

Светлана Рыжакова

## Представления о святости и священном в латышском фольклоре и народном мировоззрении<sup>1</sup>

*Светлой памяти моего учителя,  
Владимира Николаевича Топорова*

Понятие *svēts* — ‘святой, священный’ и производные от него *svētums* (‘святость’ и ‘святость’), *svētība* (‘благословение’ и ‘благодарить’), *svētlaipe* (‘блаженство’), *svētīt* (‘благословлять’ и ‘праздновать’), *svētīgs* (‘благословенный’, ‘священный’) составляют в латышском языке важное лексическое и семантическое поле. Эти лексемы регулярно встречаются уже в самых ранних латышских текстах начиная с XVI в.<sup>2</sup>, не менее частотны они и в балтийской гидронимике и топонимике, и в фольклоре, и в живой разговорной речи.

Согласно довольно широко распространенному мнению, лексема *svēts* в латышском

**Светлана Игоревна Рыжакова**

Институт этнологии  
и антропологии РАН,  
Москва

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках работы над исследовательским проектом «Историческое пересоздание структур латышской этнической культуры», поддержанным грантом РФФИ № 06–06–80278, а также в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» по теме «Эволюция этнокультурного облика Европы под воздействием миграционных процессов и модернизации общества».

<sup>2</sup> См.: [СС 1585: 248; Enchiridon 1586: 11; Mancelius 1638: 90; Fürecher II: 469].

языке является заимствованием до XIII в. из старославянского *святъ* (праслав. — \**svęťь*, ср. рус. *святой*, при реконструируемом и.-е. \**ǵ&en*<sup>-1</sup>) [Endzelīns, Hauzenberga 1934–46]. Предполагается, что эта лексема была воспринята вместе с другой лексикой, связанной с церковной православной культурой, начавшей распространяться в восточных областях Латвии с XI в.

Существует, однако, и другое мнение, высказанное и обоснованное В.Н. Топоровым [Топоров 1988: 3–44] и Константином Карулисом [Karulis 1992 II: 336–338], что лит. *šventas*, древнепрус. \**swents* и *swints* и другая связанная с этим корнем лексика существовала в балтийских языках задолго до распространения среди балтов христианства.

Богатая балтийская гидронимика и топонимика (река *Sventāja* в Лиепайском районе, *Svēte* — приток Лиелупе, *Svitene* и другие, см. обширный список гидронимов и топонимов на территории Латвии и особенно Литвы с элементами *Švent-*, *Svēt-*, *Švint-* в статье В.Н. Топорова: [Топоров 1988: 28]), а также наличие в латышском языке первообразного глагола *svinēt* (см.: [Топоров 1988: 23]) тоже указывают на возможность наличия древнелатышского субстрата в основе латышского *svēts*. Об этом свидетельствует также то, что в курземских диалектах латышского языка сохраняются такие лексемы, как *sventelis* (также *svētelis*) — ‘аист’ (в латышском литературном языке *stārķis*), *sventeļu dienas* (*svinamie*, *svētījamie*) — ‘праздничные, особо отмечаемые дни’ [Karulis 1992 II: 337; Endzelīns, Hauzenberga 1946 II: 615]. Литовский глагол *švesti* — ‘праздновать’, ‘святить’, ‘посвящать’, ‘совершать богослужение’, ‘жертвовать’ тоже представляет более архаичный тип, чем слав. *svętitī* (см. подробнее об этом: [Топоров 1988: 23]).

Все это, однако, не отменяет возможности восприятия латышским языком церковнославянской терминологии. При глубокой древности балто-славянского \**šuenta-* латышское слово

<sup>1</sup> В семантике лексики, предшествовавшей *svēts*, прежде всего выделялась близость представлений о **светлом, чистом, блестящем, сияющем, белом и особо выделенном**, священном. Индоевропейская основа \**ǵ&en*- соотносится, возможно, с корнем \**keu-* ‘блеск, свечение’, к которой, видимо, восходит и латышское *spīdēt* ‘светиться, сиять, блестеть’, *svītra* ‘полоса’, *svēdra* ‘свилы, прожилка, полоса’ [Karulis 1992 II: 337–338]. Тем не менее, В.Н. Топоров отмечает как основную семантику и.-евр. \**ǵ&en-* качество полноты: «элемент \**ǵ&en-to-* (: *k'uei-to-* и т.п.) обозначал возрастание (набухание) не только физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с ней и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу, сердце человека и соотносится ими с неким высшим началом, сверхчеловеческими, космическими энергиями (“святостью”), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. выше мотив роста, увеличение объема) значения единицы, обозначающей длину световых волн» [Топоров 1988: 29–30].

*svēts* было, как отмечает В.Н. Топоров, заимствовано из др.рус. *свят(ой)*, так как из балтийского \**svent-* в латышском ожидалось бы \**sviet-* [Там же: 22]. По-видимому, актуализация понятия *svēts* происходила именно под влиянием церковной языковой культуры. Подобного же мнения придерживается и Янина Курсите; она отмечает, что в ходе христианизации слова балтских языков, несколько изменив звучание, словно бы приходили заново, при посредничестве церковной терминологии других индоевропейских языков (греческого, латинского, немецкого, русского [Kursīte 2007: 319]. Лексика, связанная с \**švent-/svent-*, имеет в балтийских (а также в славянских и других индоевропейских) языках множественную семантику и, как отмечает В.Н. Топоров, является характерным примером «ситуации, когда слово, не только хорошо известное в языческую эпоху, но и, более того, обозначавшее важное понятие языческой веры, тем не менее сохраняется и в христианскую эпоху, играя ключевую роль в новой системе понятий» [Топоров 1988: 15].

Фиксации текстов на латышском языке, в особенности фольклорных текстов, до XVIII в. немногочисленны, поэтому описание бытования этой лексики в древний период всегда будет попыткой реконструкции<sup>1</sup>.

Чтобы выявить синтагматический и прагматический аспекты понятия *svēts* в рамках представлений о священном и святом в латышской культуре, я обращусь к разным фольклорным и этнографическим данным, собранным в XIX—XX вв.

С ассоциативным полем латышских понятий о священном тесно связаны представления об **уединенности, территориальной и временной ограниченности, тишине** (что выражается в требовании уважения своего и чужого жизненного пространства, в стремлении дистанцироваться от других). Священно состоят **тишины, покоя, мира**: широко распространены обороты *Liec man svētu mieru!* ‘Оставь меня в покое!’ (букв.: ‘Дай мне святой покой’), *svētssvinīgs klusums* ‘особо торжественная тишина’ (букв. ‘свято-священная тишина’). Правда, священен может быть и **гнев**: *Iedegties svētās dusmās* ‘рассердиться не на шутку’ (букв.: ‘зажечься в священном гневе’). *Svētīt* в разговор-

<sup>1</sup> Первыми значительными текстами для возможного анализа реального восприятия латышами понятия *svēts* становятся сочинения гернгутерских братьев Лифляндии XVIII в., что является предметом самостоятельного исследования и к чему я не предполагаю обращаться в настоящей статье. Этот материал в высокой степени специфичен: он связан с распространением пиетизма в рамках протестантизма и с первым появлением оригинальных текстов религиозного содержания, написанных на латышском языке. Историк религиозной культуры Латвии XVIII в. Л. Адамович обозначил гернгутерское движение как первое истинное «врастание латышей в христианство» (см.: [Adamovičs 1939]).

ном, простонародном языке означает ‘отчитывать, честить, ругать’ (синоним глагола *rāt*), что, возможно, построено на принципе контраста [LFV 1998 II: 336].

Наконец, «святое дело» — это, как и в русском просторечии, просто нечто естественное, обязательное, то, без чего не обойтись. Вот рассказ одного русского человека, работавшего в 1970–1990-е гг. на лесоповале в Латвии: «Пилим в лесу деревья, занимаемся трактором, цепляем, через речку нужно перевести. И главный мой стропальщик, Янис, куда-то делся. Я догадываюсь, куда он делся — метнулся в кусты, и нет его. По скорости перемещения, по вектору понятно, куда парень побежал. А тут трактор подъезжает, надо чикерить. Мне бы промолчать, тем более что я — на другом берегу. Но рядом со мной стоит его (Яниса) напарник и ждет его. И тут черт меня дергает выяснить его отношение к этому процессу. Я говорю: “*A kur Jānis aizgāja?*”<sup>1</sup> А он так из-под лба на меня посмотрел, медленно голову повернул, не спеша; отвечая на важный вопрос, важно собраться с мыслями — “*Nu, aizgāja padomāt, tā arī svēta lieta!*”<sup>2</sup> Все! И тут я должен был так же, как и он, медленно, сочувственно к процессу, медленно кивнуть головой, да, и подтвердить: да, это важный процесс в жизни человека. А не то, что там — спрятался быстренько в кусты, чтобы никто не видел, раз, раз... нет, это важно! У них отношение к этому такое» [ПМА: В.Е. Норов, 25.09.2003, Рига].

Внимание моего собеседника привлекло прежде всего именно это отношение, в разгар работы тем не менее наполненное спокойным уважением к отправлению естественных надобностей и обозначаемое эвфемизмом «святое» (в смысле «непременное», «обязательное», а также «отдельное, выделенное дело», «естественное, необходимое», «то, что следует уважать в том виде, как оно происходит само», а также — «личное дело человека»).

В то же время священное связано с **полнотой, изобилием** (что вполне соответствует архаическому значению исходной и.-е. лексемы *h₂en-* как чего-то «набухшего», «возросшего», «распространившегося», «усиленного», см.: [Топоров 1988: 17, 29–30]), аккумуляцией всяких событий и явлений. Латвийский фразеологический оборот *Dieva svētība (Dieva devums)* ‘**очень много**’, ‘**богато**’, ‘**полным-полно**’ (букв.: ‘Божья святость/благодать’, ‘Божий дар’) может обозначать урожай яблок, количест-

<sup>1</sup> А куда Янис ушел? (лтш.)

<sup>2</sup> Ну, ушел подумать, это тоже святое дело! (лтш.)

во птиц на деревьях или использоваться в таком контексте: *Nākatam gadam maizes nav bijis, bet ēdēju Dieva svētība* 'На следующий год хлеба не было, но едоков — полным-полно' [Šmits 1936 XIII: 94].

Связь этих двух семантических узлов в определении священного прослеживается на материалах и латышского фольклора, и художественной литературы, в идиоматических речевых оборотах, в повседневной культуре — обрядах, обычаях, этикете.

Обратимся к тому, что же и как, с одной стороны, в латышском языке и языковой картине мира, а с другой — в народном мировоззрении, повседневной жизни латышей представляется как священное.

Прежде всего, святость, по народным представлениям, распределяется не равномерно, а концентрируется в определенных местах и времени. Видимо, это связано как раз с тем, что святость выступает как отношение людей к этим предметам, местам и времени. Рассмотрим эти случаи отдельно.

