

Критико-библиографический раздел

Авторецензия на книгу

«Балто-славянские культурные связи» (Рига. 2007 год)

Борис Инфантьев

Старый советский анекдот говорит: «Не думай! А если подумал — не говори. Если сказал, то не пиши. А если написал — то не печатай. А если напечатал — то кайся!»

Читывая сии разумные советы, а также то обстоятельство, что никто из обладателей моей книги пока не высказал о ней ни положительных, ни критических суждений, решили мы с благословенным соизволением издателей альманаха высказать кое-какие мысли и соображения о не совсем обычной книге, и не только по своему жанру, но и по своей тематике, и по структуре, и по оформлению разделов, и по распределению материала, и по стилю изложения.

Прежде всего следует отметить, что книга эта — не научная монография, в строгом академическом понимании этого жанра, со всеми присущими ему разделами: темой, целью и задачами, гипотезой и далее, как в анекдоте: «обвором литературы, своими и чужими «экскрементами», «выгодами».

Но книга эта и не энциклопедия (хотя обилием сносков и приближается к этому жанру), не справочник (из-за обилия довольно пространственных текстовых иллюстраций), даже не учебник, но и не изложение сложной темы для популярного чтения. По сути дела книга эта — лекции, которые автору при содействии А.В. Гаврилина удалось прочесть на протяжении четырех лет в Академии культуры для студентов, изучавших русскую культуру. Лекции были читаны всего только один раз, и поэтому можно их считать уникальными. Кстати, такова уж моя судьба — читать уникальные лекции, всегда только по одному разу и не повторять. Так было с белорусским фольклором

в университете, с балтийской мифологией в Высшей школе экономики и культуры (до ее реорганизации).

Кстати, я так и хотел назвать книгу — «Лекциями», но мои доброхоты отсоветовали: лекции никто читать не будет. Коли паче чаяния найдется такой человек, который действительно начнет читать рассматриваемую книгу, сразу же с первых страниц у него возникает недоуменный вопрос: почему книга начинается с «Лексики»? Мифология и фольклор как начальная стадия культурных взаимосвязей — это понятно. Но почему «Лексика»? Уж тогда следовало бы говорить о языковых контактах вообще, а не выделять одну только лексику.

Я ограничился одной только лексикой потому, что именно лексика, по моему глубокому убеждению, является первоосновой формирования понятий мифологии, фольклора, литературы. Мне так и не удалось до конца постичь учение поначалу Бальмонта, затем Андрея Белого и его друга Андрея Курция о мистическом наполнении содержанием звуков человеческой речи — букв. Обратиться же к слову как к началу всего сущего меня побудили целый ряд факторов, встретившихся на пути моей творческой деятельности.

Когда реальностью стало издание подобной книги, в моем сознании тут же снова возник факт, меня и многих других, до кого он дошел, потрясший до мозга костей. Один весьма видный деятель латышской культуры на вопрос одного немца, правда ли, что латышский язык похож на русский, ответил: «Как немецкий на турецкий». И сказано было это немцам, которые уже второе столетие проповедуют теорию индоевропейских языков, в

которой славянские и балтийские языки ближе друг к другу, чем две любые произвольно взятые языковые группы, например, индийская и персидская или романская и германская. Так учили вот уже два столетия не только германские немцы, но и остзейские. И Хомяков, основоположник славянофильства, именно у рижских немцев узнав о близости и родстве балтийских и славянских языков, возвратясь в Москву, сразу же написал статью о родстве и близости славянских и балтийских языков. Статья эта оказалась опубликованной только в наше время, притом в трудах не Рижского, а Тартуского университета. Это символично. Культурными центрами в Прибалтике всегда были Вильно и Тарту, в то время как рижане по расхожему мнению (уже Батюшков писал своим друзьям об этом) интересуются преимущественно сосисками и кислым молоком.

Однако высказывания, подобные приведенному выше, присущи не только националистически настроенным латышам. Представьте себе, что газета «Час» помещает такую подборку, где с одной стороны латыш утверждает, что русский язык произошел от латышского, а рядом русский утверждает обратное.

И тут невольно вспоминаешь недавно в Латвии изданную книгу американского латыша Бекманиса «Криеви ун латвиеши» («Krievi un latvieši»), в которой один из фантастических рассказов, которыми наполнена книга, повествует о той «типичной» якобы для Советской Латвии ситуации, когда латышского комсомольца исключают из университета только за то, что он написал: «Слово «земля» произошло от латышского слова «zeme», в то время как декан филологического факультета (разумеется, русский) утверждает, что латышское «zeme» произошло от русского слово «земля».

Американский же лингвист Зепс (из латышей) на полном серьезе утверждает, что приоритет русского или латышского языка определяется национальностью исследователя: русский всегда будет утверждать, что любое латышское слово произошло от русского. Латышский же — совершенно наоборот.

И уже совсем не шутка. Во всех учебниках истории Латвии найдете карту, в которой вслед за «открытием» американского археолога (на сей раз литовского происхождения) Гимбутиене, вся огромная территория, от Балтийского моря до Можайска на Востоке и Могилева на юге, была заселена балтами, которых чуть не за одно столетие ославянили спустившиеся

с Карпатских гор жестокие и кровожадные славяне. На самом же деле территория эта не была заселена ни балтами, ни славянами, а балто-славянским языковым объединением. До чего просто ларчик открывается!

Перебирая в памяти все эти несуразности, мне вспомнились рассказы моих учителей и коллег — профессора Болеслава Ричардовича Брежго и Марии Фоминичны Семеновой, участников Киевской конференции славистов в 1961 г., где одним докладчиком было подсчитано, что в балтийских и славянских языках им обнаружено 1600 общих корней.

С той поры я задался целью собрать воедино эти корни. Вот почему я придаю такое большое значение лексике как исходному пункту изучения русско-латышских культурных связей.

Итак, первый раздел книги «Лексика» призван рассеять только что приведенные вольные или невольные измышления. Просвещенный читатель вправе упрекнуть меня, что я, в отличие, например, от этимологического словаря латышского языка, составленного Карулисом, только констатирую идентичность или внешнее сходство корней разного содержания, а не слов с их значением, и не пытаюсь выяснить причины, побудившие сопоставить корни, близкие по звучанию, но с довольно отдаленным содержанием.

Дело в том, что меня поначалу интересовал сам факт наличия этого сходства и близости. С другой стороны, такие детальные пояснения, какие находим у Карулиса, рассчитаны на специалистов, в то время как я свою книгу адресовал каждому русскоязычному (ничего плохого в этом слове я не вижу!) человеку, проживающему в Латвии. Поэтому я до сих пор не уверен в том, что следовало, как это имеет место при особо важных словах, приводить их санскритские, хеттские, тохарские, латинские, готские, греческие, старославянские варианты.

Если книгу, по моему утверждению, должен прочесть каждый проживающий в Латвии русскоязычный человек, не излишни ли те сведения из истории русского языка — падение глухих, монофтонгизация, полногласие и т.п.? Эти сведения должен знать каждый русскоязычный, считающий себя образованным человеком. Я не представляю себе русскоязычного латвийца, который выпучит от удивления глаза, если узнает, что «Пльскавь» — это Псков, «dibens» — это дно, а «ciba» — это «жбан», «putns» — это птица и т.д.

Кстати, как помогло бы в подготовке сдачи экзамена по латышскому языку претендентов на латышское гражданство знание этого материала!

Нужно ли распределять общую и сходную лексику тематически: это, разумеется, потребовало немало труда. Сделано это с прицелом, прежде всего, на тех читателей книги, которые стремятся в целях интеграции лучше вжиться в латышский язык. Но у меня была и другая цель, цель эгоистическая. Ведь такое распределение материала уже само по себе наводит на дерзкую мысль: а не подскажет ли такое распределение нам о балто-славянской прародине, облике, характере, жизни, культуре балто-славянина? Ведь отсутствие общего наименования для горы, обилие общих названий водных поверхностей и болот, обилие общих слов, связанных с зимними климатическими явлениями, общие названия почти для всех деревьев, крупных и мелких зверей, для матери и брата и отсутствие такового для отца, полная идентичность глаголов движения, орудий бортичества и зерноводческого, ткацкого ремесла, — все это, на наш взгляд, дает бесценный материал для далеко идущих выводов.

В связи с решением сопоставительного представления этимологически идентичных или близких по звучанию, а во многих случаях — и по значению корней в русском и латышском языках необходимо сделать несколько оговорок, чтобы оградить решение этой проблемы в книге от вполне уместных нареканий.

Дело в том, что этимология — самая сложная из всех лингвистических наук, еще не обретшая таких методов, которые позволили бы делать четкие и убедительные выводы из своих анализов и рассуждений. Если полистаем этимологический словарь латышского языка Карулиса, будем поражены огромным количеством ссылок — на каждое слово не менее пяти, а при некоторых и 10, и в отдельных случаях даже до 20.

В этимологическом словаре К. Карулиса немало слов, которые снабжены не только двумя, но даже тремя толкованиями, причем ни-где четко не сказано, какое же из приведенных толкований составитель считает наиболее верным.

Вторая трудность заключается в неопределенности решения вопроса о том, следует ли идентичность или близость корней отнести к наследию балто-славянской или даже балто-

славянско-германской общности или же она является более поздним заимствованием. В последнем случае возникает новая, не менее сложная проблема — кем от кого заимствовано, что также обременяет самыми различными, часто противоречивыми мнениями.

Исходя из этих соображений, приводя идентичные или схожие корни, автор рассматриваемой книги совершенно сознательно не пытался квалифицировать их наследие или заимствования, не говоря уже о попытках уточнить, кто от кого и в какой мере это заимствование осуществлял.

От общей или сходной этимологически организованной лексики до сопоставительной мифологии — один шаг.

«Диевс» и «Див» — как мощные божества, определители судеб всего мира и каждого человека (однако не демиурги наподобие Яхве — Егове — Саваофу); грозная Морена или Моржана, литовско-латышская Мара, однокоренные со словом «смерть», «мор», «mirt»; «Велес» — «скотий бог» и «Velns» — мощный повелитель царства мертвых — латышских «велей», белорусских «дзядов»; «Усиньш» и «Овсень», приезжающие на расписных санях святки с колбасой; и у латышей, и у русских бесовские игрища в ночь на Ивана-Купала, искорененные православным духовенством на Руси, но сохранившиеся у белорусов, а у латышей приобретшие статус национального праздника... Все это красноречиво свидетельствует о едином наследии общей балто-славянской эпохи.

Однако полного знака равенства между латышской и восточнославянской мифологией поставить нельзя. У латышей все здесь куда приземленней, куда очеловеченнее. Если русские души своих предков превращают в домовых, леших, водяных, полевых, овишников, банников, то латыши предпочитают их всех собрать в царстве душ («велей»), где они, так же как и их потомки, пахнут землю, варят пиво, даже играют свадьбы. Общее разве только в покровительстве этих «велей» — «дзядов» скоту (поэтому и у русского, и у латышского Велна (Велеса) и копыта лошадиные, и хвост коровий, и рога, и совсем не похож на библейских Сатану, Вельзевула, дьявола!).

