

Учреждение Российской академии наук
Институт славяноведения РАН

ЗНАКИ ВРЕМЕНИ
В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
ОТ БАРОККО ДО АВАНГАРДА

Москва
2009

Ответственные редакторы:
доктор филологических наук Л. А. Софронова,
кандидат филологических наук А. В. Семенова

Рецензенты:
доктор искусствоведения Г. Ф. Коваленко,
доктор филологических наук В. А. Хорев

Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда.
Сборник статей. – М.: Институт славяноведения РАН, 2009. – 384 с.

В предлагаемом сборнике в самых разных ракурсах рассматриваются проблемы времени, которое есть мера всему. Прослеживается, как со сменой историко-культурных эпох меняются представления о нем, образуются его концепты и символы, выявляется, как формируются устойчивые мотивы времени и какими смыслами наделяется эта категория в различных текстах культуры. Взаимодействие времени с пространством, отношения, в которые человек вступает со временем, также исследуются в этом труде.

Статьи подготовлены по материалам конференции, проведенной 1–2 апреля 2008 г. в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» – проект «Ценностные категории русской культуры в типологическом контексте» 2006–2008 (руководитель проекта – Софронова Л. А.).

Свою последнюю работу «Борьба времени экзистенциального с эссенциальным (Тютчев. Цветаева)» Георгий Дмитриевич Гачев написал для сборника, который ею и открывается. Памяти исследователя, который всю свою жизнь размышлял и писал о времени и чувствовал его так тонко и глубоко, посвящается этот труд.

Л. А. Софронова

Введение

Время, эта мера всему, как известно, исследуется в самых разных ракурсах. Авторы сборника «Знаки времени в славянских культурах: от барокко до авангарда» из них выбрали следующие: отношения человека со временем; память о времени; взаимодействие времени с пространством; способы его выражения в языке и функции в художественных текстах. Именно эти темы доминируют в сборнике, они определяют и его композицию.

Человек постоянно вступает в отношения со временем и рефлектирует по поводу него. Время заманивает его, охотится за ним, а он ускользает от него, вырывается за его пределы или даже поднимается над ним. Человек противостоит течению времени, например, стремясь уйти в прошлое или переместиться в будущее. Приходится ему подчиняться власти времени. Оно может стать для человека «чужим», тогда он остается на «обочине» и не вовлекается в его движение. Таково «мимоидущее» время древнерусской культуры (Л. А. Черная). Человек испытывает страх перед временем, борется и состязается с ним, стремится освободиться от него, чтобы совершить переход из Существования в Бытие, когда эссенциальное время сменяется экзистенциальным (Г. Д. Гачев). Он присваивает себе время, называя его «своим». В его пределах он проживает свою жизнь, описывая «жизненное» время в терминах природного времени (Т. И. Вендина). Он может и растрчивать время, и беречь его. Проповедники XVII в. призывали: «Давайте будем служить времени, строго соблюдая отведенные на все часы <...>, будем жить с часами <...>, чтобы добрыми делами заслужить себе небо» (Корзо 1999, 125). Редко, когда человек бывает безотнositелен ко времени.

Он хранит время в своей индивидуальной памяти, общество – в коллективной. Память, выстроенная на хронологической перспективе, не способна вместить в себя прошлое в его целостности, поэтому происходит забывание, вымещение образов прошлого, чередующихся с яркими воспоминаниями, в ней образуются пробелы и провалы. В памяти, выстроенной на психологической перспективе, время сжимается и хранится в живописных пространственных образах (Н. Г. Брагина). В средние века и барокко памятью наделялась вечность – она записывала в свои книги имена великих героев. Именно записанное слово сохраняет память о времени, оно становится особой риторической формулой сохранности еще в античности, распространяющейся и варьирующейся в последующие эпохи. Эта формула предвещает жизнеописание, дидак-

тические сочинения и деловые документы. Она становится своего рода эмблемой, проникает в поэзию, где подвергается глубинному переосмыслению, как у Державина в его «Грифельной оде» (А. Ф. Литвина, Б. Ф. Успенский). Его «река времен» находит некие соответствия с тем, как Гете наблюдал ландшафт, отмечая движение рек и ручьев («Путешествие в Италию»). В этом движении ему раскрывались «потенции исторической жизни; это арена исторического бытия, это твердо очерченная граница того пространственного русла, по которому потечет поток исторического времени» (Бахтин 1979, 218).

Хронологическая и эмоциональная память по-разному фиксируют исторические события. Наука об истории, следуя коллективной хронологической памяти, выстраивает линии движения исторических событий, сменяющих друг друга, и интерпретирует их. В эмоциональной памяти свидетелей и участников исторических событий отдельные их эпизоды, пронизанные личным отношением к прошлому, приобретают иную смысловую наполненность по сравнению с научными текстами, хотя оба вида памяти соучаствуют в познании исторического процесса (М. В. Лескинен). Эмоциональная память ведет исследователей недавнего исторического времени, которое они пережили сами. Их внутреннее ощущение этого времени способствует резким изменениям его темпов и ритмов. Например, оно подвергается компрессии, в нем отчетливо видится связь с прошлым, но никак не с будущим, хотя иногда и с ним обнаруживаются некоторые корреляции. Членение исторического времени в этом случае зависит от восприятия исследователей, идентифицирующих его в зависимости от своих идеологических установок (Н. М. Филатова). В народной культуре историческое время преобразуется в неопределенное мифологическое прошлое, его членение происходит по законам эпического и мифологического времени. Человек соотносит историческое время с памятью рода и своим собственным опытом (Е. Е. Левкиевская).

Он по-разному структурирует время, так как оно не едино и распадается на разные виды, сопрягающиеся, пересекающиеся и сталкивающиеся между собой. Это священное время, фиксируемое в уже давно устоявшемся церковном календаре. Хотя в нем ничего не должно меняться, вопрос о праздновании субботы и (или) воскресения долгое время занимал христианскую церковь. В XVII в. его ставил в своих проповедях и в «Вертограде многоцветном» Симеон Полоцкий, рассматривавший соотношение субботы и воскресения как соотношение новозаветной истории с ветхозаветной и называвший воскресенье началом всего (М. С. Киселева). Церковный календарь по-разному осмыслился в народной культуре; можно сказать, что значения некоторых праздников или отдельных дней недели (среда, пятница) домысливались по аналогии с великими событиями священной истории (С. М. Амосова). Этот календарь подчинял себе время повседневной жизни человека, которое испытывает и влияние природного времени. Язык хранит устойчивые представления о столкновении этих видов времени, как и о столкновении времени обы-

денного с мифологическим (Т. И. Вендина). Они отражаются в устойчивых фразеологических оборотах многих славянских языков (А. В. Семенова). В художественных произведениях эти столкновения могут становиться ключевыми точками сюжета, как в ранних повестях Гоголя (Л. А. Софронова).

Историческое время – это не только то время, которое восстанавливает наука об истории (М. В. Лескинен, Н. М. Филатова). По выражению Бахтина, отрезки исторического времени – прошлое, настоящее, будущее – не являются “голыми” временными категориями. Это категории смысловые, тесно связанные между собой, значения которых постоянно перекликаются. Будущее «как бы растворяется в прошлом и настоящем, предопределяется ими», прошлому приписываются смыслы, которые желательно видеть в настоящем (Бахтин 1979, 164). Человек не сразу получает право на биографическое, «жизненное» время. Бахтин утверждает, что оно не только членится на поры жизни – в него входят и малые временные отрезки, значимые для характеристики героев. Биографическое время, с точки зрения исследователя, ограничено, неповторимо и необратимо (Бахтин 1979, 196).

Время разных видов дробится по-разному. Оно состоит не только из прошлого, настоящего и будущего или из отдельных этапов жизни человека. Время измеряется отрезками годового цикла и днями недели, элементами суточного времени. Это время человек подчиняет себе и измеряет его своей трудовой деятельностью и отдыхом, каждодневными приемами пищи (Т. И. Вендина). Оно имеет устоявшиеся оценки, которые могут меняться при смене ценностных ориентаций в разные эпохи. Например, в эсхатологической концепции будущее означает конец всего земного, в системе ценностей XX в. – “светлую даль”. Время в разных временных системах – в традиционной народной, в религиозной, светской – противостоит вечности. Оно несет с собой перемены, которых чуждается вечность, она главенствует над ним и преодолевает его (М. С. Киселева). Их противопоставление не только подчиняется оппозиции сакральное/светское, оно способно преобразоваться в двойственное время, как это происходило в русском средневековье (Л. А. Черная). Затем эти две категории разводятся между собой, чтобы встретиться на новых основаниях, но вечность сохраняет свои сакральные значения, а антитеза время – вечность активизируется вновь и вновь (Н. В. Злыднева). Отражается эта категория и в языке русской традиционной культуры (Т. И. Вендина).

Язык по-разному концептуализирует время. В современном русском основными составляющими концепта «время» являются три типа действия – текущие, актуальные, фоновые. Одно из его воплощений – слово «старый», в котором выделяется такое значение, как частичная утрата полноты категориальных качеств, и скрыто присутствуют значения времени (А. Д. Кошелев). В складывании значений концепта «время» участвуют такие смысловые оппозиции, как жизнь/смерть, начало/конец, сакральное/светское, новый/старый.

Представления о времени всегда связаны с движением, следовательно, оно принимает пространственные формы. Различаются его линейное однонаправленное движение и циклическое движение по кругу (мирское и священное время по М. Элиаде). Существовая в циклическом времени, человек не раз пересекает одни и те же точки, как бы возвращаясь в них. Это движение времени в народной культуре отражают переходные обряды – в определенных точках годового, календарного, суточного циклов происходит пересечение границы между «своим» и «чужим» пространством (Н. В. Кургузова). Пространственные и временные координаты, в которых существует человек, коррелируются с аналогичными координатами народной игры (И. А. Морозов).

Временные формы по-разному отражаются в языке. Глаголы движения описывают время в различных темпах и ритмах: оно идет вперед, способно оно двигаться вспять, также время течет, летит, тянется, ползет, спешит, замедляется и даже «нелепо» останавливается. Так образуются паузы в его движении, которые поэты именуют пустыней времени. Иногда времени вообще отказывают в существовании.

Таким образом, время метафоризируется, притом не только в языке, но и в искусстве. В средние века и барокко значения времени стягивались в аллегорической фигуре, появлявшейся на сцене с часами и трубой и провозглашающей: «Бодрствуйте, ибо не знаете»; могло оно выходить с кругом в руках, Вечности же давался круг тройной. В живописи значения времени с давних пор передают часы самых разных видов: песочные, маятниковые, будильники. Они напоминают о бренности бытия, свидетельствуют о вписанности человека в настоящее время и конфликтах с ним, манифестируют будущее (Н. В. Злыднева). Изменения временных параметров в искусстве происходят в результате отказа от времени повествовательного. В эпоху авангарда время становится четвертым измерением изображения, рождающегося под взглядом зрителя, восприятие которого стремится усложнить художник, ставя перед ним рамочные преграды (О. Ю. Тарасов). В таком визуальном искусстве, как сад, рожденном на стыке природы и культуры, время наглядно представляется в садовых композициях: специально подбираются деревья и кустарники, среди которых оказываются специально высаженные старые растения. Тему времени ведет садовая архитектура и скульптура. В садах проступает мотив вечности, противопоставленной всем видам времени, «жизненному», историческому и др. Тема природного времени сплетается с ними, так в садово-парковом искусстве создается подлинный синтез времен (И. И. Свирида). В музыке время передается через звук, образы которого реализуются в пространственных параметрах. Смысловая наполненность музыки изменяется со сменой историко-культурных эпох, между которыми происходит переключка, как между поздним средневековьем и веком XX (Ф. М. Софронов).

В текстах культуры время проявляет огромную способность к вариативности. Авторы по-разному членят время, выстраивая совпадения различных

типов времени в одних временных отрезках. Они обнаруживают все новые признаки взаимодействия времени с пространством. Времени придаются самые разнообразные функции в организации текстов. При этом оно не обязательно выходит на первый план, но даже только упоминания о нем поддерживают строение сюжета. Мотивы времени отражаются в характеристиках персонажей, их костюмы способны отвечать за время, в которое происходит действие. Они сказываются на очертаниях художественного пространства, которое порой подавляет время. Тогда оно становится осью, на которую нанизываются события авантюрного романа эпохи барокко или романа века XX.

Возможно, что временные координаты выступают в роли неполной рамочной конструкции, например, когда пространственно-временная организация фольклорного текста (волшебная сказка) проецируется на сказку литературную и обогащается множеством анахронизмов. Тогда автор, преднамеренно искажая образы времени и пространства, ведет литературную игру с читателем (П. В. Королькова). Временные показатели выступают особыми маркерами текста, как, например, в ранних рассказах Чехова, где они образуют зачин и как бы вынесены за пределы целостного сюжета, хотя на самом деле внутренне с ним связаны. Таким образом, время, подобно пространству, становится точечным. В этом способе представления времени проступает стремление писателя обозначить краткие отрезки «жизненного» времени, в котором жил он сам (Н. М. Куренная). Отрезки времени в художественных текстах свободно меняются местами, нарушая «правильную» хронологию, оно сжимается и растягивается не только в житийных и сказочных сюжетах. В зависимости от жанровой природы произведения, по-разному выстраиваются отношения будущего, прошлого, настоящего. В поэзии осмысливаются разные виды времени, они налагаются одно на другое, его отрезки приобретают метафорическое воплощение в современных и архаических пространственных образах и активно мифологизируются (Т. И. Чепелевская).

Бахтин призывал к тому, чтобы исследователи пытались по-своему видеть время «в пространственном целом мира <...>; читать приметы хода времени во всем, начиная от природы и кончая человеческими нравами и идеями (вплоть до отвлеченных понятий)» (Бахтин 1979, 204–205). Такую попытку сделали и авторы сборника «Знаки времени в славянской культуре: от барокко до авангарда».

Л и т е р а т у р а

Бахтин 1979 – *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Корзо 1999 – *Корзо М. А.* Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999.

Человек и время

Г. Д. Гачев

Борьба времени экзистенциального с эссенциальным (Тютчев. Цветаева)

**ВЫПОРХНУЛ Я = БЕЛКА ИЗ КОЛЕСА ВРЕМЕНИ: ВЕЧНУЮ ВО
СВОЯСЯХ СВОИМ ТЕМПОРИТМОМ**

19.01.2008. Словно домой вернулся после армии, заключения или больницы, – так и я после дней выездов в город – с перебоем темпоритмов своих суток и без сидения – сосредоточения – отмысливания, но в разбросе во вне: следить не что в душе, а как едет автобус и успеет ли, а тут «пробки» помехой к скорости – и бедное сердце и дыхание прикрепляются к сим внешним феноменам – и то убыстряется пульс, то дыхание задерживается... Дурость! Ненужность! А душа каким-то клеем прилепляется к сей чуждости и наружности – и трепещет, и переживает... – а пустоту ведь, по существу-то...

И вот блаженствую – оттого, что все это отпало, – и я снова «во-свосях», при себе, у окна с пейзажем иконным выглядываю на стену леса, на поляну под снегом белым – всё в недвижности Вечности – и Время исчезло: никуда не ехать-бежать – и день наставший, и еще несколько... В Свободе от Времени, от его власти над собой, ее меча Дамоклова... Его нависшесть над тобой – как улетучилась, даже тень от него рассеялась – и в ровной светлой прозрачности пространство вокруг..

Тютчевское вспоминается:

Так, в жизни есть мгновенья –
Их трудно передать,
Они самозабвенья
Земного благодать.
Шумят верхи древесные
Высоко надо мной.
Всё пошрое и ложное
Ушло так далеко,
Всё мило-невозможное
Так близко и легко,
И любо мне, и сладко мне
И мир в моей груди,
Дремотою обвеян я –
О время, погоди!

Вот: выпал человек из Существования – да в бытие: и сродственность свою через Природу ощутил с Бытием, тем, что ЕС/ТЬ, в Вечности, где «Времени больше не будет!» Но душа трепещет, в знании, что оно – есть! Что выражено рядом в стихотворении-четверостишии 11 сентября 1854 (а то – от 1855 года):

Увы, что нашего незнания
И беспомощней и грустней?
Кто смеет молвить: *до свиданья*
Чрез бездну двух или трех дней?

Вот он, Дамоклов меч Числа, Счета, Математики, что производят сечения-секушести во Времени эссенциальном. И в этой «бездне» нам выпадают «мгновения» Абсолютного Бытия, – состояние, что описано в стихе с ключом «ТАК!» (это же – в ключе «Увы!» – сугубо экзистенциальном, наш трепет означаемом, тогда как «Так!» – это «Да!» – в благо-по-дати пребывание!). То же самое – и в «Проблеске», когда «по жилам небо протекало» – на миг, и в «Недоноске» Баратынского, и в «Рыцаре на час» Некрасова.

Это вечный сюжет-проблема и жизни, и мысли человека – и особенно для поэта-эха, кто всегда меж двух бездн и слышит-передает «пророчески-прощальный глас» (Тютчева же: вдумайтесь в это сочетание: пророк же – о Будущем, а прощание – с Прошлым, и вот они сходятся в душе человека, то раздирая, то примиряя).

Да, СОСТЯЗАНИЕ СО ВРЕМЕНЕМ – это и в Эволюции, и в Истории, и в Труде и Технике, и в Творчестве-Искусстве. Ускорение, Сжатие времени, Время как мера Труда, и «Время-Деньги», «Время, вперед!» – лозунг человечества, посягнувшего на управление Историей...

Но мы истории не пишем,
А вот о том, – как в баснях говорят –

Подсоединяюсь к языку дедушки Крылова. А именно – как в баснословии поэзии Душа, Дух, Образ и Логос справляются с феноменом, или субстанцией Времени.

Тут во-первых, на ум приходит – ЧИСЛО, объявленное Пифагором все-сущностью Бытия и Духа. Его организующая функция в космотворении из Хаоса, расчленяет его Метрою и рационализирует, – в категории РИТМ, что и во временном искусстве Музыки, и в Поэзии, где поток словесности членоразделяется на группы: строки, стопы, строфы – в просодиях разных. Это знаменует в ареале смысла и содержания: Волю, Организацию, Подтянутость контра Энтропии: предложение Духом своей Меры и правил игры – Бытию. И такую сетку накидывает музыкант и поэт априорно на поток Бытия, которым будет его членоразделять – и ловить рыбку со-мысла...

21.01.2008. Вот исповедание своей художественной и жизненной веры в стихотворении от 22 ноября 1918, в уже уверенной и самоутвердившейся Цветаевой – и вслушаемся в ее представление о Счастье в этом Кредо:

Я счастлива жить образцово и просто:
Как солнце – как маятник – как календарь.
Быть светской пустынною стройного роста,
Премудрой – как всякая божия тварь.

И знать: Дух – мой сподвижник и Дух – мой вожатый!
Входить без доклада, как луч и как взгляд,
Жить так, как пишу: образцово и сжато, –
Как Бог повелел и друзья не велят.

Какое тут тождество – своей части – «счастья» – с Все-Целым Бытия: в гармонии Природы (первые образцы: «солнце», «маятник» – установление техники, «календарь» – с Числением Времени) и Духа (одноуровневый ей «сподвижник», но и «вожатый» – слово, что у образцового ей Пушкина – про Пугачева, чернородого, так что не больно «свят» = светел дух в ней, но «жив, а не умер демон во мне!..» – стих. 6 января 1925), исполненной также и Воли Бога (Его «тварь», и Он ей «повелел»). Однако и отворот от Общества современников-«друзей», от «света» – себя «пустынницей» ощущает, но «светской» – подобно как такого же склада великие жёны из того поколения тогда: Мать Мария (поэтесса Скобцова) = монахиня в миру, пианистка Мария Юдина...

И это невероятно смелое и неслыханное: «жить так, как пишу: образцово и сжато», – то есть свой стиль в творчестве взимая моделью образа жизни, поведения, – а не наоборот: принаравливая свое искусство к «действительности». Она сама из себя и наедине и наравне с Бытием сотворяет вариант «действительности», которою себя «окружает», а не «как все» – и жители, и успешные художники, коллеги по цеху многие – «друзья», в компромиссе обитающие... Нет, «гордыня – родина моя!»

А «сжато» – это же Кредо слога Цветаевой. Вслушайтесь:

Тише, хвала!
Дверью не хлопать,
Слава! Стола
Угол – и локоть.

Сутолочь, стоп!
Сердце, уймись!
Локоть – и лоб.
Локоть – и мысль.

Юность – любить,
 Старость – погреться:
 Некогда – быть,
 Некуда деться.

Хоть бы закут –
 Только без прочих!
 Краны – текут,
 Стулья – грохочут...

Что поразительно? Ни одного ПРИлагательного, но одни существительные и глаголы – таким сгустком не разжиженным, но волевой связью тире передаются смыслы. И это в русском языке, в ментальности, склонной «косить» по вертикали (и горизонтали) – в бок, в «родимую сторонку», атрибутику приблизительности... «безответственности»... А тут вся ответственность берется на себя в волевой решительности утверждений, как заклинаний... Еще далее – 5 четверостиший, где лишь одно прилагательное:

Знали бы вы,
 Ближний и дальний,
 Как головы
 Собственной жаль мне...

А «ближний» и «дальний» – это субстантивированные прилагательные. Вот такая поэзия – бытийственная, эссенциальная, без служебных связок и лопотаний «энклитик» и «проклитик», что растрачивают время выражения. А тут – как конспект, мясо смысла, без гарнира и соуса и приправы – вегетативностей сих, рассиропливающих... И под конец – апелляция как раз ко Времени:

Богом мне – тот
 Будет, кто даст мне

– Не времени!
 Дни сочтены! –
 Для тишины –
 Четыре стены.

(26 января 1926. Париж)

Так что раз окружающая действительность обступает, и в ней ей «некогда (понятие из ареала Времени) *быть*», – поэт сам сотворяет Бытие заклинающим Словом как Бог-Творец в императивном модусе: «Да будет!»

Но это не всё, не «конечный вывод мудрости земной» (стих из «Фауста» Гёте), выработанный Цветаевой за срок существования. За год перед смертью она записывает: «Я не хочу умереть, я хочу *не быть*» (Цит.: Швейцер 1988, 504–505).

Этот оборот-перипетия в тяжбе со Временем – в стихотворении «Прокрасться...» (14 мая 1923):

А может, лучшая победа
Над временем и тяготеньем –
Пройти, чтоб не оставить следа,
Пройти, чтоб не оставить тени

На стенах... Может быть – отказом
Взять? Вычеркнуться из зеркал?
Так: Лермонтовым по Кавказу
Прокрасться, не встревожив скал.

А может – лучшая потеха
Перстом Себастиана Баха
Органного *не* тронуть эха?
Распасться, не оставив праха

На урну... Может быть – обманом
Взять? Выписаться из широт?
Так: Временем как океаном
Прокрасться, не встревожив вод...

Тоже из вечных сюжетов Поэтического Разума! Вон у Лермонтова:

Но не тем холодным сном могилы
Я б желал навеки так заснуть:
Чтоб в груди дремали жизни силы,
Чтоб дыша вздымалась тихо грудь...

Или – «Из Микельанджело» (вариации Тютчева от 1855 г.):

Молчи, прошу, не смей меня будить.
О, в этот век преступный и постыдный
Не жить, не чувствовать – удел завидный...
Отрадно спать, отрадней камнем быть.

Но у Цветаевой – радикальнее модус ее НЕБЫТИЯ Парменидова (ибо этот философ эллинский первым перепродумывал соотношение Бытия и Небытия, заявив, что «Небытия вовсе нету...»). Ни тени, ни эха, ни праха, ни линии – широты не оставя... Что ж: подготовлено этакое мироощущение культурой русского Нигилизма...

Кстати, если скульптор Микельанджело Небытие человека предельное видит в камне, то Марина соотносит его с Океаном:

Кто создан из камня, кто создан из глины, –
А я серебрюсь и сверкаю!
Мне дело – измена, мне имя – Марина,
Я – брэнная пена морская.

(23 мая 1920 г.)

22.01.2008.

Этимология имени ее – от «море», так что себя напрямую Космоса издаваем, исчадием стихий, а не социума людей ощущает. Но опять же какая энергетика и воля в сжатости выражения! Не *мог* имя и «мое дело» – но «мне», то есть не прилагательное, а существительное без посредников – на языке эссенций, бытийственном. Это сразу расслышал в слогe Цветаевой равносущий ей гений Пастернак (кстати, это ее им обоим определение: «Ты один мне равносущ» – опять же из уровня сущностей, эманаций, из Бытия прямо):

«Меня сразу поразило лирическое могущество цветаевской формы, кровно пережитой, не слабогрудой, круто сжатой и сгущенной, не запыхивающейся на отдельных строчках, охватывающей без обрыва ритма целые последовательности строф развитием своих периодов» (Цит. по: Швейцер 1988, 291).

Вот – мощь, сгущенность, избыток жизненности. Да, вычеркивание себя из Бытия в Цветаевой – не от бледной немочи, а от мощи Жизни, переливающейся через край: «Рано еще – не быть!» (19 июля 1923). И в цикле «Жизни» спор Сверх-Бытия, что знает в себе, – с Жизнью, как микро-божеством в спектре Бытия:

Не возьмешь моего румянца –
Сильного, как разливы рек!
Ты – охотник, но я не дамся,
Ты – погоня, но я емь бег.

Не возьмешь мою душу живу!
Так, на полном скаку погонь –
Пригибающийся – и жилу
Перекусывающий конь
Аравийский.

(25 декабря 1924 г.)

Юная Цветаева аж стыдилась своего румянца на простонародном языке крестьянской девки – столь выпадающем из контекста «возвышенных», спиритуальных, декадентских поэтов, у кого даже «ноги – бледные» (Брюсов: «О, закрой мои бледные ноги!..»), и стала сгонять-пережигать его модным курением – самоубийственным, торопя конец своих времен, сжимая пружину жизни, срок свой – в коллапс... Она, «беззаконная комета в кругу расчисленных светил» (как Демон Лермонтова).

Тут лейтмотив-сквозняк, пронизывающий весь путь и творчество Цветаевой: раз «Времени больше не будет» – когда-то (как возвещено пророками, Логосом Бытия – в «Откровении...») для живущих существ, так почему ждать, когда меня поведут на убой или охотник подстрелит, прервав бег царственного коня?.. Нет, «Я Царь еще!..» = Самость и свободной волей себя завершу! Предельный акт, каким смертный имеет шанс преступить положенную ему меру – и выйти на уровень духовных суперсуществ. Как Кириллов в «Бесах» Достоевского осуществляет свою идею фикс: если посмею сам себя окончить – выйду на уровень богов, стану «человеко-бог»...

Так и Цветаевой соблазн: «самой закрыть глаза» – сей высший торжественный акт не отдавать чужому и внешнему... Или вот:

Вскрыла жилы: неостановимо,
Невосстановимо хлещет жизнь.
Подставляйте миски и тарелки!
Всякая тарелка будет мелкой,

Миска – плоской. Через край – и *мимо* –
В землю черную, питать тростник.
Невозвратно, неостановимо,
Невосстановимо хлещет стих.

(6 января 1934 г.)

Уравнение: жизнь хлещет, как стих или наоборот: что первее?..

И какие существа-вания готова питать своей кровью? – «Тростник»... (Вспомним Паскалево сравнение: «Человек = мыслящий тростник»). Деревья – вот кто равносущие ей бытия, роднули! Им исповедание в любви в цикле «Деревья» – страстнее, чем человекам:

Деревья! К вам иду! Спасись
От рева рыночного!
Вашими вымахами ввысь
Как сердце выдышано!

(8 сентября 1922 г.)

Из шума суеты людей со-временности, «идолов рынка» (образ еще Фрэнсиса Бэкона) – к Деревьям, что как волны Вечности, провода-нервы Бытия – и суть его «слова», сказы:

Каким наитием,
Какими истинами,
О чем шумите вы,
Разливы лиственные?

Что в вашем веянье?
Но знаю – лечите
Обиду Времени
Прохладой Вечностию

(9 мая 1923 г.)

И Пастернаку посоветовала так же лечиться: «Идите с Богом к деревьям! Это не лирика; это врачебный совет». (Цит. по: Швейцер 1988, 301).

Темпоритм существа-вания деревьев – «как солнце – как маятник – как календарь» – из «эссенциального времени» самого Бытия нам через Природу и Жизнь – протяжение и мера. И отвечает мечтанному Цветаевой идеалу – «НЕСПЕШНО!» он противоположен принципу Социума цивилизации – «УСПЕХ», Скорость, Ускорение... Она пишет «Оду пешему ходу»:

В век сплошных скоропадских,
Роковых скоростей –
Слава стойкому братству
Пешеходных ступней!

Всеутесно, всерошно,
Прямяком, без дорог,
Обивающих мощно
Лишь природы – порог, (Не начальства! – Г. Г.)

Дерзко попранный веком.
(В век турбин и динам
Только жить, что калекам!)

Поглядите на чванством
Распираемый торс!
Паразиты пространства,
Алкоголики вёрст...

(26 августа 1931 – 30 марта 1933, Медон)

И это полемическое Кредо – в век авто и авиа, когда и «путешествия» осуществляются – как ПУТЬ БЕЗ ШЕСТВИЯ (мой образ): покрывая скоростно пространства, и даже некогда видеть: вместо глаз глядят фото- и кино- аппараты...

А Слово – Божественный Логос во что превратилось в сем стиле Со-ВРЕМЕН-ности? В Журнализм, от слова «жур» – день, что однодневки и злобо-дневки со-общает. Вот инвектива «Читатели газет»:

Ползет подземный змей,
Ползет, везет людей.
И каждый – со своей
Газетой (со своей
Экземой!)

Что для таких господ –
Закат или рассвет?
Глотатели пустот,
Читатели газет!

(1–15 ноября 1935 г.)

Тоже сюжет: *Время и времена.*

«Времена» – это периоды, эпохи в Истории, куда попадает жизнь человека, его «срок». Это – самое мучительное, особенно свое время – «со-временность». От нее – отворот и отказ:

Андре Шенье взошел на эшафот,
А я живу – и это страшный грех.
...Есть времена, где солнце – смертный грех.
Не человек – кто в наши дни – живет.

(Из «Лебединого стана», 1917–1920 гг.)

А в письме Р. Н. Ломоносовой от 3 апреля 1930 – такое самоисповедание:

«...Я могла бы быть первым поэтом своего времени, знаю это, ибо у меня есть всё, все данные, но своего времени я не люблю, не признаю его своим,

...Ибо *мимо* родилась
Времени. Вотще и всуе
Ратуешь! Калиф на час:
Время! Я тебя миную

Ещё меньше, но метче: могла бы просто быть богатым и признанным поэтом – либо там (в СССР – Г. Г.), либо здесь, даже не кривя душой, просто зарядившись другим: чужим. Попутным, не на-сущным своим. (Чужого нет!)» (Цит. по: Швейцер 1988, 411–412).

«Чужого нет!» – о, это верховный талант в Поэте: как в Боге, для кого в Творении – всё своё. И поэт может «зарядить» себя – любым, в том числе – и временем... Но – «не люблю своего времени». Привольнее поэту чувствовать себя даже в чужом: свободнее в нем от «я», и способность воображения туда вынесет и заработает...

Л и т е р а т у р а

Швейцер 1988 – *Швейцер В.* Быт и бытие Марины Цветаевой. Париж, 1988.

Л. А. Черная

«Мимойдущее» время Древней Руси

Христианская концепция человека превратила время из циклического, каковым оно было в язычестве, в линейное. Это был один из самых кардинальных переворотов новой тогда – средневековой – культуры «Души» (Черная 2007).

Время как одна из основных категорий средневековой культуры определялось А. Я. Гуревичем через понятие хронотопа (Гуревич 1984, 103–110). По наблюдениям Д. С. Лихачева, время в Древней Руси «...было сужено двояко: с одной стороны, выделением целого круга явлений в категорию “вечного”..., а с другой стороны – отсутствием представлений об изменяемости целого ряда явлений» (Лихачев 1967, 255). На наш взгляд, двойственное время русского средневековья – «вечное» и «мимойдущее» (мимогрядущее, мимотекущее, мимощедшее) – было вне-личностным, внешним по отношению к человеку.

Вечное время представлялось вневременным по сути, застывшим, статичным, цельным и завершенным. Оно напоминало прежнее мифологическое время, в котором акт творения мира и человека включал в себя начало и конец, вместе взятые и одномоментные. В христианском вечном времени конец еще не наступил, но он определен, «запрограммирован» и ожидаем. Собственно, это ожидание и дало толчок для появления преходящего – «мимотекущего» – реального и земного, которым измерялась «суетная», «прелестная», «тленная» и т. п. жизнь. Давая определения времени, древнерусские источники либо называли составляющие его отрезки: «Время рекше час, день и месяц, и лето» (Изборник 1983, 232), либо вскрывали его вечную божественную сущность: «Время же есть спротязаемо мира составления, в нем же всяко мерится, движение ли звезд, ли живот, ли что таковых» (Великие Минеи 1901, 300); «Время всякой вещи ведети подобает, яко и смерению и власти... и утешению и страху и дерзновению и благостыни» (Пандекты 1875, 289).

Преходящее время почти всегда воспринималось в противовес вечному как постоянно движущаяся река, жизненный поток, скоротечный и проносящийся мимо человека, как бы отстраненно стоящего на ее берегу. Предлог – мимо-, преобразованный в приставку, как бы подчеркивал, что временной поток движется мимо человека и тот даже не участвует в этом движении. Мимойдущее время всегда относительно. В древнерусских текстах оно, как правило, противопоставлялось «вечному» и оценивалось исключительно по

отношению к абсолютной ценности последнего. Поэтому мимоидущее время окрашивало все стороны земного бытия человека в мрачные тона: «Стень бо мимоходство житие наше есть» (Пчела 1981, 486), «Не житиа сего соннаго и мимотекущаго, но некончаемаго небеснаго имуще», «Краснаа ли и славнаа суетнаго житиа, но и сиа ты ни въ что же положи, прелестна бо и мимощественно есть» (Слово 1982, 160–162); «Всю поплеваста мимоходящую славу» (Великие Минеи, 1880, 46); «Да не отлучится ум его от Бога зрением суетных и мимоходящих вещей» (Житие Стефана, л. 499). Антитеза «временно – присно» звучала и в церковных службах, и в учительной литературе, и в бытовой лексике, везде, отражая одну из важнейших христианских истин о времени: «Рождемь подобляется грех, сласть имый, терность, услаждает временно, мучить же присно» (Великие Минеи 1874, 1349).

Характеристики, которыми обычно награждали мимоидущее время, почти всегда одного плана, они лишь усиливают его относительность и мало-значительность и совпадают с определениями земной жизни человека: «прелестное», «суетное», «сонное», «тленное», «скороминующее». Эпитеты, которыми описывалось вечное время, соответственно, противоположного порядка: «нетленное», «некончаемое», «присное». Конечно, аксиологическое отношение к мимоидущему времени не мешало летописцам и писателям фиксировать события человеческой жизни, но почти всегда расставлялись акценты и давались оценки в соответствии с «чином» времени, относительно грядущего Царствия Небесного.

Мимоидущее время порой означали через словосочетания «сей век», «настоящий век», опять-таки противопоставляя его «веку оному, грядущему» и наполняя все тем же содержанием: «И всяк ему во всем верит, в сем веце добрыми дела Богу угодит, а в будущем веце в веки царствует» (Домострой 1881, 68). Само слово «век» гораздо ближе вечности, чем мимоидущему времени: «Век бо ни время есть, ни времеие часть, не числьно бо убо, но еже... се присносущим век» (Будилович 1875, 248); «Аще убо по воскресении и бесконечный живот, глаголеть век» (Просветитель 1896, 343). В Великих Четьях-Минях и вовсе утверждалось, что «многознаменито века имя <...>. Глаголеть бо ся век и коеждо человека жизнь, век же и весь настоящий глаголется мир» (Великие Минеи 1914, стлб. 497).

Человек в мимоидущем времени оценивался как гость на Земле: «Вси бо есмы в гостех в мимогрядущем сем житии» (ПСРЛ 1885, 24). И поскольку земная жизнь есть лишь приготовление к жизни небесной, вечной, то жизнь и смерть как бы поменялись местами: смерть в мимоидущем временном мире обеспечивала жизнь в мире вечном, загробном. Отношение к смерти в хрис-

тианстве резко изменилось по сравнению с языческими представлениями. Монахи, названные в «Валаамской беседе» «непогребенными мертвецами», оказываются отрешенными от мимоидашего времени и пребывают всю свою монашескую жизнь в вечном времени. В Ипатьевской летописи под 1237 г. помещена речь епископа Митрофана перед битвой с татарами: «Чада! Не убоимся о прельщеньи от нечистивых, и не приемем си во ум тленьнаго сего и скороминующего житья, но оноь не скороминующемь житьи попечемься, еже со ангелы житье; аще и град наш пленше возмутъ и смерти ны предадуть, аз о том, чада, поручьник есмь, яко венца нетленьнаа от Христа Бога примете» (ПСРЛ, стлб. 779–780). Сообщая о смерти в Орде рязанского князя Романа Ольговича за отказ исполнить языческие обряды татар, летописец восклицает: «О, возлюблени князи Русстии! Не прельщайтесь суетною и маловременною и прелестною славою света сего, еже хужьдши паучины есть, изменует бо ся в чясе временнее, и яко стень мимо грядет, и яко дым исчезает, и яко сон есть вся...» (ПСРЛ 1885, 149–150).

В переходной культуре XVII столетия мы сталкиваемся с явлением, которое Д. С. Лихачев назвал эгоцентризмом настоящего времени. Обостряется интерес к событиям, происходящим «здесь и сейчас». Мимоидашее время завоевывает себе все больше места даже в исторических сочинениях, таких как «Созерцание краткое...» Сильвестра Медведева, «Синописис» Иннокентия Гизеля, «Хроника» Феодосия Сафоновича, «Летописец» Леонтия Боболинского и др. По определению рукописного «Алфавита» (Азбуковника) переходного периода, «историк – повесник вещей в мимощедшие роды», а это значит, что «мимощедшие роды», т. е. настоящее поколение, живущее в настоящее время, для историка имеет первостепенное значение, на него он ориентируются при изложении «бывших вещей». Но, конечно, еще более показательны в смысле «эгоцентризма настоящего времени» зарождающиеся тогда дневальные записки и дневники, фиксирующие мимоидашее время во всех его проявлениях.

Одновременно снижается постоянная соотнесенность мимоидашего и вечного, первое уже начинает существовать и описываться независимо от второго. У него появляется самостоятельная ценность и значимость, оно попадает в срединную аксиологическую зону между сакральным и светским, которая начинает тогда формироваться в русской культуре. Мимоидашее время воспринимается как основное в человеческой истории, что вызывает негативную реакцию традиционалистов. Так, поп Лазарь обличал реформы Никона, в частности, и потому, что в песнопениях о страстях Христовых заменены слова, заставляющие «исповедовать долготерпение Христово временно и мимощед-

шее. А <...> долготерпение его и милость во веки веков» (Материалы 1878, 185). Другие стали переносить священные вещи из вечного слоя в преходящий. Например, в челобитной Савватия (1662 г.) говорилось, что приверженцы новизны «обычай имеют тою своею мелкою грамматикою Бога определяти мимошедшими времени...» (Три челобитные 1862, 23).

Для измерения времени теперь стали использовать человеческую жизнь. Появилось выражение «мое время», что невозможно было представить в культуре средневековья. Наиболее отчетливо соотносительность времени с человеком прослеживается в записках и мемуарах, зародившихся в России в XVII в. Начиная с записок Ивана Желябужского, рассказывающих о событиях, связанных лично с автором, а также о самых разных «диких» и случаях из московской жизни, развитие жанра мемуаров шло по пути все большего и большего «очеловечивания» времени, придания ему личного характера (Записки Желябужского 1840). Князь Борис Куракин в своих записках ввел даже новое летоисчисление – со дня своего рождения (Куракин 1890).

Время в антропоцентрическом сознании переходной эпохи приобретает статус такого же объекта познания, как и все другие аспекты бытия. Категория времени отстраняется от христианской идеи конца света, хотя и не порывает с ней. Причем, первоначально наступает полоса предельного переживания, как бы оживления вечного времени, включения его в мимоидущий временной слой. Конца света не просто ждут – он уже наступил; Антихрист не грядет – он уже воплощен в патриархе Никоне, а затем в Петре I; христианский свиток истории мира не просто готовится к свертыванию – он уже сворачивается на глазах людей переходной эпохи. Составляются подметные письма, рассказывающие о начавшемся конце света. В противовес им русская церковь издает поучения, доказывающие «неисповедимость тайны кончины мира сего», причем церковные писатели вынуждены прибегнуть к рациональному доказательству отсутствия в стране признаков конца света. Так, в 1703 г. вышла в свет книга местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского «Знамения пришествия Антихристов», в которой он утверждает, что конец света далек и непредсказуем, что события реальной жизни нельзя интерпретировать как знаки из Апокалипсиса, да и не дано людям знать время наступления конца света (Стефан Яворский 1703). Так вольно или невольно абстрагируется идея конца света, отодвигая ее в тень вечного бытия, а на свету остается реальное течение жизни, время, обладающее живой плотью происходящего, исповедующее «здесь и сейчас»... В 1707 г. митрополит Иов в своем «Ответе» также обличает авторов подметных писем об Антихристе, Петр I и Синод принимают указы о наказаниях за подобные интерпретации конца света.

Конец времени подталкивает старообрядцев на самосожжения – «гари». На старообрядческом соборе в 1694 г. принимается узаконение: «Несомненно нам верить и прочим учение творить, еже есть: по грехом нашим в кончину века достигохом, в ня же и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой церкви...» (цит. по: Соловьев 1962, 425). Начавшись с середины 1670-х годов, массовые самосожжения распространились по Волге, Поморью, Новгородскому и Устюжскому уездам и другим регионам, достигнув своего апогея к концу 1680-х гг. С «увещеваниями» против «гарей» выступали представители официальной церкви (митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий, патриарх Иоаким, Димитрий Ростовский, автор «Книги глаголемой Брозда духовная») и некоторые последователи старообрядчества, в частности, старец Евфросин, созвавший специальный собор в 1691 г., осудивший самосожжения как смертный грех.

Обратим внимание на столкновение средневекового и нового отношения к категории времени, прослеживаемом в «Отразительном писании» инока Евфросина. Для последнего вера в наступивший конец света нелепа, «без ума», «леший... закон». Точно так же для него непостижимо самоощущение протопопа Аввакума в качестве пророка или апостола: «Нужда ми вопросити, кто той есть апостол и что ему имя, коего ж он лика и в которой Библии...» (цит. по: Елеонская 1962, 425). Намеренно снижая пафос «огненного крещения», Евфросин несколько раз подчеркивает, что «учители-мучители», увлекающие стариков, детей, женщин в огонь, стремятся сохранить свою жизнь: «...оне згорят, а нам нет той нужды, мы еще побудем на белом сем свете». Евфросин исходит из рационалистической концепции времени – исторической: что прошло, то кончилось. Отсюда, в частности, ирония по поводу протопопа Аввакума – какой Библии пророк?! Христианская история необратима, пройдя определенные этапы в своем развитии, церковь не может снова к ним вернуться, так как время необратимо.

Экзальтированное переживание конца света довело средневековую идею времени до логического предела: посредством мученической смерти люди осознанно и добровольно переходили из реального, мимондущего времени в вечное, что допускалось средневековым сознанием, поскольку каждый момент бытия лежал на пересечении этих двух осей-времен. В сознании людей переходного периода эта сетка координат нарушается, ломается; земное время перестает быть горизонтальной осью, оно представляет по отношению к вертикальной оси вечного времени как бы параллельную прямую. Вечное время теперь существует само по себе, мимондущее – само по себе, они никогда не пересекаются. Первое целиком принадлежит сфере веры, второе – сфере разума.

Конечно, в церковно-учительной и богословской литературе по-прежнему функционирует старая версия мимоидущего времени. К примеру, отношение к нему, выраженное в словах патриарха Никона, по-прежнему отрицательное. Хотя он анализирует небесное течение планет и звезд, движение мира в целом, но традиционно противопоставляет красоту вечного Неба и непостоянство мимоидущей Земли: «Вознесох бо очеса горе и видех пространное небо беспрестьянным движением от востока на запад многоличным разньствием точащееся со светилы и всею лепотою своею; зрех низу и се вся непостоянна и мимоидущая» (Историческое исследование 1882, 84).

Подобные превращения в отношении времени наблюдалось во всех западноевропейских культурах при переходе от Средневековья к Новому времени. Жак Ле Гофф в своих работах отметил этот поворот в восприятии времени, определив его как смену «времени Церкви» на «время купцов» (Le Goff 1977, 46–65). Интерес общества сместился с сакральной вечности, о значимости которой говорила Церковь, к настоящему, земному времени, ориентированному на человеческую жизнь и ее потребности. Правда, Ле Гофф делает акцент на собственниках времени, т. е. лицах, которые присваивают себе чужое время и распоряжаются им. В этом смысле, в России собственником мимоидущего времени становится не купечество, как в Европе, а государство (Живов 2003, 18–26).

Перемены в понимании мимоидущего времени в переходный период повлияли и на восприятие будущего. Если в циклическом времени язычества и в линейном времени Средневековья будущее было общим для всех и известным загодя, то в новой выстраиваемой культуре будущее стало индивидуальным и неизвестным. Индивидуализация времени, начало которой наблюдается в переходный период, приведет в дальнейшем к полному «перевертышу» чувства времени: если в средневековом мировоззрении время было конечным и конец света считался реальностью, а человеческая жизнь была бесконечной в вечном времени загробной жизни, то теперь наоборот – время становится бесконечным, а отдельная человеческая жизнь конечной. Отсюда и столь пристальное внимание к теме смерти в Новое время, столь сильное переживание личного конца, наполняющее поэзию и искусство.

В целом, при переходе русской культуры от Средневековья к Новому времени восприятие и оценки «мимоидущего» времени приобретают не свойственные им ранее черты. Прежде всего, настоящее время становится антропоцентричным, оно течет уже не «мимо» человека, а под его контролем, и именно человек находится в центре этого движения. Во-вторых, «мимоидущее» время утрачивает свою неразрывную связь с «вечным» временем, по отноше-

нию к которому оно ранее определялось и расценивалось. Теперь оно существует независимо от вечности, само по себе. Наконец, в-третьих, оно обретает свою собственную значимость и ценность. Вместе с оправданием мирской жизни и «внешнего» человека, с формированием срединной аксиологической зоны между сакральным и светским, с развитием принципов новизны и открытости, переоценкой и пересмотром всех сторон русской культуры (Черная 1999) идет нарастание интереса к событиям реальной земной жизни человека, протекающей в «мимондущем» времени. Формируются и новые понятия настоящего, прошлого и будущего времени.

Л и т е р а т у р а

Будилович 1875 – *Будилович А.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи имп. Публичной библиотеки XI века. Изд. ОРЯС АН. СПб., 1875.

Великие Минеи 1901 – Великие Минеи Четии. Декабрь, дни 1–5. М., 1901.

Великие Минеи 1880 – Великие Минеи Четии. Октябрь, дни 19–31. СПб., 1880.

Великие Минеи 1874 – Великие Минеи Четии. Октябрь, дни 4–18. СПб., 1874.

Великие Минеи 1914 – Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Январь. Дни 6–17. М., 1914.

Гуревич 1984 – *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.

Домострой 1881 – Домострой по списку ОИДР // ЧОИДР. кн. 2. 1881.

Елеонская 1978 – *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.

Живов 2003 – Живов В. М. Время и его собственник в России на пути от царства к империи // Человек между Царством и империей. М., 2003.

Житие Стефана – Житие Стефана Махревского // РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 26.

Записки Желябужского 1840 – Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1790 г. СПб., 1840.

Изборник Святослава 1983 – Изборник Святослава 1073 г. кн. 1. М., 1983.

Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 1. СПб., 1882.

Куракин 1890 – *Куракин Б. И.* История о царе Петре Алексеевиче... // Архив кн. Ф. А. Куракина. кн. 1. СПб., 1890.

Лихачев 1967 – *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Материалы 1878 – Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 4. Ч. 1.

Пандекты 1875 – Пандекты Никона Черногорца // *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.

Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение Иосифа Волоцкого. Казань, 1896.

ПСРЛ 1885 – ПСРЛ. Т. 10. СПб., 1885.

Пчела // ПЛДР. XIII век. Л., 1981.

Слово 1882 – Слово в скорбех сущим XVI в. // *Словарь русского языка XI–XVII вв.* вып. 9. М., 1982.

Соловьев 1962 – *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 7. М., 1962.

Стефан Яворский 1703 – *Стефан Яворский.* Знамена пришествия Антихристовая и кончины века сего. М., 1703.

Три челобитные 1962 – Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. СПб., 1862.

Черная 1999 – *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.

Черная 2007 – *Черная Л. А.* История культуры древней Руси. М., 2007.

Le Goff 1977 – *Le Goff J.* Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand // *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Age. Paris, 1977.

Т. И. Вендина

Категория времени в языке русской традиционной культуры

Фундаментальные характеристики мира в любой культуре начинаются, как правило, с осмысления категорий бытия – небытия, а это значит и категория ВРЕМЕНИ, ибо существование человека детерминируется временем и пространством. Многие жизненные проявления человека как субъекта той или иной культуры чрезвычайно ритуализированы, они закрепляются обрядами, нормами, предписаниями, регулируемыми темпоральными и топологическими процессами человеческой жизнедеятельности (не случайно даже время трапезы во многих культурах часто наделяется особым смыслом, обретая тем самым символическое значение).

Представления о времени являются не просто ключевыми в картине мира любой культуры, но и формообразующими. Формообразующая функция времени выражается уже в том, что каждая культура самоопределяет себя во времени, создавая свой календарь и обозначая дату своего рождения (для христианской культуры – это дата Рождества Христова, для буддийской – дата нирваны Будды, для мусульманской – дата хиджры, бегства Мухаммеда из Мекки в Медину, подробнее см.: Зелинский 1993, 257). Все эти примеры свидетельствуют о том, что календарь не просто отмеряет время суток, а является хранителем коллективной памяти народа, его культуры.

Категория ВРЕМЕНИ не только входит в базисный семантический инвентарь культуры, она вплетена в язык и пронизывает все его ментальное пространство, поэтому ее культурный статус предстает здесь в «чистом» виде. Понятно, что в разных культурах существует свое представление о времени, о чем, пожалуй, ярче всего свидетельствует разная оформленность грамматической категории времени, которая может быть как двучленной, так и многочленной. При этом каждое из времен может пониматься по-разному. Так, например, в языке йоруба (распространенном в Нигерии) «реальное время» соответствует индоевропейскому настоящему и прошедшему, а «гипотетическое» – будущему. В языке североамериканских индейцев такельма (который описал Э. Сепир) различается будущее и небудущее время, т. е. говорящим не важно, происходит ли действие сейчас, или оно происходило в прошлом.