### **Иерофания: явление божеств и священных предметов**

Один из важных признаков священного, судя по текстам латышского фольклора, — его способность **внезапно открываться, проступать**. Это иерофания (манифестация священного), или «проявление», «откровение, открытие» (revelation, термин В. Тэрнера: [Тэрнер 1983: 22]) — «открытие для обозрения в условиях ритуала и с помощью символических действий и средств всего того, что не может быть словесно выражено и классифицировано».

Мирча Элиаде, специально занимавшийся феноменом священного и его «проявлением» в ходе проведения ритуала на материале разных традиционных культур, всюду отмечает присутствие «богоявления», более того — выводит из иерофании все архетипические действия, производимые людьми: «первый танец, первый поединок, первая рыбная ловля, <...> первая брачная церемония <...> становились примерами для человечества, потому что они раскрывали способ существования божества, первого человека, культурного героя и т.д.» [Элиаде 1987: 101].

Значительное число латышских фольклорных текстов, в особенности те, которые, по-видимому, произносились в ходе обрядов, описывают иерофанию как внезапно происходящие метаморфозы, когда обычное, повседневное, профанное **становится** или **понимается, осознается** особым, важным, священным.

Иерофания происходит прежде всего в сознании человека — создателя фольклорного текста. Священное, таким образом, из онтологической проблемы перемещается в проблему гносеологическую: священо не столько **что-то** (сама змея, например), а **когда и каким образом нечто** (например, змея или камень) понимаются как «моя Лаймушка», или Диевиныш (Боженька), см.: [Kursīte 1996; Рыжакова 1997б].

Иерофанию, связанную с влиянием христианства, мы видим на примере поверья, согласно которому в полночь Рождества можно из воды сделать вино, если ее в течение часа крестообразно месить [LFK 211: 326, Jasmuiža].

Процесс подобного преобразования, но уже без влияния христианства, отражается в народных песнях, преданиях, поверьях. Примером тому могут быть многие латышские народные песни, имеющие черты обрядовых загадок, например описывающие встречу с домашним божеством [LD 34446.1] или с участниками ритуала «встречи Яниса» в ходе празднования Яновой ночи [LTdz IV: 15764]:

*Balta vista ietecēja  
Mana govu laidarā.  
Tā nebija balta vista,  
Tā bij mana govju laime*  
[LD 34446.1].

*Белая курица забежала  
В мой коровий хлев.  
Это не была белая курица,  
Это была моя коровья лайме  
(счастье).*

*Kas tie tādi, kas dziedāja  
Bez saulītes vakarā?  
Jāņa bērni līgot gāja  
Augsta kalna galiņā*  
[LTdz IV: 15764].

*Кто это такие, кто пел  
В сумерках вечером?  
Яновы дети шли лиговать<sup>1</sup>  
На вершину высокой горы.*

В этих и многих других случаях используются сходные формулы, связанные с ритуальным «узнаванием» проявляющего себя божества или участников ритуала.

Опишем ряд случаев «явления священного», встречающихся в латышских фольклорных текстах. Это, в частности, описание встречи человека с божеством, покровительствующим хозяйственной деятельностью (например, Мара, Маршава) и/или определяющем судьбу (Лайма), иногда с Диевсом (Богом). Бо-

<sup>1</sup> *Līgot* — «колыхаться, колебаться, покачиваться», глагол, обозначающий в данном случае распевать песни праздника Яновой ночи, или Лиго.

гиня женского домашнего хозяйства и особенно коров, Мара, часто предстает в образе черной змеи, гадюки; о почитании змей в среде латышского крестьянства вплоть до конца XIX в. известно по многим источниками, см.: [Рыжакова 1997б: 32]:

<i>Melna odze ietecēja</i>	<i>Черная гадюка вползла</i>
<i>Mana govu laidarā;</i>	<i>В мой коровий хлев;</i>
<i>Tā nebija melna odze,</i>	<i>То не была черная гадюка,</i>
<i>Tā bij' govu Māršaviņa</i>	<i>То была коровья Маршавиня.</i>

[LD 32446].

Матушка Лайма («счастье») — божество, наделяющее человека судьбой, покровительница рожениц и отчасти домашнего женского хозяйства (пересекаясь по функциям с Марой), может явиться в образе белой или черной курицы, сине-зеленого мерцания или раскидистой липы. Проницательная хозяйка признает в этом всем свое божество, источник благодати.

<i>Kupla liepa izaugusi</i>	<i>Раскидистая липа выросла</i>
<i>Manā govu laidarā;</i>	<i>В моем коровьем хлеву;</i>
<i>Tā nebija kupla liepa,</i>	<i>То не была раскидистая липа,</i>
<i>Tā bij mana govu Laime</i>	<i>То была моя коровья Лайме.</i>

[LD 2242].

По латышским народным верованиям, Лайма спешит на помощь роженице в баню (где обычно проходили роды), поэтому дорожка туда должна быть чистой. На то, что женщине, ожидающей ребенка, уже пора позаботиться об этом, тоже может указать иерофания:

<i>Es atradu mīļo Laimu</i>	<i>Я нашла милую Лайму</i>
<i>Pirts celiņu ravējot.</i>	<i>Пропальвающей дорожку к бане.</i>
<i>Atstājusi visu darbu,</i>	<i>Оставила всю работу,</i>
<i>Palīdzēju noravēt</i>	<i>Помогла прополоть.</i>

[LFK 1875, 66].

Встреча с Диевсом (Богом) может произойти в самой повседневной обстановке (на дороге, в риге или амбаре, перед работой) и иметь дидактический смысл:

<i>No rītiņa malt iedama,</i>	<i>Утречком молоть идя,</i>
<i>Satiek Dievu celiņā.</i>	<i>Встретила Диевса на дорожке.</i>
<i>Kur tu teci, malējiņa,</i>	<i>Куда ты спешишь, молольщица,</i>

*Tev rociņas nemazgātas?*      *У тебя ручки немытые?*  
*Ej papriekšu mazgā rokas,*      *Иди, сначала помой руки,*  
*Tad nāc mali ritināt*      *Потом иди жернов крутить.*  
 [LD 8087.7]

*Es iegāju maltuvē,*      *Я вошла на мельницу,*  
*Laba rīta nedevusi;*      *Не пожелала доброго утра;*  
*Dieviņš sēd, Laima stāv,*      *Диевиньш сидит, Лайма стоит,*  
*Laba rīta gaidīdami*      *Ожидая пожелания доброго утра.*  
 [LD 7996].

Эта словно бы игра, разгадывание загадок, постоянное ускользание важнейшего смысла, но и постоянное возвращение его в сознании людей свидетельствуют о скрытости священного для чужих, непосвященных глаз, но и его постоянном присутствии внутри всякой повседневной деятельности.

Один из важнейших случаев иерофании в латышской народной культуре, отраженный и в обрядовой поэзии, и в хореографической пластике, и в операционном языке самих обрядов, — это ритуальные встречи с божествами в ходе календарных праздников. Так, праздник летнего солнцеворота, Янова ночь, или Лиго, посвящена встрече с божеством Янисом (его могут называть также Диевиньш). Считается, что Янис — летонизированный вариант христианского имени Иоганн (как это и предстает в переводах Библии на латышский язык Я. Рейтером и Э. Глюком); однако К. Карулис предположил контаминацию имени христианского святого и др.-балт. *jānis*, что означало, по-видимому, «всадник, приходящий, путник» [Karulis 1992 I: 350]; ср. лтш. *jāt* — ‘ехать верхом’, *jāšana* — ‘верховая езда’, *jātnieks* — ‘всадник’, *joņot* — ‘мчаться, нестись’.

Эта трактовка подкрепляется наблюдаемым отношением к Янису в рамках праздника Яновой ночи как к «приходящему»/«уходящему» божеству, притом что обрядовая встреча описывается в народных песнях как череда иерофаний, см. подробнее: [Рыжакова 1997а].

Во многих латышских народных песнях представлено обращение к Saule (Солнцу) и ее дочери (Saules meita). Трудно точно сказать, о какой степени персонификации небесного светила идет речь; вряд ли можно говорить о культе солнца в латышской народной культуре. Однако и Saule, и ее дочь/дочери — одни из важнейших балтийских мифологических персонажей, и обращение к ним представляет собой яркий пример иерофании:

*Kas tur spīd, kas tur viz*                      *Что там блестит, что там мерцает*  
*Pašā lauku galiņā?*                         *На самом конце поля?*  
*Saules meita sienu greba*                 *Дочь Солнца сено сгребала,*  
*Ar zeltītu grābeklīti*                         *Позолоченными грабельками.*  
 [LFK 1900, 3057].

*Saulīt', mana krusta māte,*                 *Солнышко, моя крестная мать,*  
*Pār upīti roku deva;*                         *Через реку руку подавала;*  
*Pilni pirkstī gredzentiņu,*                 *Полные пальцы колец,*  
*Tie sabira upīt*                                 *Они скатились в реку.*  
 [LD 33933].

Не временная, ситуативная, а постоянная святость, благодать связывается в народных представлениях с некоторыми определенными животными, птицами, растениями, объектами ландшафта. Например, аист (*svētelis, starķis*), обозначаемый в латышском языке и верованиях по признаку белизны и святости, воспринимается как птица, несущая благословение.

Чрезвычайно распространено среди латышей было почитание народных святынь — отдельных камней, источников, деревьев (особенно дубов и лип, которые в латышском поэтическом языке выступают как метафоры людей — мужчины и женщины соответственно)<sup>1</sup>. В латышской (как и литовской) лексике весьма многочисленна группа сложных слов с формантом *svēts*, обозначающая природные объекты: холмы, леса, камни, источники, реки, озера, рощи и отдельные деревья и растения (*Svētbirze* — ‘священная роща’, *Svētciems* — ‘священная усадьба/деревня’, *Svētsozols* — ‘священный дуб’ и т.д.).

О почитании подобных мест, связанных с ними запретах и расплатах при их нарушении повествует следующее предание, записанное в конце XIX в. Ансисом Лерхисом-Пушкайтисом:

*Ancenes draudzē, Vidzemē, ir Svētā upe. Kas šai upmalē no svētajiem kociem kaut vienu pašu zaru nolauza, tas nomira tai pašā gadā. Kāda sieva, kas nolauza svētajiem kociem zaru, lai varētu pamērot, cik upe dziļa, un pie tam bija vēl tik pārgalvīga izsaukt: «Vai tad upē pats velns dzīvo?» dabuja garu, grūtu slimību. Tikai tad slimību varēja izdziedināt, kas viņas vīrs iztīrīja upes dzelmi un ziedoja upes dievam (В общине Анцене в Видземе есть Святая река. Кто сорвет со святых деревьев на берегу этой реки хотя бы одну ветвь,*

<sup>1</sup> См., например: [Goba 1995: 96–98; Рыжакова 2000: 13–16].

*тот в тот же год умрет. Одна женщина, сорвавшая со святого дерева ветку, чтобы померять, насколько глубоко река, и притом была ещестольбезрассудна, что выкрикнула: «Что же, врекесам черт живет?» — тяжело и надолго заболела. Только тогда она смогла вылечиться, когда ее муж очистил русло реки и принес жертву богу реки) [Lerhis-Puškaitis 1903 VII 1: 337].*

Наряду с этим преданием Янина Курсите в статье о «святом» в своем «Неакадемическом словаре латышского языка» приводит текст латышской народной песни о «святом папоротнике», связанный с купальской обрядностью. Таким образом, растения тоже периодически становятся святыми:

<i>Ei, svētā papardīte,</i>	<i>Эй, святая (поросль) папоротника,</i>
<i>Kā raudāji Jāņu nakti?</i>	<i>Что плакала Яновой ночью?</i>
— <i>Kā man bija neraudāt:</i>	— <i>Как же мне было не плакать,</i>
<i>Veļānieši ziedu rāve</i>	<i>Души мертвых цветы рвали.</i>

[LD 32408].

Говоря о священных предметах, важно отметить близость представлений о священном и красоте в латышском фольклоре. Внешняя физическая красота явлений, которые описываются как священные и благие, характерна для латышского представления о красоте; зло в латышском фольклоре никогда не бывает проявлено в прекрасной форме. Функционально идентичны в латышском фольклоре понятия «священный, святой» и «красивый» — *skaists*, восходящий к лтш. *skaidrs* ‘ясный’, *tīrs*, *šķīsts* ‘чистый’, также его синонимы *daiļš* ‘красивый, прекрасный’, *balts* ‘белый’ [Karulis 1992 II: 192]<sup>1</sup>. Так, например, «удивительно красивым» может быть названо в латышской народной песне священное дерево:

<i>Es uzgāju ganīdama</i>	<i>Я набрел(а), пася,</i>
<i>brīnum skaistu ozoliņu;</i>	<i>на удивительно красивый дубочек;</i>
<i>Zīda saknes, zelta zari,</i>	<i>Шелковые корни, золотые ветви,</i>
<i>sudrabiņa lapiņām</i>	<i>с серебряными листочками.</i>

[LD 34066].

Этот текст имеет множество параллелей и представляет собой один из самых кратких вариантов описания священного дерева, во многих случаях представляющего собой поэтическую метафору календарного года, жениха или священный предмет,

<sup>1</sup> О красоте в латышском фольклоре см.: [Daiļes lokā 1970].

используемый в ходе праздничных обрядов. Определение «красивый» в отношении «дуба» (также «березы», «ясеня») может свободно заменяться на «святой», «ясный» и др.

В некоторых случаях подобные «деревья» (равно как — в еще большей степени — жеребец) в текстах народных песен являются эвфемизмами, указывающими на сексуальную сферу, хотя почти всегда присутствует возможность их нескольких интерпретаций. Природные циклические явления и некоторые абстрактные понятия в поэтическом языке описывались через эти растительные и зооморфные образы.

<i>Šorīt agri saule lēca</i>	<i>Сегодня рано солнце взошло</i>
<i>Sarkanēe kociņēje.</i>	<i>На красном деревце.</i>
<i>Jaunas meitas gudras bija,</i>	<i>Молодые девушки умными были,</i>
<i>To kociņu paglabāja;</i>	<i>То деревце схоронили;</i>
<i>Jauni puiši veci tapa,</i>	<i>Молодые парни старыми стали,</i>
<i>To kociņu meklēdami</i>	<i>Разыскивая то деревце.</i>

[LD 54989].

<i>Trīs gadiņi Saule lēca</i>	<i>Три годочка солнце встало</i>
<i>Sarkanāi kociņāi;</i>	<i>На красном деревце;</i>
<i>Trīs gadiņi kungi jāja,</i>	<i>Три годочка господу ездил,</i>
<i>To kociņu meklēdami.</i>	<i>То деревце разыскивая.</i>
<i>Izjāj jauni, pārjāj veci,</i>	<i>Выехали молодыми, вернулись</i>
	<i>старыми,</i>
<i>To kociņu neatrada;</i>	<i>То деревце не нашли;</i>
<i>Es atradu to kociņu,</i>	<i>Я нашла то деревце,</i>
<i>Svētu rītu ganīdama</i>	<i>Пася [скот] святым утром.</i>

[LD 33786.6].

<i>Es atradu uz celiņa</i>	<i>Я нашла на дороге</i>
<i>Dieva jātu kumeliņu;</i>	<i>Жеребчика, на котором Диев</i>
	<i>ездил;</i>
<i>Saur segliem saule lēca,</i>	<i>Через седло солнце встало,</i>
<i>Saur iemavu — mēnestiņš;</i>	<i>Через уздечку — месяц;</i>
<i>Pavadiņas galiņā</i>	<i>На конце поводьев</i>
<i>Auseklīņš ritināja</i>	<i>Аусеклис [утренняя звезда] играет.</i>

[Спрогис 1868: 300, № 9].

В одной латышской народной песне, возможно, даже кратко описывается ритуал, связанный со священным деревом или его аналогом, которое связано с календарем и представляет собой, видимо, метафору года:

<i>Sajāja brammani augstajā kalnā</i>	<i>Съехались брамманы (?) на высокую гору,</i>
<i>Sakāra zobenus svētajā kokā.</i>	<i>Повесилимечинасвятоедерево,</i>
<i>Svētajam kokam deviņi zari</i>	<i>Усвятогодеревадевятьветвей,</i>
<i>Ik zara galā deviņi ziedi,</i>	<i>На конце каждой ветви — девять цветов,</i>
<i>Ik zieda galā— deviņas ogas</i>	<i>На конце каждого цветка — девять ягод.</i>

[LD 34075].

Янина Курсите высказывает предположение, что этот текст связан с представлениями о центре мира, мировом дереве и со жреческим обрядом, в котором меч — по меньшей мере символически — выполняет функцию разделения [Kursīte 1996: 122—123]. Можно также предположить, что текст сопровождал новогодний обряд, в ходе которого всадники, выполнявшие функцию жрецов, символически разделяли время, отделяли старый год от нового и в результате порождали новый и уже поделенный на части (месяцы, недели и дни) годовой цикл.

В неопубликованном собрании латышских народных песен Кришьяниса Барона, озаглавленном «Христианский бред о Марии, ее сыне и т.д.», имеется вариант этой песни, где тоже встречается чрезвычайно редкое и все еще малопонятное обозначение *brammanis/braman* (это люди, обладающие особым статусом или профессией, или речь идет о священных персонажах?), а дерево выступает в связке с сюжетом о браке Марии с Богом и застилании их кровати.

<i>Jaj, jaj braman pa augstu kaln'</i>	<i>Скачи, скачи браман (?) по высокой горе,</i>
<i>Nekar dievam svētu — ku(o)k'.</i>	<i>Не затронь святое для Бога дерево,</i>
<i>Svetam ku(o)kam trīs zar' vīn</i>	<i>Усвятого дерева только три ветви,</i>
<i>Ik zara galā deviņ's lap's,</i>	<i>На конце каждой ветви по три листа,</i>
<i>Ik lap's galā deviņ u(o)gs;</i>	<i>На конце каждого листа по три ягоды,</i>

<i>Atskrej valu(o)dz' nu(o)rāv' vien</i>	<i>Прилетел голубок, сорвал одну,</i>
<i>Aiznes Māriņ's baznicā;</i>	<i>Отнес в церковь Мары,</i>
<i>Uzlik dievam virs altara</i>	<i>Положил Богу на алтарь,</i>
<i>Pec tapa dievam par ligaviņ';</i>	<i>После она стала Богу</i> <i>невестой.</i>
<i>Kur ņems dievam gulam gult'</i>	<i>Где возьмешь Богу кровать</i> <i>поспать,</i>
<i>Kur ņems dievam gulam cis's.</i>	<i>Где возьмешь Богу тюфяк/ сенник?</i>
<i>Mariņ, gultu, zelta trelém</i> <i>(krelém)</i>	<i>Мариня, кровать с золотыми</i> <i>подвесками,</i>
<i>Kur ņems dievam gulam palag.</i>	<i>Где возьмешь Богу покрывало</i> <i>на кровать?</i>
<i>Māriņ palags sudrab' rakstiem</i>	<i>У Мары покрывало</i> <i>с серебряной вышивкой.</i>
<i>Kur dievam acūdentīņ?</i>	<i>Где Богу вода умыть лицо?</i>
<i>Avu(o)tiņā šķirstūdentīņš;</i>	<i>Чистая родниковая водичка.</i>
<i>Kur ņems dievam acslauk —</i> <i>dvieli?</i>	<i>Где взять Богу лицо</i> <i>вытереть — полотенце?</i>
<i>Mariņ — dvielis sudrab —</i> <i>rakstiem</i>	<i>У Мары полотенце</i> <i>с серебряной вышивкой.</i>

[LFK 139, 216b, Dbg. 1314—1318].

На примере этой песни видно, как христианские сюжеты распадаются на кирпичики, иногда мельчайшие сюжеты или образы, и латышская народная песенная традиция ими довольно свободно играет, исходя из привычной последовательности организации текста в мифопоэтической традиции, в данном случае — сюжета о небесной свадьбе.

Однако все же остается неясным, обретали ли подобные поэтические образы материальное воплощение в виде конкретных почитаемых деревьев и какие обряды могли быть с ними связаны.

О почитании латышами священных деревьев, особенно старых, больших деревьев — дубов, лип, сосен, известно довольно хорошо. В поэтическом языке названия некоторых деревьев (и прежде всего *ozols* — ‘дуб’, *liepa* — ‘липа’) являются эвфемизмами, обозначают людей, жениха и невесту, молодую хозяйку и т.д. Известно несколько обрядов с деревьями (вырезание креста в ходе движения похоронной процессии, принесение жертв — яиц, петухов и куриц, другой пищи — в ходе календар-

ных праздников и свадеб; см.: [Mitoloģijas enciklopēdija 1994: 192–193]. Примечательно, что изредка встречается отношение к священным деревьям, которым приносят жертвы, как к **проклятым**, причем не всегда очевидно, что это отношение связано с влиянием христианской церкви, борющейся с почитанием народных святынь:

*Latgalē, Ludzas apriņķī bijusi kāda egle, kuras priekšā ik gadu bija jānoliek vienu ūdensglāzi. Kas to nav darījis, tam tai gadā nosprādzis kāds lops. Kāds saimnieks nenolika ūdensglāzi, un viņam nomira visskaistākais zirgs. Viņš no dusmām egli gribēja nozāģēt, bet kā sāka zāģēt, tā salūza zāģis. Kāds burvis ieteica eglei uzliet vārošu ūdeni ar 13 asinslāsēm. Tā arī izdarīja, un egle nokalta. Tā cilvēki tika vaļā no nolādēta koka (В Латгале в округе Лудза была одна ель, перед которой каждый год нужно было поставить один стакан воды. Кто этого не делал, у того в тот год околевала какая-нибудь скотина. Один хозяин не поставил стакан воды, и у него околел лучший конь. Он от ярости хотел ель срубить, но как начал пилить, пила сломалась. Один колдун посоветовал облить ель кипятком с 13 каплями крови. Так и сделали, и ель засохла. Так люди избавились от проклятого дерева) [LFK 1127, 3322].*

Это предание явно свидетельствует о двойственном отношении к священному объекту, которое может быть носителем не только благих, но и вредоносных качеств (что, как хорошо известно, весьма типично для представления о сакральном вообще). Подобное отношение мы видим и на следующей группе священных объектов.

### Локальная ограниченность священного: кладбища и церкви

Священность кладбищ, церквей, а преимущественно в католической среде и религиозной скульптуры, икон, выражается во многих латышских фольклорных текстах.

Особое почтительное, иногда подчеркнуто внимательное отношение к кладбищам весьма характерно для латышской (а также литовской) культуры в целом. Кладбища, могилы очень часто посещаются, в особенности родственниками и близкими знакомыми. Даже подростки называют кладбища среди особо священных и лично близких для себя мест<sup>1</sup>. Возможно, это связано не только с кладбищами как таковыми, но и с особым отношением к миру мертвых вообще, с его большей приближенностью к миру живых.

<sup>1</sup> Материалы получены автором настоящей статьи в результате работы над проектом «Этнокультурные стереотипы и образы — сравнительное этнопсихолингвистическое исследование в Балтии и России» совместно с М.В. Завьяловой, см.: [Завьялова, Рыжакова 2005].

Примечательно, что, согласно латышским народным представлениям, на кладбищах «не действуют черные силы. Они кладбищ боятся. Только могут оказаться в песке кладбищенском» [ПМА: 1.09.2003, Дзелзава, Даце Лочмеле]. Кладбищенская земля может использоваться в черной магии, но проведение каких бы то ни было магических действий на кладбищах у латышей практически не встречается.

Кладбища занимают промежуточное положение между природным и культурным мирами. Латышские кладбища традиционно располагаются на лесистых пригорках, они обычно огорожены, а перед входом имеют небольшую постройку, вариант часовни (*kapliča*), куда первоначально помещали покойного, обычно за сутки до похорон, положения в могилу (*likt kapā*). Огороженные семейные могилы иногда называют так же, как и подворья жилых домов, — *sēta, sētiņa* ‘усадьба, усадьбушка’.

На кладбище проводят обряд «отзванивания воров»: если что-то украдено, то обворованный человек может пойти на кладбище и «три раза отзвонить: первый раз — в честь больших и малых воров, второй — в честь завистников и ненавистников, и третий (если украли, например, машину), то в честь этих воров машины. И тогда начинают действовать белые силы» [ПМА: 1.09.2003, Дзелзава, Даце Лочмеле].

Святые церкви, «места Бога», куда созывают ангелов, «где плоть тиха, где душа бодрствует». Вот как об этом поется в латышской народной песне, записанной в Латгале католическим священником Петерисом Смельтерисом:

<i>Isām Dīva vīteņā</i>	<i>Пойдем в Божье местечко,</i>
<i>Sova mīga nūgulatu;</i>	<i>Свой сон поснавши,</i>
<i>Sauksām svātu engeļeīšu,</i>	<i>Позовем святых ангелочков,</i>
<i>Lai pi myusu klotu stov,</i>	<i>Пусть около нас стоят,</i>
<i>Lai tei mīsa klusa guļ,</i>	<i>Пусть та плоть тиха лежит,</i>
<i>Lai dvāsāļā nūmūdā</i>	<i>Пусть душа бодрствует.</i>

[LFK 57, 417, Auleja].

Святость церкви основана на нескольких причинах. В народных преданиях часто сохраняется память о том, что церковь построена на старом священном месте, на горке, где раньше росло священное дерево<sup>1</sup>. Считается, что знаменитая базилика

<sup>1</sup> См.: березка на горке, которую срезают и строят церковь на том месте, где три могилы — Иисуса, Марии и Бога [LFK 1360].

в Аглоне была воздвигнута доминиканскими монахами на месте древнего кладбища, где рос священный дуб. Пресвятая Дева, Аглонская Божья Матерь, впервые явилась крестьянской девочке Анне в образе статуи между двумя соснами.

Известно и такое предание о самопроизвольном перемещении статуи Аглонской Божьей Матери:

*Sen atpakaļ Aglonas kapsētas vidū pie priedes bija piestiprināta Dievmātes statuja. Kad nomira viens no Aglonas klostera mūkiem, to apglabāja šai kapsētā. Kādā naktī statuja izgaisa. IZRĀDĪJĀS, ka tā ir pārnākusi uz mīkariemīnekļi (Давным-давно посреди Аглонского кладбища к сосне была прикреплена статуя Божьей Матери. Когда умер один из монахов Аглонского монастыря, его похоронили на этом кладбище. Одной ночью статуя пропала. Оказалось, что она перешла (истала) памятником монаху) [LFK 929, 48350, Екабпилс, Варнава].*

Однако наличие старого священного места в основании церкви не является достаточной причиной для того, чтобы святость пребывала тут всегда. В отношении всех священных мест работает принцип амбивалентности. Несмотря на весьма положительную оценку кладбищ, церквей, христианских скульптур, в связи с ними ощущалась и опасность (что, кстати говоря, характерно и для священных камней, источников и деревьев). Проводились превентивные обряды: всякое место нужно очищать, т.е. святость необходимо обновлять.

Примером тому может служить предание «Как появились кладбищенские праздники»:

*Agrāk kapus nav svētījuši, un tad miroņi svētdienas naktī gājusi dievvārdus turēt. Reiz viena veca māmiņa iegājusi tai baznīcā un satikusī tur savu mirušo krustmeitu. Tā pamācījusi, lai uzvelk kažociņu uz otru pusi citādi miroņi sievieti saplīšot. Kad miroņi gājusi no baznīcas ārā, viņi norāvuši vecenītei kažoku un saplīsuši. Pati vecenīte aizbēgusi. No tā laika kapusvētki cēlušies (Раньше кладбища не святили, и тогда мертвецы по воскресеньям ходили на богослужения. Однажды одна старая матушка вошла в церковь и встретила там свою умершую крестницу. Она научила ее, чтобы надела шубку наизнанку, иначе мертвецы женщину разорвут. Когда мертвецы стали выходить из церкви, они содрали с старушки шубку и разорвали. Сама старушка убежала. Стого времени появились кладбищенские праздники) [LFK 1562, 2849, Madonas audona. Запись 1936 г.].*

Такое объяснение необходимости проведения освящения кладбищ, возможно, связано с влиянием христианства, четко разделившего мир на добро/зло, святое/проклятое, опасное/

безопасное, что могло поменять и отношение к миру мертвых в сторону более негативного.

Подобной оказывается и **святость церквей**; опасность их заключается в том, что периодически туда сходятся души умерших, например:

*Nū pyrtmā uz ūtrū novēmbri, dvēseļu dīnā īt vīns ar telegramu. Redz, ka vyss ceļš pylns ar... Cyts ar sveci, cyst ar skolu rūkā, cyst tumsā īt uz Rušona božņeicu. Tuopēc vīnmēr, kad meirst juodūd svece rūkā, lai nav jāīit tumsā (С первого на второе ноября, в день душ, шел один с телеграммой. Видит, что весь путь полон... Один со свечой, другой с лучиной, иной во тьме идет в церковь в Рушоне. Поэтому всегда, когда умирают, надо дать свечку в руки, чтобы не нужно было идти во тьме) [LFK 1945, 1892, Aglona. Запись 1959 г.].*

Между тем даже в ходе богослужения в церкви наряду с благи-ми, божественными, высшими силами присутствуют и низ-шие, демонические, в частности Черт (Велнс). Весьма интере-сен сюжет о церкви как месте, где совершаемые прихожанами вроде бы невинные действия оборачиваются грехами, которые Черт записывает на бычью шкуру (см. ниже).

Неистинным может оказаться и явление Пресвятой Девы, что отражено в таком предании:

*Viena dievlūdžēja gājusi katru vakaru uz kapsētu aizlūgt par mirušo baznīckungu. Kādu dienu viņa uz krusta ierauga Jumpravu Mariju ar dēlu uz rokām. Jumprava saka: «Tava lūgšana ir izklausīta». Tā atkārtojas daudz reizi. Dievlūdžēja prasa padomu baznīckungam. Viņš arī pamāca. Nākošajā dienā Jumprava runā tāpat, bet dievlūdžēja saka: «Ja mana lūgšana izklausīta, tad nokāp no krusta». Jumprava nokāp. «Dod man savu dēlu», — saka dievlūdžēja. Jumprava dod arī. «Paklanies dēlam» — bet tikko dievlūdžēja to izsaka, Jumprava pazūd, bet sievietei rokās paliek pagale (Одна богомолка ходила каждый вечер на кладбище молиться за умершего священника. Однажды она увидела на кресте Пресвятую Деву Марию с сыном на руках. Дева сказала: «Твоя молитва услышана». Так повторялось много раз. Богомолка попросила совета у священника, она не научил. Наследующий день Дева говорит то же, но богомолка говорит: «Если моя молитва услышана, то сойди с креста». Дева сошла. «Дай мне своего сына», — сказала богомолка. Дева дала. «Поклонись сыну», — но только богомолка это сказала, Дева исчезла, а в руках у женщины осталось полено) [LFK 508, 2466, Elgava].*

Вершиной же амбивалентного отношения к церкви, священни-кам, равно как и колдунам, является следующее предание,

обозначенное как «Старая Атлантида» (записано в 1927 г. в Малте (Латгале):

*Vecos laikos bijuši mācītāji, kuri bijuši šai amatā no svēta Pētera iecelti. Toreiz zemē bijis daudz burvju un raganu. Mācītāji uzlikuši sveces uz papīra, un sveces staigājušas kā dzīvas pa baznīcu un kritušas uz galvas burvjiem, kuri pēc tam nomiruši. Tā daudz cilvēku ticis iznīcināts. Ķēniņi par to sadusmojušies, un aizsūtījuši mācītājus uz Atlantīdu. Tur aizlieguši braukt kuģiem, lai mācītāji mirst badā. Dievi sadusmojušies uz valdniekiem un noslīcinājuši Veco Atlantīdu (В старые времена были священники, которые на это ремесло были поставлены ещесвятым Петром. Тогда на земле было много колдунов и ведьм. Священники ставили свечи на бумагу, и свечи ходили, как живые, по церкви и падали на головы колдунам, которые после этого умирали. Так много людей было уничтожено. Цари рассердились на это и выслали священников в Атлантиду. Туда запретили плавать кораблям, чтобы священники погибли с голоду. БогирассердилсяснаправителейиутопилстаруюАтлантиду) [LFK 530, 1479].*

Церковь — это дом; посещение ее, как и обычное гостевание, предполагает в качестве одного из важнейших элементов причастие — священную трапезу.

Церковная традиция причастия придает пище духовный смысл. В латышской народной интерпретации христианства, судя по текстам народных песен, присутствует следующая мотивация посещения людьми церкви: «свято» «поесть, попить, плоть покормить»:

<i>Šodien Dieviņš galdiņu klāj</i>	<i>Сегодня Боженька столик покрывает</i>
<i>Saviem baltiem gald' autiem</i>	<i>Своими белыми скатертями,</i>
<i>Aicina mūs nabagus viesībās</i>	<i>Зовет нас бедных в гости,</i>
<i>Svētīgi ēst, svētīgi dzert</i>	<i>Свято поесть, свято попить,</i>
<i>Svētīgi miesiņu pamieļot.</i>	<i>Свято плоть покормить.</i>
<i>Aizslēdz Jezu elles vārtus</i>	<i>Закрой, Иисусе, адские ворота,</i>
<i>Atslēdz Jezu debess vārtus</i>	<i>Открой, Иисусе, небесные ворота,</i>
<i>Dod mums visiem to ceļu iet.</i>	<i>Дай нам всем по тому пути идти.</i>
<i>Tēvam, Dēlam, Svētam Garam</i>	<i>Отцу, Сыну, Святому Духу.</i>

[LFK 2050(1), 161c, Alsunga: 1433–1435].

### Временная ограниченность и амбивалентность священного

Священное связано с определенными отрезками времени, особенно с **праздниками** (лтш. *laiki*, буквально — ‘времена’, древнелатышское обозначение праздничного времени и *svētki*, ‘праздник’, заимствование из древнерусского ‘святки’, первоначально означало период времени от Рождества («Зимних святок») до Звездного дня — праздника трех волхвов [Karulis 1992 II: 336]): *svētīt* — ‘праздновать’ (синоним *svinēt*), а также ‘освящать, благословлять’).

Святость в смысле «благословение», «процветание», «благодарить» может призываться в ходе праздника, что выражается в текстах латышских народных песен: *Svētībīņa, gausībīņa, nāc pa logu istabā* (*Благодарить (уменьш.), достаток/размеренность (уменьш.), приходи через окно в дом!*) [LD 1416].

Время жизни человека, время года, суток тоже имеет особо отмеченные — священные — периоды, главными из которых считались **полдень, восход и закат**, периоды некоторых **календарных праздников** — Духова дня, Лиго (Яновой ночи 23/24 июня), **времени велей** (от дня св. Михаила, 29 сентября, до дня св. Мартина 14 ноября живые люди приглашают и угощают души своих усопших родственников), Рождества («Зимних святок»), а также **обрядов перехода в жизненном цикле человека**.

В лексике латышского и литовского языков выделяется группа сложных слов с формантом *svēt-/švent*, обозначающим сакральное время. Это лтш. *svētdiena* — ‘воскресенье’ (ср. лит. *šventadienis*), *svētvakars* — ‘вечер накануне праздника’, *svētnakts* — ‘ночь перед праздником (особенно перед Рождеством)’, *svētrīts* — ‘утро праздничного дня’, *svētki, svētku diena* — ‘праздник’.

Это регулярные, ожидаемые священные периоды, хотя события, происходящие в это время, могут быть самыми неожиданными.

Обратимся, например, к времени около полудня.

Постоянный мотив преданий: когда родители уезжают в церковь и дома остается один ребенок или ребенок со стариком, то **в полдень**, или в то время, **когда в церкви идет месса**, с ребенком или с кем-то другим в доме случается несчастье или чудо:

*Dzeivuoja reizi veirs, sīva un jīm beja jauna meitene. Reizi veirs un sīva svātdīnes dīnā aizbraucja uz baznīcu, palik sātā tikai meitine. Ar pušdīnes laiku īt ustobā lels malns vucyns ar lelim, leikim rogim, izkuop uz cepla atsagulst un guļ. Meitine izvuorej pušdīnes, izlik uz*

*golda, atsasāst un ād; nūkuop i vucyns nu cepļa, daīt pi golda arī ād. Cik jei rauga dzeit nūst dzeit nust vucynu, cik tys jai ar rogim dūd viersā, meitine nīkuo navarēja padarīt. Paēdis vucyns otkon kuopja uz cepļa un guļ. Atbrauc nu baznīcas tāvs un muote, meita postuosta, ka vucyns leida pi golda āstu, un paruodīja, ka jis guļ uz cepļa. Tāvs paraudzīja vucynu nūdzeit nu cepļa, bet tys ar rogim druožās viersā un naiīt ni nu vītas. Jī vakareņoj, i vucyns kluot pi golda: dzin nūst, jis dur ar rogim, nīko navar vucynam padarīt, tys paād, izkuop uz cepļa, guļ otkon. Dūmoj, kū darīt, pasauc baznīckungu, lai nūsvētej sātu un lai izdzan vucynu, baznīckungs nūsvētej sātu, suok lyugtīs, vucynam nūmyuk uoda un tys palīk par cylvāku, tys beja apdūts nu naškeista gora (Жили муж, жена, и была у них маленькая дочь. Однажды в воскресенье муж с женой уехали в церковь, в саду осталась только девочка. Около полудня входит в дом большой черный баран с большими кривыми рогами, садится на запечье и спит. Девочка сварила обед, ставит на стол, садится и ест; и баран спускается с печи, идет к столу и ест. Как только она его начинает гнать, он грозит ей рогами, и девочканичегоне может поделатъ. Поев, баран опять ложится на печь и спит. Приехали из церкви отец и мать, дочь рассказала, что баран лез к столу ест, и показала, где он спит на печи. Отец начал барана гнать с печи, но тот только грозит рогами и не идет с места. Они ужинают, и баран тут же к столу: гонят, он рогами, залезает на печь и опять спит. Думали, что делатъ. Позвали священника, чтобы тот освятит усадьбу и выгнал барана, священник освятит, начал молиться, шкура барана спала, и он стал человеком; он был околдован нечистым духом) [Šmits 1937: 145, № 7].*

Широко распространены предания о проклятии назойливого ребенка, высказанном в сердцах бабушкой в полдень, когда в церкви идет месса и родители находятся там, а бабушка молится дома:

*Ka tevi nalobais pajemtu, kū tu te man vysu laiku puoterus jauic! (Чтобы тебя нечистый забрал, что ты мне все время молитвы сбиваешь!).* И потом ребенка находят погибшим в лесу [Там же: 151, № 10].

Полдень (возможно и то, что имеется в виду время обедни, причем для тех, кто ее не посещает, это отчетливо видно и в литовских быличках) — время появления нечисти. В полдень к ведьмам приходят их нечистые духи просить работу:

*Seņuok dzeivuojuše vīna vecīte ar mozu, godu pīcu vacu meiteni, tei vecīte bejuse būrine; vecīte saslymst, a būri un būrines navar nūmiert, sykam kas navin napajems viņu būrības. Jei sūlej vīnam ūtram, bet nivīns nagrib jemt, tai jei mūkuos kaidas sešas dīnas, bet*

vys navar nūmiert. Tad jei soka sovai meitinei: «Anīt šē!» — «Dūd», pastīpuse rūciņas atsoka meitine. Dreīži pēc tam vecīte nūmyra. Meitine dzeivuoja un izauga lela. Kad jai beja septiņpadsmit godu, nazkas suoka nu meitas prasīt dorbu. «Eite uz mežu un izplēsīt kūkas», — soka meita, ruodīdama uz lelu bīzu mežu. Par nagaru laiku mežs izplāsts, vysī kūki guļ zemē, pasavāruse meita i nūsabeida nu taida lāruma. Kad tikai pušdīnu laiks, saskrīn un otkon prosa dorba. «Izrūcīt gruovus par pūru», — soka meita. Bej nabej — gruovi par pūru izrokti. Tai kotru dīn prosa nu meitas dorba. Jei navar vairuok izdūmuot nikaidu dorbu, jū komoj nūst. Tod jei aizīt pi krīvu popa un prosa, kū jai darīt. Pops parēda meitu par nakti puorgulēt krīvu cerkvā. Meita jau vālā vokorā aizīt uz cerkvu, reitā pops, atguojis uz cerkvu, atrod meitu nadzeivu. Jū ti nūkomuoja naškeisti gori, moza byudama, jei najēdzja nikuo un pajētja nu sovas tuotes būribas (Раньше жила одна старушка с маленькой, лет пяти, дочкой, та старушка была ведьма. Старушка заболела, а ведьмаки и ведьмы не могут умереть, пока кто-то не возьмет у них их колдовство. Она предлагает одному, другому, но никто не хочет брать, так она мучалась дней шесть, но умереть не может. Тогда говорит своей дочке: «Анит, возьми!» — «Давай», — протянула ручонку дочка. Вскоре старушка умерла. Девочка жила, и выросла большая. Когда ей было уже 17 лет, духи [nazkas], переданные ей матерью, стали дочери просить работу. «Идите в лес и вырубите деревья», — говорит дочь, показывая на густой большой лес. Скоро лес был вырублен, все деревья лежали на земле. Посмотрела дочка и испугалась. Как только полдень, сбегают ся и опять просят работу. «Выкопайте канаву вокруг боблола» — говорит дочь. Было, не было, канавы вырыты! Так каждый день просят работу. Она больше ничего не может выдумать. Она пришла к русскому попу и спрашивает, что ей делать. Поп велел девочке провести ночь в русской церкви. Дочка уже поздно вечером пришла в церковь, на утро поп пришел и нашел ее мертвой. Ее убили нечистые духи; когда была маленькая, ничего не понимала и взяла от своей матери колдовство) [Там же: 262–263, № 10].

Кроме регулярных периодов особо отмеченного времени в латышских представлениях известны особые мгновения иерофании, например когда «небеса открываются» (*kā debess atvērusies*). Это может означать внезапное наступление момента, когда могут исполниться желания.

Открытие небес — это также открытие пути, возможности человека.

*Daži esot redzējuši debesis atveramies, arī dzirdējuši it kā vārtu vēršanas troksni (Видели, как небеса открываются, и даже слышали словно бы шум отворяющихся ворот)* [LFK 91, 300 D,

Ungurmui a, 1927 г.]; *Kādu vakaru mājas ļaudis sēdējuši ārā. Piepeši viss palicis ļoti gaišs. Pie debesīm bijusi redzama gaisa svītra aptēram pusminūti. Saimnieks sacīja, ka esot debesis atvērusās. Ja kāds būtu ko lūdzis, tad tas būtu arī piepildījies* (Однажды вечером домашние сидели на улице. Вдруг все стало светло. Нанебесах появилась светлая полоса примерно на полминуты. Хозяин сказал, что это небеса открылись. Если кто-нибудь что-то пожелал, то это исполнилось бы) [LFK 1393, 27, запись 1933 г.]; *Veci cilvēki stāsta, ka debesis atveries 3 reizes gadā, spoža stara veidā, kas plūst no debesīm uz zemi. Ja kāds paspēj iesaukties pirms stara pazūšanai «Tēv, dod man dienišķu maizīti», tad tam maize nekad netrūkstot. Ja debesis ilgāk paliekot vaļā, varot no Dieva lūgties ko vien gribot. Ir arī tādi, kas svēti stāsta, ka savām acīm redzējuši debesi atverotie s* (Старые люди рассказывают, что небеса открываются три раза в год, в виде яркого луча, который простирается с небес на землю. Если кто успеет воскликнуть, до того как луч пропадет: «Отец, дай мне хлеб насущный», — то этого хлеба всегда будет вдоволь. Если небеса дольше остаются открытыми, то можно у Бога просить чего только пожелаешь) [LFK 675, 317, запись 1930 г.].

Однако в других ситуациях «открытие небес» может принести опасность.

*Vienu rudenī bijis ļoti bargs laiks: gandrīz katru dienu bijis liels pērkons, kas rībinājies un spēris kā pašā lielākajā vasaras pērkona laikā. Bet vienu naktī laiks bijis vēl bargāks. Popužu muižā neviens nav domājis par gulēšanu: visi baidījušies un domājuši ka nupat būšot pasaules gals. Te uzreiz visas debesis nonākušas uz zemi un atvērušas visā plašumā. Bijis tik gaišs, ka nemaz acis pret gaišumu rādīt. Cits, kas skatījies tāpat ar vaļējām acīm, palicis aklis. Citi atkal esot redzējuši, ka tonakt visi miroņi no kapiem pamodušas. Citi uzlidojuši augstu gaisā, bet citi pacēlušas un tad atkal nogrimuši atraķā! (Одной осенью была ужасная погода: почти каждый день была гроза, и гром грохотал, и молния была как в самую ужасную летнюю грозу. Но как-то ночью погода стала еще хуже. Всадьбе Попужуникто не думало о сне: все боялись и думали, что вот сейчас наступит конец света. Тут вдруг все небо спустилось на землю и раскрылось во всю ширь. Было так светло, что нельзя глаза раскрыть. Те, кто смотрели, ослепли. Другие видели, что в ту ночь все мертвецы на кладбищах проснулись. Одни взлетели высоко в воздух, другие поднялись и затем опять упали вниз)* [LFK 22, 3010, Valdemarpils].

Раскрытием небесных дверей, как, впрочем, одновременно и дверей преисподней, может сопровождаться христианская церковная месса, что лишний раз подтверждает неоднозначность священного места как такового, и даже церкви:

<i>Attāis, dieviņ, debess durvis,</i>	<i>Раскрой, Боже, небесные двери,</i>
<i>Attāis lūdzams el[l]es durvis.</i>	<i>Раскрой, пожалуйста, двери преисподней.</i>
<i>Tur mēs šu(o)din cauri braukim</i>	<i>Туда мы сегодня поедem,</i>
<i>Saldu diesmiņ dziedādami.</i>	<i>Сладкие песни напевая.</i>
<i>Tur mums dieviņš dāvinās</i>	<i>Там нам боженька подаст</i>
<i>Sildu saldu debess maizīt.</i>	<i>Теплый сладкий небесный хлеб.</i>
<i>Kas tū(o) maizīt nepieteiks,</i>	<i>Кто того хлеба не примет,</i>
<i>Tū(o) grib dieviņš grūti su(o)dit.</i>	<i>Того захочет боженька тяжко судить.</i>
<i>Gu(o)ds tam Tēvam, gu(o)ds Dēlam,</i>	<i>Слава Отцу, слава Сыну,</i>
<i>Gu(o)ds tam svētam Garam, amen!</i>	<i>Слава святому Духу, аминь!</i>

[LFK 218, 360; 1298–1300].

Святость, по латышским народным представлениям, сопровождается **ограничением действий человека**. Мы уже приводили пример песни, где «святость» понимается как «тишина плоти при бодрствовании души» [LFK 57, 417]. Не случайно в народных песнях, звучащих, видимо, в ходе домашних обрядов приглашения божества в дом во время календарных праздников, поется: *Klusiet, jaunie, klusiet, veci, Dievs ienāca istabā, Dievs ienāca istabāi, vaicā maizes saimēnieku* (Молчите, молодые, молчите, старые, Бог входит в дом, Бог входит в дом, спрашивает хлебоного хозяина) [LD 30921].

Об ограничении действий человека — жизни в уединении — повествуют тексты преданий о **неизвестном святом**. В них рассказывается о том, как однажды он попадает в церковь и видит черта, записывающего грехи людей, смеется и теряет часть своих чудесных возможностей. Тут опять проявляется амбивалентность церкви, святость которой вовсе не однозначна. Приведу тексты преданий полностью:

*Kaidu reizu uz pasauļa dzeivava cīši dīveigs cylvāks. Svātajs nikod nagoja par tyltu pori par upi, bet vinnār kojom pa yudini, jo jis nikad nasleika. Kaidu svādini jis goja uz bazneicu, lai varātu Dīva palyugt. Bazneicā jau daudz beja ļaužu, kuri lyudza Dīvu. Lyugdams Dīvu svatajs redz ka atgoja uz bazneicu valns un taišni nusastojas uz vyds bazneicas. Valnam rūkā beja lela teļa oda. Kas tik kaidu grāku padareja, valns tyulen ju aizraisteja teļa odā. Kod valnam pitryuka vītas, kur raksteit, jis pajeme vīnu голу odas mutī, ūtru samīdza ar*

*kojom un stīpe tū cik beja spāka. Stīpdams valns odu, apsapyrda, svātajs radzādams tu aizasmēja, valns ari jū tyuleņ ītraksteja. Ejut atpakaļ nu bazneicas svātajam jau kojas sagryta leidz pat ceļim (Однажды жил на свете весьма странний человек. Святой никогда не ходил по мосту через реку, но всегда — ногами по воде, так как он никогда не тонул. Однажды в воскресенье он шел в церковь, чтобы помолиться Богу. Молясь Богу, святой видит, что в церковь входит Черт и останавливается точно в центре церкви. В руках у Черта была большая телячья шкура. Кто только какой грех совершает, черт тут же его записывал на телячьей шкуре. Когда черту не хватило места где писать, он взял шкуру за один угол, другой зажал ногами и стал тянуть что было сил. Растягивая кожу, черт пернул, и святой, увидев это, засмеялся, черт тут же и его записал. По дороге обратно из церкви ноги у святого погрузились до колен в воду) [LFK 252, 390, Vārkaivā, запись 1927 г.]*

*Bejs raiz vīns svāts cylvāks. Jis dzeivavs vīns pats mežā. Kai jau jis tur dzeivava i ar kū portyka, a tik beja svāts, mož iadia kaidys sentenis, ūdenis, voi rīkstenč. Tai dzeivavs jis tur cik god i nikur nagojs tolok meža. Tia radz jis, ka lauc īt. Jis vaicoj, nu iz kur jī īt. Ļauc pastosta, ka iz bazneic. Tai nūis i jis, dūmoj, iz tū bazneic pasavārtūs kā tur ļauc dora. Citi ļauc īt pa ceļam apleik pa azar, a jis laižās taisni par azar i jam namērkst pavysam kojis. Aizīt jis iz tū bazneic, tūt bazneicā kai i visi ļauds. Nivīns nazyna ka jis jir svāts. Vēras jis — tia ļauc; kurs skaita, kurs dzīd, a tur iz lūga čorts — ar gūvis nogim iz koj i rogim iz pīris i iz leļys zyrga odys naskū vys roksta. A ta jis roksta tūs: kurs pasasmijās, kurs kū parunoj ar ūtru, kurs atpakaļ pasaverās, i vyss jis aizroksta. Golā pīroksta jau pylnu od, navā vairs kur raksteit, vīna i ūtra mola pylna. Tvers ar zūbim i stīps tū od lai byut kur raksteit. Tai tam svātajam aizīt smīklys. Kai tik jis pasasmijās, čorts i jū aizroksta, vot jis bazneicā byudams sagrākava. Tai jis cik god dzeivava i napadareja grāka, a atgojs iz bazneic par moz šalten sagrākava. Tai i daudz kam jir, ka izīt nu bazneicys ar vairok grāk, nakai baizneicā. Tod svātais īdams nu bazneicys īt otkon taipoš par azar da savai meža nūmiatniai, jau jam i mērkst kojis iudenī — vot jau jis i navā vysā svāts nūgojs iz bazneic, grāk padareja. (Жил святой человек. Он жил один в лесу. Как уж он там жили чем питался, а только был святой, может, ел какие грибочки, ягодки и орешки. Так жил он много лет и никогда не ходил дальше леса. Однажды видит он, идут люди. Он спросил — куда вы идете. Люди сказали, что идут в церковь. Тогда пошел и он, думая, посмотрю, что там люди делают. Другие люди идут по дороге вокруг озера, а он пускается прямо по воде, и ноги у него совсем не мокнут. Пришел он к церкви, и входит в церковь, как и все люди. Никто не знает, что он — святой. Смотрит он — вот люди, кто читает, кто поет, а там из окна черт (čorts), с коровьими копытами на ногах и с рогами на лбу,*

и на большой лошадиной шкуре пишет. А пишет он тех, кто посмеялся, кто поговорил с другим, кто назад посмотрел, и все записывает. Наконец, записал уже полную шкуру, больше нигде писать, одна и другая сторона полны. Зажал зубами и потянул шкуру, чтобы было где писать. Тому святому стало смешно. Как он только посмеялся, черт его записал, вот, он, в церкви будучи, согрешил. Так он сколько лет жил и не грешил, а пришел в церковь и из-за мелочи согрешил. Так и у многих так, что выходят из церкви с большими грехами, чем приходят туда. И вот святой выходит из церкви, идет опять по озеру до своего жилища в лесу, а у него уже ноги тонут в воде — вот он уже и не совсем святой вышел из церкви, грех сотворил) [LFK 344, 1855, Preiļi].

*Seņok dzeivavs cylvāks, jis bejs svāts un nagojis uz bazneicu bet liecs par sīksteņu saceidams «Trejs jūus, treis myus lyudz tu Dīva par myus». Kaidu reizi sadūtoj īt uz bazneicu. Ajūt par upi jam namierka jōjis. Bazneicā jis atsaviera uz koru un valnu kurs aizraksteja jam grāku. Atpakal ajūt jis jau sleika leidz pusei yudinī (Раньше жил человек, он был святой и не ходил в церковь, но прыгал через ремешок, приговаривая: «Трое вас, трое нас, молитесь Бога за нас». Однажды надумал идти в церковь. Когда шел по реке, его ноги не намокали. В церкви он обернулся к хору, и черт записал ему грех. Когда шел назад, он уже до пояса утонул в воде)* [LFK 223, 648, Jāsmuiža].

Итак, здесь описывается, как нарушение уединения (своего рода обета), контакты с людьми и даже посещение церкви мгновенно приводят к потере накопленной святости, выражающейся прежде всего в чудесных возможностях.

### Священные действия: пение

Некоторые действия сами по себе, даже вне временной или локальной связанности, понимаются в латышской картине мира как священные. Они, подобно обрядам очищения, освящают все вокруг себя и способны преобразовать людей, вовлеченных в данную ситуацию. Прежде всего таковым считается **пение**, особенно коллективное. Немаловажную роль здесь играет магическая защитная функция пения (хотя не столько пения, сколько речитатива заговорных и заклинательных текстов):

<i>Kas tu dzismi izdzidos</i>	<i>Кто ту песню пропоет,</i>
<i>Tys nadeģs elnis guni</i>	<i>Тот не будет гореть в адском огне,</i>
<i>Tys nadeģs elnis guni</i>	<i>Тот не будет гореть в адском огне,</i>
<i>Tys nasleiks iudeni</i>	<i>Не потонет в воде.</i>

[LFK 520, 430a, Malnova. 1303].

В поэтической образности песня может выступать как своего рода трансперсональное явление, как особая «часть тела» человека [Рыжакова 2001] и даже как «мать», «пространство», место пребывания души народа. О том, что с помощью пения люди выживали во время войны, ссылок, свидетельствуют многие рассказы латышей старшего поколения. Фольклорная тема — сирота согревается, успокаивает свою душу в песнях — актуализирована и поднята на высокий патриотический уровень в знаменитом стихотворении Мары Залите «Mēs nākam iz zaļas zales, mēs nākam iz tumšas nakts» («Мы вышли из зеленых трав, мы вышли из темной ночи»); вот его концовка:

<i>Neraudi, bārenīt, neraudi,</i>	<i>Не плачь, сиротка, не плачь,</i>
<i>Dziesma ir māte mūsu.</i>	<i>Песня нам матерью будет.</i>
<i>Neraudi, brālīti, neraudi,</i>	<i>Не плачь, братик, не плачь,</i>
<i>Mums dziesma par dzimteni</i>	<i>Нам песня родиной станет.</i>
<i>kļūs.</i>	
<i>Kad tēvzeme izdalīta,</i>	<i>Когда отчизна разделена,</i>
<i>Dziesma mums tēvzeme būs.</i>	<i>Песня нам отчизной будет.</i>

Народное пение и различные формы его стилизации стали важнейшим латышским этнокультурным символом и даже одним из главных автостереотипных представлений латышей. Историческому и культурологическому анализу представления о латышах — «народе певцов» посвящена монография этнографа Даце Булы [Bula 2000].

Архаичность многих формульных текстов латышских народных песен и дошедшая до наших дней их связь с конкретными обрядами календарного и жизненного цикла свидетельствуют о долгой непрерывной традиции их передачи и культуры исполнения. Тем не менее в латышской песенной культуре очевидны и «изобретения традиции»; их можно наблюдать уже на стадии сбора и классификации текстов народных песен. Это было тесно связано с формированием латышской нации.

Латышские народные песни, массово собиравшиеся в конце XIX — начале XX в. во всех областях Лифляндии, Курляндии и отчасти латышских землях Витебской губернии фольклористами Кришьянисом Баронсом (1835–1923) и Генрихом Ви-сендорфом и названные ими в публикации литовским словом «дайны» (под которым они и укрепились в массовом сознании), стали важнейшим символом латышской народной культуры и даже национальной святыней. Коллекция записей народных песен конца XIX — начала XX в., рукописные тексты на карточках хранятся в особом шкафу — «Шкафу Дайн»

(«Dainu skapis», находится в Институте литературы, фольклора и искусства). Фольклорист, сотрудник Архива латышского фольклора Мара Вискна не раз замечала его особые свойства как святыни, способной преобразовывать человека: «Я вижу, как люди, приходящие к “Шкафу Дайн” (в том числе студенты, школьники), становятся лучше, открытее, счастливее». Кроме того, «Шкаф Дайн», как и лиелвардский пояс, Аусеклис, является вещественным символом латышской идентичности; это форма, которая стала символом. Не случайно латышский поэт и дипломат Янис Петерс однажды выразился так: «Ты латыш, и ты знаешь, что такое “Шкаф Дайн”!» (Из выступления Мары Вискне на конференции фольклористов, посвященной памяти Кр. Барона в Риге, август 2002 г.).

Кришьянис Баронс определил свою миссию по изданию «Латышских Дайн» как «полное собрание текстов, как они существуют в народе», в противоположность всем предыдущим сборникам, в которых, как он отмечал, проводился отбор «из всего песенного массива только нужных себе текстов», отражавших народную жизнь односторонне, идеалистично [LD 1894: XI]. К. Баронс и Г. Висендорф отмечали, что желают опубликовать все собранные истинные народные песни, а «не только хорошие». Однако, как замечено латышскими фольклористами, и «Латышские Дайны» являются своего рода «ситом», сквозь которое прошли далеко не все реально существующие и широко распространенные фольклорные тексты, а многие прошедшие подверглись обработке (редукции, изменению лексики), см.: [Vula 2001].

Сам К. Баронс определил некоторые принципы своего отбора: не включались в собрание «непристойные песни» (поющиеся в основном на свадьбах и в ходе празднования Яновой ночи), сочиненные в новые времена, длинные лирические песни, которые сложились под влиянием немецких романсов («те, которым наши красавицы обучились от господских барышень»), песни с *явными* реминисценциями из христианских сюжетов («Иисусик бежит по дорожке...» — в собрании В. Шмита обозначенные номером 54664, 1), а также некоторые и без видимых причин.

Таким образом, «Латышские Дайны» — это сборник, являющийся объединением громадного количества песен, но искусственно ограниченного концепцией редакторов; это нормализованное, кодифицированное собрание, как в смысле отбора, так и редакции песен. Кодификация, текстуализация и популяризация становятся важными механизмами на пути преобразования фольклора в важнейший латышский этнополитический символ, национальную святыню.

К. Баронс разработал систему классификации народных песен, но собирал и публиковал только тексты, без мелодий, без контекста исполнения. К музыке и культурным контекстам «дайн» обратился Андрей Юрьянс (1856–1922), основатель исследования латышской народной музыки, в своем шеститомнике материалов по латышской народной музыке собравший более тысячи мелодий [Jurjāns 1894–1926]. Труд, создававшийся для научных целей, обрел колоссальную популярность по всей Латвии и заложил основу соединения профессиональной музыкальной культуры и фольклора.

Читатели, многие из которых были активными участниками Праздников Песни, пели в народных хорах, желали научиться народным песням и, как пишет этномузыковед А. Клотыньш, «реализовать позитивные импульсы, которые они видели в фольклоре: то, что противостоит индустриальному обществу, то, что несло “естественность”, особенно ярко это проявилось позднее, в движении неофольклоризма 1970–1990-х гг.» [Klotiņš 2002].

Другим источником «изобретения традиции» была хоровая культура и ее основная форма — Праздники Песни, первоначально практически не связанные с аутентичным фольклорным пением. К настоящему времени они стали общенациональной латышской святыней — частью государственной идеологии, но основывающейся на значительной поддержке народа. Можно сказать, что, несмотря на элементы официоза, это действительно общенародный любимый праздник, творимый и переживаемый тысячами участников.

В основании Праздников Песни лежало движение по сбору и публикации народных песен в развитии традиции пения в Латвии, чем занимались не только Кришьянис Баронс и Генрих Висендорф, но и (в Латгалии) католические священники XIX — начала XX в. (в частности, Петерис Смелтерис), собиравшие, обрабатывавшие фольклорные тексты и использовавшие их в своей практике, в особенности при подготовке проповедей.

Однако важнейшим источником превращения пения в священное действие была, конечно, традиция пения в лютеранских церквях, прежде всего певческая практика гернгутерского движения, с чем была связана фольклоризация традиции церковного песнопения, в частности формирование традиции хоровой народной культуры Латвии. Одними из основоположников развития хорового пения в Лифляндии стали Георг Нейкенс и Янис Цимзе. Для гернгутеров пение было священным действием, частью богослужения. С развитием латышской на-

циональной идеи начиная с середины XIX в. пение трансформировалось в национальную святыню, не только сохранив, но даже и весьма развив свои объединяющую и гармонизирующую функции.

Первый Всеобщий латышский Праздник Песни прошел в 1873 г., и с тех пор его крупные и малые аналоги проводятся в Латвии практически ежегодно. Всеобщий Праздник Песни и пляски происходит раз в пять лет.

Выдающейся личностью, предшественником неофольклоризма в исследовании латышского фольклора и прежде всего народной песенной традиции был Эмиль Мелнгайлс (1874–1954), известный композитор, собиратель и аранжировщик фольклора [Melngailis 1951–1953]. Он находился в оппозиции ко многим проявлениям официальной музыкальной жизни, создавшим представление об этнографическом бытовании фольклора как возможной жизненной модели и альтернативной культуре. Он стал привозить деревенских исполнителей народных песен в Ригу, устраивать представления (эти начинания Э. Мелнгайлса получили свое развитие в конце 1970-х гг.).

Обсуждая характер Праздника Песни, Эмиль Мелнгайлс в брошюре «Святыня или балаган?» [Melngailis 1909] осуждает падение нравов, возросшее пьянство и вульгарность, а также борьбу политических партий, стремящихся использовать Праздник Песни как инструмент для достижения своих целей. Э. Мелнгайлс напоминает, что в латышском языке слово «праздник» однокоренное со словом «святой»; главная задача его участников — национальное единение, в рамках которого «следует собрать все лучшее из результатов своей повседневной деятельности и, словно жертву, принести на общий алтарь». Национальные и религиозные коннотации теснейшим образом сплетаются в этой своеобразной проповеди; цель Праздника Песни, согласно Э. Мелнгайлсу, — «чтобы человек приближался к мечте о вечном будущем, в котором все, выйдя на светлые просторы, протрезвевшие от долгой тьмы, увидят полную возможность вывести свое жалкое, полное темного самолюбования и вечно запуганное влачение жизни на ясную ширь, где самодостаточность, протянутые руки помощи, взаимопонимание и общие благородные задачи несут широкую избранность и очевидную надежду создать не где-либо на астрономическом чердаке, но прямо здесь, на поверхности земли, некоторую часть из давно мечтаемого Божьего царства» [Melngailis 1909: 6].

Каждая историческая эпоха и ее идеология накладывала свой отпечаток на внешнее оформление Праздников Песни. На-

пример, в 1910 г. этот праздник был привязан к визиту в Ригу царя Николая II и 200-летию присоединения Видземе к Российской империи. В годы первой Латвийской Республики пропагандировалось региональное разнообразие при общелатышском единстве. В советское время эти праздники поддерживались государством и были идеологизированы, но попытки удалить из них этнический элемент оказались неудачными. Наоборот, «латышскость» сохранялась во многом благодаря традиции совместного пения, в Ригу (где латышское население составляло только около 50%) съезжались участники праздников в народных костюмах со всех областей, и город становился более «латышским». Праздники Песни весьма успешно выполняли, да и до сих пор выполняют этноинтегрирующую функцию [Vīķe-Freiberga 1993]. Многие хорошо известные народные, авторские песни и шлягеры (и, конечно, «Вей, ветерок!») хоры и зрители поют вместе.

Пение составило столь значительную часть в этнокультурном самосознании и в практике протестного движения на закате советской эпохи, что латышское этнокультурное возрождение конца 1980-х — начала 1990-х гг., «третье возрождение» (*trešā atmoda*), предшествовавшее обретению Латвией политической независимости, называли «**песенной революцией**» (*dziesmotā revolūcija*) (предпосылки к этому были видны уже во второй половине XX в., см.: [Skujenieks 1978]).

Пение — важнейший этнообъединяющий фактор в латышском обществе. Я много раз наблюдала, как в латышской аудитории на собраниях при начале спора, грозящего перерасти в скандал, кто-то затягивает народную песню, и все подхватывают, некоторое время будут петь, сначала вроде бы лениво, но постепенно более и более увлеченно, объединяясь в одном ритме<sup>1</sup>.

Фольклорист, исследователь латышской этнической идентичности (и бывший президент) Латвии Вайра Вике-Фрейберга во многих своих речах отмечает, что пение — это целебный процесс, Праздники Песни — аккумулятор энергии [Vīķe-Freiberga 1993]. Общим местом стало представление о латышской песне как источнике успокоения, отражении жизненных ценностей, кладезе знаний, форме украшения повседневной жизни и богатстве для тех, у кого более ничего,

---

<sup>1</sup> Представление о пении как священнодействию усиливается функциональным сопоставлением исполнения латышских народных песен и индийских священных текстов (см. об этом подробнее: [Рыжакова 2006]).

может быть, и не имеется. В приветственной речи на открытии 23-го Всеобщего Праздника Песни в 2003 г., выступая перед 33 тыс. участников, Вайра Вике-Фрейберга подчеркнула: «Песня — наше общее дыхание народа, это наше общее сердцебиение. В песне мы богаты, в песне мы красивы, в песне мы едины, и в своем единстве мы сильны. В песне под флагом “Лиго!” 130 лет тому назад латышские певцы начали себя ощущать как единый народ, который мечтает о своей нации; эта мечта о своей государственности была еще очень далекой от реальности и с трудом представляемой. Сегодня мы стоим под своим национальным флагом на своей земле и в своем государстве, но Праздник Песни для нас — опять возможность познать, кем мы являемся, куда идем, какими желаем быть. Кто мы, учитывая унаследованное нами из прошлого. Одно из того, что унаследовали, — это своя песня» [Rīgas Vēstis. 2003. № 16.].

Таким образом, коллективное пение формировалось как важный культурный «формат» латышской нации и потому понималось как высокое, патриотическое и в значительной мере священное действие. Как сама песня, так и пение в современном массовом латышском народном сознании выполняют этноинтегрирующую, гносеологическую, аксеологическую, этическую и эстетическую функции. Можно даже сказать, что коллективное пение стало одной из важнейших идеологических опор латвийской государственности.

\*\*\*

Подведем некоторые итоги. Латышский фольклорный и этнографический материал показывают, что представления о «святом» и «священном» тесно связаны с метаморфозами. Примером тому могут быть все случаи иерофании и предания о преобразовании вещей. Однако святость имеет отношение к незыблемости, неприкосновенности: святы (т.е. наполнены благоговением, окружены поведенческими запретами и предписаниями) определенные места (кладбища), объекты (священные деревья), отрезки времени (праздники). Святость же пения (восходящая, по-видимому, к христианской практике распевания гимнов, но начиная с середины XIX в. многократно эволюционировавшая, вбиравшая в себя преобразовывавшуюся фольклорную традицию) и идейно, и институционально закрепились в латышской национальной идеологии. К пению (довольно часто спонтанному, но коллективному) латыши действительно нередко прибегают благодаря его терапевтической функции, способности объединить людей, гармонизировать атмосферу, снять конфликт.

Фольклорный материал хорошо иллюстрирует известное положение об амбивалентности сакрального: народная традиция не знает святых мест и времен как безусловно и всегда только положительных для человека. Все они, и даже церковь, кладбища, праздники, одновременно и опасны, и благи. Таково и мгновение «открытия небес» (в это время открывается и ад, преисподняя, и необходимо обратиться к высшим силам, чтобы они «урегулировали конфликт», — к Иисусу, чтобы закрыл двери ада, открыл двери небес — см. выше текст № 1433–1435).

Возможно, это следует связать с тем обстоятельством, что святость выступает в народном мировоззрении не столько как независимая субстанция, приходящая извне, сколько скорее как результат **взаимоотношений** людей, священных персонажей и вещей, наделяющих особыми качествами особенные, чем-то выделяющиеся места, предметы и времена. Поэтому святость оказывается качеством, которое можно обрести и потерять, его необходимо время от времени «обновлять», «вращивать», «концентрировать» или заново получать.

В латышских народных представлениях в целом доминирует точка зрения, согласно которой святость вращивается в тишине, покое и уединенности, в лесах, в неизвестности. Это своего рода нагнетание внутренней энергии, потенциала, обретение полноты, для чего необходимо значительное ограничение — физическое, локальное, темпоральное, сужение сфер деятельности (см. предания о «неизвестных святых»).

Выход же святости вовне проявляется в виде чудес (иерофания), способно объединить людей и сделать их лучше, но также — в результате ошибки — может оказаться потерей святости, что происходит даже в потенциально святом месте (например, в церкви), и даже способно причинить вред участвующему в этом событии человеку. Вспомним здесь знаменитую восточную сказку о джинне в бутылке, находящемся на дне океана слишком долгое время и поклявшемся уничтожить своего избавителя.

#### Список сокращений

- ПМА — Полевые материалы автора  
LFK — Материалы Архива латышского фольклора Института литературы, фольклора и искусства  
CC — Catechismus Catholicorum  
LD — Barons K., Visendorfs H. Latvju Dainas. Jelgava; Rīga; Pēterburga, 1894–1915. 1–6. sēj.  
LTdz — Latviešu tautasdziesmas. Izlase. Rīga, 1955–57. 1–3 sēj.  
LFV — Latviešu frazeologiskā vārdnīca. Rīga, 1998. 1–2. sēj.

**Библиография**

- Завьялова М.В., Рыжакова С.И.* Балтийские этнокультурные стереотипы: концепция пространства // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. № 17. Lublin, 2005. S. 259–277.
- Рыжакова С.И.* Латышские календарные праздники как «приходящие-уходящие гости»: анализ одной мифологемы // *Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации*. М., 1997а. С. 216–222.
- Рыжакова С.И.* «Явление священного» в латышских фольклорных текстах // *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. А. Rīga, 1997б. № 51. lpp. 31–39.
- Рыжакова С.И.* Спит камушек без снов... (О некоторых мифологических представлениях о камнях у латышей) // *Живая старина*. 2000. № 3. С. 13–16.
- Рыжакова С.И.* Обычные и странные части тела у латышей (к концепции человека в традиционной культуре) // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. № 13. Lublin, 2001. S. 197–214.
- Рыжакова С.И.* «Хлебные мантры» и «японские чаши» у латышей. К вопросу о проблемах аутентичности и «регистрах истинности» в современной этнографии // *Этнографическое обозрение*. 2006. № 1. С. 109–128.
- Спрогис И.Я.* Памятники латышского народного творчества. Вильна, 1868.
- Топоров В.Н.* Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // *Балто-славянские исследования* 1986. М., 1988.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Adamovičs L.* Latviešu ieaugšana kristietībā. Rīga, 1939.
- Bula D.* Dziedātājtauta. Rīga, 2000.
- Bula D.* Nezāles, murgi un atkritumi? Dainu skapja nublicētie teksti // *Raksti. Kultūras vēsture*. Karogs. 2001. № 7.
- Catechismus Catholicorum*. Vilna, 1585 (Heidelberg, 1929.)
- Dailes lokā. Tautasdziesmas par daiļumu / Prof. J.A. Jansona izlase un sakārtojums*. Rīga, 1970.
- Endzelīns J., Hauzenberga E.* Papildinājumi un labojumi K. Mīlenbaha «Latviešuvalodas vārdnīcai». Rīga, 1934–1946. 1–2 sēj.
- Enchiridon*. Königsperg, 1586.
- Fürecher Chr.* Lettisch-teutsches Wörterbuch. Manuskript, (без года; XVII в.). Bd. 1–2.
- Goba A.* Akmenim dziļas saknes. Ceļš, kas sākās Bitarīnā. (Rīgā), 1995.
- Jurjāns A.* Latvju tautas mūzikas materiāli. Rīga, 1894–1926. 1–6 daļa.
- Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992. 1–2. sēj.
- Klotiņš A.* The Latvian Neo-folklore Movement and the Political Change of Late 20th Century // *The World of Music*. 2002. 44 (3). P. 107–130.

- Kursīte J.* Latviešu folklorā mītu spoguļi. Rīga, 1996.
- Kursīte J.* Neakadēmiskā latviešu valodas vārdnīca, jeb novadu vārdene. Rīga; Madris, 2007.
- [Lerhis-Puškaitis] Latviešu tautas teikas un pasakas. A. Lerha-Puškaiša sakārt., I–VII sēj. I d. Rīga; Jelgava, 1891–1903. VII sēj. 2 d. Rīga, 2001.
- Mancelius G.* Lettus, das ist Wortbuch... Riga, 1638. T. 1.
- Melngailis E.* Latviešu mūzikas folkloras materiāli. Rīga, 1951–53. 1–3. sēj.
- Melngailis E.* Svētnīcu vai balaganu? Rīga, 1909.
- Mitoloģijas enciklopēdija. Red. Iltnere A. Rīga, 1994.
- Skujenieks K.* No koncerta pārņākot // Padomju Jaunatne. 1978. Nov. 4.
- Šmits P.* Latviešu tautas ticējumi. Rīga, 1936.
- Šmits P.* Latviešu pasakas un teikas / Pēc A. Lercha-Puskaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis prof. P. Šmits. Rīga, 1937.
- Vīķe-Freiberga V.* Savai tautai // Neatkarīgā Cīņa. 1993. 5 jūl.