Поэтому-то и латыши, и белорусы до недавнего времени ежегодно в осенние месяцы устраивали предкам, своим велям и дядям, угощение, выполняя древний ритуал, описанный еще польскими хронистами Малецким, Ласицким, Стрыйковским в XVI — XVII веках.

Упоминание рядом с латышскими мифологическими персонажами белорусских, а не русских — последние исчезли с лица земли благодаря активному воздействию православного духовенства, кстати сказать, равно, как и упоминание литовских соответствий заставило издателей саму рассматриваемую книгу, поначалу названную «русско-латышские культурные связи», переименовать в «славяно-балтийские».

И все же наряду с такой близостью говорить о единстве нельзя. В русско-белорусской и латышской мифологиях наблюдается одно весьма существенное различие, с которым нельзя не считаться. Из детально проанализированного материала в рассматриваемой книге удалось доказать одно существенное различие: в латышской мифологии идентичны с русско-белорусскими только благосклонные человечеству божества и духи: Диевс — Див, Усинь — Овсень, Домовой — *Mājas Kungs*, Коргоруши — *Rūķi*, крадущие у соседей муку и молоко и приносящие это добро своему хозяину, дзяды-вели, способствующие урожаю, приплоду скота, благосостоянию семьи.

А вот русско-белорусские «злыдни» в латышской мифологии отсутствуют: у латышей нет ни упырей, ни русалок, ни злого водяного, ни Бессмертного Кошеля, ни Бабы Яги-Костяной Ноги. Если в сказках и преданиях они появляются, то это явное заимствование из русского фольклора, куда самые страшные чудовища, в свою очередь, проникают от восточных и южных соседей. Даже зловещую богиню смерти славянскую Моржену, Мору — латыши Мару свою превратили из богини смерти (такой она по-прежнему остается в литовском фольклоре) в добрую покровительницу женщин, сирот, а также коров.

Причины такого «улучшения», «облагораживания» своего латышского мифологического Олимпа — ливское влияние, которое также, безусловно, проявляется в заимствовании латышами ливских 67 матерей, управляющих всеми функциями человеческой жизни, вплоть до вывоза на хлеботорные поля навоза, которым управляет ливо-латышская «Меслу мате» (*Mēsļu mātē*). Конечно, «Юрас мате» (*Jūras mātē*) тоже топит корабли, но она не такая злая, как русский водяной.

Особо важное отличие латышской мифологии от русско-белорусской, обусловленное ливским влиянием, — это весьма реальный опоэтизированный во всех мелочах и прояв-

лениях образ Лаймы или даже трех Лайм — Лаймы, Дэклы и Карты, которые, кстати сказать, в латышских мифологических песнях выступают вместе с богом судьбы — Диевом. Такое совместное выступление объяснимо, в свою очередь, концепцией известного литовско-американского археолога и мифолога Гимбутиене, согласно которой индоевропейские божества — мужского рода, в то время как божества европейских автохтонов (в данном случае, ливов) — женского рода.

Здесь перечислены главные особенности мифологической концепции, высказанной в рассматриваемой книге и, возможно, чреватые критическим отношением читателей, привыкших к иному толкованию как славянской, так и балтийской мифологии.

Еще одна особенность формы изложения сопоставительной мифологии — включение обрядного фольклора в ткань повествования.

Распределение мифологического материала также существенно отличается от традиционного — обычного для описания мифологических систем, какие практиковались в досоветский период (ведь в советское время исследование мифологических проблем было табу даже в антирелигиозных целях).

Автор рассматриваемой книги в группировании материала исходил из попыток исторического подхода к мифологии, основываясь на признании русскими мифологами того обстоятельства, что «упыри и берегини (русалки) русичами обоготворялись еще до Перуна». Исходя из этого положения, мы и стремились распределить мифологический материал в следующей, на наш взгляд, исторически обусловленной последовательности: самый древний, начальный этап мифологии — упыри и берегини, то есть культ предков, далее, божества судьбоносные — Диевс-Див, Мар, Моржена и Лайма в трех ее ипостасях, — и, наконец, божества небесные, климатические, силы небесные, постоянная, непрекращающаяся борьба Перуна-Перкона с Велесом-Велном, которую весьма авторитетные мифологи В. Иванов и В. Топоров считают «основным» индоевропейским мифом.

О пресловутом Владимирском Олимпе сказано мало, хотя именно эта тема — интерпретация загадочных божеств, собранных здесь воедино — на протяжении многих лет была главной проблемой исследователей. Именно поэтому я счел ненужным еще раз собирать воедино все сказанное в исторической

литературе на эту тему. А тема такова: романтическое осмысление всех божеств с приписыванием им самых нереальных, романтически овеянных исследователями восторженных домыслов явлений природы. Чего стоит один только культ «ясного» сверкающего неба, связанного зимой с жутким морозом, а летом с уничтожающей жарой и никоим образом не являющегося вождельным желанием хлебо-роба и животноводов! К тому же все эти Мокши, Семарглы, Хорсы не имеют никаких соответствий в балтийской мифологии, следовательно, являются божествами не индоевропейских соседей русичей!

От мифологии прямой переход к семейным и календарным обрядам и с ними связанными песнями. Правомерно ли было включать фольклорный материал в изложение проблем мифологических, не отвлекает ли второстепенный в мифологии материал от главного, — этот вопрос неясен для меня и по сей день.

