампами подхватил Болдин. В стихотворении Болдина «малая родина» как сюжет состоит из признания в любви к Родине-Матери лирического «Я», тогда как сюжетом стихотворения Новик-Родченковой является обреченность, покинутость и отвергнутость лирического «Я» родиной, как большой, так и малой. Идеализированная «малая родина» Болдина всецело принадлежит советскому послевоенному и застойному литературному дискурсу, тогда как Новик-Родченкова открывает новый дискурс. Ее родина искалечена, уродлива, это родина, которая предала своих «сынов и дочерей» и оставила их *без настоящего*. Ломая привычную эстетику идеализированного повествования, автор пародирует советский «культурный императив» поклонения Матери-Родине, и продолжает в традиции футуристов (Маяковского, Бурлюка) и поэтов-обериутов, особенно Заболоцкого, осмеивать и ставить под вопрос:

Будто во сне это: *медное солнце*
Переползает измученным городом;
Нервное озеро мелко трясется;
Ахает голод у граждан за воротом.

Рынок. Торговцы и нищие. Рядом.
Серые лица. Расхристанный пьяница...
Долго нам «в некуда» шествовать задом?
Что с нами сталось? И что с нами станется?

Английский социолог Энн Уайт (Ann White) в книге «Small-Town Russia. Postcommunist livelihoods and identities» (2004) дает портрет провинциальной интеллигенции в 1999–2000 гг. в маленьких городах трех областей – Тверской, Пензенской и Свердловской. Ее опыт, построенный на глубинных интервью с провинциальной интеллигенцией, полностью подтверждает наш новоржевский опыт: интеллигенция в малых городах особенно остро чувствует в постсоветские годы бесперспективность и зыбкость настоящего, тяготится своей оторванностью от

inslav

центра, своей деградацией, превращением в прозябающих тружеников на земле. И ей это не по силам. Уайт пишет:

«(...) in the 1990s ...-) most importantly, the small towns were thrown back on their resources to an even greater extent than they had been in Soviet days. Respondents reported feeling 'marooned on desert islands'. As members of the intelligentsia, respondents felt particularly acutely the rupture of cultural links with the cities. The intelligentsia had been responsible for imparting urban characteristics to the small towns. Now they were out of touch with the city, and moreover, forced to devote even more energy than in the past to cultivating their vegetable plots. They were 'turning into peasants' and this could imply that the rural side of small-town existence was overwhelming them» (White 2004, 208).

Наши информанты сообщали нечто аналогичное: «Мы тут отрезаны, все равно, что в ссылке. Пушкинские Горы живут Пушкиным, Бежаницы железной дорогой, а Новоржев – ничем. Нет тут никаких перспектив, кроме разве той, что получить образование да уезжать как можно подальше».

В постсоветское время ностальгия по утраченному, и исчезающему – явление повсеместное. В нашем материале такие тексты встречаются; однако далеко не все принадлежат к *ностальгическому дискурсу* о малой родине. Например, Родченкова, которая сегодня живет и работает юристом в Санкт-Петербурге, в позднейших своих текстах сильно поддается ностальгическому дискурсу и, как нам кажется, ее текст (в стихах) теряет что-то от специфической атмосферы места, становится менее локальным и теряет раннюю свежесть.

Пришли ты мне, мама, сушеных грибов,
Которые мы собирали
В зеленом бору, в золотую пору:
Земли ордена и медали.
(«Письмо маме», Родченкова 2000, 11.)

Или:

inslav

И такая там тишина,
И такая там красота...
Вот опять ты летишь, душа,
В наши Пушкинские места!
(Родченкова 2000, 10.)

В заключение можно сказать, что в свете прочитанных нами новоржевских текстов, малая родина осмысляется и рассказывается в них в первую очередь как *поклонение месту*, как культ локальности, культ родной земле. Торжественно, почти как молитва звучит четверостишие Михаила Федорова, бывшего директора Новоржевской средней школы, которое можно прочитать на большом панно в самом центре Новоржева:

Мы отсюда, мы родом из этого,
Как трава, в это небо вросли.
И не надо нам края запретного,
Кроме краешка этой земли.

Исследователи приходят к выводу, что при выборе системных методов для изучения художественной культуры русской провинции следует, в первую очередь, подчеркивать важность *историко-культуроведческого*, а не искусствоведческого подхода. «При оценочно-эстетическом методе классического искусствознания многие художественные явления, имеющие важнейшее генетическое значение для формирования региональных культур, оказываются отброшенными на свалку истории, а процесс культурогенеза разрывается» (Сукина 2001, 204). А ведь ушедшие в землю маленькие курские домики с прекрасными цветущими фиалками на окне – действительно история. Не напиши Владислав Зубец воспоминаний о родном городе детства, не вошел бы этот созданный им образ в историю русской региональной культуры. И читателю такого текста остается только руками развести: из чего только не сшиваются эти локальнопатриотические сны и чем объяснить эту стойкость знака малой родины?

inslav

Список сокращений

Абашев 2000 – В. Абашеев. Пермь как текст. Пермь, 2000.

Абашева 2000 – М. П. Абашева. Как стать писателем (По рассказам пермских литераторов) // Провинция. Поведенческие сценарии и культурные роли. Круглый стол 4 июля 2000 г., М., 2000.

Адоньева 2001 – С. Б. Адоньева. Категория ненастоящего времени. СПб, 2001.

Белоусов 2000 – А. Ф. Белоусов. «А у нас в провинции...»: стихотворение Ани Ярцевой «Посвящается Кондопоге» // Русская провинция: миф – текст – реальность / Сост. А. Ф. Белоусов и Т. В. Цивьян. М.; СПб, 2000.

Белоусов 2004 – А. Ф. Белоусов. Символика захолустья (обозначение российского провинциального города) // Геопанорама русской культуры. Провинция и ее локальные тексты. М., 2004.

Гревс 1926/1991 – И. Гревс. «История и краеведение» // Отечество. Краеведческий альманах. Вып. 2, М., 1926/1991.

Дворцова 2004 – Н. П. Дворцова. В обход мейнстрима (альтернативные пути тюменской литературы) // Региональные культурные ландшафты: история и современность. Тюмень, 2004.

ЗН 2005 – Земля Новоржевская 2005, № 33

Зубец 2004 – В. Зубец. Где кистью трепетной... Курские мимолетности. Воронеж, 2004.

ИЭОПК 1999 – Историко-этнографические очерки Псковского края / Ред. А. В. Гадло. Псков, 1999.

Кондаков 2005 – Б. В. Кондаков. Пермская земля: реальность и мифы // http://www.ruthenia.ru/folklore/publications.htm (21.4.2005)

Костер у Сороти 1995 – Костер у Сороти. Сборник литературных произведений самодеятельных авторов Новоржевского района. (Выпуск второй). Новоржев, 1995.

Новик 1994 – Е. Новик. Чужая любовь. Псков, 1994.

Новоржеву 220 лет 1997 – Новоржеву 220 лет 1997 // Приложение к газете «Земля Новоржевская», 16.8.1997.

НТКП 2002 – Народная традиционная культура Псковской области. Обзор экспедиционных материалов. Т. I, Санкт-Петербург – Псков, 2002.

Пастернак 1977 – Е. В. Пастернак. Из ранних прозаических опытов Б. Пастернака // Памятники культуры. Новые

inslav

открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1976. М., 1977.
ПК 1934, 1939 – Путь Колхозника 1934, № 167; 1939, № 148.
Разумова 2001 – И. А. Разумова. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. Москва, 2001.
Разумова, Тарабукина 2005 – И. А. Разумова, А. В. Тарабукина. «Миф о севере» в стихах поэтов Кольского края // «Во глубине России…» Статьи и материалы о русской провинции. Курск, 2005.
Родченкова 12.6.2005 – Интервью с Еленой Родченковой. Санкт-Петербург 12.6.2005. Беседу ведет Н. В. Башмакова. Запись хранится у автора.
Родченкова 1999 – Е. Родченкова. Была ни была. Повести и рассказы. Санкт-Петербург, 1999.
Родченкова 2000 – Е. Родченкова. Славянские ключи. Лирика. Великие Луки, 2000.
Родченкова 2001 – Е. Родченкова. Поля и небеса. Великие Луки, 2001.
Сандомирская 2001 – И. Сандомирская. Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик // Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 50. Wien, 2001.
Сукина 2001 – Л. Б. Сукина. Художественная культура русской провинции: проблемы и методы изучения // Выбор метода. Изучение культуры в России 1990-х годов. Москва, 2001.
Чикадзе 2004 – Е. Чикадзе. Другая жизнь старой деревни // Отечественные записки. № 2, 2004.
Шмидт 1990 – С. Шмидт. «Золотое десятилетие» советского краеведения // Отечество. Краеведческий альманах. Вып. 1, М., 1990.
Baschmakoff 2006 – N. Baschmakoff. Локальный текст, голос памяти и поэтика пространства // История и повествование. М. (в печати).
Baschmakoff, Loimi, Takala 2000 – N. Baschmakoff, N. Loimi, J. Takala. Говорит Ивахново. Наблюдения над процессом выживания псковской деревни в 1996–1998 гг. // Learning by Doing 2. Working Papers from the Russian Department. Joensuu, 2000.
White 2004 – A. White. Small-Town Russia. Postcommunist livelihoods and identities. A portrait of the intelligentsia in Achit, Bednodemyanovsk and Zubtsov 1999–2000. London & New York, 2004.

inslav

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие. 5

ЭТНОС

Ю. Будрайтис (Вильнюс–Москва). «Дом Балтрушайтиса» в Москве: русско-литовские культурные и научные связи последнего десятилетия 7

Л. О. Зайонц (Москва). *Через ливонские я проезжал поля ...*: начало традиции 16

Л. Н. Киселева (Тарту). Эстляндия и Лифляндия – проблема границы (осознание местных различий) 33

Т. К. Шор (Тарту). Мифы о русских Причудья д-ра Шульца–Бертрама 48

Г. Ю. Шульц-Бертрам. Русские колонии в северо-восточном уголке Лифляндии (Перевод Т. К. Шор) 64

Ф. П. Федоров (Даугавпилс). Латгалия в «Воспоминаниях» Н. О. Лосского. 76

Я. Курсите (Рига). Латвия в Сибири: приграничный аспект. 91

КОНФЕССИЯ

Г. М. Пономарева, Т. К. Шор (Тарту). Особенности конфессиональной структуры в Эстонской Республике в период становления государственности 1918-1926. 99

С. И. Рыжакова (Москва). «... и многие души пробудились». Гернгутерские общины Латвии в истории религиозной и этнической культуры латышей. 116

Р. Станкувене (Шяуляй). Выражение этнической самоконцепции: единство *vs* разобщенность (феномен Горы Крестов). 157

R. Repšienė (Вильнюс). Ideology of (ethno)confessionalism: the identity of the 'other' 169

Н. В. Башмакова (Хельсинки). Вера, ритуал и откровение В. С. Булич: конфессиональный образ русского поэта в Финляндии. 181

МИФ И ФОЛЬКЛОР

Д. Разаускас (Вильнюс), Т. В. Цивьян (Москва). Из мифологического бестиария: *еж* в космогонических преданиях (балто-балканский ареал). 197

Н. Лауринкене (Вильнюс). Литовская устная традиция о связи змеи с жизнью и ее возникновением. 232

inslav

Д. РАЗАУСКАС (Вильнюс). Ретрский морской кабан в свете балто-славянских быличек о «рыбном пастухе». 254

М. В. ЗАВЬЯЛОВА (Москва). Из балто-славянских заговорных изоглосс: тело человека в проекции на макрокосм. 268

Б. СТУНДЖЕНЕ (Вильнюс) Литовские песни: Образ другого берега 295

Л. АНГЛИЦКЕНЕ (Каунас). Образ славян в литовской народной культуре. 320

В. Л. КЛЯУС (Москва). Притчи старообрядцев Литвы: функциональные аспекты бытования (из опыта полевых фиксаций). 338

N. MIKHAILOV (Udine). Das Problem der Existenz der "Urmythen" in den Traditionen ohne eigene epische Primärquellen 344

ТЕКСТ

М. П. ОДЕССКИЙ (Москва). От «Как дочь родную на закланье» к «Над русской Вильной стародавной». Литва в историософии Тютчева 351

Р. КАЗАРИ (Бергамо). Образы моря в русской художественной литературе XIX-XX в. (Балтийское море) 367

В. Г. ВЕСТСТЕЙН (Амстердам). Несколько заметок о поэзии Александра Кондратьева 376

Н. ТАМАРОВИЧ (Рига). С. Р. Минцлов и Балтия: заметки к теме . . 384

Л. ПИЛЬД (Тарту). Миф о национальном демоне в прозе Фридеберта Тугласа (на материале новеллы «Поэт и идиот») . 395

Л. СПРОГЕ (Рига), Т. В. ЦИВЬЯН (Москва). Переход через границу и amor fati: мифологическое и реальное. 407

А. Н. НЕМИНУЩИЙ (Даугавпилс). «Город Эн» Леонида Добычина: версия мультикультурного существования 427

А. ЦИМДИНЯ (Рига). Интертекст поэзии Ояра Вациетиса 434

Н. ШРОМ (Рига). Ментальные карты поколения next (о творчестве русских писателей Латвии рубежа XX-XXI вв.) . . . 447

А. ЭНГЕЛЬ-БРАУНШМИДТ (Киль, ФРГ). «У нас жил Кант» (литература Калининградской области: к вопросу о статусе локальной литературы). 460

Н. В. БАШМАКОВА (Хельсинки). Псковский край в постсоветских краеведческих текстах: «Новоржев, моя малая родина». 479

inslav

inslav

9 785020 264175

2005 Балтийские перекрестки