

О рукописи Б. Ф. Инфантьева «Петр Великий в русском фольклоре»

Сергей Мазур

Наследие Б.Ф. Инфантьева (1921–2009) включает около 500 статей, увидевших свет с 1947 г. по 2010 г. Неопубликованные работы находятся в архиве Б.Ф. Инфантьева, который хранится у старообрядческого деятеля Латвии И.И. Иванова. Также часть рукописей тем или иным образом оказалась у частных лиц, в том числе в архиве общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. К 2010 г. рукописное наследие не описано и не классифицировано. Предположительно, все фундаментальные произведения Б.Ф. Инфантьева напечатаны при жизни. Кроме того, как известно, не удалось довести до конца многотомное учебное пособие, предназначенное для школы, «Латвия в судьбе и творчестве русских писателей»¹, а в книге «Балто-славянские культурные связи»² не изданным остался второй том. Альманах «Русский мир и Латвия» только начал представлять читателям книгу «Миф о русских в латышской литературе». Библиографический список работ Б.Ф. Инфантьева, составленный Иваном Янисом Михайловым в книге «Балто-славянские культурные связи», доведен до 2010 г. включительно и, естественно, не учитывает рукописное наследие.

После смерти нашего выдающегося со-

отечественника само собой возникла необходимость оценить вклад Б.Ф. Инфантьева в науку и культуру Латвии. Критерием могли бы послужить публикации об Инфантьеве. Однако существующее положение дел по этому вопросу является неудовлетворительным и не может быть использовано для осмысления его наследия. Если на латышском языке о Борисе Федоровиче есть несколько заметок, в том числе и статья в Латвийской энциклопедии³, то на русском языке преобладают исключительно газетные материалы с броскими названиями: «Тот самый Инфантьев», «Здравствуйте, юноша!», «Студенты любовно называют юбиляра Фантиком», «Зачем нужен ОКРОЛ» (sic!), «За русскую книгу, которую Латвия оценила в 10 сантимов, Япония готова выложить 50 долларов!», «Был ли Ульманис голубым? Интервью с Б. Инфантьевым», «Борис Инфантьев весь в наградах», «Конец света с последующими мемуарами» и т.д.

Поздравления юбиляра, помпезные статьи — ценный материал для изучения функций ритуала в XXI веке и роли прессы в создании своеобразного социального ангажемента, где контрагентами выступают, с одной стороны, политически ангажированная пресса, а с другой, той же прессой производимые фантомы. Другими словами, невыдуманный Инфантьев — это фольклорист, краевед, ученый, понимание которого невозможно без элементарного

¹ Инфантьев Б., Лосев А. Латвия в судьбе и творчестве русских писателей. Рига. 1994 г.

² Инфантьев Б. Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор. Рига 2007 г., с. 274–309. Архангельск, 2004 г.

³ Latvijas Enciklopēdija, 1992. – 132.-133. lpp.

знакомства с основами русской культуры, с фольклором, с миром его мышления. Без прочтения корпуса текстов, оставленных после себя Борисом Федоровичем, оценить его вклад в науку невозможно. Опыт проведения гуманитарных семинаров обществом SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS, посвященных Б.Ф. Инфантьеву, показал произвольный характер оценок, выставляемых некоторыми русскими общественными деятелями и увязываемых иногда даже с темой будущего «русской культуры». То есть логика здесь следующая: если наследие способствует развитию русской общины в Латвии, то Б. Инфантьева надо возвышать, если нет, то лучше предать забвению.

Магистерская диссертация ученика Б.Ф. Инфантьева Ивана Яниса Михайлова «Борис Федорович Инфантьев. Краткая биография»⁴ как первое и единственное изложение биографии Бориса Федоровича, безусловно, имеет ценность. Ничего другого нет. Чего стоит только библиография работ Б. Инфантьева, в составлении которой непосредственное участие принял сам Борис Федорович. Однако даже для магистерской диссертации неоправданным выглядит включение в библиографический список статей латвийских журналистов об Инфантьеве, которые скорее дискредитируют нашего героя, чем подчеркивают его научные достоинства. Ни слова в работе Ивана Яниса Михайлова не сказано о рукописном архиве Б. Инфантьева, а ведь опубликование трудов для Бориса Федоровича оставалось главной заботой вплоть до последних месяцев его жизни. Конечно, трудно ждать от студенческой работы какой-то основательности, да она и не претендует на осмысление наследия Б. Инфантьева. Дежурные для этого случая похвалы лишь запутывают дело. Они в большей степени напоминают постоянно воспроизводящийся в истории жанр восхвалений или эпитафий, в которых по римской традиции говорить нужно «о мертвых или ничего или хорошо». Трудно увидеть в эпитафиях исследовательский вопрос, главное ведь упокоение души.

Послужившая эпитафией к биографической статье газетная цитата «Я всегда занимался своим делом и ничем другим не интересовался»⁵, на наш взгляд, неуместна, так как,

во-первых, нет уверенности в ее аутентичности (известно, насколько фривольно некоторые представители СМИ обращаются с авторскими текстами). Во-вторых, данное высказывание не отражает жизненного кредо Б. Инфантьева.

На Первых Инфантьевских чтениях в Балтийской Международной Академии, состоявшихся 10 апреля 2010 г., докторант РГГУ А. Романов обратил внимание на этическую позицию Б. Инфантьева, которая со стороны может показаться несколько необычной. Этическая позиция в нашем случае — то же самое, что и жизненная позиция, которая проявляется в самоопределении человека по отношению к власти. В Латвии XX века часто меняющиеся политические режимы, как правило, конфронтационные друг к другу, ставили человека в ситуацию экзистенциального выбора, определявшего его будущее. Политическое разделение на «своих» и «чужих» предполагает, что человек идентифицирует себя, даже связывает собственную судьбу с какой-нибудь одной политической властью. Это ожидание совершенно не реализуется в отношении Б. Инфантьева, так как ни к одному из существовавших политических режимов Борис Федорович не относился как к своему. Ироничный, отстраненный стиль описания Российской империи, латвийской, советской, фашистской власти наводит на мысль о том, что «этическое» Б. Инфантьева помещалось в ином месте, не связанном с государственными пертурбациями XX века. Впрочем, подобное ироничное отношение можно встретить у Б. Инфантьева в описаниях родительской семьи (мать постоянно называет «мамашей»), религии и других институциональных форм современности.

Любознательность, заинтересованность, активность всегда отличали личность Бориса Федоровича. Любую беседу со мной Б. Инфантьев начинал с вопроса «что нового?», «что случилось?». Откликался, казалось бы, на самые экстравагантные предложения. Как это было в конце 90-х гг., когда А. Романов попросил Бориса Федоровича в общем-то на безвозмездной основе прочитать курс лекций по древнегреческому языку группе вольных слушателей. И Борис Федорович согласился, и однажды, перепутав здания гостиницы «Латвия» (а чтения должны были происходить в старом здании, что на улице Базницас), удивил важных работников фешенебельной высотки, допытываясь, где тут изучают древнегреческий язык.

⁴ Михайлов И.-Я. — Борис Федорович Инфантьев Краткая биография//Инфантьев Б. Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор. Рига 2007 г., с. 264-273

⁵ Там же, с. 264

«Этическое» Бориса Федоровича нужно еще отыскать, отгадать, какое оно. По всей видимости «этическое» Б. Инфантьева делилось на внутреннее и внешнее. Внутреннее, то есть направленное на самого себя, находилось в живом, неувыдающем примере преподавателя Латвийского университета Людмилы Круглевской, переписку с которой Б. Инфантьев продолжил в 60-е — 70-е гг., после того, как она в конце войны оставила Латвию и уехала в Америку. Личность Л. Круглевской сочетала в себе научный, этический и религиозный подвиг. По части науки Борис Федорович унаследовал от Круглевской концепцию балто-славянского языкового единства. Ее религиозность далека была от ханжества и опять-таки со стороны могла бы показаться странной. Л. Круглевская перешла из православия в католицизм. Она ревностно соблюдала религиозные обряды, при этом как бы посмеивалась над официальным католицизмом, над рижскими прелатами, объясняя свой выбор веры влиянием римской мифологии. И если ее розовощекие наставники только советовали во время голодной войны отказываться от «запасов», лишнего килограмма крупы, то сама Л. Круглевская раздавала продуктовые карточки, доедая остатки в немецкой офицерской столовой и жалея о том, что не может повторить духовный подвиг ее любимого святого Франциска Ассизского, вызывавшего в себе отвращение от еды примешиванием к ней нечистот. Внешнее «этическое» Б. Инфантьева, то есть направленное на окружающих, выражалось в максиме, которую Борис Федорович неоднократно повторял при наших встречах — никогда не отказываться от предложений, даже самых неожиданных. Лучший пример для этого — это сотрудничество со мной, начатое в те годы, когда никакой личной выгоды и пользы, казалось бы, он не мог получить, безвозмездно читая мне индивидуальный курс древнегреческого языка или истории русской культуры в Латвии. Поэтому эпиграфом к биографии Б. Инфантьева вполне могли бы послужить какие-нибудь подходящие слова о единстве научного, религиозного и этического подвига в его жизни.

В магистерской диссертации Ивана Яниса Михайлова есть еще момент, на котором мы хотели бы остановиться. Это список выдающихся деятелей культуры и науки Латвии. Сюда наряду с Я. Райнисом, Р. Пельше, П. Страдынем, Я. Страдынем, М. Семеновой, В. Вавере, Ю. Абызовым автор работы Иван Янис Михайлов включил также и нашего героя. Сколь шабло-

ным бы ни был сам жанр составления списков выдающихся людей (вспомним известные издания «Сто великих людей», включающих по принципу известности порою абсолютно несопоставимые личности — ученых, писателей и тут же политических авантюристов и знаменитых бандитов), логика списка Ивана Яниса Михайлова кажется более вразумительной. Но это только на первый взгляд. Сопоставим, к примеру, из его списка Яниса Райниса и Бориса Инфантьева. Один — поэт, политический и государственный деятель, другой — фольклорист, краевед, историк. Оба принадлежат к разным историческим эпохам. Что между ними общего? Мы бы, пожалуй, в один список не включили Б. Инфантьева и Ю. Абызова, хотя они ровесники и о них предпочитают говорить как о равнозначных величинах в культурной жизни Латвии. Борис Федорович менее всего подходит к образу героя, которого непременно надо отправлять в тираж. Список — это способ первичной классификации. Обычно его составляют механически, не задумываясь о каких-то существенных признаках того или иного его элемента: возраст, пол, национальность, специальность, принадлежность к профессиональному цеху. Инфантьев в ходе своей богатой событиями жизни, наверное, оказывался в десятках списков. В одном только списке не оказался Борис Федорович — списке, составленном латвийскими фольклористами. Не встретил, к сожалению, и статей, написанных специалистами в области фольклора о роли и значении Б. Инфантьева в данной отрасли науки. За неимением таковых пришлось составить свой «список», в который включены всего лишь два человека — Б. Инфантьева и российский фольклорист, наш современник, исследователь преданий о Петре Великом Николай Михайлович Теребихин. Его книга «Метафизика Севера»⁶, особенно одна из ее глав «Петр I — культурный герой и ономаст Русского Севера» позволяют нам сравнивать подход двух фольклористов к изучению преданий о Петре Великом.

**Значение рукописи «Петр Великий
в русском фольклоре»
для изучения наследия Б.Ф. Инфантьева**

Первоначально готовя статью «О рукописи Б.Ф. Инфантьева «Петр Великий в русском фольклоре», я полагал ограничиться описани-

⁶ Теребихин Н.М. Метафизика Севера. Монография. Архангельск, 2004 г.

ем текста, который уже несколько лет хранится в архиве общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. При жизни Бориса Федоровича его фольклорные статьи мы не печатали в Альманахе, так как не видели в этом особой необходимости. Б. Инфантьев использовал любую возможность для публикации фольклорных материалов как в Латвии, так и за ее пределами. В Альманахе же Борис Федорович отдавал по большей части автобиографические повествования. Завершить начатую с 2004 г. биографическую работу так и не удалось из-за того, что фактически не освещенным остался советский и последний латвийский период его жизни.

Но после его все-таки неожиданной смерти, неожиданной, несмотря даже на преклонный возраст, дабы не повторять судьбу других затерявшихся архивов, оставшихся после известных деятелей русской культуры Латвии, мы решили на суд читателей представить и его фольклорные произведения. Наиболее значительным из них, на наш взгляд, является рукопись «Петр Великий в русском фольклоре».

Довольно-таки быстро выяснилось, что нашу работу вполне можно сравнивать с тем, что делали первооткрыватели, так как о Борисе Федоровиче ничего значительного при жизни не было написано. Поэтому обращение к рукописи «Петр Великий в русском фольклоре» стало для нас поводом, который должен был привести к осмыслению наследия Б. Инфантьева, пониманию ключевых аспектов его научной программы. Рукопись о «Петре Великом в русском фольклоре» для выполнения нашей задачи подошла наилучшим образом.

Во-первых, рукопись стала частью его исследовательской программы, связанной с изучением латышского и русского фольклора, их сравнения. Вчитываясь в инфантьевские строки, зримо представляешь горизонты его творческого порыва. Краеведы обычно ограничиваются изучением локального характера. Б. Инфантьев своим исследованием охватывает не только Латвию, но и Север России, Смоленскую землю, Белоруссию, заглядывая и в Европу. Благо сам материал — предания о Петре Великом позволяют это делать. Досконально изучив источники, Борис Федорович акцентирует внимание на трех веках бытования фольклора — с XVIII по XX вв. включительно.

Во-вторых, рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» позволяет понять такую сторону его метода работы, как вариативность. Любой автор, даже самый искусственный, при

подготовке текста ограничен несколькими используемыми им способами деятельности. Текст в итоге принимает единственно возможную форму. Написать три-четыре варианта своего же текста, как бы вывернуть его наизнанку — это уже показатель мастерства. Борис Федорович, создавая несколько вариантов одного и того же текста, конечно, не опровергал самого себя. Он придерживался концепций, подходов, проверенных десятилетиями. Но в зависимости от задач, которые возникали перед ним, Борис Федорович писал о преданиях, о Петре Великом каждый раз по-разному. Перед студентами возникал один образ, в академическом издании — совершенно другой.

В-третьих, рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» позволяет вернуться к 20-м — 30-м гг. XX века, то есть ко времени Первой Латвийской республики, когда собирание фольклора было чем-то большим, чем отстаивание узких националистических взглядов об исключительности того или иного народа в прошлом и настоящем. Фольклор как бы являлся средоточием судьбы, в которой прочитывалась посредством прошлого современность. Процесс умирания фольклорных традиций в связи с урбанизацией отчетливо осознавал Борис Федорович. Он и не пытался их восстанавливать, хотя как подлинный фольклорист был блестящим рассказчиком, пел частушки на встречах с любителями русской старины. Б. Инфантьев реализовывал себя в академической сфере, став первым в Латвии профессиональным фольклористом с университетским образованием. Не столько *alma mater* как общественный институт стал местом, где Б. Инфантьев состоялся как фольклорист (из биографии известны факты, показывающие негативную роль университета в его исследовательской деятельности), сколько его собственное внутреннее следование академической традиции как таковой открыло перед Борисом Федоровичем двери в будущее.

Для Б. Инфантьева изучение фольклора отозвалось необходимостью обращения к лингвистике, истории, краеведению, литературоведению... В лингвистике — это не только сравнение сюжетов, представленных на русском, латышском языках, а в других его фольклорных текстах и на литовском, польском, белорусском. В этом и отстаивание известной концепции о балтославянском единстве, потребовавшее от Б. Инфантьева знания немецкого, греческого, латинского языка и санскрита. Предания о Петре Великом для Б. Инфантьева стали еще одним наглядным примером поте-

ри некогда существовавшего социокультурного единства, при котором еще в XVIII веке различие признаков русского и латышского в культуре заметно лишь для специалиста в области лингвистики и фольклора.

В-четвертых, рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» в известной мере дает возможность ставить новые вопросы.

Почему, к примеру, нынешние историки преимущественно отрицательно оценивают роль Петра I в истории Латвии, а в латышских преданиях Петр Великий — герой-трикстер?

Таким образом, рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» имеет для нас двойное значение, позволяя оценить наследие Б. Инфантьева и понять основные аспекты его исследовательской программы русского и латышского фольклора.

Поэтому с целью осмысления наследия Б.Ф. Инфантьева к научно-практическому семинару «Инфантьевские чтения. Памяти Бориса Федоровича Инфантьева», организованному директором программы Управление культурой БМА Ириной Маркиной и состоявшему 10 апреля 2010 г. в «Русском центре» Балтийской Международной Академии, для доклада нами была выбрана рукопись «Петр Великий в русском фольклоре», хранящаяся в архиве общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS. Дело в том, что отношение к Б. Инфантьеву только как к талантливому собирателю фольклора формировалось, на наш взгляд, благодаря фрагментарной репрезентации его исследований. По газетным публикациям или даже по составленным им учебным пособиям по русско-латышским литературным связям, пособию по латинскому языку, древнерусскому языку давать окончательные оценки Борису Федоровичу неправомерно. Все-таки составление учебных пособий находилось где-то на периферии его научных занятий.

Эти работы свидетельствуют скорее о безотказности Б. Инфантьева. Попросили — написал. Представлению об Б. Инфантьеве только как собирателе фольклора необходимо противопоставить представление об Инфантьеве как исследователе и мыслителе. Рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» вместе с другими публикациями о Петре Великом, также его лингвистические работы и работы в области сравнительной мифологии, фольклористики дают очевидный ответ по поводу горизонтов его исследовательской программы. Анализ рукописи «Петр Великий в русском фольклоре»,

на наш взгляд, подтверждает это предположение.

Так как в последние годы жизни Б.Ф. Инфантьев в буквальном смысле раздавал папки с рукописями из своего архива всем, кто был связан с кругом его общения, проследить судьбу некоторых его работ проблематично. Нам неизвестно, есть ли копии или варианты данной рукописи в архиве И.И. Иванова или у других частных лиц. К нам она попала еще до издания книги Б. Инфантьева «Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор». В рукописи утеряно несколько последних страниц, содержащих библиографические ссылки на использованную литературу. Скорее всего, рукопись была подготовлена еще в 2004 году для латвийского русскоязычного журнала «Клио» («Klio» — Балтийский культурно-публицистический вестник) — так, по крайней мере, говорил мне Б.Ф. Инфантьев при личной встрече. Она представляла собою продолжение первой части этой работы, увидевшей свет в том же самом журнале «Клио» еще в 2003 году,⁷ вторая же часть так и не была опубликована. Свои известные тексты Б.Ф. Инфантьева о Петре Великом, так или иначе затрагивающих фольклорный образ русского царя: статья 1997 г. «Образ русского в латышском фольклоре», статья 2003 г. «Образ Петра Великого в латышских народных легендах, преданиях, побывальщинах» и глава «Исторические предания, легенды, побывальщины, анекдоты» из книги 2007 г. «Балто-славянские культурные связи». Все публикации представляют собой самостоятельные тексты, по-видимому, включенные при жизни Б.Ф. Инфантьевым в его единую программу компаративистских исследований. Так и не увидевшая свет рукопись «Петр Великий в русском фольклоре», на наш взгляд, в методологическом отношении является ключевой и позволяет видеть в Б.Ф. Инфантьеве не только собирателя фольклора, но исследователя и мыслителя.

Почему Б.Ф. Инфантьев обращается к теме Петр Великий в русском и латышском фольклоре?

Путь Б.Ф. Инфантьева как фольклориста начинается с 1943—1944 гг. во время обучения в Латвийском университете у профессора Лудиса Берзиня. Ассистент профессора Карлис

⁷ Образ Петра Великого в латышских народных легендах, преданиях, побывальщинах// Клио. — 2003, № 2, с. 6–7.

Дравинь на одном из семинаров обратился к Инфантьеву со словами удивления — русский появился здесь впервые. Поэтому ассистент профессора напутствовал молодого студента заниматься в дальнейшем латышско-русскими фольклорными контактами. Заветам Карлиса Дравиня Б.Ф. Инфантьев остался верен до конца своей жизни. Легенда о выборе профессионального поприща многократно описана самим Борисом Федоровичем в различных автобиографических заметках. Возможно, интерес к фольклору у него сформировался только в студенческие годы, так как по окончании школы он всерьез собирался стать учителем русского языка.

В автобиографии Б. Инфантьев начало обучения в Латвийском университете никоим образом не связывает с выбором профессии фольклориста, уделяя внимание прежде всего политическим событиям 1940 г., пертурбациям в университете в годы войны и вытекающим из этого изменениям в содержании учебных курсов. Также трудно с точностью установить, когда у Бориса Федоровича окончательно сложился метод исследовательской работы, возможно, уже в университетские годы. Почти 30-летний перерыв в публикациях по фольклору (с 1956 по 1985 г.; в 1985 г. в сборнике Абызова Ю.И. «Слово в нашей речи» представлена статья Инфантьева Б., Лосева А. «И звучат по-русски дайны» с. 7–33) делает необходимым обращение к архиву Б. Инфантьева с целью поиска рабочих материалов, рукописей периода с 1956 по 1985 г. еще до начала публикаций. В период моего с ним знакомства Борис Федорович с исключительным постоянством по нескольку часов в день занимался в библиотеке, в том числе изучая и фольклор. Что было сделано за 30 лет молчания, сегодня, по-видимому, могут рассказать только архивные материалы...

Статьи 1950—1956 гг., среди которых отметим автореферат кандидатской диссертации «Связи латышских и русских фольклористов», «Сказка о рыбаке и рыбке в латышском фольклоре», «Связи латышских и русских фольклористов в период латышского буржуазно-национального движения», «Русский традиционный фольклор», свидетельствуют об Б. Инфантьеве как о вполне сложившемся специалисте в области фольклора. Предшествующий (или первый) этап в изучении русского фольклора в Латвии, охватывающий 20-е и 30-е гг. XX столетия, Б. Инфантьев оценивал как любительский. В 1998 г. Б. Инфантьев по договоренности со

мною продолжил чтение своеобразного индивидуального курса лекций по истории русской культуры в Латвии. Качество конспекта лекций не в лучшем состоянии, поэтому приведу лишь небольшой фрагмент, в которой Борис Федорович характеризует состояние дел с изучением русского фольклора в Латвии⁸.

«В 30-е гг. XX века латгальский фольклор собирали Киреевский, профессор и словесник Соболевский. К тому времени фольклор представлял собой неживую старину. Люди, жившие в то время, да и сами сказители относились к фольклору как к чепухе. Сказки, предания вспоминали лишь для фольклористов. Первое издание вышло у Снегирева — пословицы, и у врача, сына священника Сахарова. Получалось так, что для тех, кто собирал фольклор, он был живой стариной, а для тех, кто рассказывал, — нет, поэтому рассказывали спустя рукава. А в XIX веке существовала единая крестьянская литература, включавшая в себя и народные сказки, и заговоры, и предания... Для этой эпохи это было бытовое явление.

Трудно говорить о латгальском фольклоре в 30-е гг. XX века. Все грамотные латгалцы закончили по три-четыре класса. Мужчины побывали на войне. Со службы мужчины, где, кстати, обучали и латышскому языку, вполне приходили европейцами. Если еще в XIX веке заговор — нечто живое, то ныне, к примеру, свадебный обряд не более чем шутка. Когда крали молодуху, то по-настоящему в этом была потребность жизни. Обряд обеспечивал благополучие. В этике и эстетике народной сказки такое же отношение сохранилось, но в 60-е гг. XIX века устои общества начинают колебаться, крестьяне пускаются в отхожий промысел.

Конечно, латгальский фольклор к 20-м — 30-м гг. XX века полностью деградировал. В XIX веке, тем более в начале XX века латгальские мужики ездили в Москву, Петербург, что отразилось на их одежде. Для староверов изменения в одежде и не только в ней — новое явление. Староверы стали ходить в новой одежде, курить, брить бороды. Трагедия для староверов... (Далее конспект об Андрее Седых, Ларисе Райснер, Екатерине Пешкове).

Андрей Седых дожил до наших дней. Известный публицист, монархист, ярый враг коммунизма приехал в Латвию, чтобы захватить горстку родной земли. Носились здесь с ним, как с торбой. Даже начальник охраны

⁸ Тетрадь за 1998 год. Запись 14 ноября, с. 46–48.

ездил с ним по всей границе, а часовых гоняли с места на место. Перешли границу и взяли горстку советской земли. Вопрос — как так получается, что русские латгальские крестьяне считают себя коммунистами? Почему мужики, которые знают, что происходит по ту сторону границы у большевиков, в большинстве своем — латгальские староверы и при этом коммунисты? Дело вот в чем. В Российской империи могли ездить в Санкт-Петербург и зарабатывать торговлей, а сейчас только в Ригу, где особенно не заработаешь.

Иван Дмитриевич Фридрих в 20-е и 30-е гг. занимался сбором фольклора и в 1936 г. издал сборник. Также надо упомянуть Сахаровский сборник 1940 г. белорусского фольклора. Фридрих начал собирать фольклор с 1926 г. Заниматься фольклором побудила встреча с Богатыревым — учителем в Абренском районе, сегодня уже не латвийской земли. Поселение резко отличалось от староверских. Староверы, начиная с Северной войны, бежали от Петра в Польшу, потом вернулись обратно, так как увидели, что Петр I к ним плохо не относится. Абренские поселения отличались от белорусских поселений. Земельный банк в начале XX века закупил землю и продавал ее вместе с хуторами. Из Пскова и других местностей покупали землю и переезжали в Абрене. Фридрих — учитель шестилетней основной школы. Когда в 30-е гг. архиепископ Иоанн (Поммер) организовал комиссию по собиранию фольклора, Фридрих примкнул к этой работе одним из первых. В 1936 г. уезд назывался Яунлатгальским, потом переименовали в Абрене. Когда Фридрих возвратился из Сибири, то дополнил собранное рижскими, тартускими и даугавпилсскими материалами. В Сибирь выслали Фридриха как члена русского политического комитета, Сахарова посадили на 5 лет, но уже как представителя белорусского комитета. Фридрих вернулся в Ригу, Сахаров нет, так как семья не захотела его принимать как врага народа.

Все фольклористы были любителями, научного подхода не было, но интенсивно изучали советскую литературу. Фридрих пользовался советами Петра Шмидта, который учился в Петербурге и подружился со студентами А.Л. Погодина. Петр Шмидт увлекся китайской литературой. Уехал на Дальний Восток, где изучил китайский язык. Потом вернулся в Латвию и здесь занялся латышским фольклором. Собрал четыре тома добавлений к сборнику Кр. Валдемара, руководил издательской де-

ятельностью, писал примечания. Он пишет в этнографическом плане и оставляет после себя обобщение обрядов о погребениях, о свадьбе. Также издал песни и сказки. Дошел до частушек и из 40 тысяч успел напечатать 400...»

Русскому фольклору Латвии Б. Инфантьев посвятил множество материалов. Отметим рукопись «Фольклор русских Латвии»⁹, подготовленную для журнала «Даугава», но так и неопубликованную. В ней Борис Федорович как раз рассматривает фольклор на том историческом этапе, на котором он не успел деградировать, так как еще содержал различные культовые пласты, начиная с самого примитивного — магического. Мы приведем небольшой фрагмент из этой рукописи, поскольку он помогает сфокусировать внимание на схожих (магических?) элементах, отраженных в преданиях о Петре Великом:

«Различных магических действий особенно много в календарных и семейно-обрядовых песнях. Иногда магическая природа того или иного действия точно раскрыта: «Целуй, девица, уста, чтобы рожь была густа, рожь нажинчистая, нажинчистая, умолотливая, чтобы колос был хорош, с полы на зерно пирог». Еще чаще магическое значение действия облечено в форму прямого пожелания: «Ты удайся, удайся ленок», припевают участники хоровода при перечислении различных процессов его выращивания и обработки: сеяния, тягания, обреза, расстиланья, прядения. В песнях, связанных с календарной обрядностью, носящей яркие следы двоеверия, магия приобретает форму обращения от именованного христианского бога и святых: «Роди вам, господи, рожь густую, нажинистую», — поют колядовщики угостившим их хозяевам. «Не я освещаю, бог освещает на житье-бытье, на корысть, на радость и божью милость. Хлеба спор, животам приплод». На магической основе сложилось большинство песен, связанных с выполнением различных магических действий: вербами бьют для здоровья и счастья; во время свадебного поезда чару выливают коню на голову, гриву, копыто, чтобы голова была весела, грива шелкова, копыта легкие. В некоторых случаях магическую природу обряда трудно увидеть и объяснить: например, обязательный плач невесты перед венцом, многочисленные обереги невесты от порчи (в том числе и популярные

⁹ Рукопись «Фольклор русских Латвии» из архива общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS (2009 г. № 2).

даже еще в наше время перекрытие дороги свадебного поезда жердью), и плетение трюицких и ивановских венков, гадание по гороху, курицам и т.п. Часто здесь к действиям и поэтическим образам, возникающим на магической основе, примешиваются и элементы, связанные с культом предков: домовой, умерший отец невесты, прилетающий в виде птицы дать благословение своей дочери; умерший отец, обувающийся в поле и торопящийся на свадьбу своей дочери и т.п.»¹⁰

Казалось бы, какое отношение имеют примитивные магические действия к образу Петра Великого в русском фольклоре? Оказывается, непосредственное. Б. Инфантьев рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» начинает с замечания о том, что Петр Великий во всех записанных собирателями фольклора преданиях и побывальщинах выступает как эпический (на грани мифологического) героя. «На грани мифологического» обозначает смысловую перестройку образа священного царя-мага, с одной стороны, сохраняющего магические черты, раскрывающиеся в ритуально-мифологическом контексте преданий и побывальщин, с другой стороны, приобретающий новые черты уже исторического героя.

Таким образом, Б. Инфантьев фактически стал первым русским профессиональным фольклористом в Латвии, отправной точкой деятельности которого стало изучение лексики. Вот несколько характерных фрагментов из статьи, посвященной исследованию лексики, «Что говорят о балто-славянской прародине идентичные или близкие по звучанию и значению лексические корни».

О рельефе.

«...Рельеф балто-славянской прародины характеризуется отсутствием высоких гор (наподобие карпатских, кавказских, швейцарских и южногерманских) и высоких скал, высоко поднимающихся из почвы, как это можно увидеть в Финляндии и в Скандинавии. Дело в том, что русское слово «гора», которое у современного носителя русского языка соотносится именно с высокими возвышенностями, каких нет ни в Литве, ни в Пруссии, ни на территории, населенной древними кривичами, новгородскими славянами и соседними восточными славянами, не имеет этимологического соответствия в балтийских языках. Латышский «*kalns*» соотносится немецкими этимологами

с немецким «*holm*» и русским *холм*, которыми покрыта в наше время и вся Прибалтика, и соседние белорусские и русские земли. Следовательно, русское слово *гора* приобрело современное значение в более позднее время, когда потомки кривичей и новгородских славян познакомились с карпатскими и кавказскими горами. Балтийское же соответствие русскому корню в слове *гора* — «*gīra*» обозначает в современном литовском языке *лес* и не учитывает этимологическое значение этого слова в русском слове *гора*. Это обстоятельство делает возможным предположение, что более древнее значение этого литовского слова — *покрытый лесом холм*. Такие покрытые лесом холмы, очевидно, были характерны не только для современной территории Прибалтики и смежных славянских земель, но и для балто-славянской прародины...

...Если балто-славянскую прародину сопоставительная лексика характеризует полным отсутствием высоких гор и скал, то в низменностях недостатка не наблюдаем. Об этом свидетельствуют такие общие слова как *низ*, *низина*, нашедшие свои соответствия в латышском топониме «*nīca*», «*nīcgaļe*», в то время как *даль*, *долина* соответствует латышскому прилагательному «*tāļš*» (*далекий*), «*tālums*» (*даль*, *далекое расстояние*). К лексике, характеризующей именно эту особенность балто-славянской прародины, относятся различного рода углубления, созданные естественными природными условиями: *овраг*, соответствующий латышскому «*grava*» (*канавка*, *овраг*)... Таким образом, рельеф балто-славянской прародины представляется нам как весьма низменные дали, испещренные невысокими холмами, покрытыми лесом...»¹¹

Несомненно, в латышско-русских фольклорных контактах изучение лексики было для Инфантьева приоритетным из-за убеждения в том, что именно лексика является «первоосновой формирования понятий мифологии, фольклора и литературы».¹² Еще в 1961 г. на одной из Киевских конференций славистов было подсчитано 1600 общих балтийских и славянских корней. Б.Ф. Инфантьев задался целью собрать воедино эти корни. Вот почему лекси-

¹¹ Архив общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS (2009 г. № 3).

¹² Инфантьев Б. Авторецензия на книгу «Балто-славянские культурные связи» // Альманах «Русский мир и Латвия: Феномен восприятия русского». Рига, 2008 г. № 16, с. 127.

¹⁰ Там же, с. 8–9.

ка стала исходным пунктом в изучении русско-латышских культурных связей.

Обращение к лексике было неизбежно в связи с концепцией, которой придерживался Б.Ф. Инфантьев о балто-славянском языковом единстве.

«В любом учебнике истории Латвии, изданном в наше время, во многих научных трудах и американских, и российских исследователей (В. Гумбутиене и В. Седов) видное место занимает карта огромной территории — от Балтийского моря до верховьев Оки, Волги и Днепра — до Москвы и Можайска на Востоке, до Могилева на юго-востоке, до Эльбы (Лабы) и Одера (Одры) — огромная территория, на которой в большом количестве зафиксированы гидронимы (названия водных поверхностей — рек, озер, болот), которые то ли идентичны, то ли близки по звучанию к топонимам (названиям местностей) в Литве, Латвии, Пруссии. Сами факты эти неоспоримы.

Но это ничуть не означает, что столь же неоспорима интерпретация этих фактов, осуществляемая и в научных трудах, а тем более в популярных интерпретациях ученых выводов. Да, Яуза ближе к латышскому слову *auzas*, Ока в свою очередь ближе к русскому (или, точнее, древнерусскому) «око», чем к латышскому *acis*. Уже это одно обстоятельство наводит на размышления, в какой мере правомерно называть рассматриваемую территорию балтийской. На наш взгляд, немало трудностей и натяжек содержат и комментарии политизированных популяризаторов совершенно верных выводов названных выше авторитетных археологов.

Во-первых, трудно согласиться с правдоподобностью утверждений, что небольшая горстка славян, стоявшая к тому же на низком уровне культурного развития, в VI — VII столетиях нашей эры спустившаяся с Карпатских гор и инфильтровавшаяся в огромный ареал балтийской территории, в сравнительно краткий срок (чуть ли не на протяжении одного столетия) смогла ассимилировать балтов на огромном пространстве Белоруссии, Северной Украины и Северо-Западной России. Главный аргумент интерпретаторов этой концепции — агрессивность и кровожадность славян по сравнению с миролюбивыми балтами — лишь в какой-то степени правомерен. Вспомним только повседневные моления в скандинавских церквах о защите скандинавов от воинственных куршей. Вспомним, как встретили земгалы попытку восточнославянских князей обложить их да-

ню. По словам летописи, на полях Земгалии полегло 9000 русичей. Вторая трудность «балтийской теории» заключается в том, что трудно объяснить, почему славянизация затронула только территорию на просторах Белоруссии и Северной Украины, Северо-Западной России, в то время как территории Латвии, Литвы, Пруссии оставались неславянизированными. Или западные балты своим характером отличались от восточных? Но так вопроса никто не ставит. К тому же чисто балтийские островки сохранились и на востоке. Имеется ввиду галиндский островок («голадь») на Протве в верховьях Оки, у самого Можайска. И, наконец, третья трудность. И ассимиляторы, и ассимилируемые говорили на одном языке.

Балто-славянское языковое единство более ста лет тому назад провозгласили и научно доказали такие корифеи индоевропеистики, как Август Шлейхер и Карл Брутман. На этих же позициях стояли Е. Френкель и Р. Траутман, польские ученые Карлович, Поржезинский, Тер-Сплавинский, русские лингвисты А. Шахматов и Ф. Фортунатов. Янис Эндзелинс в свой харьковский период также разделял эту лингвистическую концепцию. В свой латвийский период он внес в эту концепцию небольшие изменения и говорил не столько о единстве, как о близком родстве. Именно ему принадлежит тезис: из любых двух произвольно взятых индоевропейских языков (например, греческого и латинского, немецкого и французского) балтийские и славянские языки ближе друг к другу, чем любые другие индоевропейские языки друг к другу. Правда, близость языков еще не гарантия мирного сосуществования и дружбы родственных народов. Свидетельство тому — арабы и израильтяне. Но здесь замешаны разные религии. В то время и славянские, и балтийские дохристианские верования, как удалось нам доказать в недавно опубликованном исследовании «Восточно-славянская мифология в свете латышского фольклора» (*Acta Baltico-Slavica*, XXII, Варшава, 1994), были если не идентичны, то, так же как и языки, близкородственны. Что же касается отличий в современных латышском и русском языках, то это результат тысячелетних изменений, которые особенно интенсивно происходили в русском языке. Как мне представляется, интерпретация обсуждаемой карты мира могла бы быть следующей. Территория от Балтийского моря до Москвы, Можайска и Могилева в рассматриваемый период времени (то есть 4 тыс. лет до н.э.) была населена балто-славянской языковой

общностью, которая, разумеется, могла различаться и антропологическими признаками, и материальной культурой. Климатические и другие природные условия — флора, фауна, почва, ископаемые — во многом определяли и занятия населения того или иного региона, и соответствующую их лексику. Ведь даже на территории Латвии названия растений, насекомых различаются по регионам.

Естественно, у моря главное занятие балто-славян было рыболовство, плетение сетей. Слова создавались для различных видов удочек и сетей. В коневодческих степях в центре внимания были лошади, пастухи, наездники. Уже эти обстоятельства оказывали существенное влияние на развитие отдельных региональных языковых групп. В еще большей степени на формирование различий оказывали влияние языковые субстраты (то есть основы) языков тех племен, которые жили на данных территориях до того, как там появлялись балто-славянские языковые объединения, а также соседи, с которыми балто-славянским языковым объединениям приходилось постоянно обмениваться и материальными, и культурными ценностями.

Итак, схема вычленения из балто-славянского языкового единства тех балтийских и славянских племен, которые названы в летописи Нестора (X век), примерно могла быть следующей. Кажется, меньше всего контактов и с языковым субстратом старожильческого населения, и с соседями было у тех балто-славян, которые оказались на территории современной Литвы. Это позволило балто-славянам этой территории в своем языке сохранить наиболее древние формы балто-славянского праязыка, ныне называемого литовским и пользующегося большим уважением у языковедов. «Без литовского, — говорят они, — немислимо изучение сравнительной грамматики индоевропейских языков, как без санскрита и древнегреческого». Из всех балтийских и славянских языков литовский ближе всего к прабалто-славянскому. Стоило их северным соседям соприкоснуться с финно-угорским племенем ливов, и в языке появляются такие новообразования, которые существенно отличают звучание современного латышского языка от литовского: это и ударение на первом слове в отличие от литовского подвижного ударения (как в русском языке), и утрата смягчения согласных перед звуками переднего образования (и, е), которое сохранилось в литовском и русском языках. Окраинные балто-славянские языковые

объединения, очевидно, оказывались в более сильном иноязыковом окружении, в связи с чем претерпевали более сильные изменения в своих языках. Так, к примеру, если проследить судьбу литовского слова *draugas*, то латыши отбрасывают конечное «а» в окончании, в связи с тем слово приобретает форму *draugs*. Русские же отбрасывают не только конечную гласную, но и конечную согласную. Кроме того, вместо дифтонга «ау» в русском языке появляется монофтонг (одноголосный) «у», и русское слово совершенно закономерно превращается в «друг».

Таким образом, различия между русским и латышскими языками — не столько национального характера, сколько в степени поступательного развития и изменения в том или ином родственном языке. Балто-славянские языковые объединения, вошедшие в соприкосновение с готскими и другими германскими языками, с кельтским, образовали западнославянские языки. Балто-славяне, взаимодействуя с греками, фракийцами, македонцами, стали основой южнославянских языков. Восточные балто-славяне привели к созданию восточнославянских языков, взаимодействуя с угрофиннами на севере, с хазарами, печенегами на востоке и скифо-сарматами на юге и юго-востоке...»¹³

Концепцию о балто-славянском языковом единстве можно считать истоком всей исследовательской программы Б.Ф. Инфантьева, которая начиналась с лексики и завершалась изучением сравнительной мифологии, фольклором и русско-латышскими литературными связями. Распределяя тематически общую и сходную лексику, Б.Ф. Инфантьев проверял тем самым гипотезу о балто-славянской прародине. Ведь отсутствие общих наименований, например, для горы, обилие общих названий водных поверхностей, общие названия почти всех деревьев, крупных и мелких зверей и т.д. дают все основания для подтверждения отстаиваемой им гипотезы. Вот характерный фрагмент из незавершенной рукописи: «Что говорят о балто-славянской прародине идентичные или близкие по звучанию и значению лексические корни»¹⁴.

«Так же как и о прародине индоевропейцев, так и о балто-славянской или еще более древней балто-славянско-германской существует большое количество гипотез. Оценивая то

¹³ См., 1997, 24.03, с. 5.

¹⁴ Архив общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS (2009 г. № 3).

или иное предположение, следует учитывать прежде всего то обстоятельство, что балто-славянское языковое единство (в самых различных формах понимания этого термина) выдвинулось из общего индоевропейского конгломерата самым последним, после выделения хеттско-лувийских языков — как самых первых; затем арийцев — индусов (санскрит), персов (авестский язык), таджиков, афганцев; далее греко-армянской, латинско-иллирической, кельтской, наконец, германо-балто-славянской языковых групп. Учитывая все до сих пор сказанное о балто-славянском языковом единстве, более или менее определенное, можно высказать только предположение о том, что начало обособления (выделения) балтийских и славянских племен из общего языкового единства можно отнести к началу нашей эры, когда в «старом» евразийском мире происходили самые невероятные изменения.

Этот процесс обособления балтийских и славянских племен продолжался предположительно пол тысячелетия, и к началу второго тысячелетия литовские и латышские лингвисты Казимир Буга и Эрнест Блесе относят уже первые заимствования из славянских племенных языков в балтийские (латышские). Принимать или не принимать эти установки Буги-Блесе — проблема сама по себе. Мне кажется, что отнесение многих общих корней к заимствованиям преувеличено. Думается, что многие из общих балто-славянских корней — скорее общее наследие, чем заимствование. Но этот вопрос нам представляется второстепенным».

Тема заимствования в культуре проходит красной нитью не только в изучении лексики, но и при сопоставлении мифологии, в том числе преданий о Петре Великом. Несмотря на то, что главным для Б.Ф. Инфантьева все же было не в поисках общего, а различного, вопрос о взаимосвязи русского и латышского фольклора оставался главным.

В исследовательской программе Б.Ф. Инфантьева фактически нет непроходимой границы между изучением сходной этимологически организованной лексики и сопоставительной мифологии. Поэтому органический переход от лексики к рассмотрению балто-славянской мифологии разворачивался в форме сопоставления схожих названий мифологических существ, их места в языческом пантеоне (Диевс — Див, Морена — Мара, Велес — Велнс, Усиньш — Овсень и пр.), что нашло свое место в ряде публикаций Б.Ф. Инфантьева второй половины 90-х гг. и начала 2000-х гг. Для Ин-

фантьева «полного знака равенства между латышской и восточнославянской мифологией поставить нельзя». Расхождения — это начало исторического пути, в ходе которого балто-славянское единство сменяется этническим и национальным разнообразием (различием). Изменение восприятия русского, оценки — от положительной к негативной, найдет свое место в книге Б.Ф. Инфантьева «Миф о русских в латышской литературе».

Характерной особенностью в исследовании сопоставительной мифологии стало привлечение обрядно-фольклорного материала. Однако исследовательская позиция Б.Ф. Инфантьева, базирующаяся на историко-мифологической и этнографической основе, принципиально отличается от позиций коллег-фольклористов¹⁵ (к примеру, Ядвига Дарбиниеце рассматривала календарную обрядность с литературоведческих, эстетических позиций). Отличие исследовательской позиции Б. Инфантьева можно проследить на многих примерах. Возьмем две работы, переданные Борисом Федоровичем в архив общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS приблизительно в одно время. Одна работа «Песни об убитом или раненом герое и его коне в русских, латышских и белорусских песнях» — опубликована. Другая работа — нет. Это рукописный перевод с латышского языка статьи К. Страуберга «У врат вечности». Дело здесь даже не столько в том, что К. Страуберг пользуется описательным методом, а Б. Инфантьев компаративистским, сравнивая мотив смерти в русских, латышских, болгарских, украинских, белорусских, литовских песнях. Сравнение, конечно, позволяет выделить ряд мотивов, которые есть, к примеру, в русских песнях, но которых нет в латышских и наоборот. Так, по Инфантьеву, мотив прощания, сопровождающийся сердечными проводами, оплакиванием, одеванием, украшением — характерная черта именно русских песен. Для нас же важно другое.

И в латышском, и в русском фольклоре мотив смерти тесно связан с существовавшей в то время магической практикой. В восточнославянских песнях магическое начинается с появления трех птиц — ласточек, которые символически рассаживаются у трупа в определенном порядке. В латышских похоронных обрядах магическое фактически идентично европейскому опыту, проявляющемуся в ми-

¹⁵ Архив общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS (2009 г. № 4).

фологических представлениях связи жизни и смерти.

В статье К. Страуберга «У врат вечности» в переводе Б. Инфантьева обратим внимание на хронологию описания магических практик, свидетельствующих о том, что во времена Северной войны, правления Петра Великого они сохраняли свою силу. Вот несколько характерных фрагментов:

«... Горы и в германских странах рассматривают как местожительство душ. И балтийские народы знали этот мотив. В 1271 году в Вильне сожгли труп Свинторога. Его бояре бросали в огонь ногти рыси, чтобы ему было легче взобраться на гору. В Алсунге срезанные ногти не выбрасывают, чтобы можно было лезть в гору. Сходные славянские варианты (я тоже в детстве слышал, что ногти собирают, но без упоминания горы — прим. *Борис Инфантьев*)».¹⁶ «Связь мертвых с живыми обозначала общие интересы в пределах рода и семьи. Эта связь — прямая возможность усопшим посещать живых во сне, даже разговаривать и давать советы. Но и без того раз в год или чаще на каждый солнцеворот раскрывается весь мир и мир велей. И на Яна, и на зимний солнцеворот потусторонние жители приходят как невидимые или воплощенные в ряженных податели благодати, устранители зла. Но особенно они это делают в дни велей, из которых главные осенью, до начала ноября, когда они приходят, чтобы участвовать в застолье, которое организуется специально для них. Хотя вельи рассматриваются как неделимое единство, ушедшие в другую жизнь, эти праздники в Средние века назывались только угощением душ, хотя отцы церкви сомневались в способности душ вкушать угощение, а также оспаривали функции усопших сообщать живущим благодать. Латыши же последовательно усопших рассматривали как живых. Хотя вельи и невидимы, они присутствуют на своих похоронах. В Швеции, например, им резервируют место за столом на свадьбах и других семейных праздниках. Они присутствуют на поминках у могилы — об этом античное изображение поминок, где покойников видим вместе с живыми. Церковь борется с этим обычаем, особенно Августин, Киприан. Многие церковные соборы осуждают поминки в доме усопшего, на которых он якобы присутствует. Ср.: «Мне братик завещал сегодня не засыпать, пиво только попить, восковые свечи жечь» (49 602). В другой песне ба-

тюшка хотел и завещал этой ночью не спать, а есть, и пить, танцевать и отца поминать.

Не удивительно, что в 858 году Хинкмарс в Реймсе запретил духовенству участвовать в поминках, там пить в память усопших (*ipsius animae bibere*), заставляет других этого не делать, запрещает там веселиться, рассказывать пустые сказки, петь чертовские (мирские) песни, смотреть непристойные представления с медведями, танцовщицами и демонскими масками, вызывать других на спор, злобу, драку, кровопускания, а также участвовать в ночных народных песнопениях у могилы. Такие песни и танцы осуществлялись даже в церквах или около церквей, но особенно при теле покойного, еще не преданного земле. В Англии подобное было в XIII веке и позднее. Там тоже ели и пили ночью, около покойника, распевались внецерковные песни как бы от радости по поводу его смерти (1342). В Швеции «оплакивание» покойника подвергалось преследованию еще в XVIII столетии, когда пили и плясали у гроба покойника. Так было и в других странах, и у латышей, особенно в Курземе. Как объяснить этот обычай? Наряду с мотивом о последнем прощании следует учитывать также и то, что уже в самых ранних сведениях о балтах упоминается смерть не как конец, а как начало новой жизни. Поэтому пруссы праздновали смерть как день рождения: пиршествовали, играли и плясали с большой веселостью и радостью. Так пишет Эразм Стелла в начале XVI века. Латышские верования и народные песни похороны приравнивают к свадьбе. В основе воззрение, что остается не разлагающееся тело и отделившаяся душа, а покойник, живой труп уходит к велям, в их большую семью. Этим объясняется информация Индрикиса Латвийского: 50 литовских жен добровольно следовали своим павшим в бою мужьям в полной уверенности, что они будут жить с мужьями на том свете (18,5). Осажденные в Пилене литовцы в 1336 г. кончали жизнь самоубийством по тем же причинам».¹⁷

«...Источники Иордана неизвестны, но он первым дает точное описание древнелатышских похорон, которые он застал. О Земгале XVII века он пишет: черт людей так смутил, что они хотя и верят в бессмертие души, но думают, что душа телесна, и то что в вечной жизни будет еда, питье, спанье... И я сам от несчастных людей слышал, что в большую дороговизну в 1601 г. они своих хоронили, хотя сами были

¹⁶ Там же, с. 7.

¹⁷ Там же, с. 11-14.

без одежды, денег и т.д. Что дают покойникам на дорогу иглу и нитку, чтобы они на том свете могли бы починить свою старую заплатанную одежду, чтобы перед Господом Богом, святыми, ангелами и другими не ходили нагими. В 1649 г. П. Эйнгорн дополняет написанное им ранее: покойников одевают в хорошие одежды, кладут рядом с ними деньги, серебряные вещи...»¹⁸ «...Танцы запрещают Бирхард Вормский и Английский Синод в XIII — XIV века. В XVII — XVIII веке такие запреты непрерывно повторяются в Швеции, Дании, Норвегии, ибо веселье и ликование покойникам нравится, а печаль и рыдания ему в могиле не дают покоя. Вместе с едой и выпивкой пляски вокруг покойника продолжались и в XIX веке, также в Дании, Германии и др. В Латвии, по рассказам старых людей, распевались народные песни и танцевали, особенно после полуночи, если покойник холост».¹⁹

Хронология распространения магической похоронной практики явно указывает на устойчивость традиции (у Инфантьева с VIII века по XIX). Можно предположить, что исполнители народных обрядов с их мифологическими представлениями и были живыми носителями как латышских, так и русских преданий о Петре Великом. Ниже, сравнивая комментарии к преданиям о Петре Великом Б. Инфантьева и Н. Терехихина, мы попытаемся раскрыть их магиико-мифологическую основу, из которой вырастали представления данного рода. Необходимо заметить, что Б. Инфантьев после себя оставил часть рукописей, посвященных русскому фольклору в Латвии. Они еще ждут времени своей публикации. Из одной из них, хранящейся в архиве общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS, «Фольклор русских в Латвии», приведем здесь лишь небольшой фрагмент, который иллюстрирует, как отмечает Б. Инфантьев, отличие русского фольклора в Латвии от латышского фольклора восточных районов страны. Эта особенность заключается в том, что в русском фольклоре сохранилось много исторических реминисценций различных эпох, исторических имен, названий местностей. В этом отношении предания о Петре Великом — неотъемлемая часть русского фольклора в Латвии.

«В свадебных песнях мы найдем не одно свидетельство старинных форм брака — умыканий, купли невесты. Патриархальные от-

ношения отразились во многих песнях: свадебных, семейных, беседных. Даже в детском фольклоре можно отыскать такую зарисовку патриархального деревенского уклада: «Сучка на лычке пожинковывает, медведь на цепи прыгается, Сашенька за занавеской румянится, а швед (таракан) из щели вылупается, кошки в лукошке кокошнички шьют, мышки под печкой тесемочки ткнут».

Перед читателем проходит вся история русского народа, сохранившаяся до наших дней в памяти старых людей. Три татарина наездника полонили красную девицу. Милый отправляется в поход на Казань-речку. Новгородские купцы приезжают к родному батюшке. Стенька Разин, переряженный купцом, едет в Астрахань. Стрельцы. Гусары Петра Великого. Плач солдатский по Катеринушке Алексеевне. Гвардеец пробуждает от мертвого сна императора — «земля дальняя, незнакомая, в турках разоренная». Разоренная дороженька до Москвы: разорил вор-француз. Француз взял Москву, бежит из Москвы. Платов-казак у французов. Генерал Пашкевич. Русско-турецкая война. Плевна, Осман-паша. Трудно взять немецкий город австрийцев. События из мировой, гражданской войны (про Пилсудского, Чапаева, белофиннов, Тихий Дон), Великой Отечественной войны (в том числе и «Прощай, Прибалтика родная»). В песнях сохранилась память о дворцах-теремах, в которых столбы точеные, позолоченные, калиточки хрустальные стекла, о Дунае-речке, море Волынском и Волге, о городе Ярославле и Макарьевской ярмарке, Москве и Китай-городе, где парень покупает шелку на юбку и резинову плетку, ездит на извозчиках по царским кабакам, горы Воробьевские, Петроград, где вино по три копейки, Нарвская застава, почтамт, приют для рабочих Путилова... Эти воспоминания особенно сильны: ведь парни из Восточной Латвии уезжали в Питер на полгода, возвращались с заработков к Петру либо к Илье и заработанные пять рублей в месяц оставляли в питерских кабаках, а сами питались морковкою и водой — красноречиво говорят об этом песни.

В песнях сохранена память о царях, королях, царевичах, царицах, королевнах (правда, в одной детской считалке отмечено, что «царь в помойку улетел»), князьях-боярах, стремянных братках, дружках-повертушках (в свадебном обряде), боярах с Новгорода. Здесь упоминается барина сын — с Москвы дворянин, новгородские купцы, сын гостиный, приказчик из России и наряду с ним рыночная торгов-

¹⁸ Там же, с. 26-27.

¹⁹ Там же, с. 29-30.

ка. Военные чины представлены следующим: майор Преображенский, гусары-гвардейцы, кавалеры, поручики-любчики Семенова полка, молодец к молодцу с гренадерского полку. В некоторых беседных и хороводных песнях упоминается оригинальная характеристика классов и групп. У купца три бочки серебра, у кабатчика — три коровы на дворе, у мужика три скрипки да гудок. За него выходит замуж девица. К другой девице сватается лекарь, кучер, фолетор, щеголь, милый с бархатным жилетом. Для того чтобы выйти за барина, надо барыней быть, за офицера — надо платьице носить, за крестьянина — надо прялей быть, за горшечника — надо глину месить. Поп рано встает, долго есть не дает. У попа всю ночь огонь горит, надо рано вставать, мешки собирать, попа в мир отпускать (за подоменьями). Дьякон по могилочкам ходит, а жена должна кадилочкой кадить. Жена писаря должна денежки считать (которые тот получает за письма). Не обошлось дело и без воров-разбойников. Вот как описывают свои подвиги эти ловкие люди: «Люди жито пошли жать, а мы в засенку лежать, люди снопики возить, а мы чисто колотить, люди жито арфовать, а мы мешки собирать».²⁰

Таким образом, обращение Б.Ф. Инфантьева к теме «Петра Великого» в латышском и русском фольклоре было частью его исследовательской программы, включающей изучение сопоставительной лексики, мифологии, фольклора, литературы. Предания о Петре Великом — существенный пласт, использование которого позволило ответить на ряд вопросов, в том числе историографических, — о различном круге источников в русском и латышском фольклоре, на основании которых складывался образ Петра Великого в исторических преданиях, легендах, побывальщинах и анекдотах.

Б. Инфантьев обращается к теме «Петр Великий в русском и латышском фольклоре» по следующим причинам:

1. В исследовательской программе Б. Инфантьев использовал ряд источников: лингвистических, мифологических, фольклорных, краеведческих, исторических, литературных. Предания о Петре Великом — крупнейший фольклорный источник, позволяющий посредством компаративистского метода найти и обозначить увеличивающиеся расхождения в

латышской культуре по отношению к русской. Более ранние фольклорные источники, например, предания о Ливонской войне и об Иване Грозном отмечены лишь несколькими записями, поэтому не отражают тех социокультурных тенденций, которыми интересовался Б. Инфантьев.

2. Несмотря на очевидные расхождения в латышских и русских преданиях о Петре Великом, фольклорные источники вполне позволяют сделать вывод о том, что к XVIII в. «латышское» и «русское» существовало в едином социокультурном пространстве. Это единство обеспечивалось народной культурой с ее магическими практиками, мифологизированным восприятием жизни.

3. Предания о Петре Великом стали плодом народной русской и латышской культуры.

Тема «Петр Великий» в фольклорных исследованиях Б.Ф. Инфантьева

Не считая нескольких газетных зарисовок, теме «Петр Великий» в русском и латышском фольклоре у Инфантьева посвящены следующие тексты.

1) «Образ русского в латышском фольклоре» (1997 г.).

2) «Образ Петра Великого в латышских народных легендах, преданиях, побывальщинах» (2003 г.).

3) «Петр Великий в русском фольклоре» (2004 г., рукопись).

4) Глава «Исторические предания, легенды, побывальщины, анекдоты» в книге «Балто-славянские культурные связи».

1. «Образ русского в латышском фольклоре»

В 1997 году в рижском сборнике «Русские в Латвии. История и современность» вышла статья Б.Ф. Инфантьева «Образ русского в латышском фольклоре»²¹, которая кроме фрагментарно описанного сюжета о Петре Великом²² (тема

²¹ Русские в Латвии. История и современность. Рига, 1997, с. 74–105.

²² В статье приведено предание о рижской ведьме, записанное в Скрунде, предание о спасении Риги, записанное в Вентспилсе и предание, записанное в 1966 г. М. Аунсом со слов 70-летнего Индрикуса Круклиса в Валмиерских Ренценах (там же, с. 92–94). Предание о спасении Риги (АФ 1895, 3395). «Это было, когда шведы с русскими воевали. Шведы

²⁰ Инфантьев Б. Фольклор русских в Латвии, с. 11–13 // Архив общества SEMINARIUM HORTUS HUMANITATIS (2009 г. № 3).

статьи шире), важна для нас своей методологической подоплекой. Б.Ф. Инфантьев вводит понятие «русского», выделяя характерные для латышского фольклора мотивы и анализируя особенности восприятия русского, начиная с момента сложения дайн и заканчивая оценками государственных деятелей советской эпохи. Различение «русского» и «латышского» имеет непосредственное отношение к проблематике Петра Великого в русском и латышском фольклоре, поэтому обратимся к объяснению, данному Б.Ф. Инфантьевым в статье «Образ русского в латышском фольклоре».²³

Согласно Б.Ф. Инфантьеву, «русских» от «латышей» на материале фольклора можно отличать условно. Это обстоятельство обусловлено единым языковым образованием восточнославянских и восточно-балтийских племен, нарушенным лишь с первых веков второго тысячелетия. Основанием для различения служат используемые в латышских хореических четверостишиях — дайнах, формировавшихся в XIV — XVI вв., слова «krievs». Как известно, происхождение слова «krievs» возводят к древнему названию племени кривичей. Однако в дайнах это слово имело два значения: во-первых, оно указывало на русского (русского, белоруса, украинца), во-вторых, на военного человека царской армии (от солдата до генерала) независимо от его национальности.²⁴

были в Риге. Петр оделся нищим и вошел неузнанным в Ригу. Захотелось ему есть. Пошел по городу в поисках пищи. Проходя мимо шведских пороховых складов, Петр увидел через окно, что возле мешков с порохом горит свеча. Он сразу понял: шведы собираются уходить. Как только свеча догорит, вспыхнет порох и Рига взлетит на воздух. Петр забежал еще на кухню, поел и поспешил к русскому войску. А кухарка заметила, что у чужака под нищенскими лохмотьями вроде как звезды поблескивают. Она рассказала о Петре шведам. Те стали царя искать, а он вышел из кухни, видит: на телеге ящик с навозом, который собирались вывезить из города. Царь быстро залег в ящик и так его вывезли из города. Шведы его ищут в городе, а он уже с войском входит в город. Сразу скачет к пороховому складу, а там свеча же совсем догорела, и сейчас вспыхнет порох. Петр еще вовремя потушил огонь и тем спас Ригу от взрыва. Когда Петр скакал тушить свечу, у лошади слетела подкова и поныне хранится в стене одного из домов на улице Калькю (дом 10/12).

²³ Там же, с. 90.

²⁴ Инфантьев Б. Образ русского в латышском фольклоре // Русские в Латвии. История и современность. Рига 1997, с. 75.

Так как в латышских народных преданиях Ливонская война и Иван Грозный отражены всего лишь несколькими записями, то довольно-таки многочисленные предания о Северной войне и о Петре Великом (именно так именуется русский царь во всех латышских преданиях) представляют ценный источник для фольклориста, посвятившего свою научную жизнь изучению латышско-русских литературных связей. Не удивительно, что Б.Ф. Инфантьев в статье «Образ русского в латышском фольклоре», в отличие от раздела «Балто-славянские фольклорные взаимоотношения» в книге «Балто-славянские культурные связи», делает акцент на описании Северной войны, а не на образе Петра Великого. В латышских преданиях о Северной войне, наряду со схожими мотивами преданий о Петре Великом (традиционный мотив о ведьме или колдуне, мешающим взять крепость приступом из-за чар, отталкивающих русские пули от крепости), появляются и заметные отличия (часто встречаемая деталь голода в лагере русских и глумление шведов, выпускающих на городскую стену козла с низанными на рога баранками и кренделями). Главным было все-таки представление войны против шведов общим делом, в котором участвуют «...все эти жители Ливонии... то ли как проводники русской армии, то ли как специалисты-кузнецы, использующие свои профессиональные умения в помощь русским — официальным врагам шведских властей, то ли укрывавшие, спасавшие в своей избе русского военачальника или даже самого царя».²⁵

2. «Образ Петра Великого в латышских народных легендах, преданиях, побывальщинах»

В 2003 году в уже упоминавшемся журнале «Клио» — Балтийский культурно-публицистический вестник появилась статья «Образ Пет-

²⁵ Там же, с. 90. Сравни предание о Шкибустском кузнеце: «Шкибустский кузнец однажды ветренным днем завернулся в соломенный куль и катился по ветру к городским воротам. Шведы видят, но не понимают, что это такое. Русские — они-то знают. А он прикатился к воротам, отжал на воске ключ крепости и в куле же откатился по ветру. Ключ отлит. Шкибустс снова прикатился по ветру к воротам крепости, открыл их и впустил русских в крепость. Шведы в это время шли из церкви. Никто не подозревал, что русские уже в замке. Ну русские и рубили, да так рубили, что кровь струями текла и в сапоги попадала. А Шкибустс от русских получил ту усадьбу, в которой он жил. Усадьба до сих пор называется «Шкибусты».

ра Великого в латышских народных легендах, преданиях, побывальщинах». Она построена на пересказе записей латышских фольклористов о Петре Великом, собранных латышской фольклористкой Алмой Анцелане в сборнике «Латышские народные исторические предания». Статья интересна прежде всего географией распространения латышских преданий о Петре Великом.

В Вентспилсе в 30-е гг. XX века записано предание о том, как «Петр спасает Ригу от взрыва». В 1928 году собиратель латышского фольклора Я. Клапарс в Юнпиебалге зафиксировал предание о том, как Петр Великий руководил сражением неподалеку от Юнпиебалгского кладбища. В 1939 году четырнадцатилетнему школьнику Арнолду Зуйке удалось познакомиться с преданием о большом камне в Бауске на малой улице Базницас. В 1966 году во время фольклористической экспедиции М. Аун от Индрикиса Круклиса в Валмиерском районе записал предание о том, как шведы настигли Петра на старой шведской дороге из Руйены в Валмиеру, и как его спасла хозяйка усадьбы. В том же 1966 году участником фольклористической экспедиции М. Берзинской от 92-летней Лизы Мейстере в Розуле Цесисского района было услышано предание о том, как Петр, спасаясь, забежал в Алуксненскую церковь. В доме пастора Глюка спрятала Петра воспитанница пастора. Позже Петр женился на этой воспитаннице, которая стала императрицей Екатериной. В 1934 году фольклорист О. Берзиньш от Я. Лиепина в Даугавпилсе записал предание о том, как произошло название Озолмуйжи. В 1930 году собирателю фольклора К. Арайсу А.Я. Виландс в Талсенском уезде рассказал о некоем безымянном старичке из Кенинциемса, который предупредил Петра Великого о бомбе, заложенной под мостом.

Повсеместное распространение преданий о Петре Великом подтверждает предположение об общелатвийском значении русского царя, отраженного в латышском фольклоре.

Б.Ф. Инфантьев неоднократно указывал на отличие оценки Петра в русских и латышских сказах. Если русские предания о Петре исходили не только от его сторонников, но и от противников нововведений, критиковавших царя и даже говоривших о гибели подлинного царя, то в латышских преданиях Петру сопутствуют постоянные победы.

3. «Петр Великий в русском фольклоре» (рукопись)

Рукопись «Петр Великий в русском фольклоре» подготовлена скорее всего в 2004 г. для публикации в журнале «Klio» — Балтийский культурно-публицистический вестник как продолжение статьи «Образ Петра Великого в латышских народных легендах, преданиях, побывальщинах». Несмотря на то, что Петр Великий в книге «Балто-славянские культурные связи» намного ярче представлен фольклорными источниками, статья интересна методологией, так как анализ темы построен посредством классификации исторических источников и на сравнении отношений к Петру Великому в латышском и русском фольклоре.

4. Глава «Исторические предания, легенды, побывальщины, анекдоты» в книге «Балто-славянские культурные связи»

В 2007 г. Б.Ф. Инфантьев в книге «Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор»²⁶, представляет прочитанные в Академии культуры лекции. Подробнее об истории создания книги можно познакомиться в радиобеседе журналиста Татьяны Моисеевой с Б.Ф. Инфантьевым осенью 2007 г.²⁷

²⁶ Инфантьев Б.Ф. — Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор. Рига, 2007 г. Интересующий нас раздел «Предания о Петре» с. 166–182.

²⁷ Октябрь 2007 г. Из беседы радиожурналиста Татьяны Моисеевой с Борисом Инфантьевым. «Один из моих многочисленных начальников, с которым я поработал на своем веку, говорил, что Инфантьев и в гробу будет анекдоты рассказывать. Можно сказать, что и с этой книжкой произошло вроде анекдотического события. Дело в том, что по сути это мои лекции и публикации моих лекций, которые я читал в середине 90-х гг. в Академии культуры в Риге. Один цикл лекций, который я должен был читать в течение трех лет, содержал то, что частично опубликовано в этой книге. Видите, тут на обложке стоит цифра один, значит предполагается издать и второй, и третий том, включающий лекции, прочитанные студентам в Академии культуры. О чем были эти лекции? О том, что и в этой книжке. О русско-латышских культурных связях. Книга названа «Балто-славянские...», потому что при переработке этих лекций в книжку пришлось добавить материалы из литовского, белорусского и других славянских языков. Поэтому решили назвать книгу не латышско-русскими, а балто-славянскими культурными связями. Это был уникальный курс лекций, так как я его читал только один раз и нигде потом не повторял. Но самое уникальное, связанное с этими лекциями было то, что на них постоянно присутс-

твовал один удивительный студент Иван Михайлов, выпускник Пушкинского лицея. Ему дивилась вся Академия культуры. Все четыре года он не пропустил ни одного занятия, хотя в то же время успешно учился на юридическом факультете Латвийского университета, одновременно закончил оба учреждения, и в одном, и другом защитил магистерские диссертации. Теперь он доцент Латвийского университета, т.е. самый молодой доцент в Латвии и интенсивно пишет докторскую диссертацию. Предполагалось, что я три года читаю лекции, четвертый – все студенты готовятся к выпускным экзаменам, пишут свои дипломные работы, а лекции посещают свободным порядком. Но Михайлов потребовал, чтобы я читал еще и четвертый год лекции. Я прочитал спецкурс по латышской литературе. Вот этот самый студент пишет свою магистерскую работу о Борисе Федоровиче Инфантьеве. Часть магистерской диссертации вошла в мою книгу. Его магистерская диссертация состояла из трех разделов: биография Бориса Федоровича Инфантьева, обзор его творчества и в приложении предполагалось дать его полную библиографию. Я ему, конечно, помогал. Два года бились над составлением библиографии. Никогда в жизни не полагал, что мне придется вспоминать все эти мои труды. Мало того, что он написал Краткую биографию, позже он издал маленькую такую брошюрку, а потом надумал издать все эти лекции в виде этой книги. Я вначале предполагал назвать книгу «Лекции, читанные там-то и там-то...», но он был главный инициатор всего этого дела, поэтому к его совету прислушивался и я, и издатель этой книги – Илларион Иванович Иванов (Председатель культурно-просветительского общества ВЕДИ). Большие трудности представлял сам компьютерный набор, потому что приходилось так набирать – одно слово по-русски, рядом по-латышски. Дальше, когда пошла речь о мифологии, о фольклоре, появились тексты и не только на русском, но и на белорусском языке: то, что я черпал из книги Сергея Петровича Сахарова здесь, в Латвии, а он опубликовал сборник белорусских песен, созданных здесь же в Латгалии. Он был учителем белорусского языка в 9-й гимназии в свое время. Поэтому свои тексты он оформлял на культурном, литературном белорусском языке со всеми требованиями грамматики современного белорусского языка. А вот те песни Павла Шеина, тоже очень интересная личность, первого собирателя русского, белорусского фольклора. В середине XIX века начал он свою работу и так до конца XIX века. Похоронен здесь, на Рижском большом кладбище. И вот покойный преподаватель Латвийского университета Мирский со своими студентами пытался найти его могилу. Петербургские фольклористы поставили ему огромный памятник. Но Мирский так и не нашел его могилу. В XIX веке белорусский язык не был так отработан, поэтому каждый учитель, записывавший песню, писал на своей орфографии, поэтому получился большой разнобой. Из-за разнобоя было большое количество ошибок на компьютере, надо было их ис-

В «Авторецензии на книгу «Балто-славянские культурные связи»²⁸ Б.Ф. Инфантьев оценивает свою книгу, и ее историографическую базу (легенды, предания, побывальщины, анекдоты). В связи с этим он отмечает, что в исследованиях еще нет той целенаправленности и систематичности, которые могли бы позволить завершить сопоставление и анализ русско-латышской аксиологии, отраженной в том числе и в преданиях о Петре Великом.

«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. Они опубликованы Алмой Анцелане на латышском и русском языках и дополнены мной из ненапечатанных 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 преданиями о взаимоотношениях Петра со шведской королевой. Примечательно, что если в латышских преданиях в схватках со шведской принцессой Петр оказывается победителем, то в русских 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

правлять, еще раз набирать. Одну ошибку исправишь, появляется три-четыре новых. Мы мучились долго. Несмотря на это, первая часть была завершена. Первая часть представляет лексику, мифологию и фольклор. Она здесь напечатана в книге – «Русско-латышские литературные связи», другого материала туда не буду добавлять, те материалы еще в работе. Вторая часть книги появится через год или в следующем году...

²⁸ Авторецензия на книгу «Балто-славянские культурные связи» // Альманах «Русский мир и Латвия: феномен восприятия русского. № 16, Рига 2008 г., с. 127–134.

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, не имеет отношения к действительности, 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 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 героических 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».²⁹

Кроме отмеченного Б. Инфантьевым отсутствия должной для академического исследования систематичности и целенаправленности, и в преданиях о Петре Великом, да и во всей книге необходимо обратить внимание на еще ее одну особенность. По ряду известных только Борису Федоровичу причин из текста оказался исключен анализ источниковедческой базы. С одной стороны, это можно объяснить уровнем квалификации студентов (только один студент изъявил желание посетить все лекции во время обучения в Академии культуры в Риге, см. интервью с журналистом Т. Моисеевой), с другой стороны, известна манера Бориса Федоровича не повторяться. Вариативность творчества Б. Инфантьева как раз хорошо можно проиллюстрировать четырьмя текстами о Петре Великом, каждый из которых имеет свое самостоятельное значение.

**Образы Петра Великого в рукописи
Б.Ф. Инфантьева и у российского
фольклориста Н.М. Терехихина
в монографии «Метафизика Севера»³⁰**

В книге «Балто-славянские культурные связи» Б. Инфантьев, сравнивая русские и латышские фольклорные сюжеты в преданиях о Петре Великом, задает риторический вопрос: «Сюжет этот (о спасении Петра в куче навоза) отыскан и в Карельском сборнике. Это ставит вопрос: не являются ли сравнительные многочисленные латышские варианты заимствованием российского фольклора?»³¹

Заимствование сюжетов — достаточно распространенное явление в фольклоре. Тем более это характерно для сопредельных с Балтией территорий, в которых процессы урбанизации XVII — XVIII вв. еще не разрушили традиционную культуру. Схожесть латышских и русских преданий о Петре Великом столь велика, что невольно возникает впечатление и о заимствованиях, и о сложившемся здесь к XVII — XVIII вв. едином социокультурном пространстве. В этом пространстве отличия в преданиях о Петре Великом видятся вариантами одного и того же фольклорного пласта.

Носителями преданий о Петре Великом были те же самые люди, которые еще в начале XVIII века продолжали оставаться приверженцами древних магических обычаев. Именно это обстоятельство, на наш взгляд, может объяснить столь странное единство почитания русского царя на обширных, необъятных территориях Российской империи. Но время, действительно, воспринимается историками как переходное, царь все-таки родовыми чертами напоминает царя в традиционном обществе.

Царь — это сакральная фигура, космократ, держатель мироздания. Личность царя рассматривается «...как динамический центр вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии, так что всякое его движение, поворот головы, поднятие руки и т.д. незамедлительно оказывает серьезное воздействие на природу. Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира; малейшая неточность с его стороны может это равновесие разрушить».³²

³⁰ Терехихин Н. *Метафизика Севера*. Архангельск, 2004 г.

³¹ Инфантьев Б. *Балто-славянские культурные связи*. Лексика, мифология, фольклор. Рига, 2007 г., с. 170.

³² Терехихин Н. *Метафизика Севера*. Архангельск,

²⁹ Там же, с. 131–132.

«Примерно такое же отношение к Петру Великому, — отмечает Б. Инфантьев, — мы видим и в большинстве опубликованных подлинных русских произведениях фольклора — преданиях, побывальщинах, немногочисленных известных исторических песнях, а также в тех типичных сказках «о царях и королях» — по большей части бродячих сюжетах, которые сочетаются с именем Петра так же, как в фольклоре других народов они сочетаются с именами властителей своего народа (например, Франца Иосифа в Австро-Венгрии, Вильгельма в Германии, Людовика во Франции)».³³

Именно сочетание народа с именем своего властителя, в том числе отсутствие принципиальных отличий в русских и латышских преданиях о Петре Великом позволяют нам выдвинуть предположение о едином социокультурном пространстве Балтии и России XVIII в.

В отличие от России, в Ливонии и государствах, образовавшихся на ее обломках после Ливонской войны, не было опыта своего священного царя. Возможно, этому способствовала Реформация, насильственно расправлявшаяся с народными традициями. Северная война, быть может, вернула в эти земли фигуру правителя, которого население наделило чертами царя-мага. К этим чертам, согласно монографии Н. Теребихина, можно отнести следующие:

А) Священный царь-первопредок

Функции царя-первопредка выражаются в его хождении по Русской земле, расширении и укреплении ее границ. Подобно древнерусскому князю Петр Великий придает правильный облик первоначальному ландшафту: устанавливает леса, горы, реки, моря. Царь-демиург продолжает божественный акт творения мира. Н. Теребихин приводит пересказ диалога между Петром I и устюжанами по поводу соединения рек Вычегды и Камы:

«А не грешно ли, Ваше царское величество, супротив божьего устройства принуждать реки вспять идти? — сомневались устюжане.

— В добрых делах бог не помеха, — усмехался в ответ Петр, — вредным делам черт помощник. Не мог же бог, строя мир за неделю, все доглядеть. Кое-что в поправках нуждается. Будем исправлять, довершать и — бог нам придет на помощь.»³⁴

2004 г. с. 91–92.

³³ Инфантьев Б. Петр Великий в русском фольклоре (рукопись), фрагмент 1-б.

³⁴ Теребихин Н. Метафизика Севера. Архангельск,

У Б. Инфантьева в рукописи «Петр Великий в русском фольклоре» царь сажает вяз макушкой вниз:

«Из других подлинно фольклорных материалов поздней записи для нашего внимания представляют интерес следующие тексты как перекликающиеся с латвийскими — русскими или латышскими соответствиями.

В Петрозаводске записано и в 1841 году в Санкт-Петербургских ведомостях опубликовано предание, смысл которого был показать, что Петр властен также воздействовать на природу. А именно: он сажает сосну макушкой вниз, чтоб доказать, что он властен над природой. То же самое записали латышские фольклористы о вязе, посаженном Петром в Риге».

Б) Магическая функция царской одежды

У Н. Теребихина темы царской одежды строятся на мотивах ее похищения, договора, дарения. Наибольшим магическим свойством обладали те атрибуты царской одежды, которые самолично были пожалованы Петром I.

«Мотив царского дарения волшебной шапки — варианта скатерти-самобранки — представлен в историческом предании о чудесном избавлении Петра от гибели в Унской губе Белого моря. Царь в награду за спасение подарил искусному поморскому кормицику Антипу Панову свою шапку с особым «царским» заклятием-приговором. «Но царская шапка не пошла впрок Антипу. Шапка подарена была ему с приказом: поить его водкой всякому, кому только покажет ее. И поили его все, знакомый и незнакомый, так что он сделался беспросыпным пьяницей и умер от запоя».³⁵

У Б. Инфантьева мотив спасения царя тесно связан с магическим символом дарения:

«В разных латвийских регионах можно отыскать места, так или иначе связанные с Петром Великим. В 1939 году четырнадцатилетний школьник Арнолд Зуйка записал предание о большом камне в Бауске на малой улице Базницас, где «во время Северной войны царь Петр Великий останавливался со своим войском и обедал на этом камне. Под камнем до сих пор хранится золотая сабля царя». Ряд преданий посвящен чудесному спасению царя Петра от преследовавших его шведов. Одно из таких преданий, которое записал в 1966 году во время фольклористической экспедиции М. Аун от Индрикиса Круклиса в Валмиерском районе, повествует о том, что однажды шведы

2004 г., с. 91–92.

³⁵ Там же, с.95.

настигали Петра на старой шведской дороге из Руены в Валмиеру, проложенную через непроходимые в те времена руенские леса. «Шведы гнались за ним. Петр Великий нигде не мог укрыться. Забежал в одну усадьбу при дороге. И в печь. Велел хозяйке, если появятся шведы, делать вид, что собирается растапливать печь». Так оно и произошло, и Петр был спасен. «Когда пришел к власти, — продолжает рассказчик, — хозяйке эту усадьбу подарил (до конца XIX века усадьбы латышским крестьянам по большей части принадлежали на правах аренды, *Б.И.*), никаких налогов хозяйка не должна была платить». В другом предании, записанном в том же 1966 году участником фольклористической экспедиции М. Берзинской от 92-летней Лизы Мейстере в Розуле Цессисского района, Петр, спасаясь, забежал в Алуксненскую церковь. В доме пастора Глюка Петра спрятала воспитанница пастора. Благодарный Петр спросил пастора, сколько заплатить за спасение. «Ты сам должен знать, что делать», — ответил пастор. И Петр женился на воспитаннице пастора, которая потом стала императрицей Екатериной».

В) Мотив царского обеда на камне как мифологема жертвоприношения и т.д.

Мы еще упомянем у Б. Инфантьева фольклорный вариант предания о противостоянии Петра Великого и рижской ведьмы, который также показывает мифологический пласт в преданиях о русском царе:

«Ригу захватили поляки, а шведы решили отнять у них город и осадили его. Но осада была неудачной, так как дочь польского короля была страшной колдуньей и, сидя на одной из рижских башен, заколдовывала шведские пули. Они разворачивались и летели назад. Так продолжалось до тех пор, пока один умный шведский солдат не застрелил колдунью серебряной пулей. Колдунья превратилась в сороку и утонула в Даугаве. Прошло сто лет, и сорока покинула речные глубины. У одного рижанина она попросила принести ей крестик, но он не выполнил ее просьбу, и сороке пришлось вновь вернуться в Даугаву — еще на сто лет. Существует предание, что ни одна сорока не появится в Риге, пока та несчастная находится в пучине».

«Рижская колдунья сидела на одной из городских башен, поэтому пули не летели в сторону города, а поворачивали обратно. Солдат Петр сумел познакомиться с дочерью колдуньи и выведал тайное матери: погубить ее сможет только серебряная пуля. С помощью

такой пули Петр и победил колдунью. Умирая, она прокляла свою дочь: «Ты, негодница, провалишься сквозь землю на сто аршин!» На том месте, где провалилась проклятая матерью дочь, был поставлен часовой. Выходя каждые сто лет на белый свет, несчастная спрашивает: «Построена ли Рига?» Если ответят: «Да, построена!», — город погрузится в пучину и восстановится власть древней правительницы. Чтобы этого не случилось, и был поставлен часовой».³⁶

Некоторые выводы:

1. Сравнение двух статей о Петре Великом в фольклоре Б. Инфантьева и Н. Теребихина позволяет сделать вывод о разных подходах в интерпретации образа русского царя: Н. Теребихин одновременно использует несколько культурологических концепций (о промыслительной идее русской истории, концепцию Ю. Лотмана, Б. Успенского о роли дуальных моделей в русской культуре, инвариантных механизмах семиотических революций и т.д.), Б. Инфантьев «метафизике» преданий о Петре Великом отводит всего лишь несколько строк во введении.³⁷ Конечно, мы должны понимать, что изучая петровский фольклор, Борис Федорович решал прежде всего задачи, поставленные его программой исследования русско-латышских культурных связей, в которых выявление отличий³⁸, например, в латышских преданиях о Петре Великом от русских преданий о Петре более существенно, чем рассуждения о Петре как культурном герое, ономастике и перетворце русской культуры.

2. Б. Инфантьев принципиально иначе подходит к образу Петра Великого в русском фольклоре. Можно утверждать наличие иной

³⁶ (Подробнее см. “Sen to Rīgu daudzīnāja. Rīga latviešu tautas daiļradē” R; “Zinātne”, 1994, Книга “Сказания о Риге” R; “Zvaigzne ABC”, 1996).

³⁷ Инфантьев Б. Петр Великий в русском фольклоре (рукопись), фрагмент 1-а. «Петр Великий во всех записанных собирателями фольклора преданиях и побывальщинах выступает как совершенно эпический (на грани мифологического) герой, в котором только положительные черты: чувство долга, ответственности за благо народа, безграничная, на грани фантастики отвага, смекалка, целенаправленность и разумность действий, физическая сила, находившаяся на грани возможного, трудолюбие, скромность и простота, доступность простым людям, справедливость».

³⁸ Инфантьев Б. Петр Великий в русском фольклоре (рукопись), фрагмент 1-а-1-в.

методологии исследования, в которой главное место занимает анализ, классификация исторических источников. Если у Н. Терехина в его «Метафизике Севера» не найти характеристику используемых российским фольклористом источников, а главным оказывается «абстрактные» культурологические конструкции об особой миссии России и проч., то Б. Инфантьев изначально задается вопросом о времени возникновения источников, той среде или круге лиц, от которых они исходили. Поэтому образ Петра, сформированный в источниках, возникших из круга лиц, близких Петру Великому, совершенно иной, чем образ Петра, отраженный в источниках XIX и начала XX века.

Эта черта, связанная с отграничением себя от разного рода фантазий, абстракций, пустых конструкций и правило начинать работу с изучения исторических источников характерна была для исследовательского подхода Б. Инфантьева как серьезного ученого. Благодаря такому историческому типу мышления мы имеем сегодня возможность, читая фольклорные тексты Бориса Федоровича, видеть в них не столько реликт ушедшей эпохи, сколько живущие в образах прошлого символы культуры настоящего.