Привлечение же обрядно-фольклорного материала на страницы мифологии осуществлено фрагментарно, в зависимости от того, в какой мере фольклорный материал осознан и исследован в сопоставлении. В этом отношении более полно и систематично представлена календарная обрядность, поскольку существует капитальное исследование, докторская диссертация Ядвиги Дарбиниеце. Однако этот исследователь рассматривала календарную обрядность, или, вернее русский и латышский фольклор, связанный с календарной обрядностью, с позиций литературоведческих, эстетических. Поэтому она существенно не отличает святочный материал от ивано-купальского, поскольку и в одном, и в другом повторяются одинаковые образы и средства художественной выразительности.

Поскольку мои же исследования основаны на историко-мифологической и этнографической основе, важно было выяснить не столько сходные явления, сколько отличающиеся. Приходилось многое переставлять, переосмысливать, дополнять белорусским материалом, который содержит куда больше схожих элементов с латышским в разделе ивано-купальской обрядности и фольклора, чем русский материал.

Иначе дело обстояло с семейной обрядностью и фольклором. По сути дела, в книге представлен во всей своей мощности и красоте только один раздел — свадьба. Зато, кажется, с полным правом я могу назвать эту главу, кста-

ти сказать, еще не опубликованную ни полностью, ни фрагментарно, не имеющей никаких параллелей в публикациях других исследователей.

Для автора же рассматриваемой книги разработка темы этой судьбоносна: это первый его научный труд в области фольклористики, написанный и прочитанный на семинаре по латышскому фольклору у профессора Лудиса Берзиня в 1943 или 1944 году. Именно на этом семинаре ассистент профессора Карлис Дравиньш обратился к автору рассматриваемой книги с такими словами: «Русский появляется на нашем семинаре впервые. Поэтому пусть ваша дальнейшая научная деятельность будет связана с изучением латышско-русских фольклорных контактов».

Заветам Карлиса Дравиня автор рассматриваемой книги оставался верным, несмотря даже на то, что судьба заставляла его неоднократно менять род занятий, цели и методы исследовательской работы. Сопоставление латышского, русского, литовского, белорусского внеобрядового фольклора распределено по жанрам, отличающимся разной степенью исследовательности.

Раздел о былинах состоит из нескольких исследований в этой области русского фольклора, рассматривающих самые различные аспекты отражения этого выдающегося жанра русского фольклора в латышской культуре.

Первая проблема, построенная на неопубликованном еще нигде материале как русских, так и латышских литераторов о том, на первый взгляд, странном явлении, что в латышском народном творчестве, где такое обилие жанров, образов, средств художественной выразительности, нет как бы ничего, напоминающего русский героический эпос, уподобляемый пениям Гомера, Нибелунгам, скандинавской Эдде.

Первым обратил на это обстоятельство внимание Бестужев-Марлинский, большой друг и почитатель древнелатышских и ливских героев, сражавшихся с крестоносцами до последней капли своей крови (их Бестужев-Марлинский называет всех поименно!), однако никаких гипотез по поводу этой проблемы не высказывает. К этим проблемам вернулись через полстолетия латвийцы: латыши Янис Спрогис и Фрицис Бривземниекс и русский, однокашник Спрогиса по Рижскому духовному семинарию и Петербургской Духовной Академии, сын липайского диакона Николай

Соколов. Были высказаны самые различные предположения и о насильственном уничтожении крестоносцами латышских бардов, воспевавших подвиги героев, и об отсутствии у латышей сознания единства, сознания государственности. Но и на этот раз никаких выводов не последовало.

Второе направление, уже известное по русским и латышским публикациям Инфантаева и Лосева в периодике в связи с юбилеями Райниса, связано с созданием и постановкой пьесы Райниса «Илья Муромец», отождествлением Райнисом Стабурага с окаменевшими русскими богатырями (в соответствии с былинной «Отчего перевелись русские богатыри»).

К этой теме примыкает и родственная, побудившая Райниса написать свою трагедию, тема о латышах «латыголы» или «латыгора» русских летописей. Проблема эта тесно связана с предыдущей, и, судя по немногочисленным откликам, чуть ли не единственная, которая обратила на себя внимание латвийских читателей. Сразу же после выхода в свет рассматриваемой книги проблема, связанная с былинными текстами о Латыгорском королевстве (по мнению академика В. Топорова, столица этого королевства, судя по лингвистическим этимологическим данным, — Ледурга), о Латы(н)горке, ее боевой схватке с Ильей Муромцем, завершившейся победой королевы. Причем с последующим взиманием с нее дани и рождением (после ежегодного посещения ее Ильей Муромцем) сыновей Михаила и Сокольника, а также дочери. Эти персонажи в различных былинах известной сибирской сказительницы Марфы Крюковой — веское свидетельство о древних русско-латышских политических и культурных контактах в малоизвестной до сих пор сфере.

Следующий небольшой раздел посвящен пока еще только начатому исследованию отражения сюжетов, персонажей русских былин, их действий в латышском народном творчестве в виде сказок.

Один фрагмент, одна такая сказка, которая восходит к былинам об исцелении Ильи Муромца, приводится в рассматриваемой книге в оригинале и в русском переводе. На остальные же заимствования из русского героического эпоса (былины об Алеше Поповиче, Добрыне Никитиче) указывается на основании цитат из Указателя латышских народных сказок Арайса и Медне.

И, наконец, высказывается суждение, что отсутствие у латышей героического эпоса «несколько преувеличено». В доказательство приводятся песни о выборе и похищении невест, а также песня о том, как «братики жгли русский замок в надежде раздобыть русское серебро и русских коней».

Жанр заговоров, как известно, на протяжении 80 последних лет подвергался остракизму, поэтому никаких публикаций по этому жанру не осуществлялось, не говоря уже о серьезных исследованиях.

Чтобы положить основу исследованию русско-латышских сходств и различий в этом жанре, автору рассматриваемой книги пришлось специально для этого издания сопоставить материал, собранный и опубликованный Л. Майковым и Фр. Бривземниексом. Хотя оказалось, что источники латышских и русских заговоров различные, все же типологически — немало общих или сходных образов и манипуляций.

То, что предложенная глава — слабый намек на соответствующую тему, ни для кого не останется секретом. Хотя загадки, в отличие от заговоров, и в материалистической науке пользовались большой популярностью. Учитывая педагогическую значимость этого жанра, все же и в области сопоставления русско-латышских загадок мы вынуждены были ограничиваться самыми начальными этапами исследования, которое обозначилось в учебном (школьном) пособии Инфантаева и Лосева «Латвия в жизни и творчестве русских писателей». Правда, и эти несколько страниц в учебнике *mutatis mutandis* перенесли в рассматриваемую книгу, и надо надеяться, дадут верное направление будущему исследователю.

Совсем по-иному представлен раздел пословиц, основанный на материале докторской диссертации Эльзы Кокаре. Латышская исследовательница, собственно говоря, сопоставляла соответствия латышско-литовских пословиц, однако упоминала и русские параллели. Стоило автору перегруппировать материал, получились детально рассмотренные латышско-русские пословичные соответствия с экскурсом в литовский материал.

Правда, опубликованный материал представляет только начало сопоставления русско-латышской онтологии и аксиологии, отраженных в пословицах, которые сами по себе еще не являются этой онтологией: ведь каж-

дая пословица, высказанная в том или ином контексте, с той или иной интонацией, может выражать диаметрально противоположные мнения и оценки.

Раздел сказок представляет также начало исследований в этой области. Правда, и в этом разделе К. Арайс и А. Медне создали все предпосылки для плодотворного начала исследований в этой области, назвав такие сказочные сюжеты и такие персонажи, которые, так или иначе, указывают на возможные связи между латышским и русским фольклором и в этой области.

Правда, сюжет и образы сказки «О рыбке и рыбке» возведены к Пушкину (и, соответственно, Гримам) еще задолго до публикации Указателя латышских сказок. И поскольку в свое время публикация автора рассматриваемой книги была первым исследованием в латышской фольклористике, где доказывалась правомерность постановки проблемы происхождения фольклорных произведений из литературы, и поскольку в исследовании о пушкинском тексте как основе латышского фольклора оказалось возможным привести веские доказательства, а не одни только гипотезы, текст этого исследования приводится довольно полно.

Что же касается других аналогичных исследований («Вий» Гоголя, фрагмент из жития Феодосия Печерского, повесть о Бове Королевиче, о Шемякине, об Алеше Поповиче, Добрыне Никитиче), они приводятся в том виде, в каком в данный момент имеются в распоряжении исследователя: это либо непереведенный текст на латышском языке, либо даже только указания на сопоставимый сюжет. Такой разницей, конечно, ни о чем хорошем не может свидетельствовать, ни об авторе, ни об издателе. Но, как говорится, «по нужде и закону применение бывает», а автор считал к тому же, что все приемы хороши, если они нацелены на то, чтобы подбить последующих исследователей взяться за эти рекомендованные цели.

В разделе сказок есть и более завершенные, на первый взгляд, разделы. Это сопоставительный анализ сюжетов русских и латышских сказок, их художественных особенностей: сопоставительный анализ персонажей — героев, врагов, чудесных помощников, чудесных предметов. К сожалению, приходится констатировать, что эти обзоры — только начало большого исследовательского пути. Об их всесторонности и глубине говорить пока при-

ходится весьма осторожно.

Еще меньше систематичности и целенаправленности в разделе о преданиях, легендах, побывальщинах, анекдотах. Ценнейший материал этого раздела (он опубликован был в различных газетах и журналах на русском языке три раза!) восходит к собранию латышских исторических преданий — это латышские предания и легенды о Петре Великом, о пребывании и деяниях его на территории Латвии, преимущественно во время Великой Северной войны. Материалы эти восходят к собраниям латышских исторических преданий и легенд, опубликованы они Алмой Анцелане на латышском и на русском языках и дополнены мной из неопубликованных материалов Архива латышского фольклора. Особо подробно рассказано о тех преданиях, где Петр показан как спаситель Риги от шведских завоевателей, о поединках Петра с Рижской ведьмой, которая в одном предании названа шведской принцессой, что дало повод сопоставить этот цикл латышских преданий с русскими о взаимоотношениях Петра со шведской королевой. Примечательно, что если в латышских преданиях в схватках со шведской принцессой Петр оказывается победителем, то в русских преданиях его спасают от верной гибели русские купцы, в то время как бояре и другие знатные люди нередко оказываются в стане врагов Петра.

Уникальный материал в цикле преданий о Петре представляют почерпнутые из книг Ключевского и Соловьева подлинные записи русского «фольклора», совершенные в застенках различных приказов, где пытали и допрашивали раскольников и беглых стрельцов о баснях и небылицах, распространяемых ими про Петра как Антихриста, «полатынившего» русскую веру и жизнь русских людей, что дает им право Петра ругать, в том числе и «латышом». Этот «латыш», конечно же, ничего общего с национальностью не имеет, а появился из смешения понятий «латынь» и «латыш». Как повествуют латышские анекдоты, даже помещики не различали эти понятия и поэтому немало удивлялись, когда их домашние учителя-латыши отказывались обучать своих учеников латыни из-за незнания этого предмета. «Как, своего родного языка не знаете!», — восклицали в таких случаях русские помещики.

Нельзя сказать, чтобы русские люди о Петре говорили только худое. Среди записей современников немало побывальщин о различ-

ных геройских и человеческих поступках Петра I, в том числе и в Риге. Много преданий и побывальщин, перекликающихся с известными из латышского фольклора: «Петр и кузнец»; «Петр сажает дерево корнями вверх» — чтобы доказать свою способность побеждать природу; «Петр, солдат и разбойники» — заблудившийся в лесу Петр влезает на самое высокое дерево», впоследствии на этом месте строится церковь или даже возникает целый город.

Чтобы показать, что Петр — не один властитель, проникший в латышский фольклор, приводятся наспех собранные и даже непрокомментированные легенды о Екатеринах (причем в записях смешиваются Екатерина I и Екатерина II), даже об Иване Грозном и каком-то полоцком легендарном князе — последние явно литературного происхождения.

Переходом от прозы к поэзии служат исторические песни XVII и XVIII веков с упоминанием города Риги, который тщетно пытались взять стрельцы Алексея Михайловича, а сделали это солдатушки Петра Великого.

Песни военные — о наборе рекрутов, о тяготах военной службы на чужбине, похвала миру и проклятье войне, некоторые проблески патриотизма — все и в русском, и в латышском фольклоре звучит почти что одинаково. Это блестяще доказала в своем исследовании Ядвига Дарбиниеце, и автору рассматриваемой книги оставалось только добавить материалы из сборников Фридриха и Сахарова, которыми исследовательница почему-то пренебрегла.

Исключением стали две знаменитые русские военные песни, которые подверглись значительному пересмотру с существенными дополнениями и с привлечением белорусских, украинских, польских вариаций и вариантов. Латышский вариант русской песни «Горы Воробьевские» примечателен прежде всего тем, что записывавший эту песню Лудис Берзиньш, известный впоследствии исследователь поэтики латышских народных песен, был немало поражен, что в первых строках этой песни воспевалась... коза, у которой нет ни отца, ни матери, ни милого дружка, который погладил бы по головке. Оказалось, что речь идет вовсе не о козе, а о казаке, который со своими тремя слогами никак не уместился в двустроичие латышской хореической песни. Но это еще полбеда. Настоящая беда латышского переложения «Гор Воробьевских» в том, что это как раз пример плохого заимствования

латышами русской народной песни. Основное содержание русской песни — отличие и в глубине, и в продолжительности скорби матери, сестры и жены погибшего героя. В латышских же немногочисленных записях вместо матери, сестры и жены — «выбегает одна, выбегает другая, выбегает третья», причем все они оказываются «красавицами» («зелтенес»). Никакой дифференциации скорби в латышских вариациях нет. Вместо этого передается пространственный наказ умирающего героя, как беречь и холить его коня. А этот мотив, очевидно, из песни, в которой умирающий воин отсылает коня домой поведать родичам о его кончине. Но и в этой песне общих мотивов в русском и латышском вариантах и вариациях только несколько:

1) наличие самого умирающего или уже умершего героя, 2) наказ коню отправляться в отчий дом и поведать родичам о славной кончине героя, иногда с разрешением жене выходить замуж за другого.

В то же время и в русских, и в латышских песнях большое количество ситуаций, мотивов, образов, описаний, которые присущи то русским, то латышским вариантам. В большинстве русских песен четко соблюдается принцип «постепенного сужения места действия». Сначала называется какой-либо отдаленный, часто порубежный или зарубежный край, далее долина, на ней место под кустом или деревом, под которым и лежит умерший или умирающий герой, который изредка еще похаживает, залечивает свои раны. Иногда о герое мы узнаем из разговора орла, ворона, сокола.

Следует детальное описание тех предметов, которые вокруг героя: в головах обязательно «крест чесной». В латышских песнях ничего этого нет, зато центральная и главная часть — наказ коню предваряется различными мотивами, заимствованными из других песен, преимущественно из песен о поисках невест.

В латышских песнях пространство описывается прощанием юноши с родней (тремя сестрами), одеванием его и украшением шапки. Юноша на прощание сажает дерево, по которому родичи узнают о его судьбе (мотив, широко известный в русских сказках). Вместо описания предметов, окружающих умирающего героя, в латышских песнях впечатляющее описание самого боя, правда, укладываемое в четыре строки, как это характерно для латышских песен. В русских песнях описание

боя полностью отсутствует.

Особенность некоторых латышских песен — присутствие сыновей Диева, которые собирают души павших воинов и относят их в «комнаты Мары».

В незначительном количестве латышских песен смерть воина в бою описывается как женитьба, причем действие происходит на дне моря, участники свадьбы — рыбы и раки. Такой вариант пока обнаружен только в украинских песнях и в явных латышских заимствованиях. С польским же фольклором рассматриваемые латышские и русские песни роднит то обстоятельство, что погибающим воином оказывается польский поручик.

Обилие использованных вариантов позволило автору рассматриваемой книги совместно с автором монографии об анализированной песне, опубликованной в альманахе Института славистики Польской Академии наук «Acta Baltico-slavica» сделать гипотетические выводы о происхождении и развитии песни как у русских, так и у латышей. Выводы эти полностью приводятся на страницах рассматриваемой книги.

Далее следует краткий обзор монографических исследований ряда детских, юношеских, любовных, семейно-бытовых песен (в том числе и баллад) сходного содержания в русском и латышском фольклоре. Эти песни своим разнообразием, по мнению автора, вносят немалый вклад в теорию фольклористики, в которой проблемы сходства мотивов занимают одну из главенствующих теоретических проблем.

В наших исследованиях подтвердилось высказанное еще Юрием Соколовым для русских, Екабом Витолинем и Максом Голдиным для латышских песен предположение, что много детских, юношеских, любовных, семейно-бытовых песен пришли в Россию и в Латвию из Польши. В Россию через Украину и Беларусь, в Латвию через Литву. Однако степень распространенности и близости к оригиналу была исключительно различная.

Из всех исследованных и сопоставленных автором книги и его помощников-студентов в русских, белорусских, латышских, польских, частично литовских и украинских песнях (детских, юношески-любовных, семейных и в отдельных случаях обрядовых) общую композицию, образы, средства художественной выразительности лучше всего сохранила детская песня о конфликте воробья и совы. В песнях

всех названных народов строго выдерживается последовательность в изложении событий: воробей наварил пива (в некоторых вариантах: собираясь женить сына), созвав гостей, но забыл пригласить сову. Совушка сама пришла. Начались танцы, воробей наступил сове на ногу, сова оторвала у воробья ноготь. Совушка рассердилась и ушла с бала. Воробей «в догон» пошел.

Существенными оказались расхождения в концовках славянских и латышских песен. У славян совушка оказывается знатного происхождения. У русских она роду дворянского, в некоторых вариантах даже царского. «Я сама крестьян держу». В польских песнях она приезжает на шестерке. У латышей же, наоборот, обращается за справедливостью к «господам», то есть к помещикам, которые присуждают розги самой же совушке за то, что незваной пришла на пиво воробья, хотя на свадьбу у латышей обычно приходят свободно незваные гости, которые составляют определенную категорию и имеют даже свое особенное название.

Польский вариант отличается еще перечислением музыкантов и танцев.

Полная противоположность — песня о комаре и мухе. Если в русском фольклоре это целая шуточная поэма о женитьбе комара на мухе и о последующем его падении с дуба, заботах мухи о разбитом комаре, его смерти, погребении «славного казака комара», то у латышей это обычное хореическое четверостишие, исключительно о его падении и заботах мухи.

Большую познавательную ценность обо всем окружающем подрастающее поколение латышей, русских и белорусов, поляков, литовцев получают из пространных циклов песен «Свадьба птиц и лесных зверей» и «Дары пана» («Служил я у пана...»). Характерно, что песня о пане распевалась с таким же воодушевлением в Сибири, как и у самых рубежей Польши (Литвы и Латгалии). Песни ценны зоркими наблюдениями и характеристиками как домашних животных и птиц, так и диких; названы их повадки, внешний вид, издаваемые звуки, что определяет их место и функции на свадьбе лесных зверей. На латышскую песню обратил свое внимание даже лютеранский епископ Карл Ульман, переведший песню на немецкий язык и снабдивший заглавием «Свадьба лесного бога».

Особый интерес среди детских песен представляет «Похождения козлика» — «азитис» («āzītis») у латышей, из сборника русских песен Фридриха и песня о черном баране, место которого в сборнике 1936 года фигурирует какой-то «понятова псищ». После детального просмотра чуть ли не всех сборников русских песен и старой, и новой записи оказалось, что черный баран присутствует только в сборнике Фридриха 1872 года и полностью отсутствует во всех сборниках русского фольклора старой и новой записи. В то же время присутствует во всех сборниках польских песен и 30-х — 40-х, и 60-х — 70-х годов XIX века. Следовательно, латгальско-русский черный баран — из польских песен, в то время как во всех русских песнях иных регионов и старой, и новой записи в большом изобилии фигурирует «заинька» двух вариаций. В одной вариации этот зайка — ближайший родственник латышского козлика и польского черного барана (литовцы тоже знают этого зайку («зуйка»). Только русский зайка — не на мельнице зерно мелет (и муку крадет), а «в огороде капуста» ест. В зависимости от того, как песню понимали и пели, «в огороде» иногда превращается «во городе», и в таком случае появляется необходимость называть этот город.

Во второй разновидности русский зайка с почетом, уважением и любовью встречается тремя девицами, называемыми по имени, которые зайку кормят, поят и лелеют, но, в конце концов, почему-то избивают.

И, наконец, в Польше, на Украине и в Белоруссии широко распространена песня этого типа, где вместо барана и зайки главные персонажи те, которые в сборнике Фридриха 1936 года — не понятые ни певицей, ни Фридрихом — «понятова псищ» и «панна морис». На самом деле это пан Северин (у белорусов и украинцев встречаются разные имена) и панна Морыся. Действие происходит в городах или на войне, герой гуляет, пьет, играет в карты, болеет, умирает, похоронен в исключительно престижном соборе Варшавы или Кракова, по нему скорбят все краковянки и варшавянки. Примечательно и то обстоятельство, что белорусский фольклор не знает ни барана, ни зайку. Вместо них в песнях подобной структуры выступает Иван Купала со всеми соответствующими характеру праздника изменениями.

Из юношески-любовных и семейно-бытовых песен наибольшей популярностью и в восточнославянских и в латышском фольклоре

пользуется песня о молодой-кукушке, которая, тоскуя по своей привольной жизни в отчем доме и невзирая на наказания отца-матери, в особенности же мачехи, не приезжать в гости, заимствует у кукушки (или покупает на рынке) перья и летит кукушкой (а у литовцев плывет также по морю уткой) в сад отца и ждет, не признал ли ее кто из родичей. В песне примечательны не только поэтическое описание полета кукушки, ее воздействие своей тоской на природу, но и повествование о повседневных трудах отца, матери, снох, дочерей и золовок, трех братьев. Примечательно также воздаяние отцу-матери, не узнавших своей дочери, старшему и среднему брату, хотевшим застрелить чужую птицу, приносящую «шкоду» в сад: одного сажают в тюрьму, другого сдают в солдаты.

Не меньший интерес представляет песня о перевозчике, варианты которой существенно разнятся у разных народов. Если песня молодой-кукушки представляла единство основного сюжета у всех рассматриваемых народов и отличалась только деталями, то песня о перевозчике отличается у разных народов своим основным содержанием.

В русском фольклоре это почти историческая песня о побеге из татарского плена русской княжны, которая предпочитает утопиться, чем за перевоз заплатить собою, выйти замуж за мордвича.

В литовских песнях перевозчик приплывает на черной лодке и зовет девушку ехать к нему собирать черные ягоды, символ слез. Девушка радуется тому, что смогла уберечь себя от соблазна и от черных ягод — слез. В польских песнях богобоязненный и высокоморальный перевозчик отказывается от предложения девицы платой собой и читает ей мораль о необходимости блюсти свою девичью честь, а ему, перевозчику, Бог заплатит.

Латышские вариации, пришедшие в фольклор из литературы, представляют sentimentalный романс, заимствованный, очевидно, из немецкой sentimentalной литературы. Девушка предлагает перевозчику сначала ленту, затем свою песню, и, в конце концов, охотно отдается ему сама.

В плане методологии фольклористических сопоставлений исключительно важными оказались результаты сопоставления русских, белорусских и латышских песен о конфликте между деверем и братом обижаемой в новой семье молодой.

В большинстве латышских песен решение однозначно: «Мой меч — твоя голова с плеч!» И только раздумья о том, кто же будет в таком случае кормить молодуху, удерживает брата от опрометчивого шага. Поступки русского брата противоположны. Он сестру успокаивает: «Старики скоро помрут, золовки и деверя сами поженятся, выйдут замуж, станут куражиться над своими молодухами». Да и сам брат свою жену не больно милует. И только в тех латгальских песнях, которые по языку и стилю — явное заимствование из русского, звучат такие же успокоительные мотивы.

В исконно латышских песнях высказывается братом предложение сестре вернуться в отчий дом, которое ни разу в песне не оказалось осуществленным. В белорусских же песнях такое предложение высмеивается: стоило сладко есть и пить, чтобы молодуха теперь возвращалась в отчий дом!

Остальные баллады, в той или иной степени известные и полякам, и восточным славянам, и латышам, и литовцам («Девушка (парень) тонет, превращается в дерево», «Милый дороже отца-матери», «Ты богата, а я беден» и другие) пока только намечены для исследования.

Следующий раздел в области песенного фольклора — тематическое, сюжетное, образное сопоставление различных аспектов юношеской любви (любовь счастливая, измена, прощение) и семейной жизни (муж или жена пьяница, изменник, взаимные побои и истязания, убийства, расставания), различные виды инцеста и других перверсий в рассматриваемой книге только обозначены в надежде, что будущие поколения исследователей воспользуются этим материалом как заявкой на дальнейшую разработку проблемы.

Не затронутыми пока остались (хотя автором рассматриваемой книги и начато собирание) материалы о народной эстетике латышей, поляков и восточных славян, что можно также считать недостатком анализируемой книги. Зато бесспорной удачей можно считать несколько сокращенное переиздание монографических исследований: «Переводы на русский язык латышских народных песен» и «Стихи русских поэтов в латышском фольклоре». По поводу перевода латышских народных песен можно рассказать такую «побывальщину»: в оное время известный деятель на ниве латышской словесности Виесе издала собрание всех статей (исследований) о переводах

на разные языки латышских народных песен. Всех, кроме русского. Причины такой дискриминации выяснить так и не удалось. Тем большее значение имеет исследование, в свое время опубликованное и на латышском, и на русском языках и получившее положительный отзыв Вяч. Иванова.

Для автора данного издания самым ценным кажется начальный раздел исследования о первой записи латышских народных песен, выполненных кириллицей, и о публикации латышских народных песен Траутфеттером, переведенных вместе с латышскими песнями сначала на русский язык, затем на польский, с польского же снова на русский, присланных в новом обличии в Географическое общество и переведенных, наконец, и опубликованных на французском языке.

Вторая уникальная монография — о стихах русских поэтов в латышском фольклоре, так, как она представлена в данной книге и потому может считаться оригинальной первой публикацией, поскольку в предшествующей — в материалах конференции Лиепайского пединститута, под латышскими текстами не были обозначены шифры хранения этих материалов в Архиве латышского фольклора. Теперь этот пробел ликвидирован. В виде компенсации опущены указания на печатные источники, откуда песня проникла в латышский фольклор.

Публикация этого исследования имеет и то значение, что в ней увековечено содержание пресловутой и ныне утраченной картотеки Петериса Эрманиса, собравшего информацию о немецких и русских авторах, внесших своими стихами вклад в латышский фольклор.

Немецкая часть этой картотеки вместе с самой картотеккой канула в вечность. Русская же ее часть благодаря стараниям автора рассматриваемой книги, положившего русский материал этой картотеки в основу своего исследования, таким образом оказалась охраненной.

Итак, как же расценивает сам автор материал, собранный и опубликованный в книге «Балто-славянские связи»? Не вдаваясь в исчерпывающие подробности оценки, что хорошо и что плохо, думается, можно резюмировать латинской поговоркой: «*Fed quod potui, faciunt meliora potentes*» («Я сделал, что мог; пусть те, кто могут, сделают лучше»).