В австралийском языке каярдилд существует нейтральное (общее) время, используемое для выражения как текущих, так и совершившихся в прошлом событий, и специальное прошедшее время, употребляемое только в том случае, если события, имевшие место в прошлом, не увенчались успехом. Во многих индоевропейских языках существуют специальные «относительные времена», характеризующие действие через отношение к какой-либо иной точке отсчета, которая в свою очередь локализуется относительно момента речи (ср. 16-членную систему времен в романских языках). Таких относительных времен очень много в языках банту, особенно в тех, на которых говорят в Экваториальной Африке в Заире, Кении. Там глагол имеет не одну, а несколько разных форм (главным образом, в прошедшем времени) в зависимости от того, когда произошло событие: только что, несколько дней назад, около месяца назад или очень давно (см. подробнее: Плунгян 2001, 132).

Многочленной эта категория была и в истории русского языка: четыре формы прошедшего времени и три будущего реализовывали идею законченности/незаконченности действия, повторяемости и следования друг за другом на оси времени.

Таким образом, грамматическое время – категория, тесно связанная с человеком. Именно он выбирает точку отсчета, дает оценку и выстраивает события на шкале времени. Более того, в некоторых языках он даже пытается повлиять на ход времени (не случайно образование будущего времени происходит в них с помощью вспомогательного глагола *хотеть*).

Это разное представление о времени в языках разных культур делает категорию ВРЕМЕНИ одной из самых загадочных категорий науки и культуры. В связи с этим интересно проследить, как ВРЕМЯ увязывается с определенными смыслами культуры. Предметом нашего внимания будет категория ВРЕМЕНИ в языке русской традиционной духовной культуры.

* * *

Писать и говорить о ВРЕМЕНИ в языке русской традиционной духовной культуры – это значит погружаться в глубинные основы языка этой культуры, ибо в осмыслении категории ВРЕМЕНИ отразилось отношение человека к окружающему миру и осознание своего места в нем, как и отношение к жизни и смерти и определение главных жизненных ценностей. ВРЕМЯ вовлечено в восприятие других ментальных структур, через осмысление которых происходит раскрытие содержания этой категории.

ВРЕМЯ как будто отделено от человека. «Оно невидимо, неслышно, неосознаваемо, оно не имеет ни запаха, ни вкуса. У человека нет органа, специализированного на восприятии времени, но у человека есть чувство времени» (Арутюнова 1997, 51). И это неудивительно, ибо человек живет во времени и стремится организовать его в соответствии со своими представлениями об окружающем мире. Эта организующая деятельность языкового сознания человека проявляется уже в том, что категория ВРЕМЕНИ отличается глубокой семантической насыщенностью и лексической проработанностью. При этом она довольно четко стратифицирована и упорядочена.

В языковом сознании человека традиционной духовной культуры различается время **космическое** (или природное) и время **эмпирическое**, включающее в себя время бытовое, утилитарное, социально- или религиозно-ориентированное и время семейно-родовое, личное, связанное с рождением человека, его жизнью и смертью, с теми событиями, которые происходят в его жизни. Следует, однако, признать, что это деление в известной степени условно, так как в языке разные формы времени входят в соприкосновение друг с другом. Отсюда и возникающее явление изоморфизма природного времени и эмпирического, связанного с жизненным циклом человеческого бытия (ср. *вечер* – это не только время суток, но и ‘старость’ Смол.: *Приходят дни к вечеру* СРНГ 4, 210).

Интересно, что уже само **космическое время**, которое как будто задается природой, ее суточными или годовыми циклами, **оказывается тесно связанным с человеком**, так как воспринимается сквозь призму жизни. Человек становится «мерой времени» и использует его как средство упорядочивания своей жизни.

Так, в частности, **время суток** может соотноситься с одной стороны, с **приемом пищи** (ср. *ранние завтраки* ‘время восхода солнца’ Дон., БТСДК 2003, 449; *обеда* ‘полдень’ Костром., Дон., Орл., Брян., Пск., Калуж., Петерб., Сталинг., Краснояр., Иркут., СРНГ 22, 26; *солнце в обед* ‘о положении солнца в полдень’ СРНГ 22, 27; *паужиночка* ‘время после полудня’ Амур., СРНГ 25, 279; *паужин* ‘время перед закатом солнца’ Енис., Забайкал., Сиб., Киров., Арх., СРНГ 25, 276), с другой – с **хозяйственной деятельностью человека** (ср. *телячье время* ‘раннее утро’ Дон., БТСДК 2003, 526; *свинье полдни* ‘время после полудня’ Влад., Вят., СРНГ 29, 41; *коровница* ‘вечернее время, когда коровы обычно возвращаются с пастбища’ Иркут., СРНГ 14, 354; ср. в связи с этим название вечера, где актуализируется уже иной признак, *сидень* ‘вечер’ (Челяб, Нижегород., Иркут., Том., СРНГ 37, 283) или ночного времени *полёг* ‘время, когда ложатся спать’ (Сарат., СРНГ 29, 54). Это обстоятельство застав-

ляет более детально рассмотреть вопрос, как осмысляются сутки в языке традиционной духовной культуры, ЧТО стоит в языковом сознании человека за словами утро, день, вечер, ночь. Диалектный материал свидетельствует о том, что в номинации того или иного времени суток используется **своя точка отсчета**.

В названии УТРА в русских диалектах выделяется несколько временных отрезков, **точкой отсчета** в которых является **восход солнца**, поэтому утро – это:

– **время, перед восходом солнца, когда только рассветает** (ср. *зарянка* ‘время перед восходом солнца’ Забайкал., СРНГ 11, 16; *на зарях* ‘чуть свет’ Урал., СРНГ 11, 14; *обранок* ‘время перед восходом солнца’ Твер., СРНГ 22, 195; *поранок* ‘время перед восходом солнца’ Осташ., Твер., Пск., Зап., СРНГ 30, 43; *ободнялая пора* ‘время, когда наступает рассвет’ СРНГ без указ. места 22, 156; *ободняться* ‘рассвести’ Дон., Новг., Перм., иркут., СРНГ 22, 156; *днеть* ‘рассветать’ Арх., СРНГ 8, 71; *дниться* ‘светать’ Иркут., Якут., СРНГ 8, 72; *золот* ‘раннее утро, рассвет’ // *на золоку* ‘на рассвете’ Пск., Смол., СРНГ 11, 328; *повиднушки* ‘рассвет’ Тул., СРНГ 27, 244; *разусвет* ‘рассвет’ Калуж., СРНГ 34, 74; *рассветки* ‘начало утра, рассвет’ Карел., СРНГ 34, 204; *светок* ‘рассвет’ Смол., Новг., Волог., Пск., Север., Саратов., СРНГ 36, 268; *светочек* ‘рассвет’ Орл., Ворон., Костром., Курск., Прииртыш., СРНГ 36, 268; *над утром* ‘на рассвете’ Вят., СРНГ 19, 220; *до петуха* ‘очень рано’ Перм., ср. *вставать в первых петухах* ‘просыпаться очень рано, с первыми петухами’; *вставать во вторых петухах* или *вставать в третьих петухах* ‘вставать поздно утром’ Хабар., СРНГ 26, 332);

– **время восхода солнца** (ср. *выстав*, *выставанье* ‘восход солнца’ Арх., Олон., Онеж., СРНГ 6, 28; *ставанье* ‘восход солнца’ Олон., *Как на утренней на зорюшке, перед самым солнца ставаньем* (причит.) СРНГ 41, 15; *солнце-став* ‘восход солнца’ Олон., СРНГ 39, 273; *солневсход* ‘восход солнца’ Свердлов., *Завсегда с солневсходом встаю* СРНГ 39, 265; *солновсход* ‘восход солнца’ Перм., Урал., Свердлов., Забайкал., Курган.: *Нонче до солновсхода косить начали, покуль не жарко* СРНГ 39, 267; *солностав* ‘восход солнца’ Сев., Олон., Сев.-Двин., СРНГ 39, 269; *солновсход*, *солносход* ‘время, когда восходит солнце, раннее утро’ Иркут., Сиб., Новосиб., Арх., Перм.: *На солносходе встану, раньше-то на солносходе уж жать бежишь* СРНГ 39, 267–269; Перм., СРГКПО, 225; Волог., СВГ 10, 72; *солневосход*, *солнцевсход* ‘время восхода солнца’ Енис., Иртыш., Свердлов., Новосиб.: *В самый солнцевсход, часов в пять-шесть утра, подается чай с различного рода прикуской* СРНГ 39

273; *солнцесход* 'восход солнца' Иркут., Новосиб., СРНГ 39, 273; *солнце вздрало* 'солнце взошло' Тобол., Тюмен., СРНГ 39, 270; *с солнца* 'с восходом солнца' Влад.: *Работа начинается с солнца* СРНГ 39, 271; *ранние завтраки* 'время восхода солнца' Дон., БТСДК 2003, 449);

– **время после восхода солнца, раннее утро** (ср. *доранье* 'самое раннее утро' Калуж., СРНГ 8, 128; *ранина* 'раннее утро' Пск., Твер., СРНГ 34, 101; *обутрины* 'раннее утро' Твер., Пск., СРНГ 22, 256; *ранок* 'раннее утро' Южн., СРНГ 34, 103; *раньё* 'раннее утро' Орл., Ряз., Смол., Брян., Оренб., СРНГ 34, 105; *утренник* 'раннее утро' Новг., НОС 11, 101; *утренница* 'раннее утро' Даль IV, 522; *солнце в завтраках* 'положение солнца над горизонтом утром в восемь-девять часов утра' Дон., СРНГ 39, 271);

– **время с утра до полудня** (ср. *утрень* 'промежуток времени с утра до обеда' Семейск., 1999, 490);

– **время приема пищи** (ср. *утрешиник* 'завтрак' ЯОС 10, 23; *утренник* 'завтрак' Волог., СВГ 11, 153; Новг., НОС 11, 101; *заутрок* 'завтрак' СРНГ 11, 137; *допладни, допладник* 'завтрак' СРНГ 8, 125; *поздние завтраки* 'о времени в девять-десять часов утра' Дон., СРНГ 28, 358);

– **время утренних работ** (ср. *утро, утренник* 'время работы до завтрака' ЯОС 10, 23; *свинячьи полдни* 'первоначальное время кормления свиней в девять-десять часов утра' Дон., БТСДК 2003, 394; *утренник* 'утренние дела, работы' Волог., СВГ 11, 153.

Типологически сходная картина наблюдается и в названии ВЕЧЕРА. Здесь также **точкой отсчета** является **движение солнца**, однако, в отличие от утра, в названии вечера актуализируется и время отдыха, общения, развлечений. Диалектный материал свидетельствует о том, что вечер в языке традиционной культуры – это:

– **время перед закатом солнца** (ср. *навечерье* 'время перед заходом солнца' Волог., СРНГ 25, 109; *время в дуб* 'вечернее время, когда солнце находится невысоко от горизонта' Дон., СДГВО 1, 285; *паужин* 'предвечернее время, время перед закатом солнца' Енис., Забайкал., СРНГ 25, 277);

– **время заката солнца** (ср. *солнозакат* 'закат солнца' Краснояр., Свердл., Хабар. // 'время заката солнца' Зап., Южн. Сиб., Иркут.: *Робили до солнозакату, солнышко видишь низехенько, домой тожно бежим* СРНГ 39, 267; *солнозаход* 'закат солнца' Урал., Свердл. // 'время заката солнца' Свердл., СРНГ 39, 268; *солносход* 'время заката солнца' Волог., СВГ 10, 72; *солносяд* 'время заката солнца' Новосиб., Амур.: *Сегодня коров рано пригнали, еще солносяд не наступил* СРНГ 39, 269; Семейск., 1999, 442; *солнцесяд* 'закат солн-

ца' Амур., Прииртыш., СРНГ 39, 273; Семейск., 1999, 442; *закатень* 'заход солнца' Арх., СРНГ 10, 119; *закатнее* сущ. 'закат солнца' Арх., СРНГ 10, 120; *солнце за дуб* 'время заката солнца': *Солнце за дуб – это время заката, восемь часов его не видно за дубом* Дон., СРНГ 39, 271; *солнце на удильню* 'время заката солнца' Смол., СРНГ 39, 271; *покат* 'заход солнца' Арх., СРНГ 28, 370);

– **время после заката солнца** (ср. *за солнце* 'время после захода солнца' Ср. Прииртыш.: *За солнце в сумерки не ужинали, только при свете ужинали* СРНГ 39, 271; *вечерина* 'вечернее время, сумерки' Олон., Ворон., Смол., Курск., СРНГ 4, 211; *провечер* 'сумерки' Твер., СРНГ 32, 95; *надвечер* 'сумерки' СРНГ 19, 224; *надвечерок* 'время сразу после захода солнца, сумерки' Пск., Твер., СРНГ 19, 224; *повечерок* 'время тотчас после заката солнца' Пск., Твер., СРНГ 27, 240; *повечёрки* 'сумерки' Прионеж., Карел., СРНГ 27; 239; *потёмочки* 'сумерки' Новг., НОС 8, 152; *привечерок* 'поздний вечер' Пск., Твер., СРНГ 31, 136; *вечерять* 'темнеть, смеркаться' СРНГ 1, 68; *свечеряться* 'стемнеть, смеркаться' Костром., Свердл., СРНГ 36, 272; *обмерк* 'время между сумерками и потемками, поздние сумерки' СРНГ без указ. места 22, 125; *меркоть* 'сумерки' СРНГ 18, 118; *осмеркнуться* 'быть застигнутыми сумерками' Ряз., Брян., Орл.: *Где вы осмерклись? Под Касимовым, а в город когда приехали, была уже совершенно ночь* СРНГ 24, 29; *неранье* 'вечер' Смол., Неранье на дворе СРНГ 21, 140);

– **время вечерней еды, ужина** (ср. *вечера* 'ужин' Калуж., Брян., Дон., СРНГ 4, 210; *вечеря* 'ужин' Дон., СРНГ 4, 217; *вечерня* 'вечернее угощение' Смол., СРНГ 4, 215; *вечеровать* 'ужинать' Перм., Амур., СРНГ 4, 215; *вечерить* 'ужинать' Новг., НОС 1, 121; *повечёрки* 'еда после ужина' Пск., Твер., СРНГ 27, 239);

– **время отдыха, развлечений, посиделок, вечернего собрания молодежи** (ср. *вечерины* 'вечернее увеселительное собрание молодежи' Сев., Новг., Арх., Костром., Брян., СРНГ 4, 210; *вечерница* 'вечернее увеселительное собрание молодежи' Ворон., СРНГ 4, 215; *вечерованье* 'посиделки' Волог., СРНГ 4, 215; *вечеровка* 'посиделки' Сев.-Двин., Арх., Том., СРНГ 4, 216; *вечеруха* 'вечернее увеселительное собрание' Южн., Челяб., Орл., Брян., Смол., Калуж., СРНГ 4, 217; *вечерять* 'гулять вечером' Новг., НОС 1, 121). Эти посиделки часто сопровождались какой-либо работой, поэтому *вечерка* – это и 'коллективная работа в помощь кому-л., производимая вечерами' (Перм., СРНГ 4, 214); *вечерять* 'проводить вечер дома или в гостях, занимаясь какой-нибудь работой – шитьем, вязанием, прядением' (ЯОС 3, 13); *провечеровать* 'провести вечер, отдыхая или занимаясь какой-нибудь мелкой работой' (Арх., СРНГ 32, 95).

В номинации НОЧИ такой **точкой отсчета** является прежде всего **темнота**, а также **сон**, поэтому **НОЧЬ** – это:

– **время, следующее за сумерками** (ср. *потемнки* ‘время, следующее за сумерками, ночь’ Арх., Олон., Онеж., СРНГ 30, 272; *потемни* ‘темнота, потемки’ Арх., Карел., *Часа в три – потемни* СРНГ 30, 273; *потемок* ‘время, следующее за сумерками, ночь’ Арх., СРНГ 30, 274; *потемьши* ‘потемки’ Пск., Твер., СРНГ 30, 274; *меркуха* ‘глубокая ночь’ СРНГ 18, 120; *меркоть, меркать* ‘ночь’ СРНГ 18, 119; *ночь* ‘ночь’ Арх., СРНГ 21, 300);

– **время, когда ложатся спать, время ночного сна** (ср. *ночлег* ‘время ночного сна’ Урал., СРНГ 21, 302; *ночлеговать* ‘ночевать’ Печор., СРНГ 1, 484; *в ночное лечь* ‘лечь спать’ Печор., СРНГ 1, 484; *полёг* ‘время, когда ложатся спать’ Саратов., СРНГ 29, 54; *лягово* ‘время, когда ложатся спать’ Влад., СРНГ 17, 255; *лягома, лягомо* ‘время, когда ложатся спать’ Костром., Волог., Ярослав., *Вчера мы гуляли до самого лягома* СРНГ 17, 255; *ночывывать* ‘спать’ Ярослав., СРНГ 21, 300; *переночье* ‘ночь’ Пск., Твер., СРНГ 26, 175). При этом в названии ночи особо выделяется ее **середина** как маркированное, знаковое время, ср.:

– **полночь** (ср. *глухоночье* Костром.: *Иван-от приехал в самое глухоночье* СРНГ 6, 217; *волчья полночь* ‘глухая полночь’ Дон.: *Волк не пойдет резать скотину с вечера, а ждет тишины, волчьей полночи* СРНГ 29, 84; *невозглас* ‘полночь’ Калуж., СРНГ 20, 354; *полуночка* Моск., Ярослав., СРНГ 29, 155; *полуночник* ‘полночь’ Арх., СРНГ 29, 155; *обночи* ‘время около полуночи’ Пск., СРНГ 22, 149).

Что касается ДНЯ, то такой точки отсчета в природном времени в его названии как будто не обнаруживается (ср. единичное название *однополденок* ‘время от утра до вечера, день’ Волог., СРНГ 23, 47, в котором актуализируется признак середины дня, «одного полдня» или *светлик* ‘день’ Калуж., СРНГ 36, 263, в основу которого положен световой признак). Вместе с тем, как свидетельствуют диалектные материалы, в организации дневного времени важную роль играет именно **полдень**, хотя понимание середины дня, полдня в диалектах оказывается разным (ср. *полдён* ‘полдень’ Нижегород., Онеж., Печор., Костром. // ‘время около четырех-пяти часов дня’ Груз., СРНГ 29, 40; *полдёнки* 1) ‘полдень’ Курск., Брян., Иркут. 2) ‘время от полудня до вечера’ Смол., СРНГ 29, 40; *полденник* ‘середина дня, полдень’ Ярослав., ЯОС 8, 49; *полдни* 1) ‘середина дня, полдень’ Нижегород., Моск., Тул., Костром., Калуж., Курск., Саратов., Пенз., Орл., Ворон., Дон., Свердлов., Перм., Сиб., Тобол.; 2) ‘предвечернее время, после трех-четырёх часов дня’ Ворон. // *солнце с пол-*

дён 'солнце после трех-четырех часов дня' Дон., СРНГ 29, 41; *полдник* 'время около двенадцати часов дня' Челяб., Арх., СРНГ 29, 43; // 'полдень' Волог., СВГ 7, 135; *полдня* 'промежуток времени от 11–12 часов до 3–5 часов дня' Калинин., Пск., СРНГ 29, 44 // 'полдень' Орл., СОГ 10, 111; *полудни* 'полдень' Моск., Вят. // 'время после 12 часов' Онеж., Карел., СРНГ 29, 144; *полудёнок* 'полдень' Твер., Свердл., СРНГ 29, 143; Волог.: *Полдник – это и есть полуденок, после полудёнка и работать не охота* СВГ 7, 145; *средня* 'полдень' Ряз., Мещер., Пск., СРНГ 37, 205).

Такое восприятие полдня сохраняет, как представляется, архаические черты языкового сознания носителей традиционной культуры, когда время соотносилось не с точками на часах (часы, кстати, в крестьянском быту появились довольно поздно), а с естественно выделяемыми отрезками времени. При этом, в отличие от полночи, **полдень** является функционально нагруженным временем, ибо он служит точкой отсчета для определенных действий и маркируется как:

– **время перерыва в работе**, отдыха (ср. *полудновать* 'делать перерыв в работе' Арх., Вят., Пск., Твер., Ворон., Карел., Волог., СРНГ 29, 144; *на полуднях* 'перерыв в работе' Калинин., СРНГ 29, 144; *полуденье* 'перерыв в работе, отдых в полдень' Калинин., СРНГ 29, 144);

– **время приема пищи** (ср. *ополдень* 'прием пищи в середине дня' Забайкал., *Вечером едят щи, которые от ополдня остались* СРНГ 23, 274; *полднeвик* 'прием пищи между обедом и ужином' Яросл., ЯОС 8, 49; *полудневка* 'поздний обед' Ворон., СРНГ 29, 144; *полудник* 'летний обед и отдых' Пск., Твер., СРНГ 29, 144; *полудник* 'прием пищи между обедом и ужином' Яросл., ЯОС 8, 54; *полудновик* 'обед' СРНГ 29, 145; *полудень* 'время обеда в полдень' Латв., СРНГ 29, 144; *полудни* 'полдник' Орл., СОГ 10, 110; *полдина* 'полдник' Новг., НОС 8, 84; *полдня* 'полдник' Орл., СОГ 10, 111; *денное* 'полдненное время летом, когда во время перерыва в работе кормят на лугу, в лошине лошадей' Тул., СРНГ 7, 352).

Кроме того, полдень является точкой отсчета и для обозначения **времени после полудня** (ср. *уденье* 'время после полудня' Петерб.: *Погода поутру хмурая, глядишь к уденью размается* СРНГ 34, 11; *свиные полдни* 'время после полудня' Влад., СРНГ 29, 41; *ранние подвечерки* 'время в три-четыре часа дня' Дон., БТСДК, 377; *солнце с паужна* Иркут., СРНГ 25, 277; *солнце паужиночку* 'время после полудня' Амур., СРНГ 25, 279; *паужина* 'послеполуденное время' Киров., СРНГ 25, 278).

Таким образом, в восприятии **СУТОЧНОГО** времени в языке традиционной народной культуры до сих пор сохраняются архаические способы измерения времени, среди которых основным является положение солнца. И хотя иногда при номинации суточного времени актуализируется название и другого небесного светила, а именно луны (ср. *лунить* 'рассветать' Новг., Волог., Калинин., СРНГ 17, 194; *луниться* 'светать' Влад., Калуж., Свердлов., Пенз., СРНГ 17, 194; *лунеть*, *луннеть* 'рассветать' Орл., Брян.: *Чуть станет луннеть, пойдём косить* СРНГ 17, 194; *лунник* 'сумерки' Новг., СРНГ 17, 195), однако именно **положение солнца** является той **точкой отсчета**, которой определяется суточное время.

Нетрудно заметить, что мирской цикл суточного времени начинается утром вместе с началом различных работ, т. е. **точкой отсчета** в определении того или иного отрезка суточного времени может быть **дневная деятельность** человека, как и связанные с ней периоды **приема пищи** (ср. *ранние завтраки* 'время восхода солнца' Дон., БТСДК 2003, 449; *обеда* 'полдень' Костром., Дон., Орл., Брян., Пск., Калуж., Петерб., Сталинг., Краснояр., Иркут., СРНГ 22, 26; *паобед* 'время, близкое к полудню' Новг., Олон., Твер., СРНГ 25, 203; *паобедье* 'полдень' Олон., СРНГ 25, 203; *полные горшки* 'время около полудня, когда обычно обедают' Смол.: *Дождь пошел с полных горшков, будет идти целый сутки* СРНГ 29, 85; *поздний обед* 'о времени в пять-шесть часов вечера' Пск., СРНГ 28, 358; *паужин* 'предвечернее время перед закатом солнца' Забайкал., Енис., Сиб., СРНГ 25, 277; *паужинок* 'время перед закатом солнца' Енис., Забайкал., Сиб., Киров., Арх., СРНГ 25, 279).

Следует особо подчеркнуть, что **природное время** как бы **довлеет над человеком**. Определяя характер деятельности, которой надлежит ему заниматься в то или иное время суток, оно во многом **организует жизнь** человека, распорядок дня и хозяйственной деятельности, ср., **время подъема** (ср. *ставальная пора* 'утреннее время, когда обычно все просыпаются' Олон., Перм., Свердлов., Иркут., Сиб., Енис., *Свет-бела заря ставальна пора* СРНГ 41, 15), **приема пищи** (ср. *утрешиник* 'завтрак' Яросл., ЯОС 10, 23; *ополдень* 'обед' Забайкал., СРНГ 23, 274), время **хозяйственной деятельности** (ср. *утренний уповод* 'время работы от завтрака до обеда' Яросл., ЯОС 10, 23; *вечерний уповод* 'время работы от обеда до ужина' Яросл., ЯОС 3, 13; *наполдень, наполдни* 'время дневной дойки коров' Яросл., ЯОС 6, 107; *полдни* 'время дневной дойки коров' Яросл., ЯОС 8, 49; Орл., СОГ 10, 110; *вечерня* 'время работы на пашне после полудня' Яросл., ЯОС 3, 13), **времени отдыха и сна** (ср. *полуденье* 'перерыв в работе, отдых' Калинин., СРНГ 29, 144; *свечериться* 'улежаться спать' Кемер., СРНГ 36, 272).

Не случайно отрезки суточного времени могут легко переводиться в акциональный план, т. е. осмысляться как время, наполненное действием (ср. *утреничатъ* 'завтракать рано утром, есть натошак' Даль IV, 522; *утренивати* 'проводить раннее утро в деле, на ногах' Даль IV, 522; *дневать* 1) 'обедать' Свердл.; 2) 'проводить праздничный день в поле' Терск., СРНГ 8, 69; *полудневать* 1) 'обедать' Пск., Ульянов.; 2) 'отдыхать, спать в полдень' Волдог., Калинин., СРНГ 29, 145; *полдневать* 'делать перерыв в работе для кормления скота' Смол., Тул., СРНГ 29, 43; *ночевать* 'спать' Тул., Моск., Яросл., Сиб., СРНГ 21, 298).

Присутствие человека во ВРЕМЕНИ проявляется и в его сакрализации, ибо, «ощущая силу времени, преклоняясь перед ним, человек нередко мифологизировал его» (Рябцева 1997, 80), о чем говорят, например, такие названия, как *нечас* 'время от полудня (или полуночи) до часу, когда, по народным поверьям, оживает всякая нечисть' (Урал., СРНГ 21, 205), что подтверждают и названия этой нечистой силы – *полудница* 'по суеверным представлениям – сверхъестественное существо, живущее в доме, в бане, в воде, в лесу, в поле, появляющееся обычно в полдень' Вят., Арх., Амур., Твер., Сев.-Двин., Волог., Яросл., Урал., Перм., Забайкал., СРНГ 29, 145; ср. также *опасица*, *опасница* 'опасное время' (Пск., Твер., СРНГ 23, 240–241).

Присутствие человека просматривается и в самом осмыслении восхода и заката солнца как узловых моментов в ритуально-магической и хозяйственной деятельности человека. Актуализация признаков «света» и «расцвета» в названиях, связанных с восходом солнца и в целом с утром (ср. *свет* 1) 'рассвет' Арх.; 2) 'утро' Арх.; 3) 'время, пора цветения' Амур., СРНГ 36, 252; *свет светает* 'рассветает' Арх., СРНГ 36, 253; *светок* 'рассвет' Смол., Волог., Пск., Новг., Север., Саратов., СРНГ 36, 268; *светать* 'цвести' (о растении) Ср. Урал.: *Картофки не светали и не светут* СРНГ 36, 256; *светом взяться* 'зацвести' (о растении) Кемер., Том.: *В совхозе купила помидоры, высаживать надо, а то они уж светом взялись* СРНГ 36, 256), свидетельствует о том, что **восход солнца** воспринимается как *рас-свет*, **начало жизни** (ср. *наречься на свет* 'родиться' Том., СРНГ 36, 252; *на свет попасть* 'родиться' Омск., СРНГ 36, 255, ср. также значение слова *восход* 'свет, мир' Новг., СРНГ 5, 152). Не случайно **момент зарождения дня является наиболее благоприятным в обыденно-повседневной практике** (по особенностям восхода солнца, например, предсказывали погоду на ближайший день; согласно народным приметам, если первый гром загремит на восходе солнца, то лето будет жаркое), а также в **ритуально-магической** (время рассвета использовалось целителями, заклинателями, знахарями в ритуально-магических действиях).

Закат же приравнивался к фазе старения, увядания, угасания природных и жизненных сил, граничащих с состоянием смерти (ср. *закатиться* 'умереть' Арх., СРНГ 10, 121). Эту идею довольно точно передают названия сумерек, в которых актуализируются признаки «тьмы» и «увядания» (ср. *меркоть, меркать* 1) 'ночь, тьма' Калуж., Костром., Влад.; 2) 'сумерки' Калуж., Костром., СРНГ 18, 119; *морок* 'темнота' Волог., Арх., Яросл., Прикам., Перм., Том., Кемер., Сиб.: *На дворе морок, хоть глаз коли* СРНГ 18, 272; *смерк* 'сумерки' Иркут., СРНГ 38, 358; *смерканки* 'сумерки' Петерб., Новг., СРНГ 38, 359; *примерки* 'сумерки' Пск., СРНГ 31, 293; *примеркать* 'завянуть, потемнеть' Урал., СРНГ 31, 293; ср. также *стареть* 'вянуть о растении' Арх.: *Цветки-то живо стареют* СРНГ 41, 68), т. е. в конечном итоге, перед нами **реализация глобальной оппозиции – идеи жизни и смерти.**

* * *

Присутствие человека прослеживается и в осмыслении природного времени, связанного с МЕСЯЧНЫМ и НЕДЕЛЬНЫМ циклами, которые исторически восходят к ритмам видимых изменений Луны. Если солнце «всегда равно самому себе и никогда не пребывает в становлении <...>, то луна прибывает, убывает, исчезает, т. е. она – тело, подвластное всеобщему становлению, рождению и смерти» (Элиаде 1999, 154), возможно, именно поэтому она ассоциируется с загробным миром и осмыляется как символ смерти (ср. *луна* 'смерть' Смол., СРНГ 17, 193; *лунуть* 'умереть' Смол., СРНГ 17, 197).

В языке традиционной духовной культуры (особенно в песенной обрядовой лирике) довольно хорошо проработан образ Луны-Месяца, в котором ведущим является мотив смены фаз луны, ср.:

– **новолуние**, когда луна (месяц) находится в первой четверти (ср. *Луна намолоду* 'новолуние' Свердл., СРНГ 17, 193; *нова* Арх., СРНГ 21, 253; *новец* Петерб., Арх., Тихв., Новг., Пск., Перм., Олон., Карел., СРНГ 21, 253; *подновок* Пск., Твер., СРНГ 28, 101; *молодик* Новг., Твер., Калинин., Вят., Пск., Смол., Калуж., Курск., Дон., Краснодар., Тобол., Краснояр., Новосибир., Том., СРНГ 18, 223; *молодник* Яросл., СРНГ 18, 226; *молодняк* Новосиб., СРНГ 18, 226; *молодок* Влад., СРНГ 18, 227; *месяц наисполню* Енис., СРНГ 18, 132; *месяц намолоду* Том., Свердл., Перм., СРНГ 18, 132; *месяц на рогу* Костром., СРНГ 18, 132; *новое светило* Новосиб., СРНГ 36, 260; *рождение* 'новолуние' Боровск., Моск., СРНГ 35, 148);

– **полнолуние** (ср. *полно* ‘полнолуние’ Перм., СРНГ 29, 83; *полнота* ‘полнолуние’ Латв., Литв., Пск.: *Месяц нарождается – первая четверть... молодик, а потом будет полнота он будет светить с утра и до вечера* СРНГ 29, 84; *подполнь, подполонь* ‘о времени, близком к полнолунию’ Иркут., Сиб., Енис., Перм., СРНГ 28, 174; *вётых* ‘полнолуние’ Пск., СРНГ 4, 206; *старик* Забайкал., СРНГ 41, 90; *старый месяц* Том., Новг., СРНГ 41, 89; *полное светило* Якут., СРНГ 36, 260; *межень* ‘полнолуние’ Вят., СРНГ 18, 84);

– **начало ущерба после полнолуния** (ср. *перекрой* Южн. Сиб., Арх., Беломор., Мурман., Иркут., Екатерин., Перм.: *Название это происходит от поверья будто молния и солнце ежемесячно перерубают, перекраивают луну за ее волокитство за утренницей (зарей)* СРНГ 26, 133);

– **последняя фаза луны, луна на ущербе** (ср. *ветох* Смол., Новг., Север., Городок., Иркут., Петерб., СРНГ 4, 197; *ветошь* Арх., СРНГ 4, 199; *вётых* Пск.: *Молодик месяц нараживается, вётых – сраживается* СРНГ 4, 206; *месяц на укиде* Костром., 18, 132; *месяц на исходе* Иркут., 18, 132);

– **время между ущербом луны и новолунием** (ср. *мёжи* Пск., Вят., СРНГ 18, 78; *межевые дни* Арх., СРНГ 18, 81).

Выделение этих фаз луны в языковом сознании носителей традиционной культуры является не случайным. Каждая из них, будучи связанной с благоприятным или неблагоприятным промежутком времени, имела значение для успешного ведения крестьянского хозяйства, упорядочивания сельскохозяйственных, строительных, домашних работ, осмысления многочисленных символических действий и адресных привязок в сфере народной медицины и ветеринарии, различных предсказаний и проч. (ср. *А ежели что лечить, то на старый месяц* СРНГ 41, 89; *На мёжи не садят наседок, цыплят мало будет* СРНГ 18, 78; *на ветух* ‘во время полнолуния’ Онеж., Арх.: *Руби дерево на ветух, срубленное на новце трухлявеет* СРНГ 4, 205; *После примеркания (начала новолуния) три-четыре дня не ходите рыбачить, вода приподнимается, рыба стоит на одном месте, заметишь, маленькая луна, иди – и поймаешь* Урал., СРНГ 31, 293; *месяц на рожке* ‘луна в форме полумесяца’ Амур.: *Месяц на рожке к нормальной погоде* СРНГ 35, 153).

Названия этих фаз свидетельствует о том, что **луна** воспринимается как «живое» светило, которое «проживает» свой век на небе, ибо каждый месяц **рождается** (ср. *рождение* ‘новолуние’ Боровск., Моск., СРНГ 35, 148), **растет** (ср. *Луна намолоду* ‘новолуние’ Свердлов., СРНГ 17, 193), **старее** (*старик* ‘полнолуние’ Забайкал., СРНГ 41, 90) и **умирает**, повторяя тем самым жизненный путь человека.

Еще больше регламентирует жизнь человека недельное время, так как «неделя задавала ритм хозяйственной деятельности, вносила точечные запреты в систему крестьянского питания, но при этом выстраивала сложную шкалу ценностных ориентиров внутри себя» (Крук, Котович 2003, 104).

Среди дней недели особо выделяются **понедельник** (*понеделок* Смол., Брян., Твер., СРНГ 29, 256), **среда** (*среда* Влад., Яросл., Костром., Волог., Сев.Даин., Новг., Вят., Саратов., Урал., Тобол., Новосиб., Смол., Калуж., Ряз., Курск., Тамб., Ворог., Рост., Твер., Свердлов., Омск., Иркут., СРНГ 37, 201; *середок* Урал., СРНГ 37, 207; *середушка* Уфим., СРНГ 37, 208) и **пятница** (*пятенка* Орл., Смол., СРНГ 33, 219; *пятинка* Смол., СРНГ 33, 223; *пяток* Ворон., Дон., Брян., Моск., СРНГ 33, 234). Как свидетельствует диалектный материал, эти дни недели наделены статусом ритуального воздержания (ср. *понеделовать*, *понеделковать* ‘поститься в понедельник’ Пск., Осташк., Твер., Литв., СРНГ 29, 256; *понедельничать* ‘не выезжать на лов рыбы в понедельник, так как по поверью, можно повредить лову’ Пск., СРНГ 29, 256; *понедельник* – *день несчастный, нельзя в поле работать, пашеницу вязать* Ворон., СРНГ 25, 304; *середить* ‘поститься в среду’ Пск., СРНГ 37, 202; *средничать* ‘постничать по средам’: *И средничает, и пятничает, и понеделничает, а вся в греху* СРНГ 37, 205; *средной день* ‘постный день’ СРНГ 37, 205; *пятничать* ‘поститься по пятницам’ СРНГ 33, 232; *В пяток курицу на яйца не сажают, цыплята не живут* СРНГ 33, 234). К ним частично примыкают **вторник** (*второк* Смол., Пск., СРНГ 5, 232; *овторник* Твер., Моск., Калуж., Влад., Тул., Брян., Орл., Курск., Ворон., Тамб., Саратов., Ульянов., Вят., перм., Арх., Сев.-Двин., Волог., Олон., Ленингр., Новг., Пск., сев., Вост.-Сиб., Смол., СРНГ 22, 305; *овторок* Зап.-Брян., Литв., СРНГ 22, 305) и **суббота**, в которые также в некоторых уездах рекомендовалось воздержание в пище (ср. *вторничать* ‘поститься во вторник’ СРНГ 5, 231; *субботничать* ‘поститься по субботам’ Даль IV, 352).

Таким образом, и этот временной промежуток был во многом детерминирован хозяйственной деятельностью человека и культурно-религиозными традициями. Вместе с тем, как и в названиях суточного времени, это время имело во многом предписывающий характер, организуя и упорядочивая жизнь человека.

* * *

Расхожие представления о времени во многом обобщают знания человека о мире природы, в частности, о процессах, связанных со сменой времен года.

В названиях **времен года** антропоморфизм времени не столь очевиден, так как **прагматическая** составляющая **выражена** в них довольно слабо (ср. единичные примеры, *вёсна* 1) ‘весна’ Перм., Свердл.; и 2) ‘время весеннего сева’ Свердл., СРНГ 4, 184, 222; *вода* 1) ‘лето’ Перм.; 2) ‘летняя работа на реке’ Перм.: *Четыре воды – четыре лета* СРНГ 4, 333). Однако косвенное присутствие человека в этих именах все же прослеживается. Оно проявляется в том, что в них отразилась его способность осмыслять каждое из времен года в акциональном плане, т. е. наполнять его действием (ср. *осеновать* ‘проводить где-л. осень’ Колым., Тобол., Приангар., Том., Печор. // ‘проводить осень на полевых работах’ Курган. // ‘проводить осень на охоте, в лесу’ Арх., Печор., СРНГ 23, 364; СРГНП, 1, 531; *весновать* ‘проводить где-л. весну’ Костром., Арх., Помор., Ворон., Тобол., Том., Якут., Печор. // ‘промышлять в море рыбу или зверя ранней весной’ Арх., Беломор., Енис., Печор. // ‘охотиться весной на гусей’ Урал. // ‘пасти скот на летнем пастбище’ Арх., Печор., СРНГ 4, 185; СРГНП 1, 65; *летовать* ‘проводить, пережить где-л. лето’ Волог., Сев.-Двин., Ленингр., Пск., Смол., Урал., Якут., Камч., Амур., Краснояр., Том. // ‘заниматься летом каким-л. промыслом’ Сиб., Беломор., Краснояр., Камч., Арх. // ‘выполнять летнюю сельскохозяйственную работу’ Челябин., Соликамск., Урал., СРНГ 17, 22; *летниться* ‘проводить где-л. лето’ Брян., *Со Смоленску летниться они приехали* СРНГ 17, 20; *облетовать* ‘прожить где-нибудь целое лето’ Пск., Смол., СРНГ 22, 96; *зимничать* ‘проводить зиму где-нибудь в отъезде’ // ‘проводить время по-зимнему’ Ворон., *Печку топлю, начинаю зимничать* СРНГ 11, 276).

Кроме того, в этих названиях выражена способность человека подмечать происходящие в природе изменения. Здесь прежде всего следует выделить время зимнего и летнего солнцестояния (ср. *зимний солнцеворот* Твер.; *Спиридон-солнцеворот* ‘день зимнего солнцестояния’ Перм., Арх., Енис., СРНГ 39, 273; *солнцевороты* ‘день зимнего солнцестояния’ Орл., Вят., СРНГ 39, 266; *день-межень* ‘самый длинный летний день’ Твер., Пск., СРНГ 7, 353; *межен* ‘самый долгий летний день’ Белозер., Черепов., Новг., СРНГ 18, 82; *меженный день* ‘самый долгий летний день (22–25 июня)’ Пск., Смол., Новг., Яросл., СРНГ 18, 84), с которого начинались изменения в светлой части суток, а также дни весеннего и осеннего равноденствия (ср. *межень* ‘равноденствие’ Сиб., Забайкал., Казан.; СРНГ 18, 84; *соноуворот* ‘время равноденствия’ СРНГ 39, 324; *солнцеворот* ‘день весеннего равноденствия’ Амур., СРНГ 39, 267), с которыми были связаны многодневные ритуально-обрядовые комплексы. «Находясь в близком отношении к окружающей природе, русский народ осо-

бенно любил всматриваться во все ее явления, – пишет знаток русской старины И. П. Калинин, – замечать происходящие в ней перемены, по которым он делал свои выводы и замечания, они-то и служили для него живым и ходячим месяцесловом, выражающимся в форме народных пословиц, поговорок» (Калинский 1990, 11) и, добавим, диалектного слова.

В этих названиях маркируются временные отрезки, соотносящиеся, как правило, с началом или концом того или иного времени года (ср. *первовесенье* ‘начало весны’ Моск., СРНГ 26, 9; *обвесенница* ‘предвесеннее время’ Пск., Твер., СРНГ 21, 358; *первосенок* ‘начало осени’ Перм., Tobол., Сиб., Костром., Забайкал., Иркут., Челябин., СРНГ 26, 11; *перволетье* ‘начало лета’ Моск., СРНГ 26, 11; *первозим*, *первозимье* ‘начало зимы’ Новг., Влад., Моск., Ряз., Урал., СРНГ 26, 10–11; *пазимки* ‘первый снег’ Курск., Дон., СРНГ 25, 145; *пролетье* ‘конец лета’ Арх., СРНГ 32, 171; *листопад* ‘глубокая поздняя осень’ Арх., СРНГ 17, 68) или с характеризующей его оценкой (ср. *отзимок* ‘поздняя холодная весна’ Арх., Беломор., Олон., Прикам., Дон., Мурман., СРНГ 24, 188; *вылетье* ‘необычное по погоде лето’ СРНГ без указ. места 5, 303; *неслетье* ‘лето, неблагоприятное для растений’ Нижегород., СРНГ 21, 155).

Однако чаще всего внимание крестьянина приковано к тем промежуткам времени, с которыми связаны изменения в природе, какие-либо переходные моменты, ибо, существуя в мире природы, человек был вынужден приспосабливаться к этому миру. Именно поэтому в языке традиционной духовной культуры так много названий, в которых маркируются самые разные природные явления, а именно:

время листопада: *гололиственница* Перм.: *Снег выпадет на гололиственницу – быть легкому году* СРНГ 6, 318; *листопад* Влад., Курск., СРНГ 17, 68; *падзерник* Новг., СРНГ 25, 130;

время замерзания рек: *заледки* Сиб., СРНГ 10, 197; *замороз* Енис., Южн.-Сиб., СРНГ 10, 256; *ледостой* Южн.-Камч. СРНГ 16, 323; *рекостай* Вят., Печор., Арх., Коми СРНГ 35, 45;

время вскрытия рек: *залом* Пск., СРНГ 10, 218; *реколом* Волог., Иркут., СРНГ 35, 44;

время таяния снега: *полуталь* Свердл., 29, 165; *потайка* Перм., СРГКПО, 196; *росталь* Курск., Ворон., Калуж., Забайкал., СРНГ 35, 194;

время разлива рек, половодья: *весноводье* Твер., Пск., СРНГ 4, 185; *раздолье* Калуж., Пенз., Казан., Тул., Новг., СРНГ 33, 330; *разрой вода* Ворон., СРНГ 34, 64;

холодное время года: *засиверка* Арх., Сев.-Двин., Урал., СРНГ 11, 30; *заметуха* Брян., СРНГ 10, 245; СРНГ 10, 245; *зябель* Север., Олон., Карел., Волог., СРНГ 12, 45;

жаркое время года: *меженина* Смол., СРНГ 18, 82; *пар* Пск., Волхов., Ильмень, СРНГ 25, 212; *парное время* Пск., Ильмень, Новг., СРНГ 25, 233;

время, когда на деревьях лопаются почки, появляется трава: *расщеп* Влад., СРНГ 34, 334; *мочун* Енис., СРНГ 18, 321;

время, с которого начинается увеличения дня: *зажив* Арх., СРНГ 10, 83;

время, когда солнце согревает землю: *обогрев* Забайкал., Амур., СРНГ 22, 152; *солнопёк* Пск., Смол., СРНГ 39, 268;

время, когда быстро растёт зелень: *раст* Костром., Казан., Ульянов., Перм., СРНГ 34, 244;

время, когда колосится хлеба: *колосница, колосовица* Пск., Твер., СРНГ 14, 175; *расколосье* Арх., Север., СРНГ 34, 126; *налив* Тул., СРНГ 20, 13;

время появления комаров, слепней: *комарница* Орл., Ряз., Тул., Твер., Костром., СРНГ 14, 226; *слепеница* Новг., СРНГ 38, 262;

время перед грозой: *отишь, отишье* Новг., СРНГ 24, 192 и т. д.

Все эти имена ярко иллюстрируют соприродность человека, его включенность в живой мир природы, ибо **точкой отсчета** в восприятии им годового времени являются **природные явления**. Интересно, что сама лексема *время* в диалектах соотносится с представлением о погоде (ср. *время* ‘погода’ // ‘хорошая погода’ Пск.: *Время-то стоит, а скоро дождь пойдет* ПОС 5, 44; ср. также *ведриво время* ‘солнечная, ясная погода’ Новг., СРНГ 4, 93; *время установилось* ‘наступила хорошая погода’ Новг., НОС 1, 142). Причем это значение присутствует и в других лексемах, входящих в семантическое поле «времени» (ср. година 1) ‘хорошая погода’ Курск., Орл., Тул., Калуж., Брян., Дон., Краснодар.; 2) ‘плохая погода’ Дон., СРНГ 6, 268).

В отличие от названий суточного времени как бы довлеющего над человеком, в сезонных именах человек предстает как наблюдатель, отмечающий происходящие в природе изменения и осмысляющий их в соответствии со своими хозяйственными нуждами.

* * *

Однако ярче всего сопряженность человека со временем проявляется в названиях **эмпирического времени**, в котором порядок задается уже им самим.

Особенно явственно это просматривается в семантическом противопоставлении понятий «**век**» и «**время**». **Век** в языковом сознании носителя традиционной духовной культуры – это бесконечное время, он соотносится с веч-

ностью, существующей искони (ср. *век* 'вечность' // *веки векущие* 'очень долгое время, вечность' Север., Олон., Онеж., Ставроп., Влад., Урал., СРНГ 4, 99; *вековечный* 'долговечный' Яросл., Пск., Смол., Ленингр., Карел., СРНГ 4, 101; *до веку векущего* 'навсегда' Волог., Ставроп., Перм., Иркут., СРНГ 4, 104; *вековой* 'вечный, постоянный' Арх., Новг., Ворон., Ряз., СРНГ 4, 102), тогда как **время** осмысливается как нечто преходящее, изменчивое, непостоянное (ср. *времённый* 'бывающий по временам, непостоянный' Смол., СРНГ 5, 191; *временный* 'временный' Волог. // 'сезонный' Тобол. СРНГ 5, 192). Эта «воплощенность времени в земном существовании заставляет различать конечное *время* и *вечность*» (Арутюнова 1997, 53). Не случайно именно *время*, а не *век* соотносится с таким непостоянным явлением, как погода. Вместе с тем следует отметить, что если *время* связано с конкретными проявлениями человеческой жизни, то «век наполнен не событиями, как время, <...> а жизнью, век – мера жизни, бытия, существования» (Колесов 2004, 244–245).

Антропоморфизм эмпирического времени проявляется в том, что в языке традиционной духовной культуры прослеживается семантическая связь категории ВРЕМЕНИ с **жизнью** и **смертью** человека: «Время, подобно пространству, наделено семантикой, сакрализовано и включено в систему ценностей, главными координатами которой являются жизнь и смерть» (Толстая 1991, 63).

Лексема *время* в русских диалектах отсылает к **жизни** человека (ср. *на моем време* 'при моей жизни' Том., СРНГ 5, 192; *резко плохо прожили время* Ряз., СРНГ 35, 35), к его **возрасту** (ср. *время* 'возраст' Пск.: *Сколько времени* 'сколько лет'; *Много времени* 'большой возраст' Пск.: *Ему много времени, он на пять лет старше меня* ПОС 5, 44; Карел., СРГК 1, 242; *временной* 'взрослый' Перм., СРГКПО, 68), а также к **физиологическим циклам** (ср. *время* 'менструация' Тул., Богород., *Время не ходит*, СРНГ 5, 192; *временное* 'менструация' Моск., Калуж., Орл., Вят., Арх., СРНГ 5, 191).

О соотносительности категории ВРЕМЕНИ с **жизнью** человека говорит и тот факт, что лексемы, входящие в семантическое поле времени, также соотносятся с представлением о **жизни** человека (ср. *бытность* 'время чьей-либо жизни' Моск.: *За всю свою бытность один раз был здесь* СРНГ 3, 352 // 'жизнь' Яросл., ЯОС 2, 35; Печор., СРГНП 1, 52; *век* 'время, продолжительность жизни человека' Новг., Онеж., Карел., Арх., Яросл., Оренб., Пск., СРНГ 4, 98; *изжить век* 'прожить жизнь' Яросл., ЯОС 4, 138; *на моих веках* 'при моей жизни' Яросл., ЯОС 6, 78; *векованье* 'жизнь' Смол.: *Мое векованье неважное* СРНГ 4, 101; *вековщина* 'срок жизни человека' Арх., СРНГ 4, 103, а *вековечный дом* – это 'гроб' Костром., СРНГ 4, 102). Примечательно, что в прилага-

тельном *вековой* сохраняется этимологическая память праславянского **věk* – ‘жизненная сила’, ибо оно имеет значение ‘живучий’ (Арх., СРНГ 4, 102). Время, естественно, соотносится с **возрастом** (ср. *доба* 1) ‘время’ Смол., Твер., Костром.; 2) ‘возраст’ Смол., Твер., Костром., Латв., СРНГ 8, 71; *года подошли* ‘о наступившем времени, возрасте’ Арх., Урал., СРНГ 6, 265; *без годов* ‘несовершеннолетний’ Калуж.; *в годах* ‘совершеннолетний’ Перм., СРНГ 6, 265; *выйти из годов* ‘состариться’ Том., Тюмен., СРНГ 6, 266; *годистый* ‘пожилой, старый’ Волог.: *Много, ведь я уже годистая стала* СГРС 3, 46 // ‘преклонного возраста’ Волог., Забайкал., СРНГ 6, 269; *безгодовой* ‘проживающий много лет, очень старый’ Яросл., ЯОС 1, 46; *в годы идти* ‘достигать зрелого возраста’ Арх., СРНГ 6, 266; *потерять года* ‘состариться’ Семейск., 1999, 372; *годы добрые* ‘старость’ Перм., СРГКПО, 76; *летки* ‘лета, возраст’ Тамб., СРНГ 17, 17; *летний* ‘пожилой’ // ‘взрослый’ Казаки-некрасовцы 2005, 131; *в летичках* ‘в определенном возрасте’ Волог., СРНГ 17, 16; *при наших летах* ‘во время нашей молодости’ Печор., СРГНП 1, 382; *летность* ‘молодость’ Новг., НОС 5, 22; *войти в пору* ‘достигнуть совершеннолетия’ Твер., СРНГ 30, 29). Значения времени проступают в лексемах, обозначающих **здоровье**, (ср. *безвремяе* ‘болезнь’ Перм., СРНГ 2, 181; *безвременничать* ‘болеть’ Перм., СРНГ 2, 181; *безвременный* ‘больной’ Перм., СРНГ 2, 181).

Эта соотнесенность ЖИЗНИ и ВРЕМЕНИ вполне естественна, ибо жизнь человека от крестин до поминок, от купели по погоста, от первого дня до последнего ритуализирована во времени, она «протекает во времени и подчинена его законам; как и время, жизнь человека необратима и одномерна (линейна) <...>, она измеряется в единицах времени, и имеет начало и конец» (Арутюнова 1997, 53).

Показательно, что категория ВРЕМЕНИ так же, как и жизнь человека, может соотноситься с **судьбой** (ср. *година* 1) ‘время, пора’ Курск., Дон.; 2) ‘судьба’ Смол., СРНГ 6, 268; *рок* 1) ‘время, пора, срок’ Ряз.; 2) ‘несчастливая судьба, участь’ Ряз., СРНГ 35, 167; *роковина* ‘судьба’ Омск., СРНГ 35, 168; *выть* 1) ‘время приема пищи’; 2) ‘участь, доля’ Перм., СРГКПО, 73). И это не случайно, ибо в представлениях носителей традиционной духовной культуры «от времени рождения человека зависит его земная судьба, а временем смерти определяется его посмертная судьба» (Толстая 1997, 28).

Связь **времени** со **смертью** не столь очевидна, хотя она может быть логически мотивирована тем, что эмпирическое ВРЕМЯ имеет не только свое начало, но и конец. В говорах имеется немало примеров, подтверждающих их

соотнесенность (ср. *выход* 1) 'время' Пошехон., Яросл.; 2) 'смерть' Галич., Костром.: *Трециг в избе подоконный угол – к выходу* (т. е. к смерти) СРНГ 6, 52; *век* 'конец срока жизни человека' Самар., Симб., Арх., Тамб., ср. пословицу: *Прежде веку не помрешь*, СРНГ 4, 99; *срок* – это не только определенный промежуток времени, но и 'время умирать' Арх., Костром.: *Нам-то скоро срок, отжили свое* СРНГ 40, 321; ср. также *срочный день* 'день поминовения' Тул., СРНГ 40, 324; *часовать* 'доживать последние дни, ждать близкой смерти' Дон., БТСДК, 570; *ряд умирать* 'время, срок смерти' Ворон., Смол.: *Вроде мне уж ряд умирать* СРНГ 35, 339; *полудновать* 'жить последние минуты перед смертью' Иркут., Беломор. // *Едва у кого душа в теле полуднует* 'едва в ком-л. теплится жизнь' Южн.-Сиб., Арх., СРНГ 29, 145).

В языке традиционной культуры ритуализируется и лексически закрепляется **время смерти человека** (ср. *девятины* 'девятый день после смерти' Белозер., Новг., Перм., Урал., Свердл., СРНГ 7, 203; *сороковины, сороковицы* 'сороковой день после смерти' Яросл., Перм., Новосиб., Том., СРНГ 40, 25; *сорочины* 'то же, что сороковины' Волог., Новг., Яросл., Свердл., Перм., СРНГ 40, 35; *полусорочины* 'поминки по умершему на двадцатый день' Перм., СРГКПО, 193; *годины* 'годовщина со дня смерти кого-либо' Влад., Олон., Свердл., Том., Костром., Яросл., Самар., Урал., Перм., Вят., Арх., СРНГ 6, 268; Печор., СРГНП 1, 139; *годовая* в знач. сущ. 'годовщина со дня смерти' Арх., Волог., СГРС 3,46; *годовина* 'годовщина со дня смерти' Арх., Том., СРНГ 6, 272; *роковины* 'годовщина со дня смерти' Брян., СРНГ 35, 168), **время поминовения** усопших (ср. *поминьё* 'день поминовения' Новг., СРНГ 29, 215; *ряданица* 'день поминовения умерших' Арх., СРНГ 35, 339). Вместе с тем нельзя не отметить, что **время рождения** человека лексикализуется довольно редко (ср. *година* 'день рождения' Печор.: *Я уж не помню, когда у меня година* СРГНП 1, 139; Новг., НОС 2, 22), причем в основном это относится ко времени рождения или крещения ребенка (ср. *годовины* 'обряд празднования дня рождения годовалого ребенка, обычно мальчика' Иркут., СРНГ 6, 272; *крестильный обед* 'званный обед в честь новорожденного, спустя несколько месяцев после рождения' Пенз., СРНГ 15, 228).

О соотнесенности категории ВРЕМЕНИ с жизнью человека красноречиво свидетельствует тот факт, что так же, как и жизнь, бытийное время тесно связано с **трудом**. Кроме общего наименования **рабочего времени** (ср. *заработка* Иван., Моск., СРНГ 10, 376; *гибкое время* Смол., СРНГ 6, 168), в языке русской традиционной культуры отдельно маркируется:

время работы на пашне: *запряжка* Яросл., СРНГ 10, 363; *оранина* Костром., СРНГ 23, 328; *пары* 'время вспашки парового поля' Костром., Вост., СРНГ 25, 250; *пашенина* 'время вспашки' СРНГ без указ. места 25, 304; *ролья* Южн., СРНГ 35, 170;

время выжигания прошлогодней травы: *опалка* Бурят., Читин., СРНГ 23, 232;

время вывоза навоза на пашню: *навозы* Новг., Калинин., СРНГ 19, 174; *навозница* Влад., Нижегород., Костром., Яросл., Волог., Твер., Калуж., Пск., СРНГ 19, 175; *назёмница* Волог., СРНГ 19, 281;

время сева: *озимовое* в знач. сущ. Волог., СРНГ 23, 94; *осева* Арх., СРНГ 23, 356; *сетево* Влад., СРНГ 37, 242; *сеятва* СРНГ без указ. места 37, 257; *ярица, яровица* 'время, когда сеяли яровую рожь' Яросл., ЯОС 10, 93–94;

время посадки огородных растений: *посад* Костром., СРНГ 30, 132; *сад* Пск., Твер., Иркут., Арх., СРНГ 36, 17;

время прополки: *полонье* Примор., СРНГ 29, 113; *полотьё* Иркут., Пенз., Новосибир., Волог., СРНГ 29, 126;

время жатвы: *зажин* Арх., Орл., СРНГ 10, 87; *зажинка, зажинуха* 'время начала жатвы' Яросл., ЯОС 4, 72; Вят., Том., СРНГ 10, 87; *зачин* 'время начала жатвы' Яросл., ЯОС 4, 12; *житная страда* Арх., СРНГ 9, 192; *жатвина* Арх., СРНГ 9, 86; *жатье* Арх., Новг., Новосибир., Кемер., Тобол., Иркут., Свердл., Пск., Ленингр., СРНГ 9, 87; *жнива* Новг., Волог., Арх., Костром., Краснояр., Курск., Орл., Брян., СРНГ 9, 210; *пожинальница* Яросл. СРНГ 28, 328; *постать* Яросл., Куйбыш., СРНГ 30, 218; *ржанище* 'время уборки ржи' Моск., СРНГ 35, 96; *сноповка* Яросл., СРНГ 39, 122; *спожинки* 'время уборки хлебов, совпадающее с Успенским постом' Том., Кемер., Моск., СРНГ 40, 193;

время сенокоса: *косьба* Сиб., Тул., Курск., СРНГ 15, 95; *закоски* 'время начала сенокоса' Яросл., ЯОС 4, 76; *кошенина* Костром., СРНГ 15, 148; *зачин* 'время начала сенокоса' Яросл., ЯОС 4, 12; *сенник* Амур., СРНГ 37, 166; *сенокосав* Арх., Беломор., СРНГ 37, 174; *страда* 'сенокосное время' Арх., Печор., Перм., Свердл., СРНГ 41, 271;

время уборки сена: *жнитво* Новосибир., СРНГ 9, 212;

время складывания хлеба в скирды: *кладево* Вят., Краснояр., Иркут., Тюмен., Тобол., СРНГ 13, 254;

время молотьбы: *молотенья* Арх., СРНГ 18, 239; *молочиво* Арх., СРНГ 18, 244; *замолот, замолотки* 'первый день молотьбы, начало которой сопровождается званым обедом' Яросл., ЯОС 4, 86; *обмолот* Том., Горьк., СРНГ 22, 133; *помокотьё* Костром., СРНГ 29, 220;

время уборки картофеля: *копка* Яросл., СРНГ 14, 290; *покопки* 'время окончания копки картофеля' Латв., СРНГ 28, 427; *рытьё* Яросл., СРНГ 35, 320;

время рубки капусты: *капустница* Твер., Пск., СРНГ 13, 59; *капустница* Яросл., Костром., Влад., СРНГ 13, 60;

время обработки льна: *куделица* Волог., Новг., Арх., СРНГ 15, 398;

время прядения: *прядейка* Мурман., СРНГ 33, 77; *засидки* 'время, когда женщины начинают прядь' Смол., СРНГ 11, 31;

время уборки лука: *луков день* Яросл., Волог., Сиб., СРНГ 17, 189;

время дойки коровы: *подойник* Моск., СРНГ 28, 145; *раздой* 'время наибольших удоев' Арх., СРНГ 33, 329;

время сдирания бересты: *скалье* Свердл., СРНГ 37, 380;

время, когда занимались отхожим промыслом: *поход* Моск., СРНГ 30, 354.

Выделение этих временных периодов является не только осмыслением и обобщением коллективного жизненного опыта, но и свидетельством того, какое значение придавал им человек в своей хозяйственно-практической деятельности. Такое обилие имен, структурирующих бытовое время в самых разных аспектах, говорит о том, что человек стремился строго регламентировать во времени тот или иной вид работы, ибо «выбор “правильного” времени являлся неременным условием успеха любого начинания, сева, жатвы, выгона скота на пастбище, закладки дома, снования полотна, сватовства и т. д., т. е. время служит важнейшим регулятором всей практической и ритуальной деятельности людей и является одним из главных инструментов упорядочения мира и регламентации человеческой жизни» (Толстая 1997, 28).

Показательно, что хозяйственные циклы различных полевых работ отражаются и в названиях некоторых месяцев (ср. *сенозорник* 'июль, пора уборки сена' Яросл., СРНГ 37, 171; *страдник* 'июль' Даль IV, 334; *серпень* 'август' Даль IV, 178).

Каждый месяц и каждый день имеет в языке традиционной духовной культуры свою полноту бытия и свое имя, ср., например, названия майских дней: 1 мая – *Еремей-засевальник* (СРНГ 11, 22) или *запрягальник* 'день, когда начинают пахоту' (СРНГ 10, 362); 2 мая – *Афанасий-засевальник* (СРНГ 11, 22); 3 мая – день Мавры-рассадницы (СРНГ 17, 287); 4–5 мая – гулянье по ледоплаву, день начала ледохода (СРНГ 16, 323); 6 мая – день Иова-горошника или Иова-огуречника (СРНГ 22, 365). Особо выделяются дни, связанные с определенными традициями народной культуры (ср. *летопровод* 'день проводов лета (1 сентября)' Волог., СРНГ 17, 23; *осенины* 'день провода лета и встречи осени' Орл., СОГ 8, 146; *перегостки* 'четвертый день свадьбы в до-

ме родителей молодой' Волог., Моск., СРНГ 26, 72; *отдание* 'последний день празднования церковных праздников' Ворон., Том., Сиб., Енис., Курск., СРНГ 24, 161; *отпуск* 'сороковой день после смерти' Олон., Курск., Орл., Смол., СРНГ 24, 283), с праздниками, отдыхом (ср. *временная* сущ. 'праздник по случаю окончания полевых работ' Яросл., ЯОС 3, 44; *вскрёс* 'день отдыха, воскресенье' Влад., СРНГ 5, 204; *кресение* 'воскресенье' Курск., Тул., СРНГ 25, 221; *бабий день* 'третий день рождества' Пенз., СРНГ 2, 18; *Варвары-муки* 'день 4 декабря, считающийся женским праздником' Иркут., СРНГ 18, 339).

Значимость «хозяйственного времени» как ориентира и точки отсчета в жизни крестьянина подчеркивается детальной проработанностью «**рабочего дня**», **организация** которого прописана довольно четко. Кроме общего названия трудового дня (ср. *рядовой день* 'рабочий день' Олон., СРНГ 35, 344, *буден день*, *буденый день* Ленингр., Курск., Том., Орл., Дон.; *буден* 'рабочий день' Урал., Лит., Латв.; *будень* Калуж., СРНГ 3, 243–246; *выдень* 'рабочий день' Арх., СРНГ 5, 272; *обыход* 'рабочий день' Моск., СРНГ 22, 68), в диалектах маркируются и различные временные отрезки, ср.:

– **время работы до перерыва** (ср. *залог* 'время работы от отдыха до отдыха' Киров., СРНГ 10, 214; *подых* 'время работы от перерыва до перерыва' Забайкал., СРНГ 28, 306; *пряжка* 'время работы на пашне от отдыха до отдыха' Киров., Горьк., Влад., Калинин., Пск., Ряз., Тамб., Пенз., Саратов., Куйбыш., Урал., Том., СРНГ 33, 83; *упряг* 'время работы до перерыва' Печор., СРНГ 26 381; *упряжка* 'промежуток рабочего времени от перерыва до перерыва' Семейск., 1999, 486; *уповод* 'время работы до перерыва' Яросл.: *Весь уповод дрова колола* ЯОС 10, 16; Новг., НОС 11, 94);

– **время работы от еды до еды** (ср. *уповод* 'часть рабочего дня от одного приема пищи до другого' Волог., СВГ 11, 133; *межевытье* 'время работы от еды до еды' Арх., СРНГ 18, 81; *опруг* 'рабочее время от еды до еды' Новорос., СРНГ 23, 303);

– **перерыв в работе в течение дня для отдыха** (ср. *позалого* Калинин., СРНГ 28, 343; *перехватка* Калинин., Пск., Моск., Костром., СРНГ 26, 259).

Интересно, что и суточное время вовлекается в сферу действия «хозяйственного времени» и маркируется с точки зрения видов сельскохозяйственных работ, ср.:

– **рабочее время утром, пока не спадет роса** (*до чаю* Яросл., ЯОС 4, 7; *роса, за росу* Яросл., ЯОС 8, 136; *ранний уповод* Яросл., ЯОС 8, 120; *утро, утренник* Яросл., ЯОС 10, 23 и др.);

– **часть рабочего дня с утра до обеда** (*до обед* Яросл., ЯОС 4, 7; *утрень* Семейск. 1999, 490; *уповод* ‘промежуток времени от начала рабочего дня до обеда’ Семейск., 1999, 486; *первый уповод* Волог., СВГ 11, 133; *утренний уповод, полдневный уповод* ‘часть рабочего дня от 11 до 13 часов’ Яросл., ЯОС 8, 49 и т. д.);

– **часть рабочего дня от обеда до ужина** (*вечерний уповод, второй уповод* Волог., СВГ 116 133; *другой уповод, поздний уповод* Яросл., ЯОС 8, 43);

– **время дневной дойки коров** (*наполдень, наполдни, полдни* Орл., СОГ 10, 110; *полдник* Орл., СОГ 10, 111);

– **время работы на пашне после полудня** (*вечерня* Яросл., ЯОС 3, 13);

– **рабочее время вечером** (*вечерняя роса* Яросл., ЯОС 3, 13; *подросок* ‘время косьбы после ужина’ Яросл., ЯОС 8, 34).

День и даже часть дня – это не только мера времени, но и **мера пространства**, а также объема проделанной **работы** (ср. *денник* ‘участок земли, который надо выкосить за день’ Арх., Помор., СРНГ 7, 220; *денищина* ‘поденная работа’ Вят., СРНГ 7, 353; *коса* ‘площадь, которую может выкосить косец за один день’ Волог., СРНГ 15, 44; *днище* ‘расстояние в двадцать верст’ Арх., Якут., СРНГ 8, 70; *обыдёнщина, обыдень, обыденье* ‘работа, выполненная в течение одного дня’ Карел., Костром., Арх., Иркут., Пск., Твер., СРНГ 22, 285; *утро* ‘сено, скошенное за одно утро’: *Утро маленькое, всего две охапки* ЯОС 10, 23; *день без утра* ‘очень мало, недолго’ Перм.: *Ты очень не командуи, еще день без утра работаешь на этой работе, а горб поднимаешь шибко высоко* СРГКПО, 86). Не случайно единицей начисления заработной платы в колхозе был *трудодень*.

Характерно, что понятие **свободного времени**, досуга в языке традиционной духовной культуры лексически практически не проработано (ср. *опростка* Курган., Tobол., Перм., Урал., СРНГ 23, 302; *проклад* Моск., Влад., Арх., СРНГ 32, 156; *простор* ‘свободное, праздное время’ СРНГ без указ. места 32, 250; *упалое время* Яросл., ЯОС 10, 15), хотя, кажется, именно в это время человек свободен от каких-либо обязательств перед другими людьми, а главное — перед своим делом. И тем не менее время, которым он «обладает» и которое дарит ему «свободу» от повседневных забот, находится за пределами его лингвистических интересов (ср. единичные названия: *дарова пора* ‘досуг, свободное время, безделье’ Перм., СРНГ 30, 28; *свободь* ‘праздное время, досуг’ Пск., Твер., СРНГ 36, 306; *слободность* ‘свободное не занятое работой время’ Калуж., Казаки-некрасовцы СРНГ 38, 290). Объяснение этому можно найти в иллюстрации к словарной статье *полувремя* ‘на что уде-

ляется меньше времени, чем на главное занятие' Иван-Вознес.: *Работе время, а сну-отдыху полувремя* СРНГ 29, 140). В этом примере просматривается своеобразная установка традиционной духовной культуры, в которой жизнь и, соответственно, время, определяются трудом, хозяйственной деятельностью. Не случайно *жить* в языке этой культуры – это 'работать' Калуж., Свердл.: *Она в больнице живет медсестрой; а живоватый* – это 'способный трудиться' (Карел., СРГК 2, 55).

Поэтому понятие досуга сопрягается с делом, работой (ср. *досужий* 1) 'знающий свое дело, умелый' Олон., Арх., Петерб., Волог., Пск., Ворон., Забайкал., Твер.; 2) 'трудолюбивый' Курск., Смол., Арх.: *Досужая девушка всю ночь не спала, сидела – все прjala* (песня) СРНГ 8, 148), отсюда и *досужество* – это 'изделия, приготовленные в свободное время на досуге' Сараг.: *Пока старик домовничает, какого он только ребятам досужества не наделает – и свистульки, и трещотки, и колесанки – разные игрушки, а на именины дед подарил мне свое досужество – резную раскрашенную шкатулку* (СРНГ 8, 148).

В организации суточного времени особое место отводится **времени приема пищи** (ср. *вять* 'время еды' Волог., Олон., Арх., Новг., Калинин., Киров., Свердл., Сиб., Иркут., Тобол., Енис., Перм.: *Мы, крестьяне, часто едим, обедаем поутру, паужинаем после полдён, и ужинаем, у нас всегда живет три выти* СРНГ 6, 44; Яросл., ЯОС 3, 58; Печор., СРГНП 1, 126; *едь* 'время еды' Арх., СРНГ 8, 323; *ежка* 'время еды' Пск., СРНГ 8, 325; *обедник* 'время завтрака' Арх., СРНГ 22, 27; *пабед* 1) 'время еды между завтраком и обедом' Олон., Новг., Твер.; 2) 'время еды между обедом и ужином' Новг., СРНГ 25, 106; *пабедок* 1) 'время еды между завтраком и обедом' Новг., Олон., Твер., Ленингр.; 2) 'время еды между обедом и ужином' Ленингр., Арх., СРНГ 25, 106; *навжин* 'время еды между обедом и ужином' Арх., СРНГ 25, 109; *навжина* 'время еды между обедом и ужином (обычно три-четыре часа дня)' Волог., СРНГ 25, 109; *паужин* Сиб., Новг., Петер., Арх., Олон., Волог., Вят., Перм., Урал., Краснояр., Тобол.; *паужина* Яросл., Олон., Карел., Мурман., Арх., Петерб., Новг., Твер., Волог., Костром., Пск., Заволж., Киров., Север., Перм., Свердл., Челябин., Енис.; *паужна* Сиб., Амур., Хабаров., Иркут., Курган., Тобол., Перм., Свердл., Вят., Волог., Яросл., Новг., Олон., Арх., Мурман. 'время еды между обедом и ужином' СРНГ 25, 276–277; Печор., СРГНП 2, 16; *паужинок* 'время завтрака в поле' Моск., Иртыш., СРНГ 25, 278; *упряжка* 'время завтрака на поле' Яросл., ЯОС 10, 17).

В номинации этих временных отрезков просматривается устоявшийся порядок крестьянской жизни, когда собственно **завтрак** следовал «за утром» (само название завтрака этимологически связано с предложно-падежным со-

четанием *за утром*, в диалектах до сих сохраняется эта семантическая связь, ср. *заутрок* Южн. Урал., СРНГ 11, 137). Не случайно одно из названий завтрака соотносится с полднем, а точнее, с временем до полдня, ср. *допладни*, *допладник* 'завтрик' Яросл., СРНГ 8, 125; тогда как рабочий день начинался с восходом солнца и заканчивался на закате (ср. в связи с этим следующую иллюстрацию в словарной статье *завтрак*: *Утром успевают наработаться, потом уж завтрик* Иркут., Дон., Ворон., СРНГ 9, 345; *по росе* 'рано утром': *Маленькие были, а по росе встанут и на поле* Новосиб., СРНГ 35, 180; *Утром чай попьешь, второй раз чай, потом обед, паужинок* Том., СРНГ 25, 278). В названиях *ужина* прослеживается связь с вечером (ср. *вечёра* Калуж., Брян., Дон.; *вечеря* 'ужин' Дон., СРНГ 4, 210, 217; *перевечёрки* 'повторный ужин' Пск., Твер., СРНГ 26, 50).

Что касается *обеда*, то здесь каких-либо «временных отметин» нет, поэтому в его названиях связь с темпоральным признаком выражена довольно слабо (ср. *ополдень* 'обед' Забайкал., СРНГ 23, 274). Имена с этим корнем могут относиться не только собственно к обеду, но и к времени между обедом и ужином (ср. *пабедье* 'время еды между обедом и ужином' Пск.: *После перехватки обед, потом пабедье, часа в четыре, кусок хлеба съел, вот и пабедье* СРНГ 25, 107) и даже к завтраку (ср. *обедник* 'время завтрака' Арх.: *Обедник-то по-нашему завтрак, часов в восемь обедали-то* СРНГ 22, 27; *обед* 'завтрак' *Казаки-некрасовцы* 2005, 166; *обедать* 'завтракать' Урал., Свердл., Курган., Заурал., Ряз., Костром.: *Давай обедать, дак пойдем косить* СРНГ 22, 26). Значительно чаще в основе его названий лежит либо акциональный признак (ср. *обедня* 'время обеда' Новосиб. // 'обед' Арх., СРНГ 22, 28; *обеед* 'обед' Калуж., СРНГ 22, 28; *обьед* 'обед' Калуж., СРНГ 22, 274; *пабед* 'обед' Новг., СРНГ 25, 106; *пабедник* Калинин., *пабедок* Онеж., Карел., *пабедье* Смол., СРНГ 25, 106–107; *кормёж* 'обед' Твер., СРНГ 24, 335; *ежка* 'обед' Пск., СРНГ 8, 325), либо предметный, который этимологически, однако, связан с пространственным признаком, ибо корень этих имен соотносится с праславянским **jugъ* (Фасмер IV, 152), ср. *паужин* Волог., Арх., Костром., Свердл., Новосиб., Вост.-Казах.; *паужна* Арх., Волог., Костром., Перм., Тюмен., Курган., Свердл., Прииртыш., Новосиб., СРНГ 25, 277–278).

Попутно отметим, что среди всех этих номинаций наименования обеда отличаются особой лексической проработанностью. И это не случайно, ибо обедом, обильным угощением часто заканчиваются те или иные обряды (ср. *обед* 'траурная процедура проведения поминок' Семейск., 1999, 306; *обедик* 'поминальный обед' Омск., СРНГ 22, 27; *горячий обед* 'поминки в день похорон' Орл., Симб., Сиб., Амур., СРНГ 7, 61; *крестильный обед* 'званный обед

в честь новорожденного спустя несколько месяцев после рождения' Пенз., СРНГ 15, 228; *отвальное* 'прощальный обед' Арх., СРНГ 24, 130). Особенно много таких названий в свадебном обряде (ср. *княжак* 'свадебный обед' Калуж., Тул., СРНГ 13, 347; *князево* 'праздничный обед на второй день свадьбы' Арх., СРНГ 13, 351; *нахлебины* 'обед в доме родителей новобрачных на следующий день после свадьбы' Новг., СРНГ 20, 260; *гордой обед* 'обед у жениха' Ворон., СРНГ 7, 21; *отводное* 'обед у новобрачных в первое воскресенье после свадьбы' Твер., Калуж., СРНГ 24, 143; *отстойе* 'обед в последний день свадьбы' Енис., Минус., СРНГ 24, 324; *перегулка* 'обед у родителей молодых на четвертый день свадьбы' Вост. Закамье СРНГ 26, 75).

Языковой материал говорит о том, что «большая часть хозяйственных и бытовых действий строго регламентирована во времени» (Толстая 1995, 451), так как в языковом сознании фиксируется не только время хозяйственной деятельности, но и **время, когда заниматься** тем или иным видом трудовой деятельности **нельзя** (ср. *глухое время* 'время, когда нельзя заниматься промыслом' Колым., Якут., СРНГ 6, 216). Это время запретов нередко сопряжено с **религиозными установками** (ср. следующий текст в словарной статье *божья милость* 'молния': *Ведь знает, Карп, что в Ильин день грех робить, человек он грамотный, слово божье видит, нет – надо сено грести, вишь гребь поспела, стог-от от божьей милости и сгорел* Новг., Перм., Оренб., Сиб., СРНГ 3, 63).

Эта регламентация времени особенно ярко проявляется в обрядовом времени, отражающем взаимодействие природы и культуры. Архаическая модель времени с ее ориентацией на цикличность природного и бытового времени, предопределяющего последовательность сельскохозяйственных и земледельческих работ, ежегодно разворачивается в пространстве церковного календаря, вмещающего в себя совокупность праздников, постов, дней поминовения святых, Пасхалию и отражающего важнейшие события земной жизни Богородицы и Иисуса Христа. Это позволяет вести годовое времяисчисление не только по природно-событийной ориентации месяцев, но и по дням памяти чествуемых церковью святых и важнейшим христианским праздникам.

Так, именование значительного числа дней и недель в этом календаре подчиняется пасхальному циклу, охватывающему временное пространство в двадцать недель (ср. ИМЕНОВАНИЕ НЕДЕЛЬ до Пасхи: *сплошница* 'период, когда по правилам православной церкви разрешается мясная пища, сплошная седмица' Пск., Твер., Смол., СРНГ 40, 165; *всядная неделя* Ряз., Дон.; *сеедная неделя* Дон.; *сьедная неделя* Новосиб., СРНГ 21, 12; *пестрая неделя* 'неделя

мясоеда с постными днями в среду и пятницу' Ряз., Моск., Ворон., Дон.; *мясовед, мясоведь, мясоведица* 'мясоед' Пск., Твер., Смол., Новг., Петерб., Сиб., СРНГ 19, 89; *блинная неделя* 'масленица' Пск. СРНГ 21, 12; *маслена* 'масленица' Арх., Новг. Влад., Пск., Калуж., Моск., Орл., Тул., Дон., Ворон., Ростов., Краснодар., Пенз., Оренб., Перм., Вят., СРНГ 17, 382; *масленика* 'масленица' Вят., СРНГ 17, 383; *большая неделя* 'первая неделя великого поста' Енис., СРНГ 21, 12; *середокрестная неделя* 'четвертая неделя великого поста' Моск., СРНГ 21, 12; *средокрестная* сущ. 'средокрестие' Ворон., СРНГ 40, 310; *вербница* 'шестая неделя великого поста' Арх., СРНГ 4, 123; *несеедная неделя* 'последняя неделя поста, когда скоромного не едят' Дон., СРНГ 21, 12; *страшная неделя* 'седьмая неделя поста, страстная неделя' Яросл., Тул., Ряз., Костром., Новосиб., СРНГ 41, 298; или именование недель **после Пасхи**: *радуница* 'первая после пасхальной недели' Арзамас., Новг., СРНГ 33, 250; *мироносье, мироносицкая неделя* 'вторая после Пасхи неделя' Калуж., Смол., СРНГ 18, 173; *преполонье* 'четвертая неделя после пасхи, преполовление' Казан., Ворон., Южн., СРНГ 31, 88; *зеленые святки* 'троицына неделя' Дмитр., Курск., СРНГ 11, 250; *русалья неделя* 'неделя перед троицей, когда устраиваются весенние народные гулянья, русалии' Том., Пск., СРНГ 36, 266; *русальница* 'неделя после пасхи, неделя всех святых' Пск., Твер., Смол., СРНГ 36, 267; *русалка, русалки* 'народный праздник семик' Волог., Ряз.: *На русалку завивают, на троицу развивают венки в лесу на березе* СРНГ 36, 266).

Нередко названия этих временных отрезков осмысляются в соответствии с народными представлениями (ср., например, объяснение недели преполовления, в названии которой актуализируется признак половины цикла от Пасхи до Троицы, *препловенье, преплавенье* 'четвертая неделя после пасхи, преполовление' Перм., Вят., Сиб., Енис.: *Препловенье – в среду на третьей неделе после Пасхи, Богомать приплыла на камню* СРНГ 31, 88).

Сходная картина прослеживается и в номинации дней того или иного пасхального цикла, каждый из которых получает свое название, ср.:

ПОНЕДЕЛЬНИК, на масленичной неделе, встреча; на первой неделе поста, чистый понедельник Курск., Калуж., СРНГ 26,16; на второй неделе после Пасхи (**Фоминой неделе**) – *живая радуница*; на **русальной неделе** – *духов день*; *пятидесятница* 'народное название духовя дня' СРНГ 33, 222; *переигры* 'первый день русальной недели, предшествующей троице' СРНГ 26, 111; *семик* 'духов день, понедельник, следующий после Троицы' Зап., Даль, СРНГ 37, 154; *розыгры* 'первый понедельник после заговенья (на Петров пост)' Курск, СРНГ 35, 165;

ВТОРНИК, на **масленичной неделе**, *заигрыши* Моск., Пск., Смол., СРНГ 10, 101; на **второй неделе после Пасхи** (на Фоминой), *радовальница, радольница* 'день поминовения умерших после Фомина воскресенья во вторник' Перм., СРНГ 33, 249; *радовница* Сев., Зап., Том., Забайкал., Сиб., СРНГ 33, 249;

ЧЕТВЕРГ, на **масленичной неделе**, *разгуляй четверток, разгул* или *перелом*, на **страстной неделе** – *чистый четверг, великодённышек* 'страстной четверг' Арх., СРНГ 4, 108; на **пасхальной неделе** – *навский великдень*; на *русальной неделе*, *русалочий велик день* 'четверг троицной недели' Курск, СРНГ 36, 267;

ВОСКРЕСЕНЬЕ, на **масленичной неделе**, *прощеное воскресенье* (день), *проводы, прощанье, целовальник*; на **крестопоклонной неделе**, *вербное воскресенье*; *вербница* 'вербное воскресенье' Смол., Пск., Арх., Новг., СРНГ 4, 122; *крестово воскресенье* 'воскресенье на крестопоклонной неделе' Орл., СРНГ 15, 233; **пасхальное воскресенье**, *великдень* 'пасхальное воскресенье' Курск., СРНГ 4, 108; *великодень* 'пасхальное воскресенье' Курск., Смол., Пск., Арх., СРНГ 4, 109; на **Фоминой неделе**, *красная горка* Ворон., Курск., Калуж., Влад., Тул., Смол., Казан., СРНГ 15, 195; на **седьмой неделе после Пасхи** – *троица, семидесятница* 'троица' Урал., СРНГ 37, 153; на **русальной неделе** – *русалкино заговенье* 'воскресенье, с которого начинается Петров пост' Нижегород., Волж., Саратов., Астрах., СРНГ 35, 267.

Тот или иной день пасхального цикла в зависимости от своей временной приуроченности может получать разные наименования, ср., например, названия родительских суббот, повторяющихся во второй, третьей, пятой неделе пасхального поста *дмитровка* 'день поминовения родителей' Пск., СРНГ 8, 69; *канун* 'день поминовения умерших родителей' СРНГ 13, 44.

Причем и это календарное время сопрягается в народном языковом сознании с сельскохозяйственными работами (ср. *препловенье* 'четвертая неделя после пасхи, преполовение' Перм., Вят., Сиб., Енис.: *препловенье* – *начало посевов* СРНГ 31, 88; *радовница* 'день поминовения умерших после Фомина воскресенья во вторник' Сев., Зап., Том., Забайкал., Сиб.: *Радовница* – *когда пахать во вторник, на второй неделе после Пасхи* СРНГ 33, 249). Об этом, пожалуй, лучше всего говорят дни, посвященные памяти святых, поскольку каждому из них приписывалось заступничество и покровительство. Святые угодники в глазах крестьянина становились помощниками в земледельческих и сельскохозяйственных работах, промыслах, ремеслах. Так возникали названия временных отрезков, соотносящихся с именами святых, наделяемых той или иной хозяйственной функцией – *Ирина-рассадница* (день 16 апреля), *Сидор-огуречник* (день 14 мая), *Елена-ленница* или *Алена-длинные льны* (день 21 мая). Таким образом, святцы церковного календаря стали точкой отсче-

та для определения начала и конца земледельческих, сельскохозяйственных и других работ.

Одной из важнейшей составных частей христианского календаря являлось **время постов**, шестинедельный рождественский пост (*филиппово говенье*), великий семинедельный пост (*Великий пост, большое говенье* Вят.; *великое говенье* Волог., Сев.-Двин., Арх., Костром., Влад., Tobол., СРНГ 6, 253); летние посты – *петровский* (*Петров пост, петрово говейно* Ряз., СРНГ 25, 329; *петраки* ‘пост перед петровым днем’ СРНГ 25, 329) и *успенский* (*малое говенье* Ветл., Костром., СРНГ 6, 254). Это время накладывало запрет не только на употребление т. н. скоромной пищи, но и на увеселения молодежи, во время постов не игрались свадьбы, т. е. время регламентировало образ жизни крестьянина.

* * *

Диалектный материал свидетельствует о том, что ВРЕМЯ связано не только с жизнью человека, но и с его действиями, и эта сопряженность **времени и действия** порождена тем, что темпоральные имена часто являются обозначением трудовой деятельности человека. Так ВРЕМЯ становится мерой действия (ср. *жатье* 1) ‘уборка хлеба серпом’ Арх., Онеж., Карел., Волог., Ленингр., Новг., Пск., Твер., Вят., Перм., Урал., Тюмен., Tobол., Иркут.; 2) ‘время жатвы’ Арх., Новг., Новосибир., кемер., Tobол., Иркут., Свердл., Ленинг. СРНГ 9, 87; *жнива* 1) ‘жатва’ Арх., Новг., Костром., Брян., Урал., Краснодар., Волог., Влад, Калуж., Казан., Перм.; 2) ‘время жатвы’ Новг., Волог., Арх., Костром., Краснояр., Курск., Орл., Брян., СРНГ 9, 210; *пожнивальница* 1) ‘жатва’ Яросл.; 2) ‘время жатвы’ Яросл., СРНГ 28, 328; *полотьё* 1) ‘прополка’ Перм., Иркут., Твер., Ряз., Новг., Арх., Свердл., Том., Краснояр., Сиб., Калуж., Ряз., Кубан., Влад.; 2) ‘время прополки’ Иркут., Пенз., Новосибир., Волог., СРНГ 29, 126; *молотенье* 1) ‘молотьба’ Моск.; 2) ‘время, пора молотбы’ Арх., СРНГ 18, 239; *постать* 1) ‘жатва’ Урал., Черепов., Новг.; 2) ‘время жатвы’ Яросл., Куйбыш., СРНГ 30, 218).

Нередко наблюдается ситуация, когда категория ВРЕМЕНИ соотносится с **пространством**. Сама лексема *время* в диалектах может обозначать пространство (ср. *время* ‘промежуток, расстояние’. Арх., Сев.-Двин.: *Сверху таки плавочки сделаны вот через тако время, чтоб не уходили* (Прим, Лопшеньга). *Там таки верёвочки вот через тако время* (Сев.-Двин, Сюзьма). СГРС 2, 212), а лексема *место* – время (ср. *место* ‘определенный отрезок времени’ Перм., Твер., Новг., Свердл., Волог., Карел., Тул.: *Старуха, погода немного места, родила; в наше место* ‘в наше время’; *с час места* ‘около часа’ Tobол., Тул., СРНГ 18, 129).

О соотносительности ВРЕМЕНИ с пространством красноречиво говорят следующие примеры: *денное* 1) 'полдненное время' Тул.; 2) 'место, где в это время кормят лошадей' Тул., СРНГ 7, 220; *задние годы* 'в прежнее время' Север., Арх., Иркут., СРНГ 10, 58; *полдни, полдня* 'место, куда в середине лета пригоняют скот' Орл., СОГ 10, 110; *простор* 'свободное, праздное время' СРНГ без указ. места 32, 250; *разлучица* 1) 'время расставанья' Пск., Твер.; 2) 'место расставанья' Пск., СРНГ 34, 6; *ролья* 1) 'пашня' Волог., Арх., Южн.; 2) 'время вспашки полей' Южн., СРНГ 35, 170; *ростовище* 1) 'время расставанья' Твер., Пск.; 2) 'место расставанья' Твер., Пск., СРНГ 35, 197; *лягома* 1) 'место для спанья' Костром.; 2) 'время, когда ложатся спать' Волог., Костром., СРНГ 17, 255; *перед* 'будущее время' Пск., Твер., Оренб., Смол., СРНГ 26, 78; *межа* 'промежуток времени совершения действия' Ленингр.: *Межа троицы и петрова дня* СРНГ 18, 78; *верста, версть* 'возраст, пора' Нижегород., Перм.: *В твою версту* СРНГ 4, 148, отсюда *верстаник, верстник* 'сверстник' Яросл., Костром., Сиб., СРНГ 4, 149).

Однако ярче всего об этом свидетельствует соотносительность временных понятий с пространственными координатами, в частности со значениями 'север', 'юг', 'запад', 'восток'. **ДЕНЬ (ПОЛДЕНЬ), ЛЕТО и ОБЕД соотносятся с ЮГОМ** (ср. *полуден, полудень* 'юг' Онеж., Север., Сев.-Зап., Костром., СРНГ 29, 142–144; *полдень* 'юг' // 'юго-запад' Новг., НОС 8, 84; *полуденник* 'юг' Арх., Пск., СРНГ 29, 142; *полуденье* 'юг, южная сторона' Север., СРНГ 29, 144; *полдненный* 'южный' Волог., СВГ 7, 135; *лето* 'юг' Сиб., Енис., Арх., Олон., Беломор., Карел., Печор.: *Дом поставили в лето лицом*, СРНГ 18, 21; Печор., СРГНП 1, 382; *летник* 'юг' Беломор., Олон., СРНГ 18, 19; Печор., СРГНП 1, 382; *обедник* 'юго-восток' Печор., СРГНП 1, 489). **НОЧЬ (ПОЛНОЧЬ) и ЗИМА соотносятся с СЕВЕРОМ** (ср. *полночь* 'север' Арх., Зап., Южн. Сиб.: *Надо идти на полночь*, т. е. на север СРНГ 29, 84; *полуночник* 'север' Енис., СРНГ 29, 155 // 'северо-восток' Печор., СРГНП 2, 97; *полуночь* 'север' Казан., Костром., СРНГ 29, 158; *ночной* 'северный' Вят., Перм., Костром., СРНГ 21, 303; *зима* 'север' Арх., СРНГ 11, 272; *зимный* 'северный' Свердлов., СРНГ 11, 276). **УТРО и ЗИМА – с ВОСТОКОМ** (ср. *утро* 'восток' Даль IV, 522; *зимник, зимняк* 'восток' Волхов., Олон., Твер.: *Зимой солнце встает у зимняка* СРНГ 11, 275–277), **ВЕЧЕР – с ЗАПАДОМ** (ср. *вечерняя страна* 'страна, лежащая к западу' СРНГ без указ. места 4, 214; *вечериться* 'склоняться к западу, садиться' (о солнце) Петрозав., Олон., СРНГ 4, 213).

Особенно часто совмещение временного и пространственного значений наблюдается в наречиях (ср. *досель* 1) 'давно, в былое время' Олон., Арх., Сев.-

Двин., Твер., Волог., Якут.; 2) 'до сего места' Арх., Киров., Саратов., Курган., СРНГ 8, 137; *кругом* 'все время, непрерывно' Ленингр., Белозер., Новг., Колым., СРНГ 15, 305; *недалеко* 'незадолго до' Ниж. и Ср. течен. р. Урал СРНГ 21, 8; *наокруг* 'постоянно, все время' Колым., СРНГ 20, 55; *насквозь* 'все время, постоянно' Перм., Арх., СРНГ 20, 163).

Следует особо отметить сохранение в традиционной духовной культуре архаического пространственного восприятия ВРЕМЕНИ, когда **прошлое мыслилось как находящееся впереди** (ср. *вперед* 'в прежнее время' // 'заранее' Перм., Брян.: *Хороший был клуб вперед* Вост.-Казах.; *Вперед много было птиц* СРНГ 5, 171; СРГКП, 68; Печор., СРГНП 1, 92; *впереди* 'раньше' Олон.: *Который из нас впереди помрет* СРНГ 5, 171; Орл., СОГ 2, 91; Казаки-некрасовцы: *Давай с тобой пирканаимси, кто впереди умрет* 2005, 46; *вперёж* 'раньше, прежде' Оренб., Дон., СРНГ 5, 171; Казаки-некрасовцы, 2005, 46), а **будущее – позади** (*сзади* 'спустя некоторое время, позже' Арх., Ряз.: *Он уж как сзади Дуни-то родился, он помоложе Дуни* СРНГ 37, 262; Печор., СРГНП 2, 268), т. е. человек традиционной духовной культуры в известной степени обращен лицом в прошлое. «Он след-ует за своими пред-ками и на-след-ует их формы жизни <...>, выполняя заветы предков, регламентирующие его жизнь и поведение, он хранит предания старины глубокой» (Арутюнова 1997, 54).

Наконец, в языке русской традиционной духовной культуры встречаются случаи соотнесенности **времени и с местом, и действием** (ср. *пашня* 1) 'поле'; 2) 'время пахоты, сева' Новг., Твер., Костром., Киров., Пенз., Тобол., Урал.; 3) 'вспашка, пахота' Твер., Костром., Свердлов., Волог., Перм., Том., Казан., Дон., Ряз., Новосибир., Пск. Смол., СРНГ 25, 308; *попас* 1) 'пастбище' Пск., Твер., Рост., Дон., Кубан., Волгогр.; 2) 'время пастьбы' Пск., Твер., Пенз., Кубан., Терск., Дон.; 3) пастьба Дон., Пск., Твер., Пенз., Кубан., Терск., СРНГ 29, 298; *сеностав* 1) 'время заготовки сена' Арх., Беломор.; 2) 'косьба травы' Арх. // 'уборка сена' Арх.; 3) 'место, отведенное для косьбы травы' Арх., Беломор., СРНГ 37, 174). С логической точки зрения это вполне объяснимо, так как, входя в мир времени, человек вносит с собой два важных компонента – «место» и «действие», которое всегда разворачивается во времени и пространстве. В этом «хронотопе» и реализуется бытие человека, различные формы его деятельности.

Такая детальная проработанность категории ВРЕМЕНИ свидетельствует о том, что она осмысливается как ценность, ибо в языке маркируется, как правило, то, что является значимым, что имеет какую-либо социальную, этическую или прагматическую отмеченность. Не случайно в русских диалектах имеется

огромное число имен, относящихся к миру природы, в основе которых лежит темпоральный признак (ср. *весновка* 'яровой хлеб' Том., Кемер., СРНГ 4, 185; *зимнина* 'озимый хлеб' Моск., СРНГ 11, 275; *поздняк* 'поздно созревающие овощи' Пск., Смол., СРНГ 28, 327; *вешняг* 'ягненок, родившийся весной' Волог., СРНГ 4, 225; *осёнок* 'ягненок осеннего приплода' Свердл., СРНГ 23, 368; *осенина* 'овечья шерсть осенней стрижки' Арх., Волог., Том., Твер., Новг., Дон.).

Здесь прослеживается следующая интересная особенность: **актуализация временного признака наблюдается чаще всего в именах, соотносимых с миром освоенной человеком природы**, т. е. в названиях полевых, огородных или садовых растений, домашних животных, предметов, связанных с хозяйственной деятельностью человека, ибо при номинативном означивании «своего» мира, мира domestikатов, чаще требуется обозначить не 'где', а 'когда' (т. е. время вспашки, посева или жатвы поля, время рождения и возраст животного, время созревания огородных или садовых культур), тогда как **пространственный признак оказывается чаще востребован в названиях, относящихся к миру дикой природы** (ср. актуализацию локативного признака в таких названиях, как *поречник* 'лес, растущий по берегам рек' Забайкал., СРНГ 30, 58; *боровуша* 'сосна, растущая в бору' Смол., СРНГ 3, 108; *попутник* 'подорожник' Волог., Арх., Ср. Урал, Приобье, СРНГ 30, 20; *поземка* 'земляника' Юго-Зап., Пск., СРНГ 28, 332; *поддубенник* 'боровик' Калуж., СРНГ 27, 396).

Присутствие человека во ВРЕМЕНИ проявляется и в том, что оно не просто осмысливается и интерпретируется, а аксиологизируется в соответствии с установками традиционной культуры. Оно оценивается в аксиологических категориях **хорошего и плохого**. Более того, оно может быть **эмоционально-ценностно насыщенным**. Причем в языке маркируется **чаще всего тяжелое, несчастливое время**, пора невзгод и неудач, ср., например, следующие обозначения тяжелого времени: *безвременница* 'время невзгод' СРНГ без указ. места 2, 181; *безвременница* 'тяжелое время, пора несчастий, неудач' Олон., Ряз., СРНГ 2, 182; *безурочье* 'время неудач, невзгод' СРНГ без указ. места 2, 203; *злыдни* 'тяжелое, бедовое время' Сев.-Зап., Смол., Сиб., Том., Олон., СРНГ 11, 294; *невага* 'трудная пора, время невзгод, несчастий, неудач' Твер, Казан., СРНГ 20, 324; *невзгодье* 'тяжелое, несчастливое время' Яросл., СРНГ 20; 340; *невремя, невремяще* 'трудная пора, тяжелые времена, безвременье' Север., Ленингр., Калуж., СРНГ 20, 361; *негодина* 'трудное время, тяжелая пора' Орл., СРНГ 20, 372; *перевалка* 'трудное, переходное время' Смол., СРНГ 26, 41; *пережив, пережива* 'тяжелое время в жизни, невзгоды' Север., Омск., Урал., Свердл., Кемер., Дон., СРНГ 26, 103; *смуток* 'тяжелое

время, нужда, лишения' Брян., СРНГ 39, 63). Названия же счастливого, хорошего времени встречаются значительно реже, ср. *год* 'благоприятное для чего-либо, хорошее время' Казан., Костром., Калуж., Тул., Урал.: *Рябине ныне год, вона сколько ее* СРНГ 6, 267; Ярослав., ЯОС 3, 84; *негушка* 'счастливое, беззаботное время' (в свадебной песне) Пенз., СРНГ 21, 7.

Народная аксиология времени просматривается и в наименовании людей, нарушающих социальные нормы, в частности, тех, кто **проводит время праздно** (ср. *баклушник* 'бездельник, лентяй, болтун, проводящий время в праздности' Перм., Ярослав., Костром., Нижегород., Тамб., Астрах., Смол., Петрогр., СРНГ 2, 63; *безработица* м. и ж. 'бездельник' Свердлов., СРНГ 2, 198; *блудень* 'бездельник, тунеядец, праздный человек' Новг., СРНГ 3, 29; *болтень* 'бездельник' Костром., СРНГ 3, 81; *вихляй* 'лодырь, бездельник' Смол., Влад., Волог., Новг., СРНГ 4, 304; *залежень* 'лентяй' Новг., Тул., СРНГ 10, 197; *изленок* 'лентяй, лежебока, тунеядец' Пск., Твер., СРНГ 12, 138; *легкобытник* 'лентяй' Краснодар., СРНГ 16, 312; *легкопар* 'лодырь, лентяй' Тул., СРНГ 16, 313; *лежебочина* м. и ж. 'лентяй, лежебока' Пск., Смол., Олон., Свердлов., СРНГ 16, 331; *лентяк* 'лентяй' Сев.-Двин, Арх., Волог., Перм., Урал., Заурал., Курган., Иркут., СРНГ 16, 357; *ложбень* 'ленивый человек' Ворон., СРНГ 17, 107; *невстань* м. и ж. 'ленивый человек, лежебока' Пск., СРНГ 20, 362; *недодвига* м. и ж. 'ленивый человек' Калуж., СРНГ 21, 19; *некудака* м. и ж. 'ленивый, нерасторопный человек' Перм., Урал., СРНГ 21, 67; *неохота* м. и ж. 'ленивый человек' Арх., СРНГ 21, 106; *неработь* м. и ж. 'ленивый человек' Перм., Твер., Пск., Арх., СРНГ 21, 137; *неработяй* 'лентяй, бездельник' Ряз., СРНГ 21, 137; *нетрудь* 'лентяй' Урал., СРНГ 21, 179; *нешевеля* м. и ж. 'лентяй' Волог., Сев.-Двин., СРНГ 21, 211; *околотень* 'о большом лодыре, которого даже побоями не заставишь работать' Волог., Вят., Краснояр., СРНГ 23, 143; *прилавень* 'лентяй' Пск., Твер., СРНГ 31, 268) или тех, кто **выполняет** свою **работу медленно**, нерасторопно (ср. *копаник* 'человек, который копается, делает что-л. медленно' Пск., Твер., СРНГ 14, 283; *лапай* 'медлительный, нерасторопный человек' Перм., СРНГ 16, 260; *межсвалок* 1) 'медлительный работник' Пск., Твер.; 2) 'лентяй' Пск., Твер., СРНГ 18, 80; *мухряк* 'нерасторопный, неповоротливый, лентяй' Амур., СРНГ 19, 40; *недолуга* 'неопрятный, медленно работающий человек' Пск., СРНГ 21, 24; *непромеса* 'неповоротливый, неповорный человек' Волог., СРНГ 21, 131; *охребетье* 'нерасторопный человек' Ярослав., СРНГ 25, 50).

Все эти названия являются, по сути, имплицаторами времени, так как в их семантической структуре присутствует идея времени. Все они передают отри-

цательное отношение носителей традиционной культуры к праздному времяпрепровождению и лени, потому что в основе представлений о времени лежит идея его наполненности – **время не может быть пустым**. Поэтому в семантической структуре этих имен часто присутствует коннотация неодобрительности, о чем красноречиво свидетельствует то, что многие из них развивают вторичные отрицательно-характеризующие человека значения (ср. *балахлыст* 1) ‘лентяй, слоняющийся без дела, гуляка’ Курск., Орл., Калуж., Моск., Пск., Валд., Новг., Волог., Арх.; 2) ‘лгун, наглец’ Орл., СРНГ 2, 75; *безделой* 1) ‘бездельник’ Пск.; 2) ‘скряга’ Пск., СРНГ 2, 187; *валек* 1) ‘бездельник, лентяй, лежебока’ Волог., Костром., Перм., Свердл.; 2) ‘обманщик, мошенник, плут’ Волог., СРНГ 4, 24; *висляй* ‘лентяй, бездельник’ Курск., Смол., Пенз., Казан. // ‘негодяй’ Курск., СРНГ 4, 297; *междвор* 1) ‘бездельник, который ходит от нечего делать по чужим дворам’ Курск., Дон.; 2) ‘бесхозяйственный человек’ Кубан., СРНГ 18, 81; *облом* 1) ‘ленивый, нерасторопный человек’ Влад., Волог., Арх., Орл.; 2) ‘брань, ругательство по отношению к человеку’ Новг., Влад., Курск., СРНГ 22, 108).

Так ВРЕМЯ становится важнейшим фактором бытия человека, а его использование приобретает моральный смысл. В традиционной духовной культуре оно является своеобразным индикатором социально-этических качеств людей, темпоральная оценка которых способствует формированию житейского кодекса поведения человека.

* * *

Итак, бытие человека во ВРЕМЕНИ предстает в двух ракурсах – оно измеряется временем (ему подчинен весь жизненный путь человека), оно является частью ВРЕМЕНИ (о чем красноречивее всего свидетельствует соотношение времени с трудовой деятельностью человека).

Смысловой диапазон категории ВРЕМЕНИ в языке традиционной духовной культуры чрезвычайно широк – от конкретно-бытового, связанного с хозяйственно-практической деятельностью, до довольно абстрактного, отсылающего к представлениям о судьбе и счастье (ср. *время* ‘счастье, довольство, достаток, благосостояние, благополучие’ Курск., Яросл.: *В ту пору ён был во времени, слова не сказал и дал денег* СРНГ 5, 192; *во времени быть* ‘быть в благополучии, в чести, в должности’ Яросл., ЯОС 2, 37; соответственно *невремя* ‘трудная пора, тяжелые обстоятельства’ Север., Калуж., СРНГ 20, 361; *невремяще* ‘неприятности’ Калуж., СРНГ 20, 361; *негодина* ‘трудное вре-

мя, тяжелая пора' Орл., СРНГ 20, 372; *безвременница, безвременьянице* 'тяжелое время, пора несчастий, невзгод, беда' Олон., Ряз., СРНГ 2, 181–182), поэтому *безвременный* 'несчастный, несчастливый' Вят., Перм., СРНГ 2, 181). Заметим, что в языке традиционной духовной культуры отсутствует погустороннее время: «на том свете времени нет, умерший молодым навечно остается молодым, а старик – стариком» (Толстая 1997, 450), а это значит, что человека интересует прежде всего земное время, в котором он ищет возможности своей реализации.

Таким образом, язык традиционной духовной культуры рисует сложную картину отношения человека ко времени. Благодаря включенности человека в понятие «время» в качестве субъекта, познающего и описывающего мир, раскрывается жизнь носителей традиционной духовной культуры. Язык рисует нам картину крестьянского быта с его многочисленными заботами, волнениями и переживаниями, что можно продемонстрировать на материале дневниковых записей восьмидесятилетней крестьянки Марии Петровны Суловой, жительницы с. Камгорт Чердынского района Пермской области (умерла в 2008 г.). Лингвистический анализ этих записей показал, что все они строятся, как правило, по одной схеме: начинаются с описания космического, природного времени (ср. майские записи 1985 г., «С утра солнце и целый день ручьи» или «Сильно бежали ручьи, оторвалась дорога на реке»; «Набухли почки у смородины»; «Набрала почки черемуха»; «Была первая гроза и радуга»; «На улице черемуха чуть в листьях, в избе вошла рассада»), а заканчиваются описанием эмпирического, бытового времени, тесно связанного с ежедневной деятельностью крестьянки (ср. февральские записи 1982 г., «Стряпала утром пельмени, воду возили флягами с родника, топили баню» «Вязала, пряла, убрали навоз в яму» (подробнее см. Дневник 2007, 48, 236). Такая структура дневниковых записей говорит о том, что «мир этой крестьянки начинается не с неё, а с той среды, в которой она живет – с мира времени и пространства» (Русинова 2007, 236).

Так ВРЕМЯ вовлекает человека в контекст культуры. Оно организует его жизнь, при этом оно не просто упорядочивает ее, а «владеет» человеком, выдвигая перед ним различные императивы, из которых главным является императив выживания. **ВРЕМЯ творит человека, но и человек творит ВРЕМЯ.** Он подчиняет его себе, пытается вступить с ним в «деловые отношения» (С. М. Толстая), организует в систему определенных действий. Связь человека со ВРЕМЕНЕМ проявляется в стремлении осмыслить его в экзистенциальных категориях бытия (жизни и смерти), движения и пространства,

в стремлении перевести природное время в акциональный план, а также в его аксиологизации и мифологизации. ВРЕМЯ осмысляется и как способ существования человека, его самоопределения во времени.

В языке традиционной духовной культуры ВРЕМЯ выполняет функцию своеобразного «зеркала», в котором отражаются и внешний мир, мир природы с ее цикличностью в смене времен года, и мир внутренний, преломляемый через сознание субъекта, пытающегося с помощью других категорий понять феномен ВРЕМЕНИ. Так язык подсказывает путь осмысления ВРЕМЕНИ, ибо понять этот феномен – значит включить его в систему других категорий, имеющих онтологическую сущность. ВРЕМЯ относится к числу тех категорий, которые подпадают под вопрос, сформулированный еще античными философами: «Почему мысль о вещи может сказать о ней больше, чем взгляд на эту вещь?». Несмотря на то, что феномен ВРЕМЕНИ не дан нам в зрительном восприятии, постижение его тайн происходит через мысль (а это значит – через язык), поскольку только разум способен проникнуть в суть вещей. Благодаря языку индивидуальный опыт человека, сохраненные в памяти переживания становятся достоянием других людей. Поэтому, комментируя слова Б. Рассела о том, что, «постигая устройство языка, мы многое узнаем об устройстве мира», Ю. С. Степанов так отвечает на вопрос «почему это так?»: «...Потому что в языке до нас запечатлено многотысячелетнее познание мира; мир отражен в языке, в этом определенном смысле мир и его отражение в языке – нечто единое» (Степанов 2001, 920), что доказывает и концептуализация категории ВРЕМЕНИ в языке традиционной духовной культуры.

Л и т е р а т у р а

Арутюнова 1997 – Арутюнова Н. Д. Время, модели и метафоры // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

БТСДК 2003 – Большой толковый словарь донского казачества. Ростов-на-Дону, 2003.

Даль – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980. Т. I–IV.

Дневник 2007 – Дневник М. П. Сусловой. Публикация и исследование текста / Отв. редактор И. И. Русинова. Пермь, 2007.

Зелинский 1993 – Зелинский А. Н. Литургический круг христианского календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1993.

- Казачи-некрасовцы 2005 – *Сердюкова О. К.* Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 2005.
- Калинский 1990 – *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов М., 1990.
- Колесов 2004 – *Колесов В. В.* Слово и Дело. Из истории русских слов. СПб., 2004.
- Крук, Котович 2003 – *Крук И. И., Котович О. В.* Колесо времени, традиции и современность. Минск, 2003.
- НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–2000. Вып. 1–13.
- Плунгян 2001 – *Плунгян В. А.* Почему языки такие разные? М., 2001.
- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–18. Л. (СПб), 1967–2006.
- Русинова 2007 – *Русинова И. И.* Образ человека в дневнике диалектоносителя // Дневник М. П. Суловой. Публикация и исследование текста / Отв. редактор И. И. Русинова. Пермь, 2007.
- СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2000. Вып. 1–9.
- СГРС – Словарь говоров русского Севера. Екатеринбург, 2003.
- СДГВО – Словарь донских говоров волгоградской области Вып. 1–5. Волгоград 2006–2008.
- Семейск., 1999 – Словарь говора старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.
- СОГ – Словарь орловских говоров. Ярославль; Орел, 1989. Вып. 1.
- СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб, 1994–2005. Т. 1–6.
- СРГНП – Словарь русских говоров низовой Печоры. СПб, 2003. Т. 1–2.
- СРГП – Словарь русских говоров коми-пермяцкого округа. Пермь, 2006.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.–Л., 1965. Т. 1.
- Степанов Ю. С.* Константы, словарь русской культуры. М., 2001. 2-е изд.
- Толстая С. М.* Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы. М., 1991.
- Толстая С. М.* Время как инструмент магии, компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М. 1964–1973. Т. I–IV.
- Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- ЯОС – Ярославский областной словарь, В 10 вып. Ярославль, 1981–1991.

А. Д. Кошелев

Об универсальных концептах «Время» и «Старый» (когнитивный подход)

0. Введение. К определению концепта «Время»

В 1994 г. в Институте языкознания РАН под руководством Н. Д. Арутюновой проходила конференция «Язык и время». Было много интересных докладов, но обсуждались главным образом различные частные проявления категории «Время». На заключительном заседании, после подведения итогов конференции, я, воспользовавшись паузой, обратился к аудитории с вопросом: «Так может кто-нибудь просто и коротко объяснить: что такое Время?». Воцарившаяся на несколько секунд тишину вдруг нарушила Татьяна Вячеславовна Булыгина:

(1) «Время – это наша концептуализация происходящих в мире изменений».

Это определение до сих пор кажется мне лучшим. В данной статье я хотел бы: 1) описать структуру концепта «Время» как специфическую концептуализацию «происходящих в мире изменений» и 2) объяснить общее значение прилагательного *Старый X* как концептуализацию цикла «жизни» объекта X и указание на последнюю, «предсмертную» фазу его существования.

Очевидно, что концепты «Время» и «Старый» универсальны, по крайней мере, в рамках европейской культуры (универсальными я называю общечеловеческие концепты, не зависящие от того или иного конкретного языка и в этом плане противопоставленные этнокультурным, или лингвоспецифическим, концептам).

1. Концепт «Время»

В определении (1) содержатся два фундаментальных компонента: а) «внешний», фиксируемый восприятием — происходящие в мире изменения, и б) «внутренний» – концептуализация этих изменений, т. е. их интерпретация (осмысление) в терминах человеческих желаний и целей.

1.1. Изменения видимые и невидимые. Наш сенсорный аппарат фиксирует далеко не все происходящие в мире изменения. Этот аппарат способен непосредственно фиксировать только б ы с т р ы е изменения. Если, к приме-

ру, мы смотрим на циферблат часов, то движение секундной стрелки видим сразу. Оно автоматически регистрируется в нашем сенсорном регистре, в его иконической памяти, хранящей «фотографические» (без обработки) впечатления очень короткое время (Клацки 1978, 37 и сл.). Когда движение секундной стрелки прекращается и пауза длится более нескольких секунд, она целиком заполняет иконическую память и мы понимаем, что часы остановились. Однако движение минутной, а тем более часовой стрелки, мы непосредственно не видим. Напротив, они для нас видимо неподвижны, поскольку заметное глазу перемещение стрелки требует гораздо большего количества секунд.

Аналогично: мы можем видеть, как человек идет, ест, смеется и под., но мы в принципе не можем видеть такие медленные действия, как рост дерева, увядание его листьев или такие интегральные, сложные действия, которые называют фразы типа *Мать растила и воспитывала детей*, ср. некорректную фразу **Я видел, как она руководила своими аспирантами* (пример Т. В. Булыгиной) и корректную фразу *Я видел, как она смеялась*.

Итак, в непосредственном восприятии окружающий мир предстает в целом неподвижным и неизменным с локальными быстрыми (наблюдаемыми) перемещениями и изменениями. Однако в концептуальном представлении окружающий нас мир, включая и его визуально неподвижную составляющую, постоянно изменяется (концепт «Время»). Постараемся объяснить, как и почему возникает эта концептуализация.

1.2. Текущие действия. Надо сказать, что непосредственно наблюдаемые действия часто являются составными, складываются из более мелких, элементарных действий (порций изменений). Например, действие «есть, кушать» складывается из следующих элементарных действий: взять кусочек еды (рукой или вилкой), положить его в рот, прожевать и проглотить.

Что же придает последовательности изменений целостность и законченность действия, отделенность от других, предшествующих и последующих изменений? Исключительно их интерпретация, т. е. приписывание каждой последовательности изменений некоторой самостоятельной цели или желания, которые она (эта последовательность) реализует. Например, последовательность наблюдаемых изменений «взять кусочек еды» реализует цель ‘получить возможность манипулировать этим кусочком’, последовательность изменений «положить его в рот» реализует свою цель и т. д.

Почему же эти элементарные действия, следуя друг за другом, объединяются в целостное действие более высокого порядка, скажем, в действие «есть»? Ответ ясен. Потому, что эта объединенная последовательность элементарных действий получает новую, единую интерпретацию: она постепенно удовлетворяет желание человека ‘насытиться’.

Условимся такие «быстрые» непосредственно идентифицируемые действия называть **текущими**: в любой момент мы можем наглядно определить, осуществляются они, продолжаютя или прекратились (прервались). Подчеркнем: *текущее действие* – это самостоятельный и универсальный процесс, независимый от человеческого мышления и языка. Без сомнения, высшие животные (шимпанзе, собака) наблюдая, как человек ест, хорошо понимают это его действие: что и зачем он делает.

1.3. Актуальные действия. Обратимся теперь к более сложным действиям – к действиям-референтам процессных глаголов *есть, пить, идти* и под. Легко понять, что они не являются непрерывными текущими процессами. Рассмотрим, к примеру, действие-референт фразы *Иван пьет чай*. Как правило, это действие состоит из *последовательности отдельных, прерывающихся текущих действий* «пьет чай»: Иван сделает глоток-другой (текущее действие «пьет чай 1»), поставит чашку, съест ложечку варенья (первое текущее действие прервалось, поскольку прошло более 2-х секунд и в сенсорной памяти возникло другое – «ест варенье 1»), скажет что-то другим участникам чаепития (текущее действие «говорит 1»), снова сделает несколько глотков («пьет чай 2») и т. д. Тем самым в процессе чаепития, на отрезке времени 15–20 минут, перемежаются несколько последовательностей текущих действий: Иван «пьет чай 1, 2, ...», «ест варенье 1, 2, ...», «говорит 1, 2, ...» и т. д. Несмотря на такую мешанину разнородных текущих действий, мы можем сказать: *Иван пьет чай, Иван ест варенье* или *Иван разговаривает*, выделяя («вычесывая») каждой фразой нужное нам действие-референт – последовательность *однородных* текущих действий: «пьет чай: 1, 2, ...», «разговаривает: 1, 2, ...» и пр.

Это, однако, не всегда возможно. Рассмотрим такую ситуацию. Человек несет тяжелый чемодан, останавливаясь иногда для отдыха. Здесь также смешанная последовательность текущих процессов: действия «несет» (тек.) перемежаются текущими процессами «отдыхает» (тек.). И в данном случае о совокупности прерывистых действий «несет чемодан 1, 2, 3 ...» можно сказать *Он несет чемодан*. Однако о второй прерывистой последовательности – «отдыхает 1, 2, 3 ...» – уже *нельзя сказать *Он отдыхает*. Естественно спросить, почему? На первый взгляд, это странно. Ведь мы понимаем, что каждая последовательность будет продолжаться. Объяснение простое: в первом случае последовательность прерывающихся текущих действий «несет чемодан 1, 2, 3 ...» *объединена общей целью* – ‘донести чемодан’, которая не утрачивается во время отдыха. Во втором же случае элементы последовательности «отдыхает 1, 2, 3 ...» *не имеют такой объ-*

е д и н я ю щ е й и н т е р п р е т а ц и и: желание отдохнуть появляется, когда Иван устаёт, и исчезает, когда он чувствует, что готов нести чемодан дальше.

Мы видим, что эти действия – порождения нового уровня интерпретации, на котором прерывистые последовательности текущих действий объединяются в более сложные целостные действия. Условимся называть их актуальными действиями: *Иван пьет чай/разговаривает/несет чемодан/пишет письмо/читает газету* и под. Актуальными мы называем эти действия потому, что они могут актуально продолжаться и при отсутствии текущего действия. Поэтому человек, отдыхая в очередной раз, на вопрос случайного знакомого: что ты тут делаешь? вполне может ответить: *Да, вот, чемодан тащу!*

Окончание актуального действия уже не наблюдаемо. Если мы видим, что Иван перестал пить чай и стал делать что-то другое, это может означать как локальное, текущее прекращение, которое вот-вот возобновится (актуально процесс чаепития продолжается), так и окончание актуального действия чаепития – при условии, что утрачивается цель, его порождавшая, или возможность его продолжать. К примеру, Иван напился чаю... или возникло какое-то непосредственное препятствие для продолжения чаепития, скажем, кончилась заварка.

1.4. Фоновые действия. Точно так же из последовательности актуальных действий составляется еще более глобальное действие, которое можно назвать фоновым, потому, что оно растягивается на дни, месяцы и годы. Примерами фоновых действий могут служить действия-референты фраз *Иван строит дачу/пишет роман/учится*. В промежутках между актуальными действиями «строить» (непосредственно заниматься строительством) могут осуществляться другие актуальные действия: обедать, читать и пр. Проиллюстрируем все три типа действия: текущее, актуальное и фоновое – на примере действий-референтов глагола ехать.

1) Текущее, непосредственно наблюдаемое действие – референт фразы *Иван едет домой*, сказанной об Иване, едущем в момент речи;

2) Актуальное действие – референт фразы *Иван едет домой* (с работы), отнесенной к Ивану, остановившемуся в момент речи у табачного киоска;

3) Фоновое действие – референт фразы *Иван едет домой* (из отпуска), отнесенной к Ивану, который остановился в кемпинге и в момент речи, скажем, собирается ложиться спать.

1.5. Совместимость действий. Выявленная концептуальная структура действий-референтов процессных глаголов позволяет объяснить совместимость/несовместимость этих действий и, соответственно, противоречивость и непротиворечивость описывающих их высказываний. Представьте такую

ситуацию: вы подходите к очереди в магазине и спрашиваете у замыкающего ее: *Вы последний?* Вам отвечают: *Нет, за мной стоит вон та женщина, идущая к кассе.* Казалось бы, фраза явно противоречива: не может человек одновременно идти и стоять. Однако, как мы понимаем, никакого противоречия здесь нет, поскольку глагол *стоять* употреблен в актуальном значении, допускающем разрывы текущих действий «стоит», а глагол *идет* – в текущем значении. Его референт – текущее действие «идет» как раз и вклинивается в один из таких разрывов. Но как только оба глагола употребляются в текущем значении, фраза моментально становится противоречивой (если она не взята из какого-то научно-фантастического рассказа): **Я оглянулся и увидел, что за мной стоит женщина, которая только что шла к кассе.*

По аналогичным причинам фраза *Иван пьет чай и читает сыну сказку* совершенно нормальна, хотя нельзя в один и тот же момент пить чай и читать вслух, а фраза **Иван несет чемодан и отдыхает* некорректна (более подробно о введенных типах действий и их совместимости см. в: Кошелев 2003, 315–324).

Выделенные три типа действий (текущие, актуальные и фоновые) и являются, на наш взгляд, основными составляющими концепта «Время» – человеческой концептуализации «происходящих в мире изменений».

2. Концепт «Старый»

В качестве одного из воплощений концепта «Время» рассмотрим значение прилагательного *старый*. Словари выделяют несколько разных значений. Так, в Толковом словаре (СУШ) дано 13 частных значений и ряд фразеологизмов. Однако интуиция нам подсказывает, что это слово имеет какое-то единое инвариантное значение.

2.1. Старый – это ‘возникший давно’? Сравнительно недавно один известный лингвист на основе тщательного анализа множества различных употреблений прилагательного *старый* с предметными именами сформулировал такой инвариант: предмет является старым, если он ‘возник/начал свое существование/создан давно относительно момента речи’ (Рахилина 2000: 201).

Данная характеристика типична и охватывает многие употребления этого слова. Однако ее нельзя признать адекватной. Главный ее изъян в том, что она выражает относительную характеристику, тогда как *старый* – это безусловно характеристика качественная. Сказанное подтверждают и контрпримеры, показывающие, что, с одной стороны, слово *старый* применимо к некоторым предметам, возникшим совсем недавно, а, с другой, – оно не применимо к некоторым предметам, возникшим давно.

Рассмотрим такой пример. Дочь, собираясь на школьную вечеринку, говорит матери: *Не надену я эти старые туфли*, имея в виду совершенно новые (внешне) туфли, купленные полгода назад и надевавшиеся всего пару раз. По мнению дочери, они стали старыми, поскольку вышли из моды, хотя ясно, что они «созданы недавно». Мне могут возразить: а по мнению школьницы, они созданы давно. На это я отвечу: но она надела более «давние» туфли, которые, по ее мнению, не вышли из моды и потому не стали старыми. Значит, давность – не главный критерий старости.

Другой пример. О костях мамонта, обнаруженных при археологических раскопках, нельзя, как ни странно, сказать **старые кости*, хотя они, конечно же, «возникли давно». В то же время старый человек вполне может сказать о себе *Пойду погрею/попарю свои старые кости*.

Замечание. Можно услышать такое возражение к последнему примеру (типичное для утверждений о некорректности того или иного высказывания): но в некоторых ситуациях кости мамонта можно назвать старыми. Скажем, жена археолога говорит ему: *Тебе эти старые кости дороже семьи*. Объясним нашу позицию. Мы указываем на некорректность ф р а з ы, т. е. высказывания, отнесенного к какой-то конкретной ситуации. Замена этой ситуации, естественно, может изменить корректность фразы. Именно это и произошло с последним «контрпримером». Он отнесен к другой ситуации. Можно предположить, к какой: жена археолога, желая уязвить его, включила увиденные в его кабинете кости в другую оппозицию: «свежие кости», продающиеся в мясной лавке vs. «эти старые, никому не нужные кости». Подтверждением сказанному может служить некорректность выражения **эти старые кости мамонта*, возвращающего нас к исходной референтной ситуации.

Итак, анализируемый инвариант («старый – это возникший давно относительно момента речи») не конструктивен. Неясно, когда его можно применить к предмету, а когда – нельзя. И не потому, что языковой критерий «давно» расплывчат и относителен, – он не релевантен.

2.2. Старый – это «траченный» временем. Покажем, что слово *старый*, во-первых, отсылает к циклу «жизни» X-а (человека или предмета), а во-вторых, указывает на то, что этот X находится в последней (предсмертной) фазе своей жизни, на которой, под действием времени, многие его качества утратились.

Анализ слова *старый* мы начнем с разбора более простых слов – *спелый* и *переспелый*, также связанных с циклическим развитием.

Прилагательное *спелый* указывает на некоторую фазу развития органического предмета, а именно: на полноту его качеств – пик его биологического развития. Наряду с плодами, спелыми могут быть и некоторые другие органические предметы, ср.: *спелая почва* (готовая к обработке, посеву), *спелый лес*, *спелая пшеница*, *Игрок привез свои колоды и горсть услужливых костей, помещик – спелых дочерей* (Пушкин).

Слово *переспелый* характеризует последующую фазу биологического развития плода, когда часть его качеств уже утрачена. Надо сказать, что слова *спелый* и *переспелый* приложимы к весьма узкому классу органических предметов.

Прилагательное *старый* характеризует несравненно более мощный класс. Здесь, напротив, трудно указать предмет, к которому оно неприложимо. Поэтому его значение гораздо более абстрактно.

Попытаемся описать характеристику слова *старый* подобно слову *переспелый* – как указание на частичную утрату предметом своих категориальных качеств.

Типологически слова *переспелый* и *старый* близки: *переспелый* задает фазу утраты полноты качеств спелости на пороге «смерти» – гниения, а *старый* – фазу утраты полноты категориальных качеств предмета, также на пороге «смерти» – выхода из своего категориального класса: полнота качеств, присущая взрослому дереву, у старого в значительной мере утрачивается (оно перестает расти, плодоносить и пр.). Аналогично: полнота качеств, достигающая у взрослого человека пика, к старости утрачивается (ухудшается восприятие, слабеет двигательная система и пр.); в старой квартире вполне можно жить, но, по сравнению с новой квартирой, ее качества удобного жилища для хозяев в значительной степени утрачены.

В чем же суть значения слова *старый*? На наш взгляд, оно указывает, что 1) произошла частичная утрата полноты качеств предмета, причем 2) эта утрата вызвана самой общей причиной – действием времени, т. е. действием всеобщих изменений, происходящих в мире, а не какой-то более частной причины: биологическим законом увядания и гниения, болезнью, несчастным случаем и пр. Тем самым указывается, что предмет X вошел в последнюю фазу своего естественного (обусловленного течением времени) «жизненного цикла». Итак, получаем такое определение:

(2) *Старый X* = 'Предмет X, обладавший полнотой категориальных качеств, вследствие действия времени (самых общих изменений, происходящих в мире) частично утратил и вошел в последнюю фазу своего жизненного цикла'.

2.3. Анализ примеров типа а): X стареет сам по себе. Проиллюстрируем сначала важную роль общих изменений в (2). В самом деле, человека, утратившего полноту своих качеств вследствие болезни, нельзя назвать старым. Или: новые кеды спортсмена за две недели тренировок стали полностью изношенными и утратили свои качества. Их, однако, тоже нельзя назвать старыми, поскольку главная причина утраты ими своих качеств не общая – действие времени, а частная – интенсивное использование. По этой же причине перезревший или гнилой арбуз нельзя назвать старым: утрата его качеств обусловлена, прежде всего, частными – биологическими – причинами.

Важно подчеркнуть, что качества предмета X утрачиваются *н е п о л н о с т ь ю*. Иначе говоря, предмет «не умирает», т. е. не выпадает из своей категории, а остается в ней. Именно этим условием объясняется корректность фразы пожилого человека *Пойду погрею/попарю свои старые кости* (под действием времени его кости частично утратили свои качества, но по-прежнему функционируют). Отсюда понятна некорректность выражения **старые кости мамонта* (о костях мамонта, обнаруженных при археологических раскопках). Аналогично объясняется некорректность выражений **старая пирамида* (о пирамиде Хеопса), **старая амфора* (о древнегреческой амфоре, хранящейся в музее) – к настоящему времени амфора *п о л н о с т ь ю* утратила свой «родной» категориальный признак ('сосуд для вина') и обрела совершенно новый – стала музейным экспонатом. Конечно, возможны и корректные словосочетания *старая амфора*, отнесенные не к древней, а к давно используемой и «состарившейся» амфоре. Но в этих случаях они вполне соответствуют определению (2).

2.4. Анализ примеров типа б): X стареет, поскольку «молодеет» его окружение. В предыдущих примерах мы рассмотрели случаи, когда предмет X старел и терял свои качества, поскольку сам изменялся вместе с миром. Но есть еще один тип старения предмета: не за счет синхронных с миром изменений его самого, а за счет обусловленного временем быстрого изменения его окружения.

Вернемся к фразе школьницы, которая говорит матери: *Не надену я эти старые туфли*, имея в виду совершенно новые внешне туфли, купленные полгода назад и надевавшиеся ею всего несколько раз. Поясним, почему и к ним, согласно данному определению, применимо слово *старый*. Конечно, здесь туфли сами по себе не стали физически старыми, однако их *к а т е г о р и а л ь н ы й п р и з н а к ч а с т и ч н о у т р а т и л с я* и стал таким же, как у физически старых туфель: 'туфли малопригодны для выполнения своей функции'. И это произошло *и с к л ю ч и т е л ь н о п о п р и ч и н е и з м е*

нения контекста: появились новые модели, изменилась мода и это ослабило полноту качеств туфель. Поэтому есть все основания считать эту утрату следствием исключительно действия времени, поскольку она – продукт общих изменений, которые происходят в мире «сами собой». Следовательно, этот тип старения (помолодело окружение) вполне отвечает общему определению (2), ср. также примеры из [СУШ]: *Старый урожай*, *Старый и молодой картофель*.

Часто одно и то же словосочетание может содержать оба типа значения: а) его собственное старение и б) старение X-а, вызванное появлением более молодого окружения. Например, *старый автомобиль*: а) ‘долгое время эксплуатируемый и почти истративший свой ресурс’ и б) ‘автомобиль старой марки (может быть совсем новым)’; *старый учебник*: а) ‘состарившийся от времени’ и б) ‘утративший свою пригодность ввиду появления других учебников’; *старая дорога*: а) ‘разъезженная, давно не ремонтировавшаяся дорога’ и б) ‘дорога, по соседству с которой появилась более комфортабельная и безопасная дорога’.

Замечание. Можно возразить: но в некоторых случаях категориальные свойства старого предмета не ослабевают, а наоборот, усиливаются, ср.: *старая икона*, *старый воин*. Эти выражения, однако, не являются опровержением инварианта (2), поскольку их референты все-таки стареют в смысле (2). Например, у старой иконы частично осыпались и потускнели краски, рассохлись доски и пр. И в этом плане она утратила полноту своих «физических» качеств. Но одновременно с физическим старением иконы ее функция носителя святости возросла (это ее частное свойство), и в итоге совокупная полнота категориальных качеств иконы увеличилась. Аналогично, старый воин стал менее ловок и подвижен, но обрел опыт и мастерство и также приумножил в итоге свои совокупные качества воина. Подчеркнем: в обоих случаях частичная утрата исходных качеств произошла, так что инвариантная характеристика (2), на которую указывает слово *старый*, имеет место. Но тип предмета оказался таким, что с течением времени он обрел другие важные качества, с лихвой компенсирующие частичную утрату исходных качеств. Выражение *старый дурак* указывает на противоположный процесс: с возрастом отрицательное качество ‘дурак’ не компенсируется, а напротив, усиливается.

Пример типа б) дает выражение *старый друг*, указывающее не на преклонный возраст друга, а на частичную утрату прежних дружеских связей, возможно, ввиду появления у говорящего новых друзей, в настоящее время теснее с ним связанных. Однако проверенная временем надежность старого друга по своей ценности перекрывает ослабление связей, поэтому он оказывается «лучше новых двух».

Прилагательное *старый* применимо только к таким объектам X, «жизненный цикл» которых (время принадлежности к своему категориальному классу) нам понятен. Ведь согласно определению (2), выражение *старый X* указывает именно на то, что X находится в финальной фазе этого цикла. Сказанное объясняет некорректность выражений типа **старый воздух*. В данном случае нам просто неизвестно, имеет ли воздух ограниченный (обусловленный исключительно течением времени) жизненный цикл, т. е. утрачивает ли воздух со временем свои категориальные качества, и если да, то какие именно. Вполне корректное выражение *спертый воздух* указывает на утрату воздухом качества «свежий», но по более частной причине – отсутствию вентиляции. По аналогичным причинам некорректно сказать **В этом море вода старая*.

3. Заключение. Биологическая концептуализация старения

Мы рассмотрели языковую концептуализацию старения – ослабление полноты качеств объекта ввиду воздействия времени. Интересно сопоставить ее с биологической концептуализацией.

У биологов конкурируют две точки зрения: первая по существу языковая: старение происходит от множества мелких причин, т. е. фактически от действия времени. Вторая – чисто биологическая: старение – это следствие частной причины – действия специальной генетической программы, заложенной в человеке. Иначе говоря, старение аналогично биологически заданному процессу перезревания и гниения плода.

Замечание. В переписке по другому поводу с геронтологом акад. В. П. Скулачевым я, воспользовавшись случаем, спросил: как он трактует слово *старый*? Вот его ответ:

Что касается значения слова «старый», то для биолога – это важная проблема. Например, в англоязычной литературе обсуждаются два понятия: «одно понятие – *aging* (старение в смысле возраста, не сопровождающееся дряхлением)», и другое – *senescence* (дряхлость стареющих индивидов). Уже обнаружены нестареющие (точнее – недряхлеющие) существа, например, щуки.

В следующем письме акад. Скулачев привел интересный пример, когда моллюск утрачивает под действием времени полноту своих качеств.

Или другой пример – моллюск жемчужница. В конце концов вес раковины становится «неподъемным» для мышцы «ноги», удерживающей раковину в вертикальной положении на дне реки, моллюск ложится плашмя, его заносит песком, и он умирает с голоду.

По-видимому, моллюска с такими ослабленными качествами (близкого к падению и гибели) вполне можно назвать старым.

Приведу в заключение комичный пассаж из постскриптума письма акад. Скулачева.

О толковании слова «старый»: мне вспоминается спор племянника Пети с приятелем, когда оба были еще в нежном возрасте, о значении словосочетания «сторожевая собака»: один стоял на том, что, это – «собака сторожа», а другой – «старая живая собака».

Фраза *Старая, но еще живая собака* в точности отражает как инвариантное лексическое, так и первое биологическое значение рассмотренного слова.

Выражаю искреннюю признательность Т. В. Самариной за ценные обсуждения статьи.

Л и т е р а т у р а

Клацки 1978 – *Клацки Р.* Память человека: структуры и процессы. М., 1978.

Кошелев 2003 – *Кошелев А. Д.* Классификация аспектуальных значений процессных глаголов по референтно значимым признакам // Логический анализ языка: Избранное 1988–1995. М., 2003.

Рахилина 2000 – *Рахилина Е. В.* Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М., 2000.

СУШ – Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. 4. М., 1940.

Память о времени

Н. Г. Брагина

Время сквозь призму памяти (анализ языковых употреблений)

Вступление

Уже в античной мифологии связь времени и памяти оказывается не просто родственной, но равновеликой. *Мнемозина* принадлежит первому поколению богов, рожденных *Ураном* и *Геей*, и входит в пантеон древнейших богов-титанов. Она – одна из сестер *Кроноса*, благодаря народной этимологии сближенного с обозначающим время *Хроносом*. В римской мифологии *Кронос* был известен под именем *Сатурна* и воспринимался как символ неумолимого времени (Лосев 1990, 294–295).

Отношение времени и памяти подробно обсуждалось философами в течение многих веков, и нельзя сказать, что эта тема исчерпана. Не углубляясь в историю вопроса, я назову некоторые ключевые идеи, которые повлияли на развитие разных концепций памяти.

Аристотель первым поставил вопрос о природе времени и связи памяти с чувственной душой. Он пишет: «Любая память – вместе со временем» и помнят только те животные, у которых есть ощущение времени, причем помнят тем же, чем ощущают¹. С жизнью души отождествляет время Плотин [Эннеады III, 7]. Блаженный Августин, вслед за апостолом Павлом открывший «внутреннего человека», говорит о прошедшем как о памяти, связав тем самым, время с индивидуальной человеческой душой и ее памятью. Он рассматривает память как способность души, в которой происходит измерение времени, поскольку она удерживает в себе то, что в эмпирическом мире течет и исчезает: «В тебе, душа моя, измеряю я время» [Исповедь XI, 27]. Ф. Гоббс пишет о том, что ощущение времени немислимо без деятельности памяти [цит. по Э. Кассирер 2002/3, с. 142]. Развитие этой идеи обнаруживается и в художественных текстах:

Притупленное воображение силилось создать какие-то образы, **помертвевшая память пробовала прорваться в область прошлого**, но образы выходили разорванные, бессмысленные, а **прошлое не откликалось ни единым воспоминанием**, ни горьким, ни светлым, словно между ним и настоящей минутой раз навсегда встала плотная стена. **Перед ним было только настоящее в форме наглухо запертой тюрьмы, в которой бесследно потонула и идея пространства, и идея времени** (М. Салтыков-Щедрин, Господа Головлевы).

Салтыков-Щедрин описывает здесь ощущение человека, чья память не в состоянии проникнуть в прошлое, вызвать воспоминания. В результате это теряет чувство времени и пространства.

А. Бергсон, уже в XX веке, пытавшийся ответить на вопрос: *Что есть человеческая память?* – писал о том, что функция памяти – осуществлять взаимопроникновение моментов и тем самым превратить время в целостную структуру. Невозможно мыслить соединение «перед» и «после», не вводя туда память. Он также противопоставлял время реальное – длительности, т. е. условному времени, которое конструируется наукой и обыденным мышлением в чисто практических целях – в целях измерения.

Новое смысловое отношение между памятью и временем выстраивают историки культуры полагая, что конструирование *несовременности* и возможность жить сразу в двух временных пластах являются у н и в е р с а л ь н ы м и ф у н к ц и я м и к у л ь т у р н о й п а м я т и и л и к у л ь т у р ы к а к п а м я т и (Ассман 2004, 89–90). Память отвечает за порождение и поддержание несовременности (Там же, 24).

Анализируя стереотипные представления о памяти, закрепленные в социуме, Л. Кирмаер в числе прочих называет и такое: *Воспоминания – это отпечатки времени* (time-stamped). Они образуют последовательность, благодаря которой рассказ о прошлом «вставляется» во временную рамку (Kirmayer 1996, 175–177)².

Корреляция памяти и времени, таким образом, устойчива и воспроизводится в различных философских, культурологических, психологических концепциях, а также в мифологии. Связь памяти и времени прослеживается и в таких клишированных фразах как: *Память – это прошлое*. Но, обращаясь к клише, мы уже по сути дела обращаемся к языковому узусу. И здесь возникает интересный вопрос: а как, собственно говоря, отношение памяти и времени описывает язык, например, русский язык?

В качестве исходного принимается тезис о том, что анализ языковых употреблений, в первую очередь устойчивых словосочетаний, взятых в их совокупности, позволяет обнаружить те смысловые компоненты, которые фиксирует через употребление язык. Это важное положение концептуального анализа. Обращаясь к языковому узусу, мы, таким образом, ведем речь о языковой памяти и о той системе представлений, которую мы выстраиваем на основе анализа языкового материала. Эта система может быть отчасти архаичной: язык, как и память, поддерживает несовременность, позволяя человеку жить в разных временных пластах. Эта система в значительной мере эклектична. Она состоит из набора разных, подчас взаимоисключающих положений. Вместе с тем, эта система представлений целостна и неслучайна,

поскольку кореферентно связана с утверждениями, сформировавшимися в разных типах дискурса. Обращаясь к языку, мы обнаруживаем определенные совпадения с религиозными, философскими, этическими, эстетическими, мифологическими формами осознания. Некоторая комбинация (иногда разнонаправленных) идей и является содержанием концепта или конструкта.

Речь пойдет, таким образом, о языковой памяти: как в ней представлено время и как происходит процесс переживания прошлого. Тема эта, безусловно, шире статьи, поэтому я остановлюсь на двух моментах: на том, как в языке выражена *дискретность прошлого* и на способности времени (прошлого) принимать в памяти *пространственные формы*.

Дискретность прошлого в языковой памяти. Деформация реального времени

Обращаясь к памяти (т. е. вспоминая или находясь во власти воспоминаний), человек переживает время, свое прошлое, причем переживает его зрительно (по преимуществу). Мы говорим: *память – это прошлое*. Но само прошлое не является единым целым, оно разделяется на фрагменты, которые различаются: величиной (протяженностью), степенью целостности/законченности, четкостью или нечеткостью.

Об относительно больших и цельных фрагментах прошлого мы говорим: *в памяти всплыли, возникли картины, воспоминания, эпизоды*. О незаконченных, нецелостных фрагментах: *в памяти сохранились обрывки, отрывки*. О незаконченных, нецелостных и нечетких фрагментах: *память хранит следы, отпечатки чего-л.* Между фрагментами прошлого обозначена пустота/пропуск: *пробелы, провалы в памяти*. Они показывают, что часть прошлого, хранимого в памяти, подверглась амнезии.

В тексте о прошлом смысловые пропуски обозначаются фразами: *Прошло пять минут/три дня/два года* и т. д. Они обеспечивают непрерывность повествования. Они создают и поддерживают представление о времени как о линейно выстроенной последовательности событий. Никто, однако, не спрашивает: *Что же конкретно произошло за эти пять минут/три дня/два года?* – поскольку *это несущественно, неважно, забыто...*

Языковые употребления согласуются с утверждениями психологов о том, что сознание выбирает, изолирует отдельные важные для человека черты явлений. С помощью метафор Л. С. Выготский так описывает избирательность сознания:

Наш опыт заключен между двумя порогами, мы видим лишь маленький отрезок мира; наши чувства дают нам мир **в выдержках, извлечениях, важных для нас**. Внутри порогов они опять отмечают не все многообразие применений, а переводят их

опять через новые пороги. **Сознание как бы прыжками следует за природой, с пропусками, пробелами.** Психика **выбирает устойчивые точки действительности** среди всеобщего движения есть **островки безопасности** в гераклитовом потоке. Она есть **орган отбора, решето**, процеживающее мир и изменяющее его так, чтобы можно было действовать. (Выготский 1982, 345–348).

Отношения: память – забвение, «устойчивые точки действительности» – «пропуски, пробелы», – выражены также в древнегреческой мифологии. Согласно Павсанию, вблизи пещеры Трофиния было два источника: *Лета* – забвение и *Мнемосина* – память. Те, кто приходили спросить знаменитый оракул, сначала пили воду из обоих источников: чтобы забыть о заботах и волнениях и чтобы запомнить услышанное и увиденное в пещере.

Между психологическими, мифологическими и художественными текстами также наблюдается определенный параллелизм. Сходство между текстами М. Булгакова и В. Набокова, с одной стороны, и Л. Выготского – с другой, достаточно очевидно, ср.:

(1) В июне месяце стало еще жарче, чем в мае. Мне запомнилось это, а остальное удивительным образом **смазлось в памяти. Обрывки кое-какие, впрочем, сохранились.** *М. Булгаков, Театральный роман.*

(2) Удивительно устроена человеческая память. Ведь вот, кажется, и недавно все это было, а между тем восстановить события стройно и последовательно нет никакой возможности. **Выпали звенья из цепи!** Кой-что вспоминаешь, прямо так и загорится перед глазами, а прочее **раскрошилось, рассыпалось**, и только **одна труха и какой-то дождик в памяти.** Да, впрочем, труха и есть. Дождик? Дождик? *М. Булгаков, Театральный роман.*

(3) И хотя роман его с Машенькой продолжался в те далекие годы не три дня, не неделю, а гораздо больше, он не чувствовал несоответствия между действительным временем и тем другим временем, в котором он жил, так как **память его не учитывала каждого мгновенья, а перескакивала через пустые, непамятные места, озаряя только то, что** было связано с Машенькой, и потому выходило так, что не было несоответствия между ходом прошлой жизни и ходом настоящей. *В. Набоков, Машенька.*

Чередование в памяти устойчивых точек действительности с пропусками объективированы, таким образом, языком, мифологией, психологией, художественными текстами.

Пропуски в памяти возникают в результате забывания, которое происходит:
– вследствие нормальной избирательной деятельности сознания;
– под воздействием времени («эрозия времени»), «спрессовывающем» в памяти отдаленное прошлое, оставляющем в нем лишь наиболее значимые фрагменты;
– как следствие измененной деятельности сознания (опьянение, болезнь, общее старение, болезни старости).

Процесс забывания описывается с помощью метафор: *из памяти что-л. выпадает, выскакивает, вылетает, стирается, изглаживается, ускользает, уходит; в памяти что-л. стирается, смягчается, тает, пропадает, уступает кому-чему-л. место, покрывается туманом, смешивается, смазывается, затеривается.*

Фраза: *Дальше не помню...* означает, что человек помнит о том, что дальше было нечто, но не помнит, что именно. Это знание информативно: «Если мы помним, что забыли что-то, значит, мы не забыли об этом полностью», – писал Августин (цит. по (Томпсон 2000, 185)). В этом заключен парадокс, который в художественных текстах становится приемом стилистической игры, ср.:

(1) Теперь, как бы ни силился, я **не могу извлечь из прошлого ничего, но забыл я все**, должно быть, **по собственной воле** – так, наверное, тяжело было бегство назад, что **в один прекрасный день, не менее прочно забытый, я поклялся выбросить его из памяти раз и навсегда** (*Х. Л. Борхес, Бессмертный*).

(2) Сосредоточенно пытаюсь **понять, о чем это он не помнит**, он на секунду перестал чувствовать бочку и как-то отделился от нее (*В. Пелевин, Жизнь и приключения сарая Номер XII*).

Единицами информации, хранимыми памятью, как это видно из примеров, являются не только *воспоминания, образы, картины прошлого*, но также *провалы, пробелы*. Если первые свидетельствуют о некоем событии, имевшем место в прошлом, то вторые рассказывают о том, что некое событие забыто/подверглось амнезии. Кроме того, память способна восстанавливать часть забытого. Это расширяет ее возможности как языковой и культурологической метафоры, ср.: *в памяти воскресло, возникло, ожило; из глубин памяти появилось, выплыло что-л.; память воскрешает, воспроизводит, возвращает куда-л.* Память при этом выступает и как субъект действия (*память оживила воспоминания*), и как локус (*в памяти ожили воспоминания*).

Семиотике забывания – припоминания посвящена работа Ю. М. Лотмана (Лотман 1992). Процесс культурного забывания – припоминания он проиллюстрировал на примерах актуализации/деактуализации форм архаического искусства в европейской культуре и пушкинских текстах в русской культуре, ср.:

«Синусоидный характер (например, падение актуальности Пушкина для русского читателя в 1840–1860-е гг., рост ее в 1880–1900-е, падение в 1910–1920-е и рост в 1930-е и последующие годы, смена «сбрасывания с корабля современности» и «возведения на пьедестал») – наиболее **простой вид культурного «забывания» и «припоминания»**. <...> Актуальные тексты **высвечиваются памятью**, а неактуальные **не исчезают, а как бы погасают, переходя в потенцию**» (Лотман 1992, 201).

Информационные лакуны в памяти обозначаются как *провалы* и как *пробелы*. Показательно, что разницу между ними достаточно четко высвечивает

сам язык: *пробелы* связаны скорее с забыванием, *провалы* – с забытьем. *Пробелы в памяти* (з а б ы в а н и е) образуются в результате избирательной деятельности сознания и под воздействием времени. *Провалы в памяти, потеря памяти* (а м н е з и я, з а б ы т ь е) возникают как следствие измененной деятельности сознания (*склероз, маразм*, а также *эпилепсия* и др.). Они связаны с частичной потерей памяти: *память отшибает, отбивает у кого-л.; память теряют, утрачивают; памяти лишаются*.

Смысловое различие между *пробелом* и *провалом в памяти* иллюстрируют замечание Д. Э. Томпсон о различии между *забыванием* и *амнезией*: «Амнезия – это состояние, тогда как забывание – душевная работа, конечным результатом которой является частичное или полное стирание воспоминаний.» (Томпсон 2000, 159).

Забывание/забытье (амнезия), т. е. образование пробела/провала описывается метафорически: *из памяти что-л. выпадает, выскакивает, вылетает, стирается, изглаживается, ускользает, уходит; в памяти что-л. стирается, смягчается, тает, пропадает, уступает кому-чему-л. место, покрывается туманом, смешивается, смазывается, затеривается*.

Пробелы актуализируют метафору «памяти-поверхности» (двухмерное пространство), *провалы* – метафору «памяти-глубины» (трехмерное пространство).

По своим основным (непереносным) значениям *пробел* относится к 'тексту', 'повествованию' и имплицитивно к 'последовательности'. Пробелы существуют внутри некоторого линейно организованного ряда: *пробелы между главами, разделами, буквами, словами, строчками*³.

Сочетание *пробелы в памяти* референциально связаны с метафорой *Память – Текст*. Ср.:

(1) Но как раз **на этих словах пробел закрылся**, и в **Инниной памяти появились еще какие-то строчки**, вроде вот этих: и заплачу на Бронной, не слишком Большой, // но непреодолимой, // о себе и тебе, и, конечно, о той // тишине над долиной... *А. Кабаков, Последний герой*.

(2) Еще в первые годы изгнания моя мать и я могли без труда обойти весь парк, и старую и новую его часть, по памяти, но теперь замечаю, что **Мнемозина начинает плутать и растерянно останавливается в тумане**, где там и сям, как на старинных картах, **виднеются дымчатые, таинственные пробелы: терра инкогнита**. *В. Набоков, Другие берега*.

Пробелы в определенной степени сохраняют представление о протяженности событий. Интересно, что пробелы связаны со *светлым*, можно этимологически выделить корень *бел-*, а *провалы* – скорее с *темным*. С темнотой связано и синонимичное *провалам в памяти беспамятство*, ср.: *черная яма беспамятства*. Здесь напрашивается параллель с текстом, либо с рисунком. Для того, чтобы рисунок сделать невидимым, его можно высветлить, т. е. сте-

реть, а можно закрасить, т. е. затемнить. Примерно это происходит в памяти с фрагментами прошлого. Причем образование *пробелов* и *провалов* в памяти – процесс, не контролируемый человеком. Это отличает *провалы* и *пробелы* в памяти от *вычеркивания из памяти* (ср. ткж. *предать забвению*), которое осуществляется осознанно как символический акт целенаправленного забывания. Оно связано с желанием аннулировать кого-что-л. (ср. *переписать прошлое*) как наказание (*вычеркнуть кого-л. из памяти*), как форма выражения резко негативного отношения (*вычеркнуть что-л. из памяти*).

Пробелы, однако, могут восстанавливаться. *Провалы* – как правило, нет (либо после медицинского вмешательства).

Провал в памяти актуализирует метафору глубины, употребляющейся при описании внутреннего мира человека. *Глубина души, сердца, памяти (из глубины памяти возникло...)* означает некий п р е д е л ь н о возможный уровень. *Провал в памяти* тоже указывает на некоторую предельную точку забывания: что-л. забыто окончательно, безвозвратно и бесследно – *кануло в Лету*. Ср. ткж.: *погрузиться в забытие, в беспомыслие*. В том случае, когда воспоминание предполагает возникновение зрительного впечатления, они могут окрашиваться в черный цвет. Ср.:

(1) «что же это такое?!» – подумал несчастный Степа, и голова у него закружилась. Начинаются **зловещие провалы в памяти**?! М. Булгаков, *Мастер и Маргарита*.

(2) Вот – с этого все началось. То есть **началось беспомыслие: три часа провала**. Что я пил? О чем говорил? В какой пропорции разбавлял? **Может, этого провала и не было бы, если бы я пил, не разбавляя**. В. Ерофеев, *Москва – Петушки*.

(3) Последним, что я увидел, перед тем как окончательно **провалиться в черную яму беспомыслия**, была покрытая снегом решетка бульвара <...>. В. Пелевин, *Чапаев и пустота*.

Интересно, что деривативно связанный с *провалом* глагол *провалиться*, имеет (наряду с другими) значение ‘исчезнуть бесследно’: *как сквозь землю провалился*.

Таким образом, время в языковой памяти дискретно, оно подвергается «естественной деформации»: сжатию, разрывам. Оно выражается некой совокупностью событий, окруженных внесобытийным, а следовательно вневременным пространством, которое, однако, имеет свойство восстанавливать, либо не восстанавливать «пропущенные» события. Идея непрерывности, длительности и целостности в нем не находит выражения. Это свидетельствует о том, что наблюдения психологов⁴ находят подтверждение в языке.

В языковой памяти конструируется п о с л е д о в а т е л ь н о с т ь эпизодов прошлого. *Воспоминания, картины, эпизоды* несут информацию о событии, *провалы, пробелы* информируют о том, что некое событие забыто/подверглось

амнезии. Пустоты, обозначенные как провалы, являются связующими звеньями между хранимыми эпизодами

Время в памяти напоминает скорее пунктирную линию: значимые отрезки чередуются с пустотами (*провалами и пробелами*).

Чередование в памяти «устойчивых точек действительности» с пропусками объективированы, таким образом, языком, а также научными описаниями деятельности сознания и художественными описаниями работы памяти.

Пространственные формы прошлого

Общая характеристика. Язык моделирует память как визуальное внутреннее пространство, в котором *возникают образы, картины...* Мы говорим: *память рисует какой-л. эпизод прошлого, кто-л. рисует в памяти какой-л. эпизод прошлого.* Ср. тж.:

Он сначала пристально занялся ее наружностью, все **рисовал в памяти ее портрет.** *И. Гончаров, Обломов.*

Характерно, что деятельность *образной и эмоциональной памяти* описывается с помощью «живописных» метафор: *рисовать, картины*. Память – это художник (*память рисует*) либо полотно для художника (*кто-л. рисует в памяти*). На это, в частности, указывает смысловая близость предикатов *вспомнить* и *вообразить*, а также то, что *память воспроизводит прошлое в образах*; и то, что *образ* словообразовательно близок *воображению* и *изображению*.

С большей определенностью, однако, концептуальную соположенность *памяти* и *живописных произведений* проявляют следующие характеристики:

- *память* имеет перспективу;
- возникающие *в памяти* образы могут создавать композицию, в которой выражено соотношение ближнего и дальнего плана.
- метафоры *памяти* передают градацию светлого и темного (в живописи – *светотень*);
- пространство *памяти*, ее образы имеют цвет.

Каждый из перечисленных компонентов вербализуется серией языковых метафор, описывающих деятельность сознания, связанную с *воспоминанием, припоминанием и забыванием*⁵.

Образы прошлого в памяти. Основные свойства. В языковом пространстве *памяти* деятельность сознания передается через динамику/модификацию образов. Э. Кассирер определяет образ как продукт памяти, который «управляется привычкой и прошлым опытом» (Кассирер 2002/3, 140). Характеризуя свойства образа, Н. Д. Арутюнова отмечает его тяготение к предметности, «он ближе к миру, чем к смыслу», а также тенденцию быть воспри-

нятым «образ не может быть объектом понимания» (Арутюнова 1998, 315). Продолжая эту мысль, можно сказать, что *образная память* (в отличие от *логической памяти*) «отвечает» за восприятие прошлого более, чем за его понимание.

В языковой *памяти* образы перемещаются, занимают фиксированную позицию, фокусируются, постепенно удаляются, замещаются другими образами и т. д. Процессы воспоминания/припоминания – забывания описываются: а) как чередование ближнего и дальнего планов: образы приближаются – удаляются; б) как чередование света и темноты: образы освещаются (вспыхивают) – погружаются в темноту. Образы прошлого также подвергаются деформации. Существенными являются следующие свойства образа: ярк и й/п о б л ё к ш и й; ч е т к и й/р а з м ы т ы й; ц е л ь н ы й/ф р а г м е н т а р н ы й; п о д р о б н ы й (д е т а л ь н ы й)/о б о б щ е н н ы й (л и ш е н н ы й д е т а л е й, т и п и з и р о в а н н ы й). Эти характеристики указывают на степень временной отдаленности вспоминаемого предмета или события, либо на с т е п е н ь з н а ч и м о с т и события для человека. Разберем их подробно.

Интенсивность цвета, четкость форм, цельность и детальность означает, что предмет, событие относится к недавнему прошлому и/или имеет особое значение, является выделенным эпизодом жизни человека: *яркое воспоминание; яркий образ; это событие врезалось в мою память; кто-л./что-л. так и стоит перед глазами; все, до последней черточки сохранилось в моей памяти*. Наоборот, отсутствие яркости, поблекший цвет, нечеткий, размытый контур, фрагментарность, отсутствие деталей характеризуют образы далекого прошлого или образы, утратившие актуальность. Угасание образа, процесс забывания описывают словосочетания: *что-л. стерлось, смазлось, размылось, поблекло, покрылось туманом, растаяло в памяти; ср. тжж.: бледное, неясное, туманное, тусклое, воспоминание*.

Так же как старые вещи несут в себе признаки старения и распада, так же образы *памяти*, «старяя», или теряя актуальность, постепенно трансформируются: из *образа, картины они становятся следом* (т. е. теряют «вещность», конкретность, фактурность), а затем, окончательно стершись, образуют *пробел*, т. е. значимую пустоту. *Пробел* информирует о том, что нечто, ранее занимавшее некоторую позицию в пространстве памяти, перестало быть, т. е. просто забылось. Позиция при этом осталась незанятой и сохранилась.

Отдаленные воспоминания перестают быть доступными внутреннему зрению, как бы отдаваясь в пространстве. Это вынуждает человека «вглядываться» в свое прошлое. Вопрос об ослабленном зрении элиминируется: если есть нечеткость, неотчетливость образа, то это – *подводит память*, а не *зрение*.

Интересно, что пространство *памяти*, создаваемое посредством языковых (узуальное употребление) и художественных метафор, находит также подтверждение в работах психологов.

Наблюдая своего пациента Ш., объем памяти которого был фактически безграничен, А. Р. Лурия приводит следующие примеры эйдотехники Ш.: а) увеличение размеров образов, их выгодное освещение, правильная расстановка; б) сокращение образов, абстракция от деталей и обобщение. Уникальную способность Ш. долго помнить что-л. А. Р. Лурия связывает с яркостью образа: «Отличия от обычной образной памяти заключались лишь в том, что образы Ш. были исключительно яркими и прочными и он мог “отворачиваться” от них, а затем, “поворачиваться” к ним, видеть их снова! <...> Удивительная яркость и прочность образов, способность сохранять их долгие годы и снова вызывать их по своему усмотрению давала Ш. возможность запоминать практически неограниченное число слов и сохранять их на неопределенное время» (Лурия 1994, 22). Процесс забывания также описывается как ослабление яркости образа. Достаточно было Ш. «поставить» данный образ в такое положение, чтобы его было трудно «разглядеть», – например, «поместить» его в плохо освещенное место или сделать так, чтобы образ сливался с фоном и становился трудно различимым, – как при «считывании» расставленных им образов этот образ пропускался, и Ш. «проходил» мимо этого образа, не «заметив» его (Там же: 23–24).

Как видно из приведенных отрывков, языковые метафоры, описывающие процессы, происходящие в памяти, совпадают почти буквально с наблюдениями психологов.

С помощью перечисленных свойств образа: яркость/блёклость; четкость/размытость; цельность/фрагментарность, детальность/обобщенность в пространстве памяти выстраивается перспектива. Она может быть двух видов. Назовем их *хронологической* и *психологической* *перспективами*.

Хронологическая перспектива. Если в памяти яркие, четкие, цельные, детальные образы соответствуют более близкому по времени воспоминанию, а блеклые, нечеткие, фрагментарные, обобщенные образы – более далекому воспоминанию, то конструируется хронологическая перспектива. Прошлое выстраивается в памяти в хронологической последовательности: образы далекого прошлого неярки/плохо освещены, фрагментарны (лишены цельности), обобщены (лишены деталей и подробностей), они имеют нечеткие, размытые контуры. Наоборот, образы недавнего прошлого – цельные, они насыщены деталями и подробностями, они описываются как четкие и ясные.

Об отдаленном прошлом мы говорим: *смутные воспоминания; в памяти уцелело/сохранилось немногое; о прошлой жизни память не сохранила почти ничего; из памяти изгладилось что-л. (детали, подробности, почти все); а также: неясное, бледное воспоминание; обрывочные, отрывочные воспоминания* и т. д. Эти же подтверждения мы находим в авторских примерах:

(1) Да, прошло **несколько лет**, и затянулись правдиво описанные в этой книге происшествия и **угасли в памяти**. *М. Булгаков, Мастер и Маргарита.*

(2) **К далекому прошлому** мысль его уж не обращается; **оно исчезло из памяти**, словно его и не было. *М. Салтыков-Щедрин, Пошехонская старина.*

Часто хронологическая перспектива иллюстрирует процесс и последовательность забывания, происходящего под воздействием времени.

Если сравнивать хронологическую перспективу с прямой (линейной) перспективой в живописи, то можно увидеть ряд соответствий. Временная удаленность события в жизни человека трансформируется в пространственную удаленность в памяти. Образ удаляющегося объекта во внешнем пространстве может иметь описание, сходное с процессом забывания, угасания образа в памяти, ср.:

Вон он, человек, вдали идет; может, ноги у него от спешной ходьбы подсекаются, а издали кажется, что он все на одном месте топчется, словно освободиться не может от **одолевающего пространства полей**. Не вглубь уходит эта малая, едва заметная точка, а только **чуть тускнеет. Тускнеет, тускнеет и вдруг неожиданно пропадет, точно пространство само собой ее засосет**. *М. Салтыков-Щедрин, Коняга.*

Похожим образом можно описать забывание эпизода далекого прошлого. Первыми исчезают из памяти детали и подробности. Постепенно контур события становится все более расплывчатым, теряет очертания, перестает быть целостным и превращается в фрагмент прошлого, утрачивая связь с другими событиями. Иногда его называют: *обрывком, клочком...* Ср.:

(1) **Подробности** наших отношений **изгладились из моей памяти**, да если б я их и помнил, кого это может интересовать? *И. Тургенев, Первая любовь.*

(2) – Два года назад... в Киеве... – повторил Андрий, стараясь **перебрать все, что уцелело в его памяти** от прежней бурсацкой жизни. *Н. Гоголь, Тарас Бульба.*

(3) Иногда она, по-видимому, припоминала; но **память прошлого возвращалась без связи, в форме обрывков**. Внимание ни на чем не могло сосредоточиться и беспрерывно перебегало **от одного далекого воспоминания к другому**. *М. Салтыков-Щедрин, Господа Головлевы.*

(4) **Ключья, уцелевшие в памяти** от трансфизических странствий, переплетаются с повседневностью в единый непрерывный кошмар. *Даниил Андреев. Роза мира.*

Вообще памяти как бы предписано не быть слишком подробной. В рассказе Х. Л. Борхеса перенасыщенность памяти деталями создает впечатление фальши, ср.:

Год спустя я просмотрел эти страницы. Все, казалось бы, правда, однако в первой главе и в некоторых абзацах других глав мне **почудилась фальшь**. Возможно, виною тому – злоупотребление подробностями; такое, я заметил, случается с поэтами, и ложь отравляет все, ибо **подробностями могут изобиловать дела, но не память...** Х. Л. Борхес, *Бессмертный*.

Линейная перспектива внешнего пространства может быть уподоблена хронологической перспективе внутреннего пространства памяти. Связь двух перспектив обнаруживается в следующем примере:

Единственное, что он знал достоверно, это то, что **спокон века** играет в шахматы, – и в **темноте памяти**, как в двух зеркалах, отражающих свечу, была только **суживающаяся, светлая перспектива: Лужин за шахматной доской, и опять Лужин за шахматной доской, и опять Лужин за шахматной доской, только поменьше, и потом еще меньше, и так далее, бесконечное число раз.** В. Набоков, *Защита Лужина*.

В. Набоков выстраивает в пространстве памяти линейную перспективу. Временная отдаленность описана как уменьшение того же самого образа (поскольк у других образов память как бы не сохранила).

Психологическая перспектива. Если в памяти яркие, четкие, цельные, детальные бразы соответствуют эпизодам прошлого, сохранившим актуальность, продолжающим эмоционально и интеллектуально воздействовать на человека и, наоборот, блеклые, нечеткие, фрагментарные, обобщенные образы соответствуют неактуальному, имеющему слабое эмоциональное и интеллектуальное воздействие на человека, то конструируется психологическая перспектива.

Психологическая перспектива памяти предполагает такой порядок расположения образов, а также степень их четкости, яркости, цельности и детальности, который не зависит от временной удаленности события, ставшего «прототипом» образа. Он обусловлен силой и продолжительностью психологического воздействия на живущего в актуальном настоящем человека и (частично) от осознанных/неосознанных предпочтений, например, нежелание человека помнить что-л. неприятное, этически небезупречное и т. д. и, наоборот, желание сохранить в памяти приятные, радостные знаковые события.

Хронологическая перспектива о б ъ е к т и в н а, психологическая – с у б ъ е к т и в н а и во многом зависит от точки зрения человека. Хронологическая перспектива соответствует естественному положению дел. Фраза: *Прошло уже так много лет, что в памяти остались лишь какие-то смутные воспо-*

минания, – описывает естественный процесс забывания. Психологическая перспектива – это, как правило, некоторое отклонение от нормы⁶, поэтому высказывания типа: *Так много лет прошло, а память сохранила все, до мельчайших деталей!* – содержат элемент неожиданного.

Фразы: *В памяти ярко запечатлелись события десятилетней давности, а то, что было на прошлой неделе – стерлось; Я хорошо помню свое детство, а то, что было вчера, как-то не запомнилось*, – корректны и в отношении языка, и в отношении логики. Они не описывают симптомы расстройства памяти. О чем-то далеком можно сказать: *Я помню нашу встречу, как если бы это было вчера*. Об отдаленном прошлом в этом случае говорят: *память удерживает, сохраняет; в памяти живо*.

Психологическая перспектива часто обозначается посредством клише, которые маркируют выделенность какого-либо эпизода прошлого: *как если бы это было вчера...*, *все так живо...*, *никогда не забуду, как...*, *пока жив(а) буду, буду помнить, как...*, *век не забуду, как...*, *память сохранила все до мельчайших подробностей/деталей/черточек* и т. д. Это также подтверждается литературными примерами, ср.:

(1) Как же прошедшее ясно и резко отлилось в моей памяти! **Ни одной черты, ни одного оттенка не стерло время!** *М. Лермонтов, Герой нашего времени.*

(2) Это было простодушнейшее существо, с виду несколько строптивое, но внутренне преисполненное доброты и жаления. Качества эти были настолько преобладающими в ней, что из всей детской обстановки **ни один образ не уцелел в моей памяти так полно и живо**, как ее. *М. Салтыков-Щедрин, Пошехонская старина.*

Внутреннее пространство памяти в этом случае не строится по модели внешнего (как при хронологической перспективе). Оно представляет собой особое пространство смысловых отношений, в которой события градуируются не по времени, а по значимости и/или актуальности для текущего момента.

Фраза: *Сколько лет прошло, а в памяти все так ярко/свежо, как если бы это было вчера*, – обнаруживает столкновение хронологической и психологической перспектив. Первая часть этой фразы: *Сколько лет прошло*, – предполагает логический вывод: ‘все должно стереться из памяти’, т. е. соотносится с хронологической перспективой. Вторая часть: *в памяти все так ярко/свежо, как если бы это было вчера*, – указывает, что в пространстве памяти выстроилась психологическая, а не хронологическая перспектива. Противительный союз «а» проявляет противоречие между второй частью фразы и выводом, ожидаемым из первой части, ср. тж.:

Все это **дольше сохранилось в моей памяти**, так же как и **горшки с бальзамиком**, и **кровать с пестрой занавескою**, и прочие **предметы**, меня в то время **окружав-**

шие. Вижу, как теперь, самого хозяина, человека лет пятидесяти, свежего и бодрого, и его длинный зеленый сертук с тремя медалями на полинялых лентах. *А. Пушкин, Станционный смотритель.*

К сказанному следует добавить, что деятельность сознания может описываться как импульсивная (неконтролируемая) смена обеих перспектив: *в памяти могут чередой выстраиваться события недавнего прошлого* (хронологическая перспектива) или неожиданно *из глубины памяти всплывать далекие воспоминания, а затем постепенно стираться и угасать, уступать место другим образам* (психологическая перспектива). Языковое пространство памяти необычайно *и з м е н ч и в о и п о д в и ж н о*, в его изменении можно усматривать регулярные выстраивания новых смысловых связей и параллелей, что, в частности, объясняет близость *памяти и воображения*.

Надо также отметить, что пространственная изменчивость как бы дополняет или «уравновешивает» неизменность хранимого памятью прошлого. Источником нового, перемен, очевидным образом, оказывается не прошлое, заданное в памяти определенным временным циклом, а изменчивое пространство, в котором образы создают различные смысловые комбинации. Меняющееся языковое пространство описывает основной механизм памяти: *забывание – воспоминание/припоминание*.

Хронологическая vs психологическая перспективы в памяти – прямая vs обратная перспективы в произведениях искусства. Хронологическая перспектива имеет определенную аналогию с прямой перспективой, открытой художниками Ренессанса. У психологической перспективы также есть аналогия со способами моделирования внешнего пространства, предлагаемые искусством. Психологическая перспектива, например, сопоставима с обратной перспективой, характерной для Византийских и русских икон: «В византийских и древнерусских иконах семантически более важные фигуры в меньшей степени подвергаются перспективной деформации. При этом деформация фона происходит наиболее полным образом и почти автоматически» (Успенский 1995, 275).

Некоторый аналог психологической перспективе памяти можно также усмотреть в искусстве примитива и в детских рисунках.

Хронологическая и психологическая перспективы памяти проецируются также на создание художественных, исторических текстов. Хронологическая перспектива, задающая временную последовательность событий, согласуется с повествовательными жанрами. Она обуславливает композицию текстов: исторических, мемуарных, дневниковых; свидетельских показаний. Хронологическая перспектива акцентирует временную парадигму, причинно-следственные отношения и т. д.

Психологическая перспектива, «выстраивающая» события прошлого по шкале значимости и актуальности, согласуется с поэтическими жанрами. В повествовательных жанрах она выполняет селективную функцию, т. е. влияет на отбор значимых эпизодов текста. Если хронологическая перспектива линейно выстраивает события прошлого, то психологическая перспектива подвергает их семантической деформации.

Таким образом, существуют смысловые и структурные соответствия между памятью и изобразительным искусством, литературой. Релевантность времени (хронологическая перспектива) сближает память, результаты ее деятельности с литературным произведением, особое выделение пространства (психологическая перспектива) – с живописными полотнами⁷.

Память представляет собой пространственно-временной континуум: картины, образы, фрагменты, – могут конфигурироваться в порядке, свойственном литературному тексту, либо произведению живописи, либо как комбинация первого со вторым.

Деятельность памяти: ближний и дальний план. Авторские примеры. Деятельность сознания, согласно языковым данным, выражена как чередованием двух перспектив (хронологической и психологической), так и перемещением образов, картин, воспоминаний с переднего плана на задний и наоборот. Воспоминание оформлено в текстах как некая завершенная (на данный момент актуального настоящего) композиция. Соответственно релевантным является соотношение ближнего и дальнего планов; *о б р а з а и ф о н а*. Припоминание/воспоминание описывается как приближение, забывание – как удаление. «Система восприятия человеком пространства может строиться на противопоставлении фона и фигуры или на дифференциации места предмета направлению его движения» (Кубрякова 2000, 88). Данное утверждение можно, как кажется, отнести к восприятию человеком своего прошлого.

Возникающий в ближнем пространстве памяти образ дается крупным планом. Его отличает четкость линий, яркость цвета. Постепенное исчезновение образа маркируется ослаблением четкости линий, яркости цвета, уходом от крупного плана. Это означает пространственное удаление. Образ, превращающийся в фон, характеризуется нечеткостью, размытостью линий. Возможно также совмещение, наложение друг на друга разных образов. Наконец, образ полностью исчезает. Если это – не временное, а окончательное исчезновение, то в памяти образуется пробел.

Память как бы пульсирует, воспоминание строится на контрастах возникновения/присутствия – частичного присутствия – исчезновения/отсутствия

образов, картин. Происходит чередование образа – фона – пробела. В памяти одновременно, либо попеременно выстраиваются хронологическая и/или психологическая перспективы. Так осуществляется процесс воспоминания – забывания.

Если мы говорим: *этот человек так и стоит у меня перед глазами*, – мы, очевидно, имеем в виду ближний план в пространстве памяти в отличие от: *я смутно помню этого человека*, который характеризует дальний план памяти. Если мы говорим: *из глубины памяти выплыл образ этого человека, в памяти возникает, воскресает, оживает, всплывает, встает... образ...*, – то мы метафорически описываем процесс воспоминания как перемещение образа с дальнего на ближний план и, наоборот, если мы говорим, что *образ этого человека постепенно угасает, затухает, смягчается... в памяти; стирается, исчезает... из памяти*, – то мы описываем процесс забывания как перемещение образа с ближнего на дальний план т. д. Собственно позиция наблюдателя (т. е. человека, обратившего свой внутренний взор к памяти) при этом остается как бы неизменной: динамика свойственна образу, а не наблюдателю. Как кажется, метафорическое описание процессов, происходящих в памяти, согласуется с общими процессами восприятия.

А. Р. Лурия приводит рассказ журналиста Ш. о воспоминаниях раннего детства: «Я видел мать так, как если бы вы смотрели через камеру фотографического аппарата... Сначала вы ничего не различаете – только круглое облачко – пятно..., потом появляется лицо... потом черты лица приобретают резкость. Мать берет меня... <...> Мать я вижу ярко и ясно – это облачко, потом приятное, потом лицо, потом движение... Отца я узнавал по голосу...» (Лурия 1994, 49–50).

Здесь описано восприятие младенцем своей матери, которая, приближаясь, берет его на руки. (Напомню, что Ш. имел уникальную память). Нечеткий и неясный образ обретает четкость, яркость, цельность и детальность. Все эти свойства характеризуют образы, «всплывающие» в памяти, т. е. описывающие процесс воспоминания/припоминания.

Отношение ближнего и дальнего плана получают свое развитие в литературных примерах. В текстах описывается сам образ, а также процесс его перемещения в памяти. Образ наделен способностью модифицироваться, передвигаться, т. е. смещаться с переднего фона на задний и наоборот. В каждый конкретный момент возникает определенная композиция, которая может уподобляться картине, затем композиция меняется. Художественные описания представляют собой, как правило, развернутые метафоры⁸. Анализ примеров позволил выделить следующие типичные ситуации.

1) Возникновение целостного образа/образов на ближнем плане. Ср.:

(1) **Бюст Аристотеля** был единственным, что **сохраняла моя память**, когда я пришел в себя. Впрочем, я не уверен, что выражение «**пришел в себя**» вполне подходит. *В. Пелевин, Чапаев и пустота.*

(2) Заодно **воскресает образ моей детской кровати**, с подъемными сетками из пушистого шнура по бокам, чтобы автор не выпал; и, в свою очередь, **этот образ направляет память к другому утреннему приключению**. Как бывало я упивался восхитительно крепким, гранатово-красным, хрустальным яйцом, уцелевшим от какой-то **незапамятной Пасхи!** *В. Набоков, Другие берега.*

2) Возникновение деталей образа, на ближнем плане. Ср.:

(1) Ярко **возникают у меня в памяти лепные морщины его раскрасневшегося лба** и прекрасно подделанное **выражение удовольствия на лице** у моего отца при появлении мясного блюда – жаренного в сметане зайца, – которого он не терпел. *В. Набоков, Другие берега.*

(2) Эти **листья смешиваются у меня в памяти с кожей ее башмаков и перчаток**, и была, помнится, какая-то **подробность в ней – ленточка**, что ли, на ее **шотландской шапочке**, или **узор на чулках**, – похожая на радужные спирали внутри тех маленьких стеклянных шаров, коими иностранные дети играют в агатики. *В. Набоков, Другие берега.*

(3) Он вспомнил уже потом, чрез несколько дней, что в эти лихорадочные часы почти все время **представлялись ему ее глаза, ее взгляд, слышались ее слова** – странные какие-то слова, хоть и **немного потом осталось у него в памяти** после этих лихорадочных и тоскливых часов. *Ф. Достоевский, Идиот.*

(4) Ему не было восьми лет, когда мать его скончалась; он видел ее не каждый день и полюбил ее страстно: **память о ней, об ее тихом и бледном лице, об ее унылых взглядах и робких ласках навеки запечатлелась в его сердце** <...> *И. Тургенев, Дворянское гнездо.*

В примере (1) крупным планом дается деталь образа: морщины на лбу. В примере (2) крупным планом даются мелкие детали, воссоздающие не столько образ, сколько а т м о с ф е р у присутствия. В примерах (2, 3, 4) детали, приводимые крупным планом, создают некое **целостное, эмоционально окрашенное представление**.

3) Возникновение образа на ближнем плане и появление фона на дальнем плане. Ср.:

Ни Гай Кесарь Калигула, ни Мессалина уже **не заинтересовали** Маргариту, как не заинтересовал ни один из королей, герцогов, кавалеров, самоубийц, отравительниц, висельников и сводниц, тюремщиков и шулеров, палачей, доносчиков, изменников,

безумцев, сыщиков, растлителей. Все их имена спутались в голове, **лица слепились в одну громадную лепешку**, и только **одно сидело мучительно в памяти лицо**, окаймленное действительно огненной бородой, **лицо Малюты Скуратова**. *М. Булгаков, Мастер и Маргарита.*

В примере показана психологическая перспектива: лица, которые не заинтересовали Маргариту, исполняют роль статистов, сливаясь в бесформенную общую маску. Они становятся фоном для лица, которое произвело впечатление, запомнилось и которое появляется на ближнем плане. Фоном здесь выступает некое коллективное лицо – *громадная лепешка*, представляющая собой лица грешников слепившихся в одно целое. Попутно следует также отметить, что воспоминания Маргариты, относящиеся к балу сатаны, композиционно совпадают с древнерусской иконой и миниатюрой, в которых «ад мог изображаться в виде лица на заднем плане» (Успенский 1995, 204). В этом примере фон представлен как окаймленное пространство, т. е. как бы имеющее круглую рамку. Описываемое пространство строится в виде нескольких микропространств: фона и лица.

4) **Трансформация образа. Перемещение на дальний план.** Ср.:

Напившись горячего молока, Иван опять прилег и сам подивился тому, как изменились его мысли. Как-то **смягчился в памяти проклятый бесовский кот, не пугала более отрезанная голова**, и, **покинув мысль о ней**, стал размышлять Иван о том, что, по сути дела, в клинике очень неплохо <...> *М. Булгаков, Мастер и Маргарита.*

Пространство памяти, как и в предыдущем примере, строится по модели психологической перспективы. Воспоминания, в основании которых лежит травма, постепенно смягчаются, перемещаются с ближнего на дальний план, теряя актуальность. Начинает действовать механизм забывания.

5) **Трансформация образа. Замещение одного образа другим.** Ср.:

Географ **остался у нее в памяти** именно на синем фоне, окруженный синим воздухом, и быстро приближался, по привычке своей торопливо и шумно влетая в класс, и вдруг **таял, пропадал, уступая место другому лицу, показавшемуся ей тоже непохожим** на все прочие. *В. Набоков, Защита Лужина.*

Меняющееся пространство памяти выстраивает свои смысловые отношения, ассоциативные связи. Между образами возникает семантический параллелизм. Замена одного образа другим указывает на их семантическое тождество в пространстве памяти. В данном примере оно выражается синонимией образов. Возможна также взаимозамена антонимичных образов, например, если конкурируют память-травма и память-желание.

Он пытался вмешаться в этот хаос, силился вызвать из прошлого какой-нибудь сладкий мираж, ощущение нежности или бодрости, он **выдавливал из глубин памяти** свежее смеющееся личико Гуты, еще девчонки, желанной и неприкосновенной, и **оно появлялось было**, но сразу же **затекало ржавчиной, искажалось и превращалось в угрюмую, заросшую грубой бурой шерстью мордочку Мартышки**; *А. и Б. Стругацкие, Пикник на обочине.*

б) Выделение общего фона. Образ на ближнем плане отсутствует. Ср.:

(1) Какие-то темные силы, ворочающиеся в его сознании, мгновенно сминали волевой барьер и гасили то **немногое хорошее**, что еще **хранила его память**, и уже казалось, что ничего хорошего не было вовсе, а только **рыла, рыла, рыла...** *А. и Б. Стругацкие. Пикник на обочине.*

(2) Пикники, спектакли, бурные игры, наш таинственный вырский парк, прелестное бабушкино Батово, великолепные витгенштейновские имения – Дружноселье за Сиверской и Каменка в Подольской губернии – все это **осталось идилически гравюрным фоном в памяти, находящей теперь схожий рисунок только в совсем старой русской литературе.** *В. Набоков, Другие берега.*

Недифференцированное отношение к прошлому: ровно неприязненное (1) или ровно радостное (2) задано некоторым перечислением, которое создает общий фон, но не индивидуальный образ. Общее эмоциональное отношение к прошлому, в котором ничего не выделяется специально, передается отсутствием ближнего плана. Все смысловые вещи оказываются равно удаленными от позиции того, кто предается воспоминаниям.

7) Образование пробела. Ср.:

(1) Я переходил в другой мир, бывал у Рудольфи и стал встречать писателей, из которых некоторые имели уже крупную известность. Но все это теперь как-то **смылось в моей памяти**, не оставив ничего, кроме **скуки**, в ней, все это я **позабыл**. *М. Булгаков, Театральный роман.*

(2) Если бы этот человек убил себя в Москве или где-нибудь под Москвой и пришлось бы вести следствие, то там это было бы интересно, важно и, пожалуй, даже было бы страшно спать по соседству с трупом; тут же, за тысячу верст от Москвы, все это как будто иначе освещено, все это **не жизнь, не люди, а что-то существующее только «по форме»**, как говорит Лошадин, **все это не оставит в памяти ни малейшего следа и забудется**, едва только он, Лыжин, выедет из Сырни. *А. Чехов, По делам службы.*

События даются в перечислении как некий общий недифференцированный фон, который не содержит образов и исчезает/должен исчезнуть из памяти, оставляя пробел. Выделенной оказывается эмоциональная оценка прошлого.

Все перечисленные ситуации показывают, что на ближнем плане располагаются образы прошлого, то, что человек хорошо помнит либо вспоминает. На

дальнем плане находятся образы, связанные с теми событиями, которые в силу разных причин (удаленность во времени, потеря актуальности) человек постепенно забывает. Они превращаются в недифференцированный фон или в пробел.

Деятельность памяти описывается как перемещение образов с ближнего плана на дальний и наоборот: с дальнего на ближний.

Светлое/темное в пространстве памяти. В памяти, как и в картине, существуют градации светлого и темного. В картине светотень (градация светлого и темного) позволяет воспринимать изображаемый объект объемным, окруженным световоздушной средой. Несколько иные функции выполняют метафоры света/темноты, описывающие пространство памяти.

Память мыслится как неосвещенное пространство, ср.: *отыскивать что-л. в темноте памяти*. В темноту/полумрак погружено прошлое, ср.: *из темноты прошлого, из полумрака прошлого*, – а также то, что (временно) забыто, ср.:

Я закрыл глаза и некоторое время пытался **увидеть в своей памяти** хоть что-то из того, о чем говорила Анна. Но **в той черноте, куда я глядел**, не было ничего, кроме вспыхивающих за веками полос и пятен. – **Ничего не помню**, – сказал я и еще раз ощупал голову. – Совершенно. *В. Пелевин, Чапаев и пустота.*

Сочетания *в памяти что-л. потухает, гаснет...* описывают процесс забывания как погружение в темноту: образы становятся слабо различимыми. То, что человек плохо помнит, рождает *тусклое, смутное... воспоминание*.

Как бы покрываясь темнотой, прошлое не содержит нарративного ожидания: *из темноты памяти* тексты не создаются. Ср.:

(1) В холодной комнате, на руках у беллетриста, умирает **Мнемозина**. Я не раз замечал, что стоит мне подарить вымышленному герою живую мелочь из своего детства, и она уже начинает **тускнеть и стираться в моей памяти**. *В. Набоков, Другие берега.*

(2) Так говорила Маргарита, идя с мастером по направлению к вечному их дому, и мастеру казалось, что слова Маргариты струятся так же, как струился и шептал позади ручей, и **память мастера, беспокойная**, исколотая иглами **память стала потухать**. Кто-то отпускал а свободу мастера, как сам он только что отпустил им созданного героя. *М. Булгаков, Мастер и Маргарита.*

Таким образом, темнота памяти проявляет **р а з ъ е д и н е н н о с т ь** неактуального прошлого и актуального настоящего. Она маркирует **г р а н и ц ы** между прошлым и настоящим, актуальным/неактуальным. Световые метафоры, наоборот, соединяют прошлое с актуальным настоящим. Возможны следующие ситуации, при которых используются метафоры света.

1) Память описывается как хранилище прошлого, в котором ярким светом выделены наиболее памятные эпизоды, то, что практически не подвержено процессу забывания. В текстах используются метафоры: *блестит, сияет, освещает*, – обозначающие яркий, ровный (не внезапный) свет, ср.:

(1) И как бы на горизонте этой гордыни, **сияют у меня в памяти все те необыкновенные, баснословные места** – северные трясины, южные степи, горы в четырнадцатъ тысяч футов вышины <...> *В. Набоков, Другие берега.*

(2) После **из памяти ее исчезали подробности**, но никогда **не сглаживался** в восприимчивом уме рисунок, **не пропадали краски и не потухал огонь, которым он освещал творимый ей космос.** *И. Гончаров, Обломов.*

(3) Самое жуткое, что **осталось в памяти ослепляющим пятном**, это – женщина, Паула Менотти. *М. Горький, Дело Артамоновых.*

(4) Пойдите к дочке моей (он назвал **переулоч**, уже давно **блиставший в памяти** Кавалерова), пойдите и посмотрите на нее. Вы поймете, что если такое создание изменило нам, то остается одно: мечь. *Ю. Олеся, Зависть.*

Выделение светом каких-л. эпизодов характеризует не только личную, но и коллективную (историческую) память. При этом может происходить контаминация со славой, для которой также характерны световые метафоры, ср.:

Героев? – Нет! Но их дела // **Из мрака и веков блистают;** // **Нетленна память, похвала** // И из развалин вылетают, // Как холмы, гробы их цветут; // Напишется Потемкин труд. *Г. Державин, Водопад.*

Выделение светом может относиться не к целому эпизоду, но к некоторым его деталям, тогда речь идет о *проблесках в памяти*, в которой многое забыто, но «выхватываются» лишь отдельные эпизоды, ср.:

О самом побеге мне почти нечего рассказать. **В памяти только отдельные проблески:** Колетт, с подветренной стороны хлопающей палатки, послушно надевает парусиновые туфли, пока я запихиваю в коричневый бумажный мешок складную рампетку для ловли андалузских бабочек. *В. Набоков, Другие берега.*

Здесь говорится о краткости (не о моментальной вспышке сознания), импрессионистичности выделенного светом фрагмента, что напоминает разрозненные наброски деталей картины при отсутствии самой картины. Целостное впечатление от некоторого отрезка прошлого отсутствует и соответственно об этом эпизоде прошлого не может быть создан некий связный текст.

Скорость воспоминания, при которой эпизоды прошлого прокручиваются как кадры фильма, могут создавать эффект мелькания выделенных световых мест, ср.:

(1) Эта встреча родила в нем тихое, доброе чувство, вызвав **воспоминания о детстве**, и они **мелькали теперь в памяти** его, – мелькали, **как маленькие скромные огоньки**, пугливо **светя ему из дали прошлого.** *М. Горький, Фома Гордеев.*

(2) И хотя роман его с Машенькой продолжался в те далекие годы не три дня, не неделю, а гораздо больше, он не чувствовал несоответствия между действительным временем и тем другим временем, в котором он жил, так как **память его не учитывала каждого мгновенья, а перескакивала через пустые, непамятные места, озаря только то, что было связано с Машенькой**, и потому выходило так, то не было несоответствия между ходом прошлой жизни и ходом настоящей. *В. Набоков. Машенька.*

2) Освещенная/залитая ярким светом память описывается как эманация духа. Она связана с подъемом творческой энергии, с сильным эмоциональным переживанием. Это отчасти согласуется с пониманием духа как могучего субстрата памяти: «дух сразу обнимает все и мгновенно воспроизводит все в его целостности» (Войно-Ясенецкий 1993, 128). Освещение ровное (не мгновенная вспышка) и необычайно яркое (ярче, чем в реальности) является условием мыслительной деятельности, творчества, эмоционального переживания. Это действие не является внезапным и может описывать достаточно длительный процесс, поэтому выбираются такие слова: *заливать, затоплять ярким светом*, ср.:

(1) **Ощущение** предельной беззаботности, благоденствия, густого летнего тепла **затопляет память** и образует такую **сверкающую действительность**, что по сравнению с нею **паркеро перо** в моей руке, и самая **рука** с глянцем на уже веснушчатой коже, кажутся мне довольно **аляповатым обманом**. *В. Набоков, Другие берега.*

(2) Все, что я видел, о чем читал или слышал, – **все оживляется** во мне, **все приобретает необычайно яркий свет и глубокий, бездонный смысл**. Тогда **память моя – точно музей редких откровений**. Понимаете – я Ротшильд! Беру первое, что мне попадается, и размышляю о нем, долго, проникновенно, с наслаждением. О лицах, о встречах, о характерах, о книгах, о женщинах – ах, особенно о женщинах и о женской любви!.. *А. Куприн. Поединок.*

3) Внезапное неконтролируемое воспоминание описывается с помощью метафор и сравнений, обозначающих внезапное резкое появление яркого света: *вспышка, молния, сверкнуть, разом осветиться, вспыхнуть*. Оно сближается с иррациональным пониманием, которое описывается также с помощью световых метафор: *озарить, осенить* (Июдин 2004, 722–726). Образ как бы освещается и выхватывается из темноты, в которую погружено прошлое. Прошлое становится отчетливо видимым, а следовательно доступным анализу и рефлексии. Между каким-л. событием прошлого и актуальным настоящим восстанавливаются причинно-следственные отношения. Воспоминание здесь по сути дела не отделено от понимания: события прошлого объясняют настоящее⁹. Неожиданно вспомнил – означает: ‘понял, осознал’. Воспоминание-осознание протекает на очень высокой скорости, сопоставимой с яркой вспышкой, ср.:

(1) Рога чем-то тревожили Таис, и вдруг **яркое воспоминание осветило ее память**. *И. Ефремов, Таис Афинская.*

(2) В эту минуту, **как молния, сверкнуло у ней в памяти прошедшее**. «Суд настал!» *И. Гончаров, Обломов.*

(3) «Ах – письмо! – вдруг **вспыхнуло в памяти** Ромашова». *А. Куприн. Поединок.*

4) Внезапное неконтролируемое воспоминание, описываемое с помощью световых метафор, может оставаться в границах чистого восприятия и не быть связанным с иррациональным пониманием. При этом оно обязательно связано с актуальным настоящим, которое стимулирует внезапное воспоминание. Эта связь имеет не причинно-следственный (как в 3), но ассоциативный характер.

Прошрое, «освещенное» в памяти, содержит нарративное ожидание, являясь неременным условием создания текстов о самом себе, о каких-либо деталях, неожиданно оказавшихся важными в актуальном настоящем, ср.:

(1) Вновь **сверкнули в его памяти** прекрасные руки, очи, смеющиеся уста, густые темно-ореховые волосы, курчаво распавшиеся по грудям, и все упругие, в согласном сочетании созданные члены девического стана. Нет, они **не погасли, не исчезли в груди его**, <...> *Н. Гоголь. Тарас Бульба.*

(2) Так что, когда Аглая вдруг подтвердила теперь, что она с ним вдвоем застрелила голубя, **память его разом осветилась**, и он **вспомнил обо всем об этом сам до последней подробности**, как нередко вспоминается в годах преклонных что-нибудь из далекого прошлого. *Ф. Достоевский. Идиот.*

Метафоры *памяти* тонко дифференцируют работу сознания. Например, между *темнотой памяти* и *чернотой провала в памяти* существует принципиальная разница: *провал*, как и *пустоту*, невозможно осветить, в то время как (затемненное) пространство памяти, освещаемое вспышками света, воссоздает образы и картины прошлого.

Цветовая и световая окраска маркирует также *х о р о ш и е* (радостные) – *п л о х и е* (грустные, тяжелые) *воспоминания* (это свойственно также *мыслям, чувствам* и др.).

Яркое/неяркое, многоцветное/одноцветное имплективно связаны с представлением о *быстроте/легкости* запоминания. *Яркое, многоцветное* быстрее фиксируется зрением (ср. *Бросаться в глаза; броский = яркий цвет*) и быстрее запоминается. Ср.:

Вероятно, это лежит уже **в самой природе человека**, что сразу овладевают его вниманием и **быстро запечатлеваются в памяти только яркие и пестрые картины**. Здесь же все было **серо и одноцветно**. Нужно частое повторение подобных серых картин, чтобы подействовать на человека путем, так сказать, духовной ассимиляции. Когда серое небо, серая даль, серая окрестность настолько приглядятся человеку, что он почувствует себя со всех сторон охваченным ими, только тогда они **всцело завладе-**

ют его мыслью и найдут прочный доступ к его сердцу. Яркие картины потонут в изгибах памяти, серые – сделаются вечно присущими, исполненными живого интереса, достолюбезными. М. Салтыков-Щедрин. *Пошехонская старина*.

Этот пример не только иллюстрирует сказанное выше, но также проявляет «технику», точнее, психологию запоминания. Иными словами (слегка перефразируя формулу), можно сказать: *то, что мы видим в ярком цвете, мы запоминаем быстрее, то что мы лучше помним, мы как бы видим в ярком цвете*.

Заключение

Анализ языковых употреблений показывает дискретный характер времени в памяти, наличие пробелов и провалов.

Память опосредует реальное время, непрерывное, текущее и ускользающее в индивидуальное время. Свойствами индивидуального языкового времени являются его дискретность, фрагментарность (значимые отрезки перемежаются пробелами и провалами).

Индивидуальное время в памяти имеет пространственные характеристики. Его движение связано с процессами припоминания/забывания и передается сменой образов.

Л и т е р а т у р а

Аристотель. О памяти и припоминании. // Вопросы философии. № 7, 2004. С. 161–168.

Августин – *Августин*. Исповедь XI, 27 (с. 679). Пер. М. Е. Сергеевко.

Арутюнова 1998 – *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М., 1998.

Войно-Ясенецкий 1993 – *Войно-Ясенецкий В. Ф.* (архиепископ Лука). Дух, душа, тело. М., 1993.

Выготский 1982 – *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. Т. 1. М., 1982.

Иомдин 2004 – *Иомдин Б. Л.* Осенить 2.1, Озарить 2.1 // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. 2-е изд., испр. и доп. / Под общ. Рук. Ю. Д. Апресяна. М.; Вена, 2004. С. 722-726.

Кассирер 2002/3 – *Кассирер Э.* Философия символических форм. Язык Т. 3. М.–СПб., 2002.

Кубрякова 2000 – *Кубрякова Е. С.* О понятиях места, предмета и пространства // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред. Арутюнова Н. Д. М., 2000. С. 84–92.

Лотман 1992 – *Лотман Ю. М.* Память в культурологическом освещении // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Т. 1-3. Таллинн, 1992.

Лосев – *Лосев А. Ф.* Кронос // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1990.

Месяц – *Месяц С. В.* Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании». // Вопросы философии. № 7, 2004. С. 158–161.

Лурия 1994 – *Лурия А. Р.* Маленькая книжка о большой памяти. (Ум мнемониста). М., 1994.

МАС – Словарь русского языка: В 4 т. / Гл. ред. А. П. Евгеньева. М., 1981–1984.

Плотин – *Плотин.* Об ощущении и памяти // Вопросы философии. № 7, 2004. С. 170–173.

Плотин – *Плотин.* Эннеады III, 7, 11.

Томпсон 2000 – *Томпсон Д. Э.* «Братья Карамазовы» и поэтика памяти. СПб., 2000.

Успенский 1995 – *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995.

Примечания

¹ Трактат *О памяти и припоминании* относится к числу малых естественно-научных произведений Аристотеля – *Carna naturalia*. Эта группа сочинений методически и тематически примыкает к трактату *О душе*. В один ряд, помимо памяти, попадают также *ощущение, вожделение, удовольствие, страдание, сон, бодрствование* и другие. (Аристотель 2004; Месяц 2004).

² Эту точку зрения Л. Кирмаер называет «наивной», поскольку проводимые с памятью исследования показывают, что не воспоминания задают структуру времени, но структура рассказа (нарратива) обуславливает временную структуру памяти. (Ibid.)

³ *Пробел* 1. ‘Промежуток, незаполненное место между отдельными текстами, частями текста (например: главами, разделами и т. д.) || *Типогр.* Промежуток между буквами, знаками, словами, строками.’ 2. ‘Пропуск, опущение части, детали при изложении или повествовании’ (МАС).

⁴ См. процитированный выше отрывок из работы Л. С. Выготского.

⁵ В современных когнитивных подходах используется понятие *кадр* и говорится о кинематографической природе памяти. Существует понятие нейрофизиологического кадра, который можно представить как кинокадр: он дискретен, внутри него ничего не происходит, все происходит в смене кадров (Адюшин, Князева 2004, Князева, Туробов 2002). Языковые метафоры *памяти* возникли и стали устойчивыми раньше, чем появился кинематограф, поэтому в отношении языка уместнее говорить о *картинах*, сменяющих друг друга в *памяти*. Понятно, что *картина* и *кадр* концептуально близки друг другу.

⁶ Образы, формирующие психологическую перспективу, не являются неожиданностью в том случае, если речь идет о так называемых «выделенных местах» в памяти, т. е. о том, что **п р и н я т о** помнить, независимо от давности. Например, *воспоминания детства* относятся к далекому прошлому, но они являются «выделенным местом», в социуме принято их помнить. В этом случае неожиданностью станет скорее их отсутствие.

⁷ То, что живопись более конкретно передает пространственные характеристики и менее конкретно – временные и наоборот, произведения литературы конкретны в отношении времени, но могут допустить полную неопределенность в передаче пространства, отмечает Б. А. Успенский (Успенский 1995, 103).

⁸ На то, что деятельность памяти часто описывается развернутой метафорой, обратила внимание Е. В. Урысон (Урысон 2003, 41).

⁹ О световых и зрительных метафорах понимания см. также. (Иомдин 2006, 566–570).

А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский

**От трагедии к документу:
«Грифельная ода» Державина
как полемика с традицией завещаний**

Предсмертные строки Гавриила Романовича Державина были, как известно, вчерне записаны им 8 июля 1816 г. на аспидной доске и в дальнейшем, уже при публикации, получили название «Последние стихи Державина»:

Река времен в своем стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы!

(Грот 1866. V, 235–236)

Стихи эти, которые по словам близких Державину людей, поэт собирался назвать «На тленность», практически сразу воспринимались ближайшим окружением поэта как завещание, так сказать, в прямом, а не переносном смысле. Между тем, если подойти к делу с точки зрения сугубо фактографической или даже биографической, то может возникнуть желание отказаться от романтического стереотипа, когда последние обнаруженные строки непременно подводят итог всему жизненному пути автора. В самом деле, поэт был болен, но если верить мемуаристам, ни он сам, ни его близкие совсем не ожидали столь скорой его кончины, а что касается образного строя стихотворения, то почти каждая строка, взятая в отдельности, вполне типична для его творчества в разные годы. Еще Я. Грот в своих комментариях отмечал, например, что строка «и вечности жерлом пожрется» – это прямая автоцитата из оды «На смерть Нарышкина» (1799 г.) (Грот 1865. II, 306)¹.

Тем не менее, мы хотели бы подчеркнуть, что современники были совершенно правы, и державинский текст опознается как завещание не только по обстоятельствам его написания, но и по существеннейшим структурным параметрам. Он являет собой не что иное как поэтическую реплику чрезвычайно устойчивой и весьма древней формулы. Для контраста приведем два текста,

написанных приблизительно за семь столетий до Державина в таких весьма удаленных друг от друга культурных центрах, как Византия и Англия.

В XII веке византийская царевна Анна Комнина составляет жизнеописание своего отца императора Алексея и в качестве преамбулы, призванной объяснить, зачем она это делает, Анна говорит:

Поток времени в своем неудержимом и вечном течении влечет за собой все сущее. Он ввергает в пучину забвения как незначительные события, так и великие, достойные памяти; туманное, как говорится в трагедии, он делает явным, а очевидное скрывает. Однако историческое повествование служит надежной защитой от потока времени и как бы сдерживает его неудержимое течение; оно вбирает в себя то, о чем сохранилась память, и не дает этому погибнуть в глубинах забвения. Это осознала я, Анна, дочь царственных родителей, Алексея и Ирины, рожденная и вскормленная в порфире. Я не только не чужда грамоте, но досконально изучила эллинскую речь, не пренебрегла риторикой, внимательно прочла труды Аристотеля и диалоги Платона и укрепила свой ум знанием четырех наук <...> И вот я решила в этом сочинении поведать о деяниях своего отца, ибо нет оснований обойти их молчанием и дать потоку времени увлечь их в море забвения <...> Ведь даже самые значительные дела исчезают во мраке молчания, если их не сохраняет для памяти историческое повествование (Анна Комнина 1996, 53).

Практически в то же время, когда на книжном греческом языке было составлено это описание, среди прочих латинязычных текстов в Англии была записана «Книжица епископа Этельвольда», пролог к которой начинается следующим образом:

Поскольку знание прошлого может окутаться тьмой неведения и под влиянием изменяющихся обстоятельств ускользнуть из человеческой памяти, прилично взять на себя труд предать письмом то, что достойно быть записанным, ибо то, что могло бы быть предано забвению, не будь оно записано, теперь может быть сохранено в памяти. И поскольку мы видели, как выдумки и нелепицы язычников были изложены со всей ученостью, украшены, так сказать, цветами риторики, подкреплены силлогизмами и аргументами, в гимназиях и школах публично рассмотрены и хвалебно провозглашены, мы посчитали необходимым, чтобы слова и деяния святых были записаны и, будучи записаны, послужили славе и почитанию Христа... (Золотарев 2008, 163).

Вычленим сразу же стандартную риторическую антитезу, которая присутствует как в приведенных средневековых текстах, так и у Державина. Перед нами, с одной стороны, быстротечное время, приносящее и уносящее, создающее и губящее, и с другой стороны, культура, некое культурное умение, противостоящее этому всепожирающему потоку, и способное с помощью поэзии,

истории, письменной речи или передающихся из уст в уста свидетельских показаний сохранить навсегда речь или событие. Даже образ трубы, появляющийся в стихотворении Державина, оказывается вполне устойчивым символическим обозначением, почти эмблемой историописания, который присутствует в подобного рода вводных формулах. Так, у византийского историка Никиты Хониата мы находим следующее его воплощение:

...история может быть названа также и своего рода книгой живых, и звуковой трубой, которая как бы из могил воскрешает давно уже умерших и представляет их на вид всякому желающему².

Разумеется, речь ни в коем случае не идет о том, что Державин непосредственно ориентировался на какой-либо из двух этих средневековых памятников, скорее всего, он и не знал об их существовании, они попросту задействуют одну и ту же формульную риторическую структуру, ориентируются на некий общий, стандартный прототип, представленный огромным количеством письменных текстов, созданных в разное время³.

Как видно из приведенных примеров, уже в XII веке такого рода формула сохранности была весьма прочно укоренена в литературной традиции, ее происхождение связывалось с античной греческой трагедией и с античной историографией, по отношению к которым средневековый автор ощущает свою преемственность или противопоставленность. В тексте Комниной появление формулы не в последнюю очередь обусловлено стремлением продемонстрировать свою включенность в античную традицию, принадлежность к ней — собственно ее познаниям в риторике и античных авторах посвящен пассаж, непосредственно следующий за интересующей нас преамбулой. Не менее показателен и дух соревнования, декларируемый автором «Книжицы епископа Этельвольда», который, отвергая языческие выдумки античности, желает, чтобы похвала святым была выражена с помощью тех же риторических средств, что использовались в панегирических сочинениях дохристианской древности.

Строго говоря, в данном случае перед нами не завещания, а скорее биографии умерших, однако та же самая риторическая формула присутствует и в автобиографических преамбулах к завещаниям как таковым, содержащим имущественные распоряжения. Надо отметить, что XII век как в Византии, так и в Западной Европе был отмечен взрывом популярности подобного рода преамбул, хотя сами по себе они гораздо старше, и хорошо фиксируются, например, в папских посланиях, уже с VIII века.

Сочинение Комниной интересно тем, что непосредственно отсылает нас к той культурной сфере, где такого рода сентенции зарождались. Трагедия,

о которой она упоминает, это, по всей видимости, «Аякс» Софокла, там мы находим своего рода прототип, содержащий по крайней мере одну из частей нашей будущей устойчивой конструкции:

Бег времени в несметных дней течение
На свет выводит крошечный зародыш
И света детищ хоронит в тьме.
Зароков нет для смертных; время точит
И клятвы страшной и упорства силу⁴.

Греческие трагедии (и не в последнюю очередь тексты Софокла), вообще говоря, дали обильный урожай такого рода формул, которым суждена была потом чрезвычайно долгая жизнь. В их недрах зародилось не только речение о потоке времени, но и такие, например, стандартные контрастные характеристики правителя, как *милостивый к друзьям, суровый к врагам, в дни мира кроткий как агнец, на войне яростный как лев* и т. п.⁵ Характерно, что приведенные здесь формулы – дохристианские, но если заниматься их средневековой историей, то в это уже чрезвычайно трудно поверить, настолько они ассимилированы христианской традицией и укоренены в ней.

Почему, однако, мы называем философскую сентенцию о быстротечности хода времени, который смывает все события, упраздняет клятвы и договоры, формулой? Дело в том, что достаточно рано ее воспроизведение и тиражирование распределяется как бы по двум руслам. С одной стороны, она остается достаточно популярной в области высокой риторики и продолжает существовать в преамбулах, например, к историческим или дидактическим сочинениям. Так, ее можно найти и в исторических сочинениях VI в., например, у Иоанна Епифанийского⁶. С другой стороны, она спускается и в более низкий жанр письменных текстов, а именно – в деловые документы, превращаясь в стандартную аренгу в разного типа актах.

Путь ее в официальные документы можно схематически наметить следующим образом: из античной трагедии в античные историографические сочинения, далее в преамбулу к римскому или византийскому своду законов и уже оттуда – непосредственно в актывый материал. Здесь она в целом сводится к следующему условному инварианту: **все дела людские творятся во времени, и необратимое течение времени стирает их из памяти, если они не будут навсегда закреплены словами свидетелей или письменно*. Впрочем, необходимо учитывать, что на бумаге или на пергаменте она представлена несколькими десятками различных версий.

В документе смысл такой преамбулы находит самое конкретное и самое приземленное воплощение. Здесь объясняется, зачем, собственно, фиксиро-

вать деловые отношения на письме – поток времени уничтожает все обещания и договоренности, все, что свершилось, «а если что и остается», то запись, последовательность букв, нанесенная на пергамент. Обычно в аренгах упоминаются и показания свидетелей, правда, в византийских реже, чем в прочих. Любопытно, что наша аренда и ее распространение в христианском мире может служить выразительным индикатором двух правовых традиций – той, для которой более всего авторитетны письменные свидетельства и ссылки на письменные источники, и другой, ассоциирующейся, например, со скандинавским Севером, где в первую очередь важны показания живых очевидцев и поручительства соседей, причем высоко котируются и цепочки устных свидетельств, передаваемых из поколения в поколение. Однако типологическая дифференциация таких традиций – это отдельная, достаточно обширная тема.

Упоминание о Северной Европе здесь неслучайно. В течение примерно пяти столетий наша формула победоносно распространяется по всему европейскому христианскому миру, от Италии до Норвегии и Исландии. Первоначально она существует на латыни, потом в некоторых местных традициях начинает переводиться на национальные языки. Небезынтересно, что одна из первых попыток такого перевода была предпринята не где-нибудь, а на Руси, хотя на пространстве *Rex Orthodoxa* она была куда менее развита, чем в *Rex Latina*. Тем не менее, мы обнаруживаем ее, в не слишком, правда, изящном виде, в Смоленской грамоте 1229 г.:

**Что съ дѣтѣ по вѣрьменьемъ то видѣто по вѣрьменьемъ приказано
боудѣте добрымъ людѣмъ а любо грамотою оутвѣрждать...⁷**

Для сравнения приведем одну из стандартных версий нашей аренды, записанную в конце XV в. на деловом языке Великого княжества Литовского:

Кады бы учинки людскіи которыи жъ съ прироженья своего кончаються черезъ твердости листовъ к вѣчности не приведены и слушнымъ свѣдетцвомъ ко пришлому часу вѣдомости не были бы докончаны, сказала бы всякіи рѣчи съ часомъ старость, а для того высокіи княжата радоу уставили: абы безрадствомъ и невставичностью, рѣчемъ которыежь ся имуть напотомъ дѣяти, шкоды бы не было, уложили на то твердости листовъ, свѣдетцтва укладаючи знамя ижъбы то было вѣчно⁸.

Приведенные здесь тексты несколько отличаются друг от друга, но эти различия обусловлены не столько хронологической дистанцией между ними, сколько тем, что в самих формулах такого рода заложено требование вариативности. Вообще говоря, в связи с этим требованием возникает вопрос, каковы конкретные функции подобных варьирующихся и при этом повторяющихся аренг в документе. С одной стороны, их роль здесь отчасти сродни той, что

они играют в, условно говоря, высокой литературе, у Комниной или какого-то иного хрониста или философа. Они призваны подчеркнуть образованность составителя текста и его включенность в традицию делопроизводства. Поэтому для представителя развитой канцелярии, находясь она в Германии или в Польше, способность варьировать, видоизменять аренгу является делом престижа, демонстрацией выучки и достаточно изощренного владения риторическими техниками. Но при этом формула всегда остается формулой, и всяческое варьирование оказывается вышиванием по заранее очень жестко заданной канве⁹.

С этим связана другая, не менее существенная функция аренги в деловом тексте. Она призвана удостоверить, что перед нами не просто некая запись, а документ, составленный в надлежащем месте и надлежащим человеком, прошедшим соответствующую школу, а стало быть и содержание его прошло должный контроль и отвечает всем требованиям юридической практики. В соответствии с этой тенденцией один и тот же вариант аренги может быть без какого-либо изменения повторен, например, в польской мазовецкой канцелярии в нескольких десятках дошедших до нас документов.

С такой точки зрения, содержательная сторона текста нашей преамбулы вообще в значительной степени нивелируется. Она играет роль чего-то вроде грифа или официального бланка учреждения, которые уже в силу своего присутствия придает всему написанному далее особый, официальный статус. Однако необходимо отметить, что подобная философская аренга все-таки никогда, по-видимому, не вырождается полностью в чисто орнаментальную удостоверятельную конструкцию. Она остается своеобразным «мостиком» между высокой литературой и деловой письменностью. Характерно в этом отношении, что в юго-западной Руси, куда она проникает под польским влиянием, такая преамбула встречается или в особо значимых, так сказать, торжественных государственных актах – например, сводах законов, привилегиях городам на магдебургское право – или в частных завещаниях и дарениях церкви, т. е. там, где в документе освобождено пространство для истории вопроса, автобиографии, описательного рассуждения о душе и о вечности (Литвина 2004, 3–27). Приведем в качестве иллюстрации к сказанному завещание XVI в.:

Во имя Отца и Сына и Светого Духа. Я рабъ Божіи Михайло Богушь Боговитинович подскарбіи земскіи великого князства Литовского маршалокъ и писарь господара его милости староста Слонимскій и Каменецкій чиню и пишу сесь тестаментъ своимъ цѣлымъ умомъ и полнымъ розумомъ никимъ не намовень а не принужень бо бѣгъ того свѣта безъ писма всякая речъ с памяти выходить, а писмомъ ся потвержаеть и справуеть¹⁰.

В иных областях югозападной Руси, например, на Волыни, эта формула в составе духовных грамот проявляет особенную живучесть, используя и в XVIII столетии. Строго говоря, если речь идет о завещаниях, а не о документах вообще, то в ее употреблении практически невозможно хронологической конечной точки, *terminus post quem*.

Итак, перед нами тип формулы особого рода, не совпадающий ни с формулой юридической (хотя в чем-то ей родственной), ни с формулой эпической, фольклорной или поэтической. Он рождается в недрах письменной культуры и вместе с тем не сводим к цитате. В свою очередь, от того, что традиционно именуется топомом, его отличает внутренняя структурная оформленность, отчасти сохраняющаяся даже в стихотворении Державина. Как уже отмечалось, необходимым свойством таких формул является потенциал варьирования, и отдельной исследовательской задачей в каждом конкретном случае бывает выявление границ подобного рода вариативности, попросту говоря, выяснение того, что вмещается в рамки данного клише, а что принадлежит какой-то иной сфере.

Может возникнуть вопрос, есть ли вообще смысл в анализе таких формул, ведь помимо всего прочего мы зачастую даже не можем установить их первоисточник. Дело обстоит легче, если это Библия или, например, греческая историография, однако зачастую мы способны лишь констатировать, что такого рода конструкция живет не одно столетие, но откуда она взялась, остается неясным. Тем не менее, даже в этом случае изучение их миграции, на наш взгляд, весьма перспективно, в частности, оно позволяет нащупать грань между культурной универсалией, типологическим сходством и заимствованием. Порой такие формулы могут служить надежным индикатором контактов там, где никаких других свидетельств о них почти не осталось. Кроме того, они способны как-то запечатлеть особые, долгоживущие культурно-исторические процессы, более длительные, чем, например, образование централизованного государства, оставаясь при этом в полной мере элементом сугубо письменной, а не народной традиции.

Напомним, что наша формула сохранности по самым скромным подсчетам прожила более тысячелетия. Может ли использование подобного рода клише что-то сообщить нам о картине мира человека, составляющего соответствующий письменный текст? Пожалуй, да, но в разных случаях в различной мере, потому что она может быть употреблена почти по инерции, автоматически, но, вместе с тем, обладает способностью напряженной, трепетной, страстной актуализации, будучи воспроизведена тысячи раз, может вдруг звучать как вновь обретенное понимание. Так, например, несколько раз происходит в русско-скандинавском средневековом мире с формульными панеги-

риками правителям, где они восхваляются за то, что не любят золото, но любят дружину и охотно раздают ей сокровища¹¹. То же случилось и с нашей формулой сохранности.

Благодаря деловой письменности она разносится и распространяется по свету так, как едва ли могла распространиться в допечатную эпоху в составе трактатов или исторических сочинений. При таком тиражировании ее смысловое наполнение отчасти нивелируется и стирается. Однако позднее, когда в XVII в. поток ее употребления в документах ослабевает, наша арена возвращается, принимая самые разные облики, в дидактическую и относительно расхожую историко-философскую литературу.

Так, в XVIII столетии директором немецкой гимназии в Клостербергене Фридрихом Страссом была составлена историческая карта под названием «Река времен, или Эмблематическое изображение всемирной истории от древнейших времен по конец осьмого на десять столетия». Имена исторических деятелей были выписаны здесь в столбик, и столбцы фамилий, помещенные сверху вниз, напоминали русло извилистой реки. Каждой стране соответствовал свой «рукав», а всё вместе давало наглядное впечатление о всемирном историческом процессе, истекших пяти тысяч лет (исчисление карты доходило до 1800 г.). У правого края «карты» была расположена самая прямая протока: достижения науки, литературы, искусства.

В 1805 г. это изображение с переведенным на русский язык подписями было опубликовано в Журнале Российской словесности. В дальнейшем, на протяжении XIX в. оно пользовалось в России неизменной популярностью и, по свидетельству мемуаристов, могло помещаться на стене в гимназии. Именно эту карту повесил у себя в кабинете и Гавриил Державин, однако текста, дающего пищу для его последнего стихотворения, на ней не было. С формулой как таковой он познакомился, по-видимому, другим путем.

Достоверно зная ее «каноническую» структуру, мы можем убедиться, что Державин обыгрывает эту конструкцию и полемизирует с ней, добавляя, так сказать, третий поворот темы: быстротечность всепожирающего времени может быть преодолена силою письма или искусства, но по Державину и это преодоление лишь временное – вечность сводит на нет все то, на чем держится интересующая нас арена.

Тем не менее, не что иное как канцелярская и историографическая традиция, с которой полемизирует Державин, заставляла воспринять его текст как завещание. Разумеется, именно как завещание, как подведение итогов поэтической жизни он исполнен особой трагичности и безнадежности. Примечательно, что этой безнадежности русская литературная традиция после Державина не приняла. Она предпочла формулу сохранности в ее, так сказать, клас-

сическом варианте, когда письмо, память очевидцев и искусство властно преодолеть неумолимый бег времени. Такого рода цитатой, а вернее перифразом юго-западных русских актов, начинается, например, «Жизнь Арсеньева» И. А. Бунина:

«Вещи и дела, аще не написани бывають, тмою покрываються и гробу без-памятства предаются, написавши же яко одушевленіи...» Я родился полвека тому назад, в средней России, в деревне, в отцовской усадьбе. У нас нет чувства своего начала и конца. И очень жаль, что мне сказали, когда именно я родился (Бунин 1988. V, 7).

Л и т е р а т у р а

АЗР – Акты, относящиеся к истории Западной России, собр. и изд. Археографической комиссией. Т. I–V. СПб., 1846–1853.

Анна Комнина – *Анна Комнина*. Алексиада / Пер. Я. Н. Любарского. СПб., 1996.

АЮЗР – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собр. и изд. Археографической комиссией. Т. I–XV. СПб., 1863–1892.

Бунин – *Бунин И. А.* Собрание сочинений. Т. I–VI. М., 1988.

Грот – Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. I–IX. СПб., 1864–1883.

Золотарёв 2008 – Книжица епископа Этельвольда / Пер., предисл. и примеч. А. Ю. Золотарёва // Средние века. Вып. 69 (3).

Леонтович 1896–1897 – Акты литовской метрики, собранные заслуженным профессором имп. Варшавского университета Ф. Н. Леонтовичем. Т. I–II. Варшава.

Литвина 2002 – *Литвина А. Ф.* Арена: Судьба латинской формулы в восточнославянских документах // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением / Отв. ред.: Т. М. Николаева. М.

Литвина 2004 – *Литвина А. Ф.* Жанр автобиографической прамбулы: «Поучение» Владимира Мономаха как духовная грамота // Славяноведение. № 4, 2004.

Литвина, Успенский 2007 – *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Между прозвищем и панегириком: к изучению русско-варяжского формульного фонда // Именослов. Историческая семантика имени / Сост. Ф. Б. Успенский. Вып. 2. М., 2007.

Ронен 1992 – *Ронен О.* Осип Мандельштам // *О. Э. Мандельштам*. Собрание произведений. Стихотворения / Сост., подгот. текста и примеч. С. В. Василенко и Ю. Л. Фрейдина. М., 1992.

СГ – Смоленские грамоты XIII–XIV веков / Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1963.

Софокл – *Sophocles*. Tragoediae. Софокл. Драмы. В пер. Ф. Ф. Зелинского, О. В. Смыки и В. Н. Ярхо, под ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров и В. Н. Ярхо. М., 1990. («Литературные памятники».)

Успенский 2004 – Успенский Б. Ф. «Яростный как лев, кроткий как агнец»: Легенда печати и легенда власти в Норвегии XII–XIII вв. // *Historia animata*. Памяти Ольги Игоревны Варьяш. Ч. 1–3. М., 2004. Ч. 3.

Jones 1962 – G. F. Jones. Grim to Your Foes and Kind to Your Friends // *Studia Neophilologica*. Vol. 34.

П р и м е ч а н и я

¹ Эта ода созвучна интересующему нас стихотворению не одной только строкой «Все вечности жерло пожрет» (Грот, т. II. С. 306). В ней, в сущности, встречаются все те же мотивы – поток времени, мимолетность людских дел и т. п. Не столь отчетливо звучит лишь тема непреодолимости забвения.

² Никита Хониат, т. I, кн. I, гл. I. С. 15.

³ На сходство последнего стихотворения Державина и преамбулы к «Алексиаде» обратил внимание О. Ронен в своей статье «Осип Манделъштам» (Ронен 1992. С. 530), однако автор, по-видимому, находясь под впечатлением высокой степени близости двух этих текстов и не подозревая о существовании множества других преамбул, не менее сходных с произведением Державина, приписал эту близость прямому воздействию византийской хроники на этот образчик русской поэзии.

⁴ Пер. Ф. Ф. Зелинского в: Софокл, ст. 645–649.

⁵ Так, Медея в одноименной трагедии Еврипида говорит, что она «сурова к своим врагам, и добра к друзьям», в речах же Аякса, например, мы находим одно их многочисленных видоизменений этой конструкции: «Еще одну науку я извлек // Мы и врага лишь в меру ненавидеть // Должны и помнить, что и в нем мы друга // Со временем, быть может, обречем, – // И другу в меру доверять полезно: // Час неровен, изменит он» (Софокл, ст. 678–682). В эпоху Средневековья мы находим эту конструкцию в великом множестве литературных текстов, от «Песни о Роланде» до исландских саг. Об античных корнях этой формулы см.: Jones 1962, p. 91–103, о ее распространении в средневековой Европе ср.: Успенский 2004.

⁶ Ioannes Ephianiensis, p. 376.

⁷ СГ, список А, готландская редакция 1229 г.

⁸ АЗР, т. I, № 165; Леонтович 1896–1897, №№ 654, 680, 701.

⁹ О распространении этой арены на Руси и в Центральной Европе см. подробнее: Литвина 2002. С. 315–351.

¹⁰ АЮЗР, т. I, № 91, 1529 г.

¹¹ См. подробнее: Литвина, Успенский 2007.

М. В. Лескинен

**История и память:
новое прошлое и «забытое старое».
Историографический аспект**

Исследование восприятия времени невозможно без обращения к комплексу фактов и интерпретаций, которые лежат в основе наших знаний о прошлом, при этом не тождественных образу истории. Вполне очевидно, что после «разоблачения» стандартов нормопорождающего знания и опыта рассматривать Историю как объективное знание ошибочно. Европейская традиция историописания (от деяний-геста до фоменковских сочинений) всегда имеет свойства и функциональные особенности фактографии, идеологии и мифа.

Человек в Истории и история человека

Различение Истории (как «объективного описания» и критического осмысления информации о событиях) и свидетельств (как второстепенных и нуждающихся в верификации источников) было известно еще античным историкам – Геродоту и Фукидиду. С самого начала европейской истории объективность индивидуальной памяти считалась историками сомнительной. Но в массовом сознании до сих пор бытует убеждение, что главная задача истории – обнаруживать и хранить «правду–истину» о прошлом, соответственно, апелляция человека к собственному опыту представляется равноценной знанию о нем.

С развитием истории как науки возникает и начинает доминировать принцип историзма. Э. Трёльч определял историзм как всеохватывающее «принципиальное историзирование нашего знания и нашего мышления», начавшееся с рубежа «современной эпохи», т. е. с конца XVIII века (Трёльч 1994, 231). Такой подход предполагает, что всё и вся возникло в результате исторического развития и вместе с ним передается далее. Речь идет не просто о способе историописания. «Историзм» – это скорее особый, присущий «современной эпохе» способ «мыслить в категориях истории», принципиально отличающийся от форм исторического мышления предыдущих столетий (Эксле 2001, 181). «Историзм, – подчеркивает историк Гартаковский, – покоится на диалектической идее развития как универсальном принципе социально-исторического познания. В его свете ход истории предстает как непрерывный процесс смены

и начала преобразования различных форм общественного бытия. <...> Историзм повлек за собой и решительную перемену взгляда на положение личности в истории, ...на смену просветительскому учению о вечно-неизменной природе естественного человека приходит понимание личности как субъекта исторического процесса» (Тартаковский 1997, 29). Обращение к личностному уровню восприятия истории в эпоху модернизации способствовало росту популярности исторической литературы. Но принципы господствовавшей во второй половине XIX столетия позитивистской доктрины в историописании вступают в неизбежный конфликт с художественным воплощением образа прошлого (основанном на воспоминаниях современников, участников и очевидцев) (Кареев 1888; Тартаковский 1997).

В конце XIX века происходил активный пересмотр доминировавших до этого исторических теорий и собственно историописаний как европейского, так и национального масштабов (Репина и др. 2004, 178–181). Кризис исторической науки затронул идеи прогресса и не мог не привести к переосмыслению позитивистских методов исследования. «Позитивизм, – пишет А. Я. Гуревич, – исходил из презумпции единства научной методологии, независимо от того, применяется ли она к естественным наукам или к наукам о человеке, ибо согласно этой презумпции, и те и другие отрасли знания имеют конечной целью открытие и формулирование законов» (Гуревич 1993, 14). В конце столетия исчерпала себя и доктрина позитивизма, сакрализовавшего фактологию и политическую историю, что знаменовало начало нового этапа исторической науки: «непосредственным импульсом к возникновению научных поисков <...> явился очередной кризис политической истории позитивистского толка, переживавший <...> стадию компиляторства и теоретическую нищету. Стремление избавить историю от деяний правителей и жизнеописания великих людей породило интерес к жизни масс и анонимным процессам» (Лотман 1999а, 310). Исследования традиционной культуры в области мифологии и фольклора способствовали выявлению отличительных особенностей двух типов восприятия прошлого: «народного» («наивного») и «исторического», но только XX век придал им равновесный статус, определив как космологический и исторический виды восприятия прошлого – (Успенский 1996). С другой стороны, получают распространение концепции социального детерминизма в истории, декларирующие необходимость изучения влияния народа, масс, крестьянства и отдельного человека на ход исторических событий, оказавшие решающее влияние на научно–популярные и художественные интерпретации истории.

Историософские теории (Н. Данилевский, А. Лаппо-Данилевский, Г. Риккерт, О. Шпенглер) и формирование идеи о едином поле гуманитарного знания в социологии («понимающая социология» В. Дильтея, М. Вебер и его школа, историософский социологизм Э. Дюркгейма и др.) оказали решающее влияние на выработку новой методологии истории, следствием которой стало складывание новых представлений о соотношении роли государства, общества и индивида в исторических процессах и методов его изучения. Кроме того, текущие события стали документироваться весьма подробно и детально не только официальными архивистами и историографами, но и «рядовыми» современниками, образованными обывателями.

Войны, революции, модернизация и возникновение новых государств на карте Европы в первой четверти XX века, – когда активными участниками и очевидцами, победителями и жертвами стали так наз. «массы», сумевшие сказать и написать о себе, – сделали явным острое противоречие между опытом и видением событий различными культурно-национальными сообществами, с одной стороны, и интерпретацией их историками, – с другой. Виною тому не только вполне закономерное и естественное «сотворение» этнонациональных историй и исторических мифов «молодыми» государствами («этно-исторических конструкций» – Шнирельман 2000), но и процессы культурной модернизации: всеобщее школьное образование внедряло образ истории в ее националистически-государственном, «официально одобренном» варианте. Начиная с 1930-х события в Европе последних двух столетий получают не только различное толкование, но и обретают собственную фактографию в разных исторических национальных школах (Ферро 1993; Володина 2005).

Вопросы значимости и «истинности» историографии и повседневных, массовых представлений о прошлом обострились в связи с двумя «эпистемологическими революциями» XX века в гуманитарном знании. Итогом переосмысления достижений историописания XIX столетия стало в 1920–1930-е гг. обращение к исследованию «длительной истории» и к истории социальных низов (французская «школа Анналов», сконцентрировавшая свое внимание на исследовании менталитета коллективных сообществ и картины мира «безмолвствующего большинства»; Н. Элиас, обратившийся к изучению «процессов цивилизации» и механизма формирования сословного этоса; марксистская история крестьянства). Ученые этих направлений стремились воссоздать образ жизни, опыт, миропонимание и повседневное бытие «маленьких людей», до того находившихся вне сферы интересов Большой – т. е. государственно-политической – Истории (Гуревич 1993, Мегилл 2007, 318–343).

Критический пересмотр этнографической практики и методики сбора полевых материалов, корректировка выводов с учетом особенностей этнологической коммуникации в американской культурной антропологии, идеи «диа-

лога культур», предшествовавшие интерпретативной антропологии К. Гирца и «лингвистическая революция» 1960-х укрепили убежденность в необходимости пересмотра инструментария и находящихся в зависимости от него результатов исторического анализа. Ученые «открыли», что «посредниками между прошлым и историком, его изучающим, являются язык и текст» (Зарецкий 2008). Стали активно разрабатываться новые – социолингвистические – методы изучения исторического нарратива как Текста. Кроме того, вновь стала обсуждаться в эпистемологическом ключе проблема отделения вымысла от факта, которая в каждую эпоху решалась учеными по-разному. После публикации в 1948 г. «Идей истории» Р. Коллингвуда, сформулировавшего сходства и различия истории и литературы (Коллингвуд 1980), стало наконец очевидным, что в историографии любой эпохи «огромные пласты реальности не считаются фактами и не подлежат фиксации» (Лотман 1999б, 303), и, следовательно, любое историческое исследование не может претендовать на обладание истиной в последней инстанции и на объективность представленной в нем картины.

Полемика второй половины XX столетия о «ремесле историка» и сущности исторического знания совпала с легитимацией междисциплинарных методов гуманитарного исследования (Савельева, Полетаев 1997, 57–72). Методы интервьюирования, используемые социологами и этнологами, были положены в основу сбора материалов альтернативной – так наз. «устной истории» и внесли существенный вклад в изучение коллективных и индивидуальных представлений – как в современных, так и в исторических сообществах. Один из активных популяризаторов этого направления – П. Томпсон – в 1978 г. рассматривал его преимущества в отношении «традиционного» историописания в моральных категориях: «Устная история создает условия для куда более справедливого суда: можно вызвать свидетелей из низших классов, из числа обездоленных или побежденных... Она позволяет более реалистично и объективно воссоздавать прошлое, подвергать сомнению «официальную версию» (Томпсон 2003, 18). Российский исследователь небезосновательно усматривает в такой позиции стремление к «хождению в народ» по-европейски, а в его институционализации (в 1948 г. был создан Исследовательский центр по изучению устной истории при Колумбийском университете США) – не столько научные, сколько политические цели. Стало очевидным, что не существует единственной и истинной Истории: в сознании общества всегда живут различные ее версии (обыденные и научные), а также образы и воспоминания о недавнем прошлом (коллективные представления и индивидуальный опыт), и что разрыв между научным историописанием и историческим сознанием невозможно устранить даже в эпоху всеобщего образования.

Размышляя о современном состоянии истории, Т. Джадт усматривает «новизну нынешней ситуации» в том, что современное общество перестало уделять внимание истории. «Каждый памятник, каждый музей, каждое упоминание о прошлом <...> «паразитирует на тех исторических познаниях, которые предположительно должны были бы быть в нас заложены. Речь идет не просто об общих воспоминаниях, но об общих воспоминаниях истории страны – той истории, какую мы все когда-то изучали» (Джадт 2004, 68–69).

Постструктурализм – с его отрицанием объективности знания, демонстративным разоблачением риторики Текста, утверждениями о прерывности истории и относительности любых интерпретаций (Лиотар 1998, Век 2003, Лоуэн-таль 2004), – также означал конец всякой монополизации истины, в том числе и исторической.

Концепт «Память»: история возникновения, дефиниции

Концепт «Память» появился в середине XX века – вначале как социологическая теоретическая модель изучения ментальности. Ее основоположником считается французский социолог Морис Хальбвакс, автор труда «Социальные рамки памяти» (1925) и «Коллективная память» (1950). Он противопоставил историю и коллективную память как две разные версии прошлого, считал противоречивым и неточным выражение «историческая память» (Хальбвакс 2005, 41), поскольку история как образ прошлого порождена доминирующей социальной группой, стремящейся сохранить собственное видение истории, чтобы «легитимизировать» свой статус. Историю он понимал, говоря словами Де Серто, как «социальный продукт», как «живую» (индивидуальную и коллективную) память, связанную с мифологическим сознанием, воспринимал как более свободную и избирательную в наборе воспоминаний. История, по мнению Хальбвакса, обладает качествами непрерывности и неуниверсальности. История же помещает себя над группами и вне их, она не соединяет, а разделяет; членит время на этапы и эпохи, видя в них больше различий, нежели преемственности. Она начинается тогда, когда кончается переживание прошлого. История едина, в то время как «коллективных памятей несколько». Кроме того, существует так наз. синдром «запаздывающей памяти»: крупные исторические и знаковые для отдельного человека, подвергаются относительному забвению или вытеснению примерно в течение пятнадцати лет.

Идеи Хальбвакса оказались весьма актуальными в 1960-е гг., когда в Европе начался процесс описания и осмысления истории Второй мировой войны как гуманитарной катастрофы, актуализировавший изучение так наз. «травмирующих воспоминаний» – и в первую очередь опыта Холокоста. Их фиксация и изучение выявили принципиальные различия в воспоминаниях о войне

палачей и жертв, с одной стороны, и конфликт между нарративом «хладнокровных» кабинетных ученых и эмоциональной памятью «простых» участников трагических событий, с другой. Совокупность индивидуальных воспоминаний («коллективная память») – получила статус альтернативной истории, ее истинность была объявлена непреложной и быстро сакрализовалась. В сущности, речь шла о разных «историях» – одна была создана и написана с применением строгих исследовательских методов, вторая претендовала на доказательность и объективность, опираясь исключительно на «увиденное собственными глазами» (См. об этом: Нарский 2004, Хмелевская 2004; Вельцер 2004; Есть ли у истории память 2004 и др.). На начальном этапе (1960–1970 гг.) ценность индивидуальных воспоминаний и коллективных представлений, базирующихся на Памяти, абсолютизировалась: они рассматривались как «объективные» независимо от фактической точности, возможных aberrаций. Большую роль в этом сыграла приверженность ученых национальным и конфессиональным традициям собственных этносоциальных групп (Мегилл 2007, 100–101). Проблема репрезентативности и познавательной ценности мемуаристики как источников была изъята из исторических штудий этого рода.

Исследования коллективной памяти начинались «под знаком оппозиции объективистскому академическому дискурсу» (Трубина, Чуйкина 2004, 291), поэтому идеи противопоставления, или, точнее – противостояния и конфликта – преобладала в исследованиях, посвященных истории Второй мировой войны и геноцида. Если ранее историки описывали и объясняли прошлое в полемике друг с другом, то теперь Свидетельство стало важнейшим аргументом в борьбе за объективность и истину в Историописании. Несоответствие национальных вариантов истории войны дополнилось выявлением ее противоречивых образов в памяти разных социальных групп (этнических, профессиональных, возрастных, гендерных) внутри отдельных наций, многие из которых просто игнорировались историками. «Люди различных национальностей, – как пишет один из исследователей этого феномена К. Мик, – питают свою память разными традициями и подчас истолковывают одни и те же исторические события взаимоисключающим образом» (Мик 2001, 145). Эта ситуация позже именовалась не иначе как «замалчивание», «искажение», «запрет на правду», «фальсификация истории». Примеров тому множество, и они касаются не только истории XX столетия. Достаточно обратиться к учебникам истории, чтобы убедиться, что в одобренных государственной властью версиях «национальных историй» официальной историографии прямо противоположным образом трактуются не только межэтнические и межгосударственные конфликты и войны; даже причины и результаты их могут оцениваться совершенно по-разному (Ферро 1993, Россия и страны 2003, Володина 2005, Зве-

рева 2005). Что же касается событий недавней истории – Второй мировой войны, то можно говорить не только о пересмотре в идеологических и политических целях ее хода, вклада участников, итогов, но и о нравственной переоценке средств достижения победы: достаточно упомянуть получившее широкий общественный резонанс в Европе обнародование фактов об этнических чистках и геноциде во время Второй мировой войны, а также о проявлениях ксенофобии и антисемитизма в этот период в «низовой» среде гражданского населения (Артог 2008).

В особенности остро воспринимается конфликт между «Памятью» и историографией в обществе стран Центральной Восточной Европы и Балкан (Кравченко 2004, Требст 2004, Шайде 2004, Nowak 2004, Гриневич 2005, Хёслер 2005, Рябчук 2007, Яковенко 2007). Проблема состоит уже не в том, чтобы предать гласности трагический факт неоправданной зверской жестокости в расправе над врагом (или олицетворяющем его мирным жителем) или признать его, а в том, какими средствами «вписать» его в новый вариант истории.

Влияние общественных кризисов и потрясений на переосмысление исторического прошлого в контексте национального наследия ярко проявилось в деятельности французской «новой исторической школы». Анализируя причины событий 1968 года и экономического кризиса 1974, один из ее основоположников – Пьер Нора – выступил с инициативой создать масштабный труд, целью которого было бы «каталогизировать» «места» национальной памяти и установить их роль в общественном сознании, и, в конечном итоге – в этнонациональной идентификации французов. В проекте, завершеном в 1986 г., были использованы методы школы «Анналов» и идеи структурализма; «Память» рассматривалась как «живая», «коренящаяся в конкретном – в пространстве, жесте, образе и объекте», но слабо структурированная история, сакрализующая периоды и личности, лишь в совокупности составляющие единое поле национальных мифов, символов, идеалов (Нора 1999, Нора 2005). Нора, оперируя концептом «память», исходил из того, что историческое сознание «объективнее» научного историописания. Он считал чувственно-эмоциональное восприятие, воспоминания и образы прошлого в сознании человека более точными, и, в конечном итоге, более правдивыми представлениями о прошлом, нежели логически-рациональный анализ историка. Это закономерно, так как «новая историческая школа» акцентировала внимание на эволюции идентичности. «Торжество памяти» Нора объяснял резким ускорением истории, вызванным новыми информационными процессами в культуре. Раньше история была областью коллективного, а память – индивидуального, теперь – наоборот.

Немецкий египтолог Я. Ассман, автор монографии «Культурная память. Письмо. Память о прошлом и коллективная идентичность в высоких культу-

рах древности» (1992) использовал концепт памяти применительно к исследованию древней истории. Он усматривал причины «спроса на тему памяти» в информационной революции, агрессивности «посткультуры» и в актуальности обращения к воспоминаниям поколений очевидцев катастроф XX века, уходящих из жизни (Ассман 2004, 11). Ученый считал, что вокруг Памяти складывается новая парадигма наук о культуре, в которой темы «воспоминаний», «идентичности» и «культурной преемственности» тесно взаимосвязаны и зачастую используются как тождественные.

Память общества подразделяется на «коммуникативную», актуальную и собственно «культурную». Влияние последней на общество различно в разных культурах, которые могут быть обозначены левистроссовскими понятиями «горячих» (активно апеллирующих к своему прошлому) и «холодных» (менее зависимых от него). «В поединке между памятью и историей преимущество было отдано первой и ее свидетелю, ставшему центральным действующим лицом на нашей общественной сцене» (Артог 2008). Такая «канонизация» культурной памяти осуществляется в письменных текстах, на следующем историческом этапе ей придается статус «истинности», она сакрализуется. Конфликт памяти и историографии в этом случае представляется надуманным: ведь речь идет о двух типах памяти культуры: законсервированном в стремлении к самосохранению идентичности и стремящемся нарушить канон (а вместе с тем и шаблон) новым видением далекого или близкого прошлого. Конфликт Памяти и Истории разрешает Й. Рюзен, выделяя четыре типа исторического сознания (в значении памяти о прошлом) (Рюзен 2005). Есть и другой путь выяснения отношений Истории и Памяти, который осуществляется современными российскими историками. Они, вслед за М. Баргом предлагают видеть в истории лишь одно из проявлений исторического общественного сознания (Репина 2005, 7–8, Безрогов 2004, 530–532), определяют ее как «одно из проявлений социальной памяти» (Репина и др. 2004, 10; Репина 2007, 8), выделяют нормативную (историописание) и рефлексивную (Память) области историографии. Коллективная память выступает в этом случае синонимом исторического сознания, но «увязывание вместе истории и памяти глубоко проблематично» (Мегилл 2007, 127).

Представления о коллективной памяти, как и ее дефиниции, достаточно противоречивы (Безрогов 2003, Трубина). Например, существует мнение, что в коллективную память не входит «видение эпохи современниками» (Фадеева 1999, 152). С другой стороны, происходит отождествление коллективной и групповой памяти, но в коллективной памяти «есть многое, что нельзя замкнуть пределами группы» (Безрогов 2004, 530). Различается «коллективная память», которую характеризует множественность индивидуальных образов

или опытов прошлого, формирующих представление об общности (тождественности) пережитого, воспоминания (Мегилл 2007, 113). За понятием «памяти» или «коллективной памяти» кроется и автобиографическая память личности, и устные рассказы-воспоминания, и «материализованные» знания и символы (коллективные мероприятия, институты, праздники, памятники), привычки тела (габитус – по Бурдые) (Лоскутова 2004, 77). «Память» – это концепт, рожденный в контексте современного европейского национального государства и переопределяющий принцип построения национального исторического нарратива, она «представляется аутентичным переживанием исторического опыта, в котором раскрывается правда и который приближен к реальности человеческого бытия» (Есть ли у Империи «память» 2004, 11, 13).

Концепт «памяти» трансформируется, приобретая противоположные значения. «Проблема заключается в том, что памяти самой по себе, так же как и прошлого, не существует. Это всегда конструкция...» (Ферретти 2005, 135), представляющая «ту совокупность представлений о прошлом, которая в данном обществе, в данный исторический момент становится доминирующей и образует нечто вроде разделяемого большинством “здорового смысла”» (Там же 2005, 114).

Главная функция Памяти – поддержание устойчивой идентичности, всегда опирающейся на идеи традиции и наследия, в рамках конкретного политического организма – идентичности национальной (Honko 1988, Балибар 2004). Несомненно, что история есть сплав науки и мифа (главный из которых – объективность этой науки). В процессе выработки и эволюции коллективных представлений о прошлом создаются убеждения в непрерывности идентичности и формируются наиболее удачные с точки зрения репрезентативности зрительные образы, объединяющие настоящее и прошлое социальных (этнонациональных) групп (Лоскутова 2005). Необходимость критического использования свидетельств с учетом доминирующего значения зрительного восприятия в воспоминаниях, особенно связанных с травматическим опытом, часто отмечается в трудах исследователей, работающих в жанре «устной истории», в последнее десятилетие. Зрительные образы настолько слиты с другими видами информации, воспринятыми опосредованно и в разное время, что претендующему на роль Очевидца бывает трудно отделить непосредственные воспоминания от воспоминаний о воспоминаниях, свое от чужого (Усманова 2002, Козлова 2005). Это явление именуется традированием – передачей и присвоением прошлого (Вельцер 2005, 57). Впрочем, даже если отбросить сомнения в верности свидетельств, исключить аберрацию памяти, то и тогда проблема соотношения личного опыта и эмоционального переживания с масштабной и бесстрастной картиной событий остается острой.

Исследователи предупреждают о некоторых опасностях, которыми чревато не критичное отношение к воспоминаниям в процессе переосмысления представлений о традициях и наследии в обществах, находящихся на стадии формирования новых исторических доктрин (Шнирельман 2000). Во-первых, это стремление к идеализации памяти как альтернативы истории; во-вторых, это коммеморация истории и ангажированность (аффирмативного характера – Мегилл 2007) ученых националистического направления.

Коллективная память / Память боли

Наиболее востребованным оказался концепт «памяти» в исследованиях, посвященных социально-экономическим и нравственным потрясениям глобального масштаба в XX веке. При этом именно воспоминания жертв – так наз. «травмирующие воспоминания» – сделались предметом изучения (Нестор 2001, Мик 2001, Хубова 2004, Кормина 2005; Кукулин 2005; Рюзен 2005 и др.). Европейский опыт памяти – «преодоление прошлого» – задал важную ценностную перспективу изучения национальной памяти (Ли 2005). Ведущую роль в интерпретации «памяти» как переоценки забытой и замалчиваемой истории (Хубова 2004) сыграла германская историография и еврейские историки – исследователи Холокоста. Особенности национальной культурной памяти и историографии этих народов наложили определенный отпечаток на задачи, тенденции и методы изучения памяти о Второй мировой войне в Европе в целом. Т. Адорно одним из первых (1950) акцентировал исследовательское внимание на еще одном феномене историописания, а именно: забывание и замалчивание неприглядных страниц прошлого в общественном сознании и историографии побежденных государств. Он проанализировал причины и механизмы «разрушения памяти», в том числе психологические и политические, что также способствовало расширению программ по сбору свидетельств о Холокосте и их активному использованию в борьбе за историческую справедливость (Адорно 2005).

В отличие от Адорно, современный американский историк Мегилл утверждает, что процесс «забывания» органически присущ всякому историческому дискурсу, как и всякому индивиду. Поэтому Память не может служить единственным источником сведений о прошлом – тогда она становится коммеморацией. Об опасностях идеализации памяти как исторического источника предупреждают многие. Так, характеризуя выступление члена группы историков из Центра устной истории, участвовавших в проекте «Блокада Ленинграда в индивидуальной и коллективной памяти жителей города», исследователь справедливо подчеркивает: «...описанный материал показал, насколько «коммуникативная память» внутренне противоречива и полемична. При анализе

высказывания перед исследователем возникает все та же задача: как отделить звучащий внутри воспоминания голос идеологии от менее конформных реплик, определяемых принадлежностью говорящего к группе, в которой распространены иные формы репрезентации опыта» (Ли 2005). Умалчивание или «забывание» определяет влияние коллективной памяти на отдельную личность, «когда из памяти индивида стираются не только воспоминания, способные воскресить некогда пережитый травматический опыт, но и те, что могут выглядеть в глазах общества «позорными» или «опасными»» (Крылов 2005).

Различные национальные варианты образа прошлого в традиционном или массовом слое культуры вписаны в различные контексты, например, гендерные. Установки женского и мужского воспоминания о войне никак не совпадают (Алексиевич 1989; Козлова, Сандомирская 1996; Гапова, Усманова 2002; Никонова 2005; Куренная, Лескинен 2007). Коренные отличия в отношении к жертвам (живым и мертвым) войны – в частности, в еврейской и русской культурах, обусловлены особенностями понимания личности и рода как элементов этноконфессиональной общности. В процессе их изучения были выявлены некоторые механизмы, определяющие отличия в «картинах воспоминаний» об одних и тех же событиях прошлого. И европейские, и израильские, и российские исследования о войне раскрыли главное отличие между Историей и Памятью. Первая претендует на однозначность трактовок и интерпретаций, вторая – на право обладания собственным видением истории.

Изучение «Памяти» в российской гуманитарной науке

Еще в первой трети XX века желание современников осмыслить трагический опыт Первой мировой войны и революции выразилось в собирании свидетельств и воспоминаний, инициаторами его были не историки, а писатели и этнографы. Характерным примером может служить, в частности, работа Софьи Федорченко (в трех частях, изданных в 1917, 1925 и 1927 гг.), которая по определенной программе опрашивала солдат о крестьянской жизни, а также о событиях 1914–1918 гг. (Федорченко 1990¹). Этнографы и лингвисты в первой половине XX века собрали огромный полевой материал «по своей специальности», который оказался чрезвычайно актуальным для реконструкции коллективных представлений о прошлом некоторых социальных слоев (первыми «рассмотрели» новый тип источников: Козлова 1996; Фицпатрик 2001).

В России во второй половине XX века разночтения между государственной историей и памятью осознавались как противостояние индивидуального опыта давлению и умалчанию официальной идеологии и пропаганды, при этом они могли сглаживаться установкой на очевидное и неперемutable расхождение Большой Правды и «маленькой правдишки»², правды и Истины. Отсю-

да – не только цензура, но и самоцензура писателей-фронтовиков. Зачастую «открытие» правды понималось как обнародование скрываемой ранее информации. История в нашей стране вплоть до недавнего времени представлялась не только воплощением научной истины, но и как сакрализованное знание. Поэтому отличие Большой Истории от «народных представлений» о ней воспринималось не как трагический конфликт, а как противостояние сакрального и профанного. Хотя значимость и необходимость записывания воспоминаний о войне в 1960–1970-е гг. не отрицалась (Репина 2003, 11), сами очевидцы и свидетели подвергали их серьезной внутренней цензуре, дополняемой фиксированными рамками «официального» образа войны (Кукулин 2005).

Традиция альтернативного официальной науке исследования памяти о войне в СССР была заложена только в 1970-х гг. Д. Граниным и О. Адамовичем, инициировавшим собирание и изучение воспоминаний участников блокады, хотя и ранее некоторые деятели культуры пытались осуществить подобные проекты. (Например, Л. К. Чуковская записала рассказы эвакуированных детей, К. Симонов много лет собирал архив воспоминаний рядовых солдат.) Адамович и Гранин выступили с инициативой собирания свидетельств людей, переживших оккупацию Белоруссии и блокаду Ленинграда. Их воспоминания не всегда могли вписаться в разрабатываемый историками и используемый пропагандой образ военного прошлого. Благодаря этому была создана «Блокадная книга»; белорусская журналистка С. Алексиевич начала работать над циклом документальных повестей именно при поддержке О. Адамовича (ее первые книги были посвящены памяти о войне – «Воспоминания детей», «У войны не женское лицо» (Алексиевич 1999)). Однако только в 1980-х гг. аудио- и другие записи стали осуществляться в рамках задуманных программ-вопросников, что позволяет отнести эти проекты в равной степени как к появлению нового жанра литературных мемуаров, так и к созданию разновидности исторического документа (Спустя полвека 1994).

Несомненно, что в общем потоке разоблачительных и демифологизировавших историю советской эпохи публикаций 1990-х тема Великой Отечественной войны оставалась маргинальной. Как метко сформулировал Л. Гудков, на нее, кроме того, было наложено «табу рационализации» (Гудков 2005, 96). Любопытно, что именно на рубеже 1980–1990-х гг. в России проявился кризис военных мемуаров как самостоятельного и излюбленного в период «оттепели» документального жанра, о чем пишет М. П. Лаптева. Однако именно история Великой Отечественной сыграла важнейшую роль в консолидации российского общества в период формирования новой – постсоветской – идентичности (Андреев, Бордюгов 2005, Хёслер 2005). Зарубежные исследователи

считают, что в России сегодняшней «память о войне окрашена националистически, а памятники служат демонстрации не столько скорби, сколько военной мощи» (Ферретти 2005).

В 1990–2000-е гг. материалы дополнились огромным массивом ранее запрещенных к публикации архивных и дневниковых материалов, новыми «эго-документами» и текстами «устной истории». Российские историки, обращавшиеся к их изучению, были более свободны в решении вопроса о соответствии «параллельной» истории страны ее «научной» интерпретации, поскольку обе они анализировались прежними методами, и поначалу отличались лишь оценками. Однако вскоре стало очевидным, что замалчиваемые прежде представления о войне «простых» людей во многом исправляют и даже меняют образ прошлого (Культура памяти 2003, Век памяти, память века 2004).

В первых постперестроечных монографиях и исследованиях, посвященных военному опыту и замалчиваемым реалиям военного повседневного быта, источниковую базу составляли эго-документы, в том числе и материалы устной истории (Сенявская 1997, Сенявская 1999). Тогда же выявилась познавательная ценность военных воспоминаний: они демонстрировали многообразие вариантов индивидуального и коллективного поведения советских людей во время «справедливой и священной» войны – в том числе и тех, которые ранее были лишены обществом права на свою историю войны (Мешкова 2002, Кормина 2004; Кормина, Штырков 2005 и др.). Можно констатировать настоящий всплеск интереса к исследованиям «памяти», вызванный не в последнюю очередь возможностью познакомиться с трудами зарубежных историков как в оригинале, так и на русском языке³, а также обилием совместных исследовательских проектов с западноевропейскими учеными.

Наиболее острой проблемой темпоральных представлений (Савельева, Полетаев 1997, 566–616) в общем, и исторического знания о прошлом, в частности, является различие и совмещение исследовательского поля и эпистемологического ресурса Истории и Памяти (если не отождествлять их). Для российской современной историографии наиболее адекватным и симптоматичным представляется разделение на «гностиков» и «агностиков» от истории: первые считают, что установление истины о прошлом возможно строго научными методами и ответ на вопрос «что было или что происходило» намного важнее вопросов о том, как это происходившее воздействовало на сознание, традиции, ценности современников и потомков. «Агностики» считают, что прошлое в принципе не может быть познано до конца строго научными методами, и поэтому вполне допускают изучение отделенного от научного историописания опыта социальной и национальной памяти. Однако и те,

и другие убеждены, что история и память обладают равновесным потенциалом «объективной реальности». Объединяющим началом являются также некоторые установки старшего поколения (как в среде профессиональных историков, так и в обществе) в отношении Истории, характерные для «советского» периода историографии. Это убежденность в существовании 1) единого и верного образа истории («как было на самом деле»), 2) общего, стандартного знания о прошлом, лишённого социальных, конфессиональных, гендерных и иных вариантов, а также 3) нации как единого организма. Молодое поколение демонстрирует иные теоретические предпочтения (Левинсон 2004). На Западе вообще «в нашем собственном времени имеет место нарастающая тенденция приравнять историю к памяти» (Мегилл 2007, 331).

История-как-наука («объективное» знание о прошлом) и коллективная память как «бытующие в народе представления и мифы о ней» в качестве «конфликтных образов» очевидным образом противопоставляются историками Восточно-европейского региона и России (Шнирельман 2000, 18; *Есть ли у империи память?* 2005, Рябчук 2007, Яковенко 2007). Н. Я. Яковенко отделяет историю как «познавательную дисциплину, добывающую знания с помощью критического анализа свидетельств, – анализа, который по определению не может предвидеть своего результата» от «дорогих сердцу истин» – под которыми «подразумевается все то, что можно охватить понятием «культура памяти». «В этом случае речь идет о некоей культурной условности, объединяющей <...> общим канонем представлений о себе и своем прошлом и способствующей отождествлению событий «нашего» прошлого с нашими же предками. <...> В этой функции «исторической памяти» не страшен тест на достоверность, поскольку служит она не исследовательской верификации, но поддержанию сложившегося канона в восприятии «нашего» прошлого – канона, над которым не размышляют, а просто «знают» его в качестве «дорогих сердцу истин»» (Яковенко 2007). И далее жесткое резюме: «...тексты (и сопутствующие им квазизнания), обслуживающие «историческое сознание» нации, принадлежат к принципиально иному жанру, нежели продукция ученых исследователей» (Яковенко 2007).

Российское общество, как указывают многие исследователи современных коллективных представлений о событиях XX века (в частности, о войне), не стремится «переписать» официальную историю с позиции переживаний/воспоминаний о прошлом или его эмоционального восприятия. Преобладает отношение к Истории (и профессиональному сообществу историков как «открывателям» ее закономерностей и уроков), сформировавшееся в рамках просветительской доктрины (Хёслер 2005, Эткинд 2006).

На начальном этапе исследований ставится целью выстраивание альтернативного образа прошлого с помощью концепта «Память», но по мере накопления материала цель эта теряется. Не столько создание нарратива, оппозиционного «официальному» историописанию, сколько реконструкция многочисленных «вариантов» видения прошлого – осознаваемых в различных культурных традициях – этнонациональных, социальных, гендерных – выходит на первый план и становится программой, соположенной корректному научному описанию.

Память о прошлом не столько расходится с историческим нарративом в описании и в интерпретации событий, сколько ставит под сомнение объективность и дидактическую значимость исторической науки эпохи позитивизма. Конфликт образов из интерпретации в категориях официальная идеология/индивидуальный опыт перерос в новый эпистемологический кризис, обнаружив чрезвычайно уязвимые точки истории как науки. Тенденция лишить историю права на структурированное осмысление прошлого создает довольно сложную ситуацию, на что указывает Хаттон в своей книге «История как искусство памяти». Он высказывает опасение, что в конечном итоге постмодернистская историография окончательно подорвет социальную способность к памяти. Отрицая тот факт, что воспоминание может быть методом постижения истории, постмодернистская историография настаивает на том, что задачей историка является не реконструкция фактов прошлого и не выстраивание их в систему, но анализ процессов складывания коллективной памяти, ее содержания, оценок и влияния на идентичность и деконструкция последней.

Пытаясь ответить на вопрос, какая реальность более значима в научно-познавательной перспективе: рационально-научная, воссоздаваемая определенной системой логического постижения с установками историзма, или же та, которая существует в обыденном (мифологическом, обывательском) сознании, необходимо в каждом конкретном случае учитывать научную школу, цели и задачи исследователя, его индивидуальный опыт и мировоззренческие установки.

В сущности возможны лишь два варианта соотношения Истории и Памяти: их отождествление (история как форма памяти, ремеморация) и противопоставление («настоящая» история пользуется воспоминаниями, но рассматривает их критически) (Мегилл 2007, 91–132). Однако гораздо более плодотворным оказывается объединение их возможностей. Это, во-первых, традиционное включение мемуаров в качестве источников исследования; во-вторых, анализ свидетельств для реконструкции представлений о прошлом, мифов и образов, связанных с ним и, в-третьих, изучение процесса ме-

моризации с целью выявления форм и средств отбора информации, ее запечатления и забвения, сакрализации, а также способов мнемотехники (Там же, 114–116).

«В современной гуманистике – как верно, на наш взгляд, резюмирует Чуйкина, – память является одновременно объектом изучения, инструментом познания и аналитической категорией» (Чуйкина 2004, 291). В первом случае она может рассматриваться в контексте изучения восприятия прошлого, как средство культурной преемственности, и, наконец, как один из важнейших механизмов идентификации. Так или иначе, чувство и понимание Времени формируется эмоциями, знаниями и образами в равной степени. Представления о социальном времени как о прошлом человека и сообщества не могут обойтись без исторической картины мира и без воспоминаний, что создает широкое поле не только для пропаганды, манипуляций, идеологической работы, но и для их научного и обыденного осмысления.

Л и т е р а т у р а

Honko 1988 – *Honko L.* Studies on tradition and cultural identity // Tradition and Cultural Identity. Turku, 1988. P. 7–26.

Nowak 2004 – *Nowak A.* From Empire Builder to Empire breaker or there and back again: History and Memory of Poland's Role in East European politics // *Ab imperio*. 2004. №1. С. 255–289.

Адорно 2005 – *Адорно Т.* Что означает «переработка прошлого» // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., НЛЮ, 2005. С. 64–80.

Алексиевич 1989 – *Алексиевич С.* У войны не женское лицо. Повести. М., 1989.

Андреев, Бордюгов 2005 – *Андреев Д., Бордюгов Г.* Пространство памяти: Великая Победа и власть. Серия АИРО XX. Вып. 19. М., 2005.

Артог 2008 – *Артог Ф.* Порядок времени, режимы историчности // Неприкосновенный запас. 2008. №3 (59). Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/ar3.html>.

Ассман 2004 – *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

Балибар 2004 – *Балибар Э.* Национальная форма: история и идеология // *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М., 2004. С. 83–102.

Безрогов 2004 – *Безрогов В. Г.* Автобиография и социальный опыт // Социальная история. Ежегодник 2001/2002. М., 2004. С. 529–550.

Век 2003 – *Век II.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М., 2003.

Век памяти 2004 – Век памяти, память века. Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Челябинск, 2004.

Вельцер 2005 – *Вельцер Х.* История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 51–63.

Володина 2005 – *Володина Т. А.* Учебники отечественной истории как предмет историографии // История и историки. 2005. М., 2005. С. 104–136.

Гапова, Усманова 2002 – *Гапова Е., Усманова А.* Размышления на темы географии и истории // Гендерные истории Восточной Европы. Минск, 2002. С. 5–12.

Гриневич 2005 – *Гриневич В.* Расколота память: Вторая мировая война в историческом сознании украинского общества // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 419–435.

Гудков 2005 – *Гудков Л.* «Память» о войне и массовая идентичность россиян // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 83–103.

Гуревич 1993 – *Гуревич А. Я.* Заключение. От истории ментальностей к исторической антропологии // Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 264–295.

Де Серто 1997 – *Де Серто М.* Искаженный голос // НЛЮ. 1997. №28 (фрагмент из книги Де Серто «Истории письма») (*Certeau M. De. The Writing of History. NY, 1988*).

Джадт 2004 – *Джадт Т.* «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? // Ab imperio. 2004. №1. С. 44–71.

Есть ли у империи «память» 2004 – Есть ли у империи «память»? От редакции // Ab Imperio. 2004. №1. С. 11–19.

Зарецкий 2008 – *Зарецкий Ю.* История, память, национальная идентичность // Неприкосновенный запас. 2008. №3 (59). Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/za4.html>.

Зверева 2005 – *Зверева Г.* Конструирование культурной памяти: «наше прошлое» в учебниках российской истории // НЛЮ. 2005. № 74. Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/74/zve777.html>.

Козлова 1996 – *Козлова Н. Н.* Горизонты повседневности советской эпохи. (Голоса из хора). М., 1996.

Козлова 2005 – *Козлова Н. Н.* Вместо введения. Подопытный наблюдатель // *Козлова Н. Н.* Советские люди. Сцены из истории. М., Европа, 2005.

Козлова, Сандомирская 1996 – *Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.* Я так хочу назвать кино. «Наивное письмо»: опыт лингво–социологического чтения. М., 1996.

Коллингвуд 1980 – *Коллингвуд Р.* Идея истории // *Коллингвуд Р.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.

Кормина 2005 – *Кормина Ж.* Герои и предатели. Симптомы коллективной травмы в народных песнях Великой Отечественной войны // Ab Imperio. 2005. №1. С. 311–345.

Кормина, Штырков 2005 – *Кормина Ж., Штырков С.* Никто не забыт, ничто не забыто. История оккупации в устных свидетельствах // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 222–240.

Кравченко 2004 – *Кравченко В.* Бой с тенью: Советское прошлое в исторической памяти современного украинского общества // *Ab Imperio*. 2004. № 2. С. 329–368.

Крылов 2005 – *Крылов П. В.* Обретение исторического слуха: парадигмы изучения неофициальной памяти // *Новое литературное обозрение*. 2005. №74. Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/74/kry27.html>.

Кукулин 2005 – *Кукулин И.* Регулирование боли (Предварительные заметки о трансформации травматического опыта Великой Отечественной / Второй мировой войны в русской литературе 1940–1970-х гг.) // *Память о войне 60 лет спустя*. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 617–658.

Культура памяти 2003 – *Культура исторической памяти: Невостребованный опыт*. Петрозаводск, 2003.

Куренная, Лескинен 2007 – *Куренная Н. М., Лескинен М. В.* Женский опыт оккупации // *Опыт истории – опыт литературы*. Вторая мировая война. М., 2007. С. 280–289.

Лаптева 2001 – *Лаптева М. П.* Кризис жанра военных мемуаров // *Человек и война*. Война как явление культуры. М., 2001. С. 371–375.

Левинсон 2004 – *Левинсон А.* Люди молодые за историю без травм // *Неприкосновенный запас*. 2004. № 4(36). Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/lev9.html>.

Ли 2005 – *Ли Д.* Политика памяти и преодоление прошлого: Вторая мировая война и ее восприятие в современной Европе. О конференции «Малые Банные чтения – 2004». Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/74/kry42.html>.

Лиотар 1998 – *Лиотар Ж.–Ф.* Глава 10 // *Лиотар Ж.–Ф.* Состояние постмодерна. М., 1998.

Лоскутова 2004 – *Лоскутова М.* О памяти, зрительных образах, устной истории и не только о них // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 72–88.

Лотман 1999а – *Лотман Ю. М.* Исторические закономерности и структура текста // *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999. С. 307–343.

Лотман 1999б – *Лотман Ю. М.* Проблема исторического факта // *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999. С. 301–306.

Лоуэнталь 2004 – *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна. СПб., 2004.

Мегилл 2007 – *Мегилл А.* Историческая эпистемология. М., 2007.

Мешкова 2002 – *Мешкова С.* Реконструкция Второй мировой войны в латвийской женской мемуаристике 1990-х гг. // *Гендерные истории Восточной Европы*. Минск, 2002. С. 291–307.

Мик 2001 – *Мик К.* Опыт войны во Львове // *Человек и война*. Война как явление культуры. М., 2001. С. 143–179.

Нарский 2004 – *Нарский И. В.* «Империи» и в «нации» помнит человек: память как социальный феномен // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 85–88.

Нестор 2001 – Нестор. № 6 (2001 (№2)) СПб., Кишинев, Париж, 2003. Тема «Человек и война».

Никонова 2005 – *Никонова О.* Женщины, война и «фигуры умолчания» // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 563–576.

Нора 1999 – *Нора П.* Франция – память / Пер. Д. Хапасовой. СПб., 1999.

Нора 2005 – *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., НЛЮ, 2005. С. 391–402.

Репина 2003 – *Репина Л. П.* Образы прошлого в памяти и истории // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред. и сост. Л. П. Репина. М., 2003. С. 9–18.

Репина 2005 – *Репина Л. П.* Историческое сознание и историописание. К 90-летию со дня рождения М. Барга // «Цепь времен». Проблемы исторического сознания. М., 2005. С. 3–15.

Репина 2007 – *Репина Л. П.* Историческое сознание в пространстве культуры: проблемы и перспективы исследования // Время – история – память. Историческое сознание в пространстве культуры. Под ред. Репиной Л. П. М., 2007. С. 3–13.

Репина и др. 2004 – Историческое сознание и историческая память // *Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. М., 2004. С. 10–25.

Ровный 2004 – *Ровный Б.* Инструменты исследования коллективной памяти // Век памяти. Память века. Челябинск, 2004.

Россия и страны 2003 – Россия и страны Центральной и Восточной Европы, Балтии, Южного Кавказа, Центральной Азии: старые и новые образы в современных учебниках истории. М., 2003.

Рюзен 2005 – *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен». Проблемы исторического сознания. М., 2005. С. 38–62.

Рябчук 2007 – *Рябчук М.* Культура памяти и политика забвения // Отечественные записки. 2007. № 1. Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://www.strana-oz.ru/?numid=34&article=1397>.

Савельева, Полетаев 1997 – *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997.

Сенявская 1997 – *Сенявская Е. С.* Человек на войне. Историко-психологический опыт. М., 1997.

Сенявская 1999 – *Сенявская Е. С.* Психология войны в XX в. Исторический опыт России. М., 1999.

Сотворение истории 2001 – Сотворение истории. Человек. Память. Текст. Казань, 2001.

Спустя полвека 1994 – Спустя полвека. Народные рассказы о Великой Отечественной войне. Курган, 1994.

Тартаковский 1997 – *Тартаковский А. Г.* Русская мемуаристика и историческое сознание XIX в. М., 1997.

- Томпсон 2003 – *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история / Пер. с англ. М., 2003.
- Требст 2004 – *Требст Ш.* «Какой такой ковер»? Культура памяти в посткоммунистических обществах Восточной Европы: Попытка общего описания и категоризации // *Ab Imperio*. 2004. № 4. С. 41–77.
- Трёлч 1994 – *Трёлч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994.
- Трубина – *Трубина Е. Г.* Память коллективная. Текст доступен на сайте: <http://mirslovarei.com/content-fil/PAMJAT-KOLLEKTIVNAJA-5526.html>.
- Усманова 2002 – *Усманова А.* «Визуальный поворот» и гендерная история // Гендерные истории Восточной Европы. Минск, 2002. С. 38–66.
- Успенский 1996 – *Успенский Б. А.* Восприятие времени как семиотическая проблема // *Успенский Б. А.* Избр. труды. В 2-х тт. Т. 1. М., 1996. С. 9–70.
- Фадеева 1999 – *Фадеева Л. А.* Образ викторианской эпохи в коллективной памяти англичан // Диалог со временем. Вып. 1. М., 1999. С. 152–169.
- Федорченко 1990 – *Федорченко С.* Народ на войне. М., 1990.
- Ферретти 2005 – *Ферретти М.* Непримируемая память: Россия и война. Заметки на полях спора на жгучую тему // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 135–155.
- Ферро 1993 – *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1993.
- Фицпатрик 2002 – *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 1930-е гг. М., 2001.
- Хальбвакс 2005 – *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 16–50.
- Хаттон 2003 – *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб., 2003.
- Хёслер 2005 – *Хёслер И.* Что значит «проработка прошлого»? Об историографии Великой Отечественной войны в СССР и России // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 156–169.
- Хмелевская 2004 – *Хмелевская Ю. Ю.* О меморизации истории и историзации памяти // Век памяти, память века. Челябинск, 2004. С. 7–20.
- Хубова 2004 – *Хубова Д. Н.* Память для забвения, забвение для памяти? // Век памяти, память века. Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Челябинск, 2004. С. 66–83.
- Чуйкина 2004 – *Чуйкина С.* Биографическое интервью и социология памяти // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 291–308.
- Шайде 2004 – *Шайде К.* Коллективные и индивидуальные модели памяти о «Великой Отечественной войне» (1941–1945) // *Ab Imperio*. 2004. № 3. С. 1–26.
- Шнирельман 2000 – *Шнирельман В.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. М., 2000. С. 12–33.

Эксле 2001 – *Эксле О. Г.* Культурная память под воздействием историзма // *Одиссей* – 2001. М., 2001. С. 176–198.

Эткинд 2006 – *Эткинд А.* Кристаллизация памятников в растворе памяти. Культурные механизмы политической скорби в России и Германии // *Культуральные исследования* / Под. ред. А. Эткинда, П. Лысакова / Труды факультета политических наук и социологии. Вып. 8. СПб–М., 2006. С. 126–168.

Яковенко 2007 – *Яковенко Н.* Одна Клио – две истории // *Отечественные записки*. 2007. № 1. Текст цитируется по версии, доступной на сайте: <http://www.strana-oz.ru/?numid=34&article=1403>.

Примечания

¹ Приношу благодарность д. ф. н. Н. М. Куренной, которая обратила мое внимание на книги С. Федорченко и историю издания ее материалов.

² Критические замечания И. В. Сталина в адрес фильма «Шевченко» режиссеров Алова и Наумова привел в одном из интервью Наумов. При обсуждении Сталин заявил, что некоторые события, показанные в фильме, не соответствуют действительности, на что режиссеры заметили, что все факты в сценарии имеют документальные источники. Сталин подвел черту дискуссии, сказав, что в историческом фильме должна быть показана «Большая правда», а не «маленькая правдишка».

³ Рабочий вариант каталога книжной выставки «История и память» из собрания Государственной Публичной Исторической библиотеки РФ насчитывает более 300 наименований.

Н. М. Филатова

**«Перерыв в истории». Эпоха конституционного
Королевства Польского (1815–1830)
в восприятии историков-современников**

Историческое время по-разному ощущается обществом на различных отрезках его исторического пути. В связи с этим интересными, на наш взгляд, представляются вопросы: из чего складываются представления людей об эпохе, в которую они живут? что определяет в общественном сознании границы современности? от чего зависят временные ощущения общества (ускорение, или, напротив, растягивание, замедление времени) в данный момент? каким образом эти временные ощущения воздействуют на культурную память, на историческое и национальное сознание?

Предметом осмысления общества постоянно является как непосредственно переживаемое настоящее, так и уже пережитое, в том числе то недалекое прошлое, которое оценивается им с позиции вновь приобретенного недавнего опыта. От того, каким образом тот или иной временной отрезок вписывается в ход истории, связывается с прошедшим и будущим, зависит историческое самосознание общества. Важно отметить, что периодизация истории исторической наукой, использующей политические, экономические, историко-культурные или иные критерии, может совпадать с той ее периодизацией, которая складывается в результате непосредственного исторического опыта, но может и существенно отличаться от нее. Однако последняя все равно запечатлевается в памяти отдельных поколений – и как результат – в памяти культуры в целом.

В этом отношении особняком в историографии стоят исторические труды свидетелей эпохи. Они находятся под непосредственным воздействием исторического опыта, демонстрируют «реальные, подлинные и “опытные” (“experiential”) отношения историка с прошлым, т. е. отношения, которые не замутнены историографической традицией, дисциплинарными допущениями или лингвистическими структурами» (Анкерсмит 2007, 23). На их примере наиболее отчетливо можно проследить отношения человека с историческим временем и историей – прошлым, настоящим и будущим его самого и его страны.

Известно, что применительно к давнему прошлому в историческом сознании действует общее правило: чем дальше вглубь истории, тем медленнее движется время, тем длиннее эпохи. Древность меряется тысячелетиями и ве-

ками, Новое время – десятилетиями, а говоря о недавнем прошлом, мы ведем счет на годы и месяцы. Однако это правило нарушается, когда речь идет о периоде истории, насыщенном значимыми для его современников событиями (политическими, общественными, культурными). Тогда время расширяется и ускоряется. Краткие, но значимые периоды наполеоновских войн, или, скажем, хрущевской «оттепели» успевают вместить в себя множество событий и воспринимаются современниками как целостные эпохи. В 1818–1819 г. декабрист Н. И. Тургенев вдохновленный переменами, которые принесло в жизнь России XIX столетие, вынашивал планы создания «Общества девятнадцатого года и XIX века» и журнала, который он хотел озаглавить «Россиянин XIX века». В программе этого журнала была фраза: «Ныне, когда дух времени в несколько лет пролетел несколько столетий... русские хотят... участвовать в судьбе просвещенной Европы» (Ланда 1975, 103)¹.

В то же время когда ничего сопоставимого по общественной значимости не происходит, историческое время сжимается, замедляется и понятием «эпоха» оказывается охвачен более длительный временной отрезок – например, «николаевская Россия» или «эпоха железного занавеса». Для истории Польши аналогичную смысловую окраску несет на себе понятие «эпоха неволи» – время, прошедшее от разделов Польши до воссоздания независимого польского государства в 1918 г. Ярко демонстрируя приоритеты польского национального и исторического сознания, это понятие автоматически нивелирует разнообразный исторический опыт поляков в XIX в.

Между тем известно, что «эпоха неволи» не была однородной. В этот длительный, но четко маркированный в польском сознании временной отрезок включаются следующие друг за другом периоды существования относительно самостоятельных польских государств – Княжества Варшавского (1807–1815)² и конституционного Королевства Польского (1815–1830), конец которому фактически положило восстание 1830–1831 гг. Последнему из них и посвящена данная статья. Предметом нашего исследования будут особенности осмысления эпохи конституционного Королевства Польского пережившими ее историками. Их работы, объединенные общими установками романтической историографии, как нельзя лучше выявляют общую парадигму движения польской исторической науки, связывают прошедшее с будущим, придают отдельным фактам глубокий исторический смысл, соотнося их с универсальными нравственными измерениями развития нации.

Первые попытки обобщить историю конституционного Королевства Польского, выявить ее значение в масштабах всей польской истории были тесно связаны с восстанием 1830–1831 гг. Именно это событие в первую оче-

редь привлекло внимание современников, взявших на себя роль его историографов – К. Хоффмана, М. Мохнацкого, Л. Мерославского, С. Бажиковского. (Их сочинения рассматриваются в современной польской науке как нечто пограничное между историческими исследованиями и воспоминаниями, ибо, как пишет А. Вежбицкий, в то время еще не выдвигалось требования исторической дистанции по отношению к исследуемому периоду, и труды историков были заметно политически ангажированы (Wierzbicki 1999, 458.)).

Лишь обращение к истории восстания побудило этих авторов уделить какое-то внимание периоду конституционного Королевства Польского, рассматриваемому ими как его предыстория. Только К. Хоффман, автор брошюры о начале Ноябрьского восстания под заглавием «Страстная неделя поляков» (Hoffman 1830), посвятил предшествующему периоду отдельную книгу (Hoffman 1831). Написанные М. Мохнацким и С. Бажиковским очерки истории Королевства Польского в 1815–1830 гг. являются частями их более пространных работ о польской революции 1830–1831 гг. Если в двухтомном труде «Восстание польского народа в 1830 и 1831 гг.» Мохнацкий посвятил конституционному периоду лишь половину первого тома, то Бажиковский отвел истории Королевства Польского до восстания одну книгу из пяти, посвященных событиям 1830–1831 гг. (Mochnecki 1984; Barzykowski 1883–1884). При этом и в том, и в другом очерках большую часть занимает история польских тайных обществ, в которых авторы видят историю зарождения и подготовки освободительного порыва польской нации. Кратко описана польская история до 1830 г. и у Л. Мерославского (Mieroslawski 1838). Частями более широких по хронологическому охвату трудов по истории Польши являются очерки польской истории 1815–1830 гг. Ф. Скарбека и Т. Моравского (Skarbek 1877; Morawski 1870).

Попытки дать оценку эпохе рассеяны также по многочисленным воспоминаниям, биографиям исторических лиц. Однако и в них сквозит общая тенденция – тексты, изначально посвященные восстанию, поддаются выделению в отдельный корпус. Библиография польской мемуарной литературы, изданная в 1928 г., насчитывает 287 позиций, посвященных событиям 1830–1831 гг. (Maliszewski 1928, 162–185). История же предшествующего пятидесятилетия – как она отражена в дневниках и воспоминаниях – составителем библиографии даже не выделяется, она слита в единый блок, охватывающий «Польские легионы – Княжество Варшавское – Королевство Польское» (всего 765 названий).

Восстание становится для его современников главным ориентиром и точкой отсчета времени – отсчета не только вперед, но и назад. Только исторический поворот 1830 г. позволяет им определить суть предшествующего пе-

риода истории, установить направление ее движения, нащупать связь времен. Исключительно как предысторию Ноябрьского восстания рассматривает период конституционного Королевства Польского М. Мохнацкий, отводя ей подчиненную роль в своем повествовании. «Не поймет истории 29 ноября тот, кто сначала не окинет взором эту странную эпоху», – пишет он (Mochnecki 1984, 1, 138).

Характерно то, каким образом историографы вписывают историю пятнадцатилетнего сосуществования конституционной Польши с Россией в более широкий контекст польской истории, ища в ней признаки преемственности и непрерывности. И. Лелевель включает эти пятнадцать лет в выделенный им сорокалетний период «возрождения Польши», начиная его со времени ее третьего раздела в 1795 г. «Конгрессовое» Королевство Польское является лишь одной из страниц этого периода, «полного противоречий, лишений, великих деяний и великих жертв», который венчает восстание 1830–1831 гг., наиболее зримо показавшее, что «еще Польша не погибла!» (Lelewel 1961, 34).

М. Мохнацкий объединяет в одно целое последние шестьдесят лет польской истории, прошедшие со времени первого раздела Польши до Ноябрьского восстания. Это шестидесятилетие историк описывает как «жизнь польского народа после политической смерти», его длительное сопротивление окончательной гибели. На протяжении этой эпохи он усматривает в истории Польши «одни только катастрофы, вытекающие одна из другой», одну лишь «череду общественных бед, которые лишь на мгновения прерывались обманчивыми проблесками фортуны» (Mochnecki 1984, 1, 51). В то же время этот период истории интересен для патриота и общественного деятеля тем, что в нем проявлялось «постепенное развитие народной силы в восстаниях» (Ibidem, 54). Именно историю восстаний Мохнацкий считает «наиболее интересной частью истории польского народа» (Ibidem, 53). Остальное же содержание последних шестидесяти лет истории Польши он определяет как историю «**эпох, которые заполняют время между восстаниями**» [выделено мною. – *Н. Ф.*] (Ibidem, 54). Последние интересуют Мохнацкого лишь как исторический фон непрерывного развития национального духа, высшими проявлениями которого являются в его глазах Барская конфедерация, восстание Костюшко и события 29 ноября 1830 г.

При этом неизбежность Ноябрьского восстания не связана в понимании историка-публициста с особенностями политической ситуации в Королевстве Польском, его внутренними конфликтами и проблемами развития польской государственности в конкретно-исторических условиях. Его причины следует искать не в этой пятнадцатилетней эпохе, а в развитии патриотизма и объеди-

нительных стремлений поляков на протяжении истории. «Я убежден, – пишет Мохнацкий, – что никакие свободы, никакие институты не могут скрасить судьбу народа, который был великим и могущественным, но пал и пытается выбраться из упадка. Такая страна находится в постоянном состоянии инсurreкции. Конгрессовая Польша была осколком национального бытия» (Ibidem, 157–158). Утверждая, что ошибочно считать, будто бы антиконституционные действия правительства были причиной революции, что «революция 29 ноября была заложена самой природой вещей в факте создания Королевства Польского», Мохнацкий по существу дискредитирует весь опыт развития польской государственности в 1815–1830 гг., лишает эпоху конституционного Королевства Польского какого бы то ни было исторического значения. Все это в его понимании ничто перед движущей силой национального духа.

К. Хоффман также ведет отсчет новейшей польской истории от 1772 г. Это для него, как и для большинства его современников, отправная точка не только в польской, но и в европейской истории, ибо падение Польши – «бастиона цивилизации» – открыло путь к преобладанию в Европе России – «северной державы, страшной как своей мощью, так вандализмом принципов, которые она собирается распространять путем лишения других народов независимости» (Hoffman 1831, 5). Хоффман усматривает прямую связь между падением Польши, возвышением России и нарушением политического равновесия в Европе, народы которой вынуждены ориентироваться на новую политическую силу.

Для этого историка, как и для Мохнацкого, важна непрерывность польской истории, ее внутренняя преемственность, независимая на протяжении шестидесяти лет от территориальных переделов и политических коллизий. Это единство польской истории, которое раздели Польшу не в состоянии разрушить, живая и актуальная для поляков связь прошлого с настоящим выгодно отличает их, по мнению Хоффмана, от других европейских народов: «В то время как на протяжении веков Европа столько раз меняла свой политический облик, в то время как столько стран переходило из-под одного скипетра под другой, и все эти перемены были закреплены достаточно коротким временем, почему же Польша, поработанная так давно, не может продержаться в этой новой преобразенной форме [...], почему она не перестает возбуждать интерес всех правительств и сочувствие всех народов [...], почему шестьдесят лет страданий и гнета не исчерпали срока давности политического преступления, жертвой которого она пала?» (Ibidem, 1–2).

Для С. Бажиковского существование конституционного Королевства Польского это также период между решительными событиями польской истории, между высшими проявлениями национального величия – «эпохой падения

и возрождения Польши при Наполеоне» и восстанием 1830 г. (Barzykowski 1883–1884, 1, 39).

Таким образом, романтическая историография утверждает свои исторические и временные ориентиры, отличные от формально-политической истории польских земель. Отправные точки ее хронологии связаны лишь с историей национальной независимости и ее отстаиванием польским народом. Пятнадцать лет пребывания польского государства под российским скипетром не вписываются в эту картину истории, в романтической хронологии они выносятся за скобки связи времен.

Знаменательно различное отношение авторов к роли в польской истории Княжества Варшавского и Королевства Польского. При том, что оба государства охватывали лишь небольшую часть польских земель, а их внутреннее устройство было схоже, историческое значение наполеоновского протектората оценивалось, безусловно, выше. Это было связано с надеждами, возлагаемыми на Наполеона, и с национальной шкалой ценностей, согласно которой поддержка и покровительство Запада оценивались гораздо выше, чем зависимость от России, союз с которой воспринимался как вынужденный.

Однако польские современники приводят другие аргументы. В частности, С. Бажиковский пишет о шестилетнем периоде Княжества Варшавского как о коротком по времени, но богатом по содержанию. По его словам, с созданием польского государства под эгидой Франции «для Польши началась новая эпоха, очень интересная и важная, новая политическая, общественная, гражданская жизнь» (Barzykowski 1883–1884, 1, 39). Он высоко оценивает модернизацию государства и общества, имевшую место в наполеоновской Польше: новый «дух времени», «новый импульс, новое движение, новые представления, новую жизнь» (Ibidem). Бажиковский пишет о создании Княжества Варшавского как о решающем событии польской истории: «Могильный камень был отвален, спали старые одежды, прежние недуги остались в могиле, Польша восстала из гроба обнаженная, возродившаяся, способная к восприятию новых форм, новых одежд» (Ibidem). Этот историк-современник подчеркнуто наделяет период существования Княжества Варшавского статусом эпохи: «Страна жила великой жизнью, и всё, что впоследствии произошло, все будущие усилия вернуть отчизну берут здесь свое начало [...] Здесь было посеяно зерно будущих всходов. И потому времена Княжества Варшавского составляют особую эпоху в польской истории» (Ibidem).

Отметим, что объективно модернизационные процессы не прервались, но были продолжены и в эпоху Королевства Польского. Частые апелляции к «духу времени» депутатов сейма и либеральной прессы Королевства в первые

годы его существования свидетельствовали, что и тогда поляки чувствовали себя идущими в авангарде общественного прогресса (Филатова 2008, Bujarski 1972).

Однако этого нельзя заключить из исторических трудов, написанных под воздействием событий 1830–1831 гг. Наряду с открыто негативной оценкой рассматриваемой эпохи, авторское отношение к ней проявляется и в структурировании материала. Например, Т. Моравский отводит Княжеству Варшавскому и Королевству Польскому неравноценные места в композиции своей книги. В томе под общим заглавием «Польша под чужой властью» Княжеству Варшавскому в 1806–1814 гг. отведен самостоятельный раздел, в то время как история Королевства Польского объединена Моравским с историей других польских земель в 1815–1834 гг.

В определении основного содержания эпохи конституционного Королевства Польского представители романтической историографии также демонстрируют много сходства. Они одинаково оценивают один и тот же отрезок времени, знаменательный для польской истории. Главной ее характеристикой является неволя. Именно она определяет течение времени на протяжении всей истории потери независимости: «...вся полоса их [поляков – *Н. Ф.*] невольнического существования будет и быть должна чередой переживаемых по очереди невзгод и самоотверженности, радости и жертв» (Hoffman 1831, 8). История пребывания поляков под скипетром русского царя – это, по Хоффману, также история «пятнадцатилетней неволи» (Ibidem, 289). Лишая этот временной отрезок статуса эпохи, историк определяет его как «пятнадцатилетнюю продолжительность существования так называемого Королевства Польского» (Ibidem, 286). Эти пятнадцать лет определены им как «история злоупотреблений властью и порабощения нашего народа» (Ibidem, 141). Они являют «ужасные сцены деспотизма», а также историю заблуждений польского народа, который «пятнадцать лет доверял монарху... и пятнадцать лет был обманываем» (Ibidem, 215). Подобным образом А. Островский определяет историю Королевства Польского как «пятнадцатилетнюю историю нашего обмана» (Ostrowski 1840, 650).

И М. Мохнацкий, и С. Бажиковский также не жалеют черных красок для характеристики эпохи. Оба согласны в том, что «история конгрессовой Польши – это история нарушения правительством конституции» (Mochnacki 1984, 1, 146). Мохнацкий уверен, что курс на постепенное сворачивание конституционных преобразований, постепенное слияние Королевства Польского с «Москвой» был заложен уже в самом факте его создания. Бажиковский разделяет точку зрения Мохнацкого, считая, что при существовавшем порядке

вещей конституция с самого начала не могла стать краеугольным камнем Королевства Польского. Потому она сразу стала предметом постоянных нарушений: «Ее нарушали императоры, попирали Константин, ею пренебрегал наместник, ее не чтили министры, и в будто бы конституционном государстве царил произвол. Не было личной неприкосновенности, не было гарантии законов...» (Barzykowski 1883–1884, 1, 126).

Отрицательно оценивают историки содержание не только политической, но и интеллектуальной жизни конституционного Королевства Польского. Мохнацкий подчеркивает «тиранию администрации», «сервильизм и обскурантизм» государственного аппарата, рост реакционного влияния католического духовенства на образование. Ему вторит Бажиковский, утверждая, что страна даже не почувствовала провозглашенной конституцией свободы печати: она совершенно не была реализована, и ни одна свободная мысль не сумела проникнуть в печать. «Ничего национального, ничего политического, ничего либерального не появилось. В конституционной Польше было хуже, чем в самой России» (Ibidem, 108). Материальное же благосостояние страны улучшалось, согласно точке зрения Бажиковского, не благодаря правительству, а вопреки ему.

Историки-современники солидарны не только в оценке, но и в делении истории конституционного Королевства Польского на периоды, т. е. они сходно членят время на отдельные отрезки. Как Хоффман, так и Мохнацкий, не могут не выделить 1815–1820 гг. как период активного государственного строительства, преобладания в польском обществе политических надежд, связанных с расширением польской государственности с опорой на Россию. Объективно этот период характеризовался обретением мира и относительной стабильностью, открывшимися возможностями для политической и интеллектуальной элиты включиться в конструктивную работу на благо нации и государства. Но самое главное – о чем свидетельствует риторика эпохи, причем не только официальная, – 1815 год был годом обретения «национального бытия», «воскрешения польского имени», и последующие несколько лет прошли в Королевстве Польском под знаком этого ключевого события.

Непосредственные свидетельства тех лет говорят о том, что первые годы существования Королевства Польского действительно были временем национального подъема, активных усилий по упрочению нового государства. Немалую роль в глазах общества играла фигура либерального царя, отдавшего предпочтение полякам – недавним противникам на поле боя – перед своими русскими подданными и наградившего их самой либеральной в Европе конституцией. Конституция 1815 г. ставила поляков в один ряд с передовыми

западными государствами, удовлетворяла их национальную гордость. В просвещенном монархе на польском троне видели не «москаля», но продолжателя Пястов и Ягеллонов – национальных королевских династий.

Атмосфера деловитости, с какой лучшие представители польской нации включились в государственное строительство, запечатлена во многих текстах эпохи – в том числе в воспоминаниях К. Козьмяна (Kozmian 1972). Даже негативно настроенный по отношению к русским Ю. У. Немцевич откликнулся на создание Королевства Польского басней «Муравейник», в которой призывал к созидательному труду на благо нового государства.

Позитивные оценки первого пятилетия содержатся в высказываниях многих современников. Так, генерал В. Замойский вспоминал о своем отце, председателе Сената Королевства Польского в 1822–1831 гг. графе Ст. Замойском: «Как бы то ни было, воскрешение Королевства Польского на любых условиях было, по мнению нашего отца, началом возрождения страны, было основой и полем для гражданской деятельности [...]. Отец считал эту минуту (момент провозглашения основ создания Королевства Польского. – Н. Ф.) национальным торжеством, чем-то вроде заложения краеугольного камня под новое здание польского государства. [...] Воспитывая нас, он старался сделать из сыновей полезных для страны граждан, учил, чтобы гражданский долг мы основывали на служении общественному благу, чтобы никакие внешние обстоятельства, особенно политические, не служили оправданием для бездеятельности» (Generał Zamojski 1910, 62–64).

Характерна и оценка самим В. Замойским – выдающимся деятелем эмиграции и приверженцем А. Чарторьского – факта создания Королевства Польского. «То, что тогда происходило, – пишет он, – было по сути возрождением Польши. Все последующие разочарования, беззакония, невзгоды, восстания, подавленные огнем и мечом, утрата национальных достояний, конфискации частных владений, ликвидация польских образовательных учреждений, уничтожение почти всех следов национального законодательства, угрожающее положение национальной религии, отторжение от католической церкви миллиона верующих, депортации – все это не может заслонить того, что было сделано в Вене в 1815 г. на благо Польши» (Ibidem, 62). «Варшава блистала великолепиям в полном значении этого слова в этой первой половине существования недавно провозглашенного Королевства Польского», – вспоминал Ф. Гаевский (Gajewski 1913, 11).

Однако несмотря на благоприятную политическую атмосферу и насыщенность этого периода патриотическим, гражданским содержанием представители романтической историографии, смотрящие на недавнее прошлое сквозь

призму событий 1830–1831 гг., характеризуют его скупой и поверхностно. Ключевые слова, которые они используют при его описании, это «надежды», «обман» и «разочарование». Хоффман, выделяя в истории Королевства Польского период «от введения конституционного порядка до сейма 1820 г.», называет эти годы «эпохой испытания и надежды» (Hoffman 1831, 173). По словам же Мохнацкого, «конституционная жизнь поляков», «полная надежд еще в зародыше, блеснула лишь на минуту» (Mochnacki 1984, 1, 157).

Характерно, что предметом внимания историков (и в этом их повторяет большинство последователей, усвоивших стереотипы романтической историографии) являются не настроения польского общества, не государственное строительство и позитивные достижения соотечественников на этой ниве, а изменчивая политика Александра I. Практически единственная характеристика, которую Мохнацкий дает первым годам Королевства Польского, состоит в том, что Александр I играл в тот период «довольно забавную роль либерального царя» (Ibidem). Это продолжалось, по словам историка, до тех пор, пока он не «снял в Польше свою маску» и не вступил на антиконституционный путь. Подобным образом Хоффман видит основное содержание этого короткого периода в том, что свободы, данные Польше, считались лишь ненадежным даром монарха, а соотечественников призывали «уметь ждать, прощать злоупотребления и с рабской покорностью склонить голову перед могущественным властителем, слепо довериться его мудрости и сердцу, ибо иначе они могут потерять то, что приобрели» (Hoffman 1831, 218). Речь Александра I на сейме 1818 г., в которой он призывал граждан Королевства Польского дать пример Европе и намекал на возможность введения в России конституции по образцу польской, по мнению историка, может рассматриваться или как «обманчивый сон», или «свидетельство лицемерия» (Ibidem, 215). При этом подобные характеристики первого – «конституционного» – периода Королевства Польского очень кратки (одна-две страницы) и обобщены.

Можно констатировать, что первые годы Королевства Польского – период, когда идея государственного строительства с опорой на Россию была в целом позитивно окрашена – исчезают из исторической памяти, ибо выпадают из той картины польской истории, в которой борьба за независимость и непрерывность национальной идеи являются основной и всепоглощающей доминантой.

Подобное смещение акцентов и взгляд на первые годы Королевства Польского сквозь призму последующих событий преобладают среди различных жанров историописания. Так, биография выдающегося польского государственного деятеля Томаша Островского, составленная Антонием Островским,

казалось бы, посвящена периоду до 1817 г. (год смерти Т. Островского). Но дата 29 ноября 1830 г. постоянно присутствует в тексте ее раздела, озаглавленного «Конгрессовое Королевство Польское до 1817 г.» (Ostrowski 1840)³. Уже комментируя решения Венского конгресса, А. Островский пишет: «Для тех, которые ночью 29 ноября провозгласили наши права не потерявшими законную силу и написали манифест кровью наших героев, все соглашения Венского конгресса являются ничем [...] и на них ссылаться было бы преступлением» (Ibidem, 572). Воспоминания о Венском конгрессе вызывают у него ассоциации с Июльской революцией 1830 г. во Франции и Ноябрьской – в Польше. Они, по его словам, «открыли великую эпоху... которой Венский конгресс не мог ни предвидеть, ни желать. [...] Всевластие королей начинает уступать место власти народов» (Ibidem, 573).

А. Островский подчеркивает непрерывность польского противостояния русской власти и польских освободительных стремлений. В своем труде он стремится показать, что «уже до 1817 г. [...] были посеяны семена событий, тех поступков и реакций, которых позднее мы были свидетелями». Он отмечает, что уже в самом начале существования Королевства Польского в благодатную почву польского сознания «явно и тайно засевалось чистое зерно не з а в и с и м о й о т ч и з н ы [разрядка автора. – Н. Ф.], которое, подпитываясь пережитыми впоследствии... притеснениями от врагов Польши, дало наконец в 1830 г. обильный урожай» (Ibidem, 639).

Что же касается последующей истории Королевства Польского, то в ее оценке историками-современниками царит полное единодушие. Продолжая ставить во главу угла политику российских царей в Польше, основное содержание эпохи они видят в антиконституционных действиях правительства. Как и ранее, этот период маркируется фигурой правителя. Главное, что отмечает М. Мохнацкий, это «полная ликвидация представительного образа правления в Королевстве Польском» (Mochnecki 1984, 1, 157) вплоть до восстания 1830 г. (Поясним, что на речь идет лишь об ограничении некоторых конституционных свобод). Хоффман более тщателен в периодизации, выделяя «эпоху сопротивления и раздвоений польского общества» от сейма 1820 г. до сейма 1825 г. и «эпоху лишь номинального существования конституции, или эпоху терроризма с 1825г. до последнего времени, т. е. до 1830 г.». Переломным моментом в политике Александра I в Королевстве Польском историки – свидетели эпохи – считают сейм 1820 г., при закрытии которого Александр I выразил недовольство поведением либеральной оппозиции. В речи императора Хоффман видит знаковое событие, поворот вспять: Александр I, вернувшийся полякам отчизну и свободы в 1815 г., в 1820 опять их отнимает. Последующие

пять лет маркированы в глазах историка напряженными отношениями монарха и народа: «эпоха, когда исступленное сопротивление монарха было встречено сопротивлением чувствующего свое достоинство и знающего собственные права народа, и эта борьба была зерном взаимного недоверия и раздвоения, которые так никогда и не были преодолены» (Hoffman 1831, 227). Последние же пять лет Королевства Польского Хоффман называет «эпохой терроризма и только номинального существования конституции». Вступление на престол Николая I, по его словам, знаменует полный отказ от воплощения в жизнь конституционных свобод. Эта «эпоха» в интерпретации историка проходит под знаком отчаяния польского народа при виде теряемых свобод (Ibidem, 256).

Как видим, течение времени в Королевстве Польском в глазах свидетелей эпохи оказывается сопряжено с делящейся тяжбой Польши с Россией (точнее, с воплощающим ее царем), подчинено ритму этой тяжбы-борьбы. При этом историков-романтиков гораздо больше интересуют не «внешние», формальные стороны политической жизни в Королевстве Польском, а ее иное – «внутреннее» содержание, свидетельствующее о непрерывности движения национального духа. Уделяя лишь поверхностное внимание публичной жизни Королевства Польского, они концентрируются на ее тайном содержании, как бы создавая альтернативную польскую историю и насыщая краткий период исторического времени глубинными смыслами. Таким образом, время не только проживается, но и осмысливается в избранных параметрах.

Для Мохнацкого, рассматривавшего историю Королевства Польского в системе романтических национальных ценностных категорий, альтернативной оказывается история сопротивления национальному гнету, история тайных организаций и подготовки восстания 1830 г. Это уже иная история, в которой ход времени сопряжен с иными точками отсчета и иной периодизацией. «Польская история со времени разделов, – считает Мохнацкий, – двойственна, она делится на публичную и частную: ибо есть история неволи народа, его различных отношений с чужой властью, и история попыток вырваться из-под этого гнета. Первая делится на столько частей, на сколько польская земля оказалась разделена; вторая является общей. Обе существуют параллельно. Во второй части польской истории тайные общества, в которых зреют вооруженные восстания, играют главную роль» (Mochnacki 1984, 1, 220).

Предлагая свою картину истории Польши, отраженную в истории тайных обществ, Мохнацкий ставит во главу угла освободительную борьбу и сопротивление чужой власти. Для него именно то, что составляет предысторию восстания 1830 г., его генезис, определяет истинный ход польской истории

и течение исторического времени. Это проявляется, во-первых, в пристальном внимании к деятельности тайных обществ в Королевстве Польском и преувеличении масштаба их деятельности. Как писал М. Хандельсман, «Мохнацкий дал своим последователям один главный тезис – он создал и очень проникновенно обосновал легенду всеобъемлющего польского заговора перед восстанием 1830 г.» (Handelsman 1948, 235).

Главное, к чему стремится Мохнацкий, – увидеть в истории Королевства Польского истоки событий 1830–1831 гг., придать течению времени в 1815–1830 гг. единую направленность, кульминацией которой стало Ноябрьское вооруженное выступление польского народа. Избранный угол зрения помогает ему показать единство и однонаправленность польской истории. Соответственно иным предстает у Мохнацкого и ритм этой «внутренней» истории. В глазах историка из всей политической истории Королевства Польского внимания заслуживает «единственная минута, когда народное представительство проявило решимость» и отклонило правительственный законопроект на сейме 1820 г. Это ключевой момент в движении истории, не только ее краткого периода. Он оказывается по смыслу равным эпохе. В значении XVIII в. эпоха – «определенный момент времени, памятный благодаря событию, которым он отмечен» (С. Б. Линде). Мохнацкий называет «важной эпохой Королевства» 1820 г., когда либеральная оппозиция выступила в сейме наиболее активно. При этом Мохнацкого интересует отнюдь не развитие конституционных институтов в Польше. Это событие он вписывает в историю борьбы поляков с захватчиком, ибо «данные Польше законы лишь настолько заслуживали внимания, насколько в их защите могла легальным путем выразиться неприязнь общества к главному врагу польского имени. В защите конституционного устройства, конечно, проявлялась ненависть к Москве; именно это, а не что-нибудь иное, делает достойным упоминания в истории пятнадцатилетнего королевства мужей, которые действовали легальным конституционным путем» (Mochnacki 1984, 1, 158).

Дата 29 ноября 1830 г. присутствует и в других характеристиках эпохи. Деятельность стремившегося к гражданскому миру высшего духовенства, аристократии и т. н. «сервилистов» – политических деятелей, лояльно настроенных по отношению к власти, Мохнацкий считает вредной, как и все остальное, что «стало преградой для революции 29 числа» (Ibidem, 173). Политика Любецкого, укрепившего финансовую систему Королевства Польского, модернизовавшего управленческий аппарат (что Мохнацкий интерпретирует как «преобладание оплачиваемой службы над гражданским служением»), также в понимании историка влекла за собой несчастье родом из эпохи Королевства Польского, негативно повлиявшее на «дело 29 числа» (Ibidem, 193).

Подчиняет ход исторического времени в Королевстве Польском событиям 1830 г. и С. Бажиковский. Он также описывает эпоху Королевства Польского через ее будущее. Жизнь будущим – вот, согласно Бажиковскому, основное содержание эпохи. Эта установка на жизнь будущим, по его словам, была заложена еще Венским конгрессом: «Из осколка, так сказать, из крупницы скроили маленькую страну, дав ей название Королевства Польского; конституция должна была соединять его с царской державой. Вычеркнуть народ из числа живых, сохранить только его имя – воистину ужасная вещь, в каком-то отношении это было чистое издевательство. Однако и это государство имело свое значение и ценность. Хотя наяву Польши не существовало, эти переговоры, ноты, хлопоты и торг признавали ее существование, ее, скажем так, духовную сущность, а сохранение имени и национальных институтов **указывало на будущее** и на гарантию того, что невозможное в настоящий момент в будущем может осуществиться, т. е., что Польша должна быть восстановлена. **Так Венский конгресс вручил судьбу Польши ее будущим поколениям, посеял зерно будущего урожая, создал зародыш всех тех усилий, которыми польский народ с той поры будет жить...**» [здесь и далее выделено мною. – Н. Ф.] (Barzykowski 1883–1884, 1, 63). Отсылка к будущему – один из значимых способов восприятия времени культурой романтизма (у романтиков настоящее всегда колебалось между прошлым и будущим); в историческом сочинении С. Бажиковского он стал стимулом для развития концепции истории.

Бажиковский, как и Мохнацкий, преувеличивает роль тайных обществ в Королевстве Польском, сводя его историю к тайному движению. История нелегальных патриотических организаций помогает ему увидеть в рассматриваемой эпохе ростки грядущего, движение к нему: «Тайные союзы распространились по всей Польше, сильно влияя на дух и настроение народа. [...] Народ быстрым шагом приближался к восстанию» (Ibidem, 172). Выводя на первый план деятельность конспиративных организаций, он подменяет явную жизнь польского общества жизнью тайной, используя для характеристики течения времени в конгрессовой Польше оппозицию *день/ночь*. Основное содержание жизни Польши под властью России переносится из дня в ночь, ибо у народов, «не имеющих политической жизни», «ночь является днем для работы, потайное убежище – палатой заседаний» (Ibidem, 181).

Другая смысловая оппозиция, используемая историками-романтиками для характеристики эпохи, это *жизнь/смерть*. Метафора политической смерти польского народа, возникшая после разделов Польши и трансформированная в первые годы Королевства Польского в его «чудесное воскрешение», вновь стала использоваться для характеристики политической реальности 1815–1830 гг. Так, исключая деятельность сейма из плоскости политического

настоящего этой эпохи, Бажиковский указывает на то, что «трудность сейма лежала... между неудовлетворительным настоящим и загадочным будущим, между, можно сказать, жизнью и смертью» (Ibidem, 129).

Используемые историками-современниками метафоры явственно свидетельствуют об особенностях ощущения ими исторического времени. Если период 1815–1830 гг., вписываемый национальным сознанием в «эпоху неволи», характеризовался замедлением, приостановкой темпа явной, публичной жизни, то совершенно по-другому воспринималось само восстание. Очевидцы свидетельствуют о невероятной насыщенности периода восстания событиями, их быстроте и молниеносности. Так, об ускорении жизни во время восстания 1830–1831 гг. очень выразительно пишет М. Мохнацкий. «**Сну пятнадцатилетней неволи**» он противопоставляет все то, что выразилось «**в нескольких решительных минутах, в нескольких колоссальных битвах**» революции 29 ноября. Во время восстания, по его словам, «в коротких мгновениях – едва в нескольких месяцах порывов, надежды, ожиданий и отчаяний – как бы сконцентрировалось все естество Польши, разделенной между соседними державами, когда **мы жили ускоренной жизнью, более быстрой, чем обычная, беременной прошлым и будущим...**» (Mochński 1984, 1, 56). И. Лелевель отмечает быстроту распространения восстания по всей Польше: «Весть о революции в столице разнеслась по стране неслыханно быстро, и не было полка, не было повета, где бы при известии о ней голос нации не нашел бы живого отклика. Через несколько дней все королевство было охвачено восстанием. Народ почувствовал, что со времени падения Польши еще **не было более превосходной поры, чем этот момент**, чтобы испытать собственные силы, возродиться самим; народ почувствовал свое великое призвание и был проникнут необычайным, неопишым волнением» (Lelewel 1961, 64).

Историкам вторят и мемуаристы. Почти все пишущие о Ноябрьском восстании отмечают ускоренный темп жизни, уплотнение ее содержания. Очевидцы и участники событий вспоминают лихорадочность и поспешность, которыми было окрашено происходящее. Например, Наталия Кицкая в подобном ключе характеризует деятельность повстанческого правительства: «Под таким давлением, при обилии требований и неотложных дел, ни Административный совет, ни исполнительные власти не могли поспеть за событиями», и жизнь своей семьи: «С понедельника никто из нас ни на минуту не прилегал: мы вообще не раздевались уже шесть дней, чтобы днем и ночью быть готовыми ко всему» (Кицкая 2005, 178). Очевидно, что иллюзия ускорения времени создавалась не только повышенной событийностью, но и атмосферой всеобщего подъема и единения, созвучности происходящего национальным стремлениям, разделяемым подавляющим большинством поляков.

Напротив, для описания эпохи 1815–1830 используются метафоры «сна», «ночи», «тюрьмы» и иные, подразумевающие замедление жизни, жизнь не в полную силу, сдерживание событий, нереальность происходящего. Они характерны не только для историописания, но и для публицистики, и для художественной литературы. Последняя (прежде всего романтическая литература эмиграции) созвучна историографии в трактовке эпохи конституционного Королевства Польского (См. подробнее: Филатова 2007).

Распространенной является метафора сна, с помощью которой современники характеризуют политические реалии Королевства Польского. Ее использовали как историки («сон пятнадцатилетней неволи» у Мохнацкого, речь Александра I – «обманчивый сон» у Хоффмана), так и поэты. Например, автор стихотворения «Сон поляка во время сейма 1818 г. в Варшаве» облекает в форму сна мечты польского народа о превращении Александра I в отца польского народа и продолжателя традиций польских королевских династий. Пробудившись, его лирический герой «не знает, что случилось потом с Александром и Варшавой» (Pusz 1980, 278–279). А. Островский, автор политической брошюры «Каков дух времени в теперешнем Королевстве Польском?» (1828) называет общественные настроения в первые годы Королевства Польского «приятным сном»: «Первое пробуждение от приятного сна, в который были погружены поляки в Королевстве Польском, было вызвано ограничением свободы печати» (Zajewski 1975, 305).

Как видим, эта метафора наиболее часто связывалась с переживанием «либерального» периода Королевства Польского и восприятием поляками конституционных нововведений. Обращение к мотиву сна в данном случае свидетельствовало об отказе воспринимать новую политическую ситуацию как реальность, о подсознательном придании поверхностности и легковесности происходящему.

После восстания 1830 г. в художественной литературе, как и в историографии, заостряется образ конституционного Королевства Польского как эпохи неволи. Важную роль в его создании играет мотив тюрьмы, активно используемый поэтами-романтиками. Во вступлении к III части «Дядюв» Мицкевич подчеркивает неразрывность истории виленских земель с историей Королевства Польского, сливая ее в единую картину: «Около 1822 года начала определяться, укрепляться и принимать четкое направление политика Александра I, политика удушения всякой свободы. В это-то время и начались повсюду в Польше притеснения народа польского, которые становились все более жестокими и кровавыми. [...] Тогда вся страна, от Просны до самого Днепра и от Галиции до Балтийского моря, была изолирована и превращена

в громадную тюрьму. Весь административный аппарат превращен был в одно гигантское орудие пытки для поляков, а в действие его приводили цесаревич Константин и сенатор Новосильцев» (Мицкевич 1952, 125). Неслучайно одна из сцен III части «Дзядов» разворачивается в превращенном в государственную тюрьму монастыре.

Тема узилища интересует и С. Гарчиньского, описавшего в «Истории Вацлава» семь страшных лет, что провел в заключении участник конспиративного движения, так и не выдавший своих единомышленников. Страдания арестантов – это, по Гарчиньскому, часть страданий всей нации:

...co dzień z słońca wschodem
 Okropności zwiększają – pełne są więzienia
 Ofiar, niewinnych ofiar jak syn Abrahama.
 Dzieci nam zabijają – z nimi ród za rodem.
 Ojców w kajdany kuja – giną pokolenia ...
 Prawa nasze zgwałcone jako kiedyś ludu
 Wybranego od Boga – podłość nicią złota
 W tkankę ojczystej sukni podstępem się wdziera
 Wołam co dzień do Boga, że niewinność gnioła,
 Że lud jego – że naród – ojczyzna – umiera

(Garczyński 1973, 62)⁴.

Таким образом, жизнь в тюрьме, лишённая движения вперед и равноценная умиранию, характеризует в устах поэта и течение времени в Королевстве Польском.

В поэзии Ноябрьского восстания тюрьма, оковы, цепи, узы становятся устойчивыми символами, связанными с жизнью поляков под русской властью. «Из развалин тюрьмы» обращается к Богу К. Бродзиньский, о «кровавой цепи», сковывающей поляков, говорит М. Гославский (Poezja 1971, 12; 137) и т. п. В частности, Д. Магнушевский в стихотворении «День 29 ноября» создает образ пятнадцатилетней эпохи как унылого прозябания:

Bez sił – bez życia – w silne ujęci okowy
 Gniliśmy w zapomnieniu; i olbrzym Północy
 Trzymał orła starego w zamrożonej nocy
 I ziębił nasze serca, i zaciemniał głowy.

Wisła, co wolnych kiedyś widziała mieszkańców,
 Leniwo włókła nurty wśród niepolskich plonów,
 Bo widziała w przemocy zamki Jagiellonów
 I tyrańskich żołdaków wśród niepolskich szańców.

Orzeł, co się gdzieniegdzie sam jeszcze unosił,
Musiał spocząć na piersiach dwugłownego ptaka;
Polak bał się przywitać imieniem Polaka,
Tylko wspomniawszy wolność, łzami lica rosił.

Поэт явно замедляет ход времени в неволе, перенося подлинную жизнь поляков в сферу духа и нащупывая связь времен лишь через воспоминания:

Piętnaście lat wiekowym ciężało kamieniem.
Złotem pchani służalcy, co krew naszą ssali,
W czynach i w modłach nawet naszych szpiegowali
I zbrodnią było u nich karmić się wspomnieniem

(Poezja 1971, 57–58)⁵.

Со смыслом строк Магнушевского сходен смысл стихотворения С. Гарчиньского «К народам», назвавшего период потери польским народом независимости «перерывом в истории» и ассоциирующего этот период с ночью и смертью, а восстание – с «мгновением жизни»:

Słuchajcież, ludy! – kiedyś – niedawno
Żył naród wielki i wolny
I zginął zdradą; świat nie był zdolny
Czuć zdradę, zbrodnię tak jawną.
Słuchajcie dalej – później znów ożył
W swojej i świata obronie,
Krew lał strumieniem i **chwilę pożył**,
Świat go opuścił przy zgonie!

Tu **przerwa w dziejach!** – w wielkim narodzie
Inne jest życie, śmierć inna,
Chociaż upadnie, dusza jest czynna
Jak słońce – gdzieś – po zachodzie!
Łzami karmione serce tężeje,
Czucie zamknięte w moc rośnie
I życie wszakże wzмага się po śnie,
Po stracie wschodzą nadzieje!

(Poezja 1971, 180–181)⁶.

Восприятие эпохи пережившими ее и оглядывавшимися на нее с позиции нового исторического опыта (восстание 1830–1831 гг.) современниками во многом определило и представления о ней последующих поколений. Романтические стереотипы прочно вошли в польскую культурную память, в том числе

в историческую науку, последовавшую в том, что касалось целостной картины истории 1815–1831 гг., за романтической историографией. Характерно, что и через сто лет временные ощущения историков-романтиков служили новому поколению историографов путеводной нитью. Они вслед за ними слышали ритм эпохи. В брошюре «Конгрессовое Королевство Польское. Ноябрьское восстание. 1815–1831», изданной в юбилейный 1915 год, основным содержанием эпохи признавалась борьба польского народа с Россией, а о деятельности тайных организаций говорилось, что они «поддерживали надлежащий темп жизни нации» (*Królestwo Polskie Kongresowe 1915*, 9). Место конституционного Королевства Польского в польской истории оказалось прочно подчиненным истории борьбы поляков за независимость.

Л и т е р а т у р а

Анкерсмит 2007 – *Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт. Пер. с англ. М., 2007.

Кицкая 2005 – *Кицкая Н.* Главы из «Воспоминаний» // Война женскими глазами. Русская и польская аристократки о польском восстании 1830–1831 гг. Вступ. статья, составление В. М. Боковой, Н. М. Филатовой. М., 2005.

Ланда 1975 – *Ланда С. С.* Дух революционных преобразований. М., 1975.

Майофис 2008 – *Майофис М.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 гг. М., 2008.

Мицкевич 1952 – *Мицкевич А.* Собр. соч. Т. 3. М., 1952.

Филатова 2007 – *Филатова Н. М.* Эпоха конституционного Королевства Польского в зеркале романтизма // Польская культура в зеркале веков. М., 2007. С. 209–225.

Филатова 2008 – *Филатова Н. М.* Понятие «дух времени» в лексиконе польской и русской публицистики начала XIX в. // Категории и концепты славянской культуры. Труды Отдела истории культуры. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 404–415. (Переиздание. 1-е изд. в кн.: Культура и история. Славянский мир. М., 1997);

Barzykowski 1883–1884 – *Barzykowski S.* Historia powstania listopadowego. T. 1–5. Poznań, 1883–1884.

Bujarski 1972 – *Bujarski G.* Polish liberalism, 1815–1823 // Polish review, 1972. Vol. 2. S. 17–28.

Gajewski 1913 – *Gajewski F.* Pamiętniki pułkownika wojsk polskich (1802–1831). Oprac. S. Karwowski. T. 2. Poznań, 1913.

Garczyński 1973 – *Garczyński S.* Waclawa dzieje. Warszawa, 1973.

Generał Zamojski 1910 – General Zamojski, 1803–1868. T. 1. (1803–1830). Poznań, 1910.

Handelsman 1948 – *Handelsman M.* Adam Czartoryski. T. 1. Warszawa, 1948.

Hoffman 1830 – *Hoffman K. B.* Wielki Tydzień Polaków, czyli opis pamiętnych wypadków w Warszawie od dnia 29 listopada do 5 grudnia 1830 r. Warszawa, 1830.

Hoffman 1831 – *Hoffman K. B.* Autor Wielkiego Tygodnia Polaków [pseud.]. Rzut oka na stan polityczny Królestwa Polskiego pod panowaniem rosyjskim przez ciąg lat piętnastu 1815–1830. Warszawa, 1831.

Koźmian 1972 – *Koźmian K.* Pamiętniki. T. 2–3. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1972.

Królestwo Polskie Kongresowe 1915 – Królestwo Polskie Kongresowe. Powstanie listopadowe. 1815–1831. Piotrków, 1915.

Lelewel 1961 – *Lelewel J.* Polska odradzająca się czyli dzieje polskie od roku 1795 poczynnie opowiedziane // *Idem.* Dzieła. T. 8. Warszawa, 1961. S. 34.

Maliszewski 1928 – *Maliszewski E.* Bibliografia pamiętników polskich. Warszawa, 1928.

Mierosławski 1838 – *Mierosławski L.* Histoire de la révolution de Pologne précédée d'un aperçu rapide sur l'histoire universelle et d'une étude détaillée des mœurs du caractère et de la servitude du peuple polonaise, depuis 1815 jusqu'en 1835, avec cartes et plans topographiques par... Paris, 1838.

Mochnacki 1984 – *Mochnacki M.* Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831. T. 1–2. Oprac. i przedmowa S. Kieniewicz. Warszawa, 1984.

Morawski 1870 – *Morawski T.* Dzieje narodu polskiego. Rys dziejów porozbiorowych, 1796–1834. Poznań, 1870 (2-е изд.: Morawski T. Polska pod obcym panowaniem // *Idem.* Dzieje narodu polskiego. T. 6. Poznań, 1872.)

Ostrowski 1840 – *Ostrowski A.* Żywot Tomasza Ostrowskiego, ministra Rzeczypospolitej, później prezesa Senatu Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, oraz rys wypadków krajowych od 1763 r. do 1817. T. 2. Paryż, 1840.

Poezja 1971 – Poezja powstania listopadowego. Wybrał i opracował A. Zieliński. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1971.

Pusz 1980 – *Pusz W.* Kongres Wiedeński i utworzenie Królestwa Polskiego. Z niepublikowanych tekstów rodzimej poezji politycznej // *Prace polonistyczne.* Ser. XXXVI, 1980. S. 267–279.

Skarbek 1877 – *Skarbek F.* Królestwo Polskie od epoki początku swego do rewolucji listopadowej // *Skarbek F.* Dzieje Polski. T. 2. Poznań, 1877.

Wierzbicki 1999 – *Wierzbicki A.* Historiografia polska doby romantyzmu. Wrocław, 1999.

Zajewski 1975 – *Zajewski W.* Nieznana broszura senatora-kasztelana A. Ostrowskiego z 1828 r. // *Rocznik Łódzki.* T. XX (XXIII), 1975. S. 293–314.

П р и м е ч а н и я

¹ Об ощущении исторического времени передовыми русскими людьми второй половины 1810-х гг. см.: Майофис 2008, 34–41, 53–70; Филатова 2008. Характерное и для польской общественно-политической лексики тех лет выражение «дух времени» свидетельствовало об общности восприятия текущего момента как эпохи значимых политических перемен. Однако в силу иной ориентированности польского общественного сознания (прежде всего на национальную проблематику) подобное восприятие эпохи в польской исторической памяти не закрепилось.

² Формально Княжество Варшавское было ликвидировано лишь Венским конгрессом 1815 г., фактически же перешло под русскую власть уже в 1813 г. после его оккупации русскими войсками.

³ Благодарю д-ра М. Мычельского (Варшавский университет) за указание на эту книгу и интересную дискуссию, предшествовавшую написанию данной статьи.

⁴ ...каждый день с восходом солнца
Ужасы множатся – тюрьмы полны
Жертв, невинных как сын Авраама.
Убивают детей – с ними род за родом уходит.
Отцов куют в кандалы – поколения гибнут...
Попраны наши законы – как некогда народа,
Избранного Богом, – подлость золотой нитью
Вплетается в ткань польского платья,
Каждый день к Богу взываю я: невинность угнетают,
Народ его – нация – отчизна – умирает (*польск.*).

⁵ Без сил, без жизни, заключенные в крепкие оковы,
Мы гнили в забвении, и северный колосс
Держал старого орла в ледяной ночи,
Студил нам сердца и затуманивал головы.

Висла, что некогда видела свободных граждан,
Лениво текла среди непольских владений.
Она видела силой взятые замки Ягеллонов
И солдат тирана среди непольских окопов.

Орел, который мог еще летать сам,
Замер на груди двуглавой птицы.
Поляк боялся назваться именем поляка
Только воспоминание о вольности вызывало у него слезы.

Пятнадцать лет легли на нас вековой тяжестью.
За золото купленные прислужники, что пили нашу кровь,
Шпионили даже за нашими молитвами.
Жить воспоминанием считалось у них преступлением (*польск.*).

⁶ Народы, внимайте! Когда-то – недавно –
Народ жил, великий и вольный.
Был предан и умер, а мир не посмел
Предательством счесть смерть его.
Внимайте дальше! Он ожил потом,
Себя и мир защищая,
Пролил кровь и **мгновенье прожил**,
Но всеми при смерти был брошен.

В истории здесь перерыв! – ибо народ великий
Живет иначе, иначе гибнет:
Хотя сам и пал, душа жива
Как солнце после захода.
Напитавшись слезами, сердце окрепло,
Чувство вылилось в силу.
Ведь жизнь с новой силой бурлит после сна,
После утраты приходит надежда! (*польск.*)

Е. Е. Левкиевская

Членение исторического времени в устной культуре восточных славян XX века

«Они датируют все по событиям, а не по годам.
Они не говорят: «Это случилось в 1930-м»
или: «Это произошло в 1925-м» и тому подобное.
Они говорят: «Это случилось через год после того,
как сгорела старая мельница», или:
«Это произошло после того, как молния ударила
в большой дуб и убила фермера Джеймса...»
Агата Кристи «Щелкни пальцем только раз»

«Они», о которых рассуждает один из героев Агаты Кристи, это – английские крестьяне, люди традиционной культуры, чья привычка делить и классифицировать время восходит к достаточно древним структурам времяисчисления, значительно отличающимся от официально принятого членения и обозначения временных отрезков, восходящего во всех христианских культурах к счету времени, установленному церковью. Слова героя Агаты Кристи, описывающего принцип деления времени в английской традиции, вполне можно экстраполировать на особенности восприятия исторического времени в любой устной культуре, в том числе, восточнославянской. Наличие в традиционном (и шире – «наивном») сознании собственных принципов выделения тех или иных временных периодов и собственных способов их обозначения и закрепления в общественной памяти отмечалось всеми, кто занимался этой проблемой: «Известна привычка крестьянской культуры, обходившейся без часов и календарей, определять время того или иного события, соотнося его с событиями более важными, общепринято важными, вошедшими в предания данного сообщества: “это было до большого пожара”, “до колхозов”, “до раскулачивания”» (Минаева 2001, 37). Каковы особенности «наивного» восприятия исторического времени? И чем оно отличается от «официального» представления об истории?

Изучение традиционного восточнославянского времяисчисления имеет свою историю, которая в основном была посвящена вопросам упорядочивания счета времени христианской церковью и попыток его соотнести с прак-

тиками бытового народного членения времени, предпринимавшимися на протяжении многих веков. Т. А. Бернштам, указавшая на проблему соотношения официального и традиционного счета времени, заметила, что необходимость столь длительных усилий по упорядочиванию временного счета, «следы которого стали более или менее заметны в высших слоях общества лишь к XVI–XVII вв., а в крестьянской среде – еще позднее» (Бернштам 1985, 121), объясняется целым рядом причин. Среди них можно указать следующие: «живучесть архаичного неравного счета, отражение его в неоднородности самого церковного времени – сочетание неподвижных праздников с подвижными, зависящими от Пасхи, в свою очередь имеющей связь одновременно с лунными фазами и с днями недели, слияние ветхозаветного и евангельского счетов времени, разница в характере церковной (богослужебной) и народной, “мирской” деятельности» (там же).

Материалами для данной статьи послужили устные рассказы о своей жизни полесских крестьян, хранящиеся в Полесском архиве (ПА), а также полевые записи с территории русско-белорусского пограничья (Псковская, Смоленская, Тверская, Витебская области; Разумовская 1991).

Все исследователи, занимавшиеся проблемой исчисления и деления времени, принятого в неофициальной, бытовой (не обязательно крестьянской) культуре, приходят к выводу, что эта система представляла собой сложную, многоуровневую и противоречивую картину. Остатки архаичных, дохристианских систем времяисчисления, мифологическая насыщенность времени, наделение разных его отрезков сакральными и профанными смыслами, наполненность тех или иных временных промежутков «своими» социальными и культурными событиями – все это по-разному взаимодействовало и сосуществовало (отчасти сосуществует до сих пор) с официальным делением времени.

В этой сложной системе «неофициального» времени исследователями выделяются две основные подсистемы, тесно связанные друг с другом: циклическое, или календарное время, основанное на смене природных годовых циклов, и линейное, историческое время, основанное на линейности как человеческой жизни, так и всего мироздания в целом, имеющего начало и конец (Толстая 1995, 448–452). Циклическое время (его еще иногда называют относительным), вечно возвращающееся на исходе года в ту точку, откуда оно начиналось с новым годовым циклом, «структурировано по принципу матрешки» (Лысенко 1999, 130): смена сезонов совпадает со сменой времен года, сезоны делятся на месяцы и недели, недели делятся на дни, насыщенные собственным мифологическим смыслом. Сутки, как наименьшая временная единица, в соответствии с оппозицией свет/тьма, делятся на день и ночь. День

в соответствии с жизненным ритмом, разделяется на «уповоды» – промежутки рабочего времени, разделяемые едой и отдыхом. Структуре и семантике циклического времени, его культурному и социальному освоению посвящено большинство работ, связанных с проблемой традиционного времени, поэтому этих вопросов в данной статье мы касаться не будем.

Что касается линейного, исторического времени (оно еще называется абсолютным), то оно состоит из трех основных срезов. Первоначальный срез – это мифологическое прошлое, время первотворения земли, человека, народов. Второй срез – это актуальное настоящее или опознаваемое время, с которым носитель традиции соотносит свой жизненный опыт. Третий срез линейного времени – это эсхатологическое будущее, к которому относится конец света и начало нового этапа мирового развития.

Мифологизация архаического прошлого находит свое выражение в мифах о сотворении мира и этиологических легендах – текстах, содержащих сведения о начальном этапе существования вселенной, начале человеческой истории и сотворении культурного пространства, этнической истории и происхождении разных народов. Подобные тексты ориентированы на некое отвлеченное мифологическое время, отстраненное от времени рассказчика, относящееся к «началу света», «когда Господь ходил по земле». Время первотворения носителем традиции воспринимается как неподвижная онтологическая данность, отнесенная в неясное прошлое, которое носит вневременной характер и соотносено с вечностью. Об этом периоде истории можно сказать словами Ольги Седаковой: «Там летает ветхое время, как голубь из Ноева ковчега». Если обычное, историческое время имеет вектор развития, оно течет, летит из одной точки в другую, то «ветхое» время «летает», т. к. у него нет вектора движения, нет направленности. Оно просто есть, но оно с точки зрения носителя традиции никуда не движется. Что касается эсхатологического будущего, о котором говорится в предсказаниях и легендах о конце света, то его время также отличается от обычного рядом свойств. С одной стороны, выделяются так называемые «последние времена» – период, непосредственно предшествующий концу света, когда все признаки «порчи мира» должны проявиться в полной мере. Это период компрессии и «умаления времени» – время будет течь необычно быстро по сравнению с предыдущими временами, чтобы облегчить людям тяжесть последнего этапа существования мира, но одновременно его количество будет уменьшаться, избывать, поскольку конец света будет означать автоматический конец исторического времени. С другой стороны, народные представления о конце света могут принципиально расходиться с текстами Писания, прежде всего в том, что предполагают не только сохране-

ние дальнейшей жизни на земле, но и начало нового исторического цикла, который должен наступить после конца света (Левкиевская 1999, 190–193).

В рамках данной статьи наше внимание будет сосредоточено на том, как в текстах устной традиции отражается второй срез истории – актуальное настоящее, с которым носитель традиции соотносит свое существование и историю ближайших к нему предыдущих поколений (обычно последних трех – родителей, дедов и прадедов). Таким образом, этот отрезок времени было бы точнее назвать актуальным прошедшим временем, которое носитель «наивной» картины мира способен осмыслить с позиции своего личного жизненного опыта и пережитого опыта известных ему поколений. Как уже было сказано, в традиционной картине мира не существует единой линии времени, а время расщепляется на несколько составляющих, которые графически можно представить в виде нескольких концентрических кругов. Внутри круга находится личное время, в которое включается время жизни человека его семьи и через которое происходит самоидентификация личности. Через осмысление этого времени, его кульминационных, маркированных точек выражается автобиография человека. Второе время – календарное, с которым соотносен цикл хозяйственной и социальной активности человека. Обычно оно в большей или меньшей степени выражается через календарный круг традиционной культуры. Еще один – более широкий круг – историческое время, присутствие которого носитель наивного самосознания ощущает, воспринимает, но соотносит с ним свою жизнь и свое личное время весьма неоднозначным образом. Наконец, самый широкий круг – это, если так можно выразиться, онтологическое время – время существования мира от его сотворения до конца света. Коллективное сознание осмысляет это время в эсхатологическом освещении и соотносит с этой эсхатологией актуальное историческое время, в рамках которого человек вынужден существовать. Это соотношение личного, автобиографического времени и времени исторического и отчасти – глобального, онтологического будет рассмотрено в данной работе.

Если посмотреть, в какого рода нарративах в устной культуре сохраняются представления об историческом времени, то, в основном, это будут тексты двух речевых жанров: генеалогические предания, включающие историю рода, и личные биографии, где история проявляется в рамках жизни отдельного человека. Эти тексты могут быть оформлены как разного рода биографические и автобиографические нарративы различной структуры, порождающиеся в разных коммуникативных ситуациях – предания о жизни рода, воспоминания о прожитой жизни, обмен отрывочными воспоминаниями в разговоре со сверстниками, ламентации по поводу прожитой жизни, дидактические выска-

звания, обращенные к младшему поколению («Вот в наше время...»), реже – осознанные попытки последовательного представления своей жизни в виде целостного мемората, еще реже – в виде письменного изложения своей жизни в форме воспоминаний или дневника. В любом случае в устной картине мира история представлена в виде совокупности биографических текстов постольку, поскольку она растворена в памяти конкретного человека, поскольку она замешана в личной судьбе его и его близких. Поэтому в традиции история предстает не как последовательная цепь событий, имеющих причинно-следственную связь и эмоционально отстраненных от судеб конкретных людей, а как трансформированное отражение в личной памяти конкретного человека, являющейся частью коллективной памяти социума. Культурная модель, по которой воспроизводится и выстраивается личная память, задается коллективной памятью.

«Измерение» истории человеческой жизнью – ключевая особенность восприятия исторического времени в «наивной» картине мира, поскольку, в отличие от письменной, официальной истории, здесь носителем исторической информации является индивидуальная память. Как точно заметил П. Хаттон, подробно занимавшийся памятью как средой освоения и отражения исторического прошлого, «устная культура связана с воспроизводством живой памяти» (Хаттон, 2003, 62) и далее: «устная культура является средой существования живой памяти. Прошлое существует постольку, поскольку оно продолжает удерживаться в живой памяти, а помнят о нем до тех пор, пока оно служит потребностям настоящего» (там же, 63).

Будучи частью коллективной памяти, историческое прошлое передается преимущественно устным путем, что определяет особенности восприятия, интерпретации и хранения исторических событий (в тех случаях, когда она фиксируется письменно, например, в крестьянских или детских дневниках и воспоминаниях, она все равно оформляется по принципам устной традиции). Представление о памяти как об основной (а иногда единственной) форме хранения исторической информации и одновременно основной единице членения исторического времени находит воплощение в устойчивых выражениях типа: «на моей памяти (было)», «не при моей памяти», которые указывают, к какому времени относится описываемое событие: «Не при моей памяти, при моей матери ще» (Симоничи, Лельчинский р-н Гомельской обл., ПА). Представляется важным, что в подобных выражениях память синонимична слову век (в значении «жизнь»): «Это было на моей памяти» – «Это было на моем веку». «Смысловое сближение жизни и памяти происходит в ситуации, когда о человеке говорят, как о представителе своего времени, свидетеле, очевидце

событий. Для свидетельствования необходимы, как минимум, два условия: жить и помнить» (Брагина, 2007, 213). Таким образом, основная единица членения исторического времени – «на нашей памяти» – время живущего поколения, оно подвергается историческому осмыслению и членению. Все, что было до «нашей памяти», выводится за рамки актуально воспринимаемого времени.

Как осмысляется историческое прошлое, по отношению к которому у носителя традиции нет собственного опыта, и которое он знает только по информации, полученной из других источников, чаще всего, – от старшего поколения? Первый способ связан с включением этого времени в неопределенное мифологическое прошлое. Время, лежащее за пределами непосредственного своего личного опыта и опыта ближайших поколений, относится к мифологизированному, неопределенному и недискретному прошлому, которое определяется как «давна давнина», «старинушка великая», «старинные времена» и не подлежит никакому хронологическому членению, или же это членение подчиняется законам эпического и мифологического времени. Такое время П. Хаттон назвал «незапамятным», поскольку это время прошлого, лежащее за пределами возможностей памяти. «В устной традиции коллективная память является единственным критерием суждения о прошлом, которое тонет в беспомыслии, на краю живой памяти» (Хаттон, 2003, 64). В описание выходящего за пределы личной памяти прошлого заложен принцип хронологической неопределенности, передаваемый маркерами: «раньше», «когда-то давно», «очень давно», «в давние времена», «в старое время», «примерно лет 200 назад», «сот семь-восемь тому назад», «где-то в середине XIX века», «это было очень давно. Не на нашей памяти»: «Ой, это давно было, еще *в старину*»; «*В старину* бабы на Ягорья специально надевали длинные саяны с красным поясом...» (Усвятский р-н Псковской обл., Разумовская, 1991, 117); «Это где-то от старинных людей [узнали]» (Ласицк Пинский р-н Брестской обл., ПА); «Я чуў колысь, дэ-то в старыне люды... пошлы оглядывать свои поля [на Юрьев день]» (там же). Старина – это не только (и не столько) обозначение хронологически прошедшего периода, сколько аксиологическая оценка этого прошлого, ибо это прошлое включает в себя связанную с ним систему нравственных и бытийных устоев, обычаев и норм поведения, значимых для рассказчика и подлежащих сохранению, экстраполяции в «теперь» вопреки всему: «Ягорий – праздник ў числе, 6 мая. Ето старинушка старопрежня, мы и теперь яго соблюдаем» (Усвятский р-н Псковской обл., Разумовская 1991, 116) или: «А мы всё же что й то помним! И на свадьбах, и на святках веселимся по старинушке» (там же, 117). Все прошлое, которое предшествует собственной жизни информанта, собственному ощущению протекающего времени, непо-

движно. Оно существует не в виде последовательно происходивших и сменявшихся друг друга событий, а в виде суммы накопленного прошлыми поколениями опыта, определенных устоев, традиций, доставшихся в наследство ныне живущему поколению. А устои потому и называются устоями, что они стоят. Главное в них – неподвижность и неизменность воспроизводства. Подразумевается, что правильное протекание жизни – это не развитие, а воспроизводство образцов поведения, накопленных прошлыми поколениями.

Второй способ освоения исторического прошлого, выходящего за рамки личной памяти, связан с генеалогическим временем. Генеалогическое освоение времени основано на смене поколений, в его основе лежит родословная рода. «Большая» история представляется как линия смены поколений и оформляется в виде генеалогического предания, а ее отрезки соответствуют биологической жизни одного поколения. Согласно В. И. Вернадскому, время, выражающееся сменой поколений, «входит в свойства живого вещества в такой степени, в какой оно не входит ни в какое другое явление на нашей планете» (цит. по: Иванов, 1974, 50). Генеалогический принцип наиболее ярко проявляется в преданиях об освоении новых земель (например, Сибири) и о первопоселенцах, давших начало роду на новой земле. В такого рода нарративах историческое время сливается с временем рода: «Мой предок, Тимофей, пришел в Тунку вместе с первыми казаками...» (Тихонова, 1999, 195) или: «...когда етот, Баргузин-то, значит, открылся, то ссыльных, суды же ссыльных. Мое потомство тоже... дедушка, мой дедушка еще, ссыльный...» (там же). Генеалогическое время охватывает жизнь нескольких поколений и позволяет продлить актуально осмысляемое время примерно на столетие назад.

При осмыслении прошлого, по отношению к которому у человека есть собственный опыт, личная память является той средой, в которой живет история, и той меркой, по которой историческое время разделяется на свои составляющие отрезки. В отличие от официальной истории, в устной культуре человеческая судьба служит первичной сеткой координат, в которые вписываются (или не вписываются) те или иные исторические события и которые классифицируются согласно этой сетке. Поэтому механизмы, с помощью которых память отбирает для сохранения те или иные части прошлого, интерпретирует и воспроизводит их, одновременно являются механизмами членения исторического прошлого. Для нас важно, что «память мыслится в языке и культуре как самоорганизующаяся и самонастраивающаяся система функционирования фрагментов личного/социального прошлого» (Брагина 2007, 159). То, каким это прошлое предстает в устной традиции, напрямую зависит от функций личной памяти: во-первых, ее селективности – способности отбирать фраг-

менты значимого (с точки зрения рассказчика) прошлого в качестве «единиц хранения» и отметить фрагменты незначимого прошлого; во-вторых, ее интерпретативности – способности памяти корректировать прошлое, давать ему оценку, наделять эмоциями, представляя его в положительном или отрицательном свете; в третьих, ее реверсивности – способности в разное время и в разных условиях воспроизводить один и тот же цикл воспоминаний. Кроме того, память о прошлом в устной культуре строится по принципу эгоцентричности, при котором в центре истории оказывается личность самого рассказчика и судьба его ближайшего окружения, а также по принципу деиерархичности, при котором события большого исторического масштаба в сознании говорящего уравниваются с личными событиями.

Что касается последнего, то проблема деиерархичности не раз освещалась в научных работах, обозначаясь то как «деиерархизация и плюрализация предметов» по отношению к т. н. «наивной литературе» (Козлова, Сандомирская, 1996, 13), то как «рядоположенность разнопорядковых ценностей» (Минаева). Наивный тип сознания позволяет замечать в окружающем мире не объективные связи, а ближайшие к человеку и актуальные лично для него. Это приводит к тому, что в нарративах события отображаются не иерархически, а линейно, поскольку устному типу сознания свойственна не казуальность, а, скорее, причинность по смежности. Деиерархизация событий в наивных воспоминаниях проявляется прежде всего в том, что в одном ряду перечисляются глобальные исторические события и будничные дела собственной частной жизни. Такой подход к исторической реальности можно наблюдать в дневнике пермской крестьянки А. П. Суловой, которая вела его с 1981 г. по начало 90-х гг. Ср., например, запись от 25 февраля 1986 г.: «25-го – встала в 7, ветер метель, мало картошки, нет хлеба и мало воды, начался 27 съезд КПСС в 12 часов дня, мы с Катей лежали на печке...» или запись от 22 августа 1991 года: «Без осадков, ходили по чернику, принесли грибов и 2 рыбки домой в 5 часов хлеб покупал Алеша, в 10 переверот в Москве, все арестованы, пекла утром блины...». В следующей записи в одном ряду стоят смерть Брежнева и расчесывание волос: «Встала в 5–10, разбудил котенок, 8–30 – умер Брежнев, чесала голову, варила пельмени, утром ходила по воду, он (муж. – Е. Л.) колот дрова...» (Сулова, 2007, 14, 197, 200, 232). Форма деиерархизации событий, наблюдаемая в «наивной» картине мира взрослых людей чрезвычайно похожа на детское восприятие исторического прошлого. Примером чему могут служить воспоминания русских детей, попавших в эмиграцию, о революции 1917 г. и гражданской войне: «Месяца через 3 стали основываться различные учреждения со смешными названиями, как, например: Губпродком,

Губзахвост, Губземотдел, и на каждом висела красная тряпица с изображением РСФСР. Массу народа, военных и более-менее зажиточных людей расстреливали и чуть-чуть забрасывали землей, а ночью голодные собаки раздирали трупы. Я часто ходил на поле и собирал пули, из которых доставал порох и выбивал пистонки» (мальчик, 2 класс; Дети 1997, 79).

Наиболее важная функция памяти – селективная, ее избирательность приводит к тому, что прошлое в «наивной» картине мира предстает не общим потоком событий, следующих друг за другом во времени, но «особым образом селектированными эпизодами», между которыми «обозначена пустота или пропуски» (Брагина, 2007, 159). Какие же события из истории XX века осмысляются как релевантные и подлежат селекции в исследуемых текстах? Прежде всего, в членении времени, связанном с личным опытом носителя традиции, существует универсальная оппозиция: время делится на *раньше* и *теперь* (*старая жизнь – наше время/нынче*). Данная антитеза немислима без оценочной квалификации этих основных периодов времени. «В рассказах о прошлом и настоящем положительно оценивается прошлое, при чем эта оценка является базовой для текстов такого рода, так что упоминание о позитивных моментах в настоящем или негативных в прошедших, как правило, не изменяют изначальной модальности» (Баранова 2000, 67). *Раньше* обычно связывается с периодом молодости информанта, с которым соотносятся упорядоченные правила бытия и нормы миропорядка, разрушенные в нынешней жизни, в том, что называется теперь. Под *теперь* – подразумевается актуальное настоящее, часто содержащее мотивы эсхатологической «порчи мира» и проявляющее признаки «последних времен»: «Раньше лапти носили, да песни играли, а теперь сапоги носят и телевизор смотрят. И кругом все несчастливые: видно деньги счастья не дают. Раньше люди чувствовали Бога, чувствовали и совесть. Не стало Бога – не стало и совести» (Усвятский р-н, Псковской обл., Разумовская 1991, 131); «Раньше бывало пятеро мужиков на одну поллитру соберутся – и уже пьяны. А теперь – одному ведра мало...» (там же). Или: «А сейчас все разрушили, все на свете растащили, разволокли, сейчас ничего нет»; «А теперь ни хреста, ни пояса, ни стыда, ни совести» (Разумовская 1991, 152).

Впрочем, конкретные рамки эпохи «прошлого», связанные с *раньше*, достаточно подвижны и зависят от того, что является значимым для рассказчика, а также от того, в какой момент актуального настоящего ведется рассказ. В одних случаях под «раньше» понимается дореволюционный период времени, противопоставленный советскому «теперь»: «Видишь, в старину было все продумано, одно к одному. А после колхозов все наше выводить стали. Все в землю закопали: как мы гуляли, как мы танцевали, как мы пели. Правитель-

ству наши песни не нужны» (Усвятский р-н Псковской обл., Разумовская 1991, 117). В других случаях «раньше» осмысливается как советское время, противопоставленное постсоветскому «теперь»: «Вот мы, к примеру, как жили при коммунистах, все-таки жить можно было, а сейчас – черт его знает. Все разваливают, все зажимают. Вот деревня – она помрет, ничего тут не останется. Страшной войны дело пошло» (Андреапольский р-н Тверской обл., Баранова 2000, 68).

Кроме обобщенной оппозиции «раньше» – «теперь» личная память делится на более дробные отрезки времени – их границами служат особо отмеченные точки, которые У. Вордсворт называл «пятнами времени» – это метафора «для тех мнемонических мест, которыми отмечены этапы его проникновения в историю собственной жизни» (Хаттон 2003, 147). То, что Вордсворт называл «пятнами времени», в терминологии современных исследований носит название культурных индексов (Брагина 2007, 166). Понятие культурного индекса связано с эгоцентричным восприятием автобиографического времени. В его основе лежит личный опыт жизни. Восприятие личного времени человеком устной традиции отличается от его восприятия человеком письменной культуры. Человек письменной культуры, ведущий дневник и описывающий в нем последовательно события, которыми наполнена его жизнь день за днем, воспринимает жизнь как непрерывно текущее время, членящееся на равные временные промежутки календарного времени – дни, недели, месяцы, года. В таком видении жизни не бывает «пустого» времени, не заполненного событиями, не интересного для фиксации и рефлексии. В этом человек, ведущий дневник, уподобляется средневековому летописцу, для которого также не бывает пропущенных, выпадающих из истории временных промежутков. Даже если в какой-либо год не происходило достойных описания событий, летописец все-таки записывает в летописи прошедший год, обозначая непрерывность течения времени и его деление на равные календарные промежутки.

Для человека устной культуры, не привыкшего отслеживать текущую жизнь и подвергать ее ежедневной рефлексии, автобиографическое время воспринимается не как равномерно протекающее время, а как время прошедшее, время воспоминаний. Оно не в одинаковой степени заполнено событиями, и не все его моменты воспринимаются одинаково ценными для фиксации в памяти. В нем маркируются и подлежат экспликации и рефлексии только определенные точки – культурные индексы, которые вслед за Ильей Пригожиным можно назвать точками бифуркации, т. е. такими отмеченными точками в памяти, которые меняют вектор ее движения, формируют память, наполняя ее вос-

поминаниями о тех или иных событиях. «Память не только трансформирует время, но также моделирует апроприацию человеком личного и коллективного прошлого. Время обозначается в памяти через выделенные события и сюжеты – культурные индексы – в личной жизни (личная память) и в жизни социума (общественная память). Культурные индексы вербализуются в рассказах о прошлом, в воспоминаниях и мемуарах. Они проявляют нарративную функцию памяти... Структурирующая прошлое система культурных индексов – это своего рода личная анкета индивида. В нее включены: воспоминания о детстве, о первой любви, об учебе и учителях, о счастливых знаковых событиях (свадьба, рождение ребенка), о личных травмах (разлука, развод, несчастья), о коллективных травмах (война, катастрофа, стихийное бедствие и др.)» (Брагина 2007, 166).

Не останавливаясь подробно в рамках данной статьи на гендерном аспекте проблемы, можно констатировать определенные различия в наборе культурных индексов между «мужским» и «женским» автобиографическим текстом. Для женщины основными культурными индексами личного порядка являются замужество, а также события в судьбе мужа и близких. Женщина чаще мужчины осмысляет свою жизнь через жизнь своей семьи, а события в жизни мужа и близких как свои собственные события: (Н. П. Базелева, 1890 г. р.): «Я была одна дочка у батьки с маткой... Жених через дорогу жил, на хуторе... Посватался и пошел на войну. Три года в плену отбыл, у пана там работал. Как отпустили домой, так мы и поженилися. А тады немног – год отжили – и опять взяли на войну... А тады, милки, как уже стала ета власть, так тады нас раскулачили... А хозяина забрали на “черного ворона”. У нас десять детей было – так пять штук помёрло, пока хозяина не было. А тады хозяин как-то пришел с “черного ворона”, как-то остался, не отправили яго. Так ён на войне был, инвалидом вернулся. И сынок был на войне. Под Ригой яго ранило – и ослеп...» (д. Сафоново Куньинский р-н Псковской обл., Разумовская 1991, 120).

В «женском» рассказе о прошлом жизнь делится на время до замужества – после замужества – рождение детей – смерть мужа, смерть детей. Нередко рассказ о прошлом начинается с момента замужества – как своеобразного момента женской инициации, начала «настоящей», полноценной, взрослой жизни. Время до замужества нередко воспринимается как прелюдия к жизни: «Я тады уж замуж зайшла, так нас не тронули, потому как мой Василий в 17-м году как раз в Питере миколаевским солдатом служил и с колокольни в жандармов стрелял» (д. Перелазы Усвятского р-на Псковской обл., Разумовская 1991, 115).

В «мужском» нарративе рассказчик предстает как самостоятельный субъект действия, а его жизнь обычно осмысливается не через семью, а через систему активных действий, в которых реализуется «я» – самостоятельная личность. В «мужском» автобиографическом тексте в число культурных индексов включаются: возраст, с которого человек начинает себя помнить (обычно он совпадает с возрастом, с которого начинает работать), учеба, служба в армии (война), репрессии. Ср. набор культурных индексов в рассказе о жизни С. А. Грибачева, 1891 г. р. (д. Пристань Усвятского р-на Псковской обл.): «Я родился в Шершнях в бедной семье. В голодные времена с матерью по людям ходил (нищенствовал значит)... В Германскую войну золотой крест дали. А тут как раз революция. Крест я на революцию пожертвовал, мне документ за него выдали. После Гражданской вернулся в деревню, и мне как бедняку выделили участок земли на болоте. Своими руками его осушал и пни выкорчевывал. Работал день и ночь, поднял хозяйство, женился. В колхоз не пошел. К 37-му году у меня было уже 4 коровы. Тут меня и раскулачили. Обозвал я по-матерному председателя, а он сразу машину вызвал: “Забирайте его – он обругал партию и правительство!” В усвятской тюрьме держали на хлебе и воде. Хлеба давали по 200 грамм в день. Присудили 4 года по статье 58. За свои труды и попал, за то, что болото раскопал, лес рассек да хорошим хозяином был. В Ухте железную дорогу строил. Там люди мёрли, как мухи, а на их место новых привозили. За 800 г. хлеба (давали и по 300 г.) никто добровольно прокладывать железную дорогу не пойдет – вот государство и нашло выход, принудилровку эту. Когда срок вышел, остался я на стройке вольным. В армию меня не взяли по здоровью. Весной 45-го на общем перекуре кто-то сказал, что немцев с лица земли сотрут, а я возразил: “Это Гитлеру конец придет, а немцы останутся – куда ж народ денется?” За это получил еще 10 лет. В 56-м году вернулся в колхоз. Теперь получаю пенсию 22 рубля: 10 лагерных и 12 колхозных. А председателя того, что меня посадил, наши и застрелили: он во время войны немцам служил» (Разумовская 1991, 135).

Как видно из этих и других примеров, «мужской» текст отличается от «женского» по двум основным параметрам – особенностям восприятия собственной личности и личной судьбы и способам членения времени. В «женском» нарративе личное «я» воплощается в совокупное «мы» («нас раскулачили», «у нас десять детей было») в противоположность «мужскому» нарративу, где рассказчик сосредоточен только на личной судьбе, воспринимая ее сугубо индивидуально: С. А. Грибачев выстраивает автобиографию как рассказ о собственной деятельности (воевал, награжден Георгиевским крестом, поднял хозяйство на непригодном участке земли, был несправедливо осужден

и т. д.). Он только упоминает о своей женитьбе, поскольку это входит в сферу полноценного мужского поведения, но ничего не сообщает о судьбе жены и детей, описывая лишь превратности собственной жизни («меня раскулачили», «я строил»), тогда как Н. П. Базелева практически ничего не сообщает лично о себе, поскольку не осознает свою собственную жизнь как самостоятельную ценность, достойную описания и отделенную от судьбы других членов семьи – прежде всего мужа и детей. Воспоминание о своем прошлом она выстраивает как рассказ об их жизни.

Второе принципиальное отличие «женского» текста от «мужского» – способ обозначения времени. В «женском» автобиографическом нарративе гораздо чаще, чем в «мужском», время обозначается через систему личных и исторических событий: «как отпустили домой, так мы и поженились. А тады немног – год отжили – и опять взяли на войну... А тады, милки, как уже стала ета власть, так тады нас раскулачили...». В «мужском» воспоминании о прошлом гораздо чаще встречаются конкретные даты, что ближе к официальному счету времени: «К 37-му году...»; «Весной 45-го...»; «В 56-м вернулся в колхоз...».

Нарративная функция памяти, о которой упоминает Н. Г. Брагина, лежит в основе создания тех или иных структур, культурных моделей, по которым воспроизводится и выстраивается рассказ о прошлом. Личное, автобиографическое прошлое, протекание жизни, безусловно, индивидуально для каждого человека. Но культурная модель, т. е. то, что общественным сознанием считается важным для удержания в памяти и последующего воспроизведения в рассказе, задается коллективной памятью и, в конечном счете определяется особенностями национального сознания.

Можно предположить, что в основе восточнославянских автобиографических рассказов о прошлом лежит травматическая интерпретация истории – память как совокупность индивидуальных и коллективных травм. На основе анализа имеющихся материалов можно сделать вывод о том, что в восточнославянских нарративах о прошлом основной состав культурных индексов – точек деления времени – совпадает с набором личных и коллективных катастроф, включающих смерть близких, I Мировую войну, революцию, Гражданскую войну, коллективизацию и раскулачивание, репрессии, Великую Отечественную войну, послевоенный голод и разруху, непосильную и почти бесплатную работу в колхозе, неустроенную жизнь детей, подорванное здоровье и безрадостную старость, Чернобыльскую катастрофу (для восточной Украины и Белоруссии), распад страны и хаос 90-х гг. Такой тип памяти, когда прошлое представляется как череда личных и общенациональных травм и неудач, принято называть травматической памятью, а тексты, воплощаю-

щие в себе травматический опыт, – «травматическими нарративами» («narratives of trauma»): «Травматические нарративы могут быть поняты как культурные конструкции персональной и исторической памяти» (Kirmauer 1996, 177). В большинстве восточнославянских рассказов о прошлом культурные индексы, через которые вербализуется историческая память, представляют собой цепь личных и коллективных травм, которые и разделяют историческое время на определенные промежутки. Личная судьба оказывается встроенной в исторический процесс: «Нас одиннадцать у матки было. Жили бедно. С семи лет у поле погнала. В *тридцатые годы* были такие налоги, что отец платья не мог купить. Когда к *Пятру* [т. е. к Петрову дню] подарили черное каленкоровое платье, от радости две недели в поле песни играла. В 32-м был *большой голод*, ели лепешки с травы. *Шла замуж* в лаптях: дошли до сельсовета, расписались и спать легли – вот и вся свадьба. *Через полгода* муж ушел в армию на три года. *Токо вернулся, а через 4 месяца* война. Я семь похоронок получила: муж, 4 брата и 2 зятя убитые... *После войны* робили, как звери, за одни палки, что против фамилии ставили. А палками будешь сыт? Наши три колхоза в сельсовете *и теперь* самые нищие...» (А. А. Колошина 1919 г. р., д. Рудня Усвятского р-на Псковской обл., Разумовская 1991, 123).

В подобных рассказах событие личной биографии может в одних случаях восприниматься как «точка бифуркации», как одномоментное действие, маркирующее время, своеобразная зарубка на шкале времени («*Как пошли колхозы*, они стали коммунисты...»; «*Как немцев прогнали*, снова колхозы поставили...»; «А тады, милки, как уже стала ета власть, так тады нас раскулачили»). В других случаях событие может восприниматься в своей длительности – как процесс, занимающий определенный хронологический промежуток. Точка на векторе времени может разворачиваться в процесс – как исторический свиток, где происходит соотнесение личного времени с временем социальным, историческим: «Вы ж, можа, не знаете, что это – раскулачили? Которые хозяины хорошие, тых и *раскулачивали – забирали* у них все. И у нас усе *забрала* [в смысле «власть забрала». – Е. Л.], все-все, до шуминки, и вот ету хату. Одних детей токо кинули и саму. А хозяина забрали на “чорного ворона”» (Разумовская 1991, 120).

История как совокупность индивидуальных и коллективных травм выстраивается и структурируется по образцам архаичных фольклорных жанров, закрепленных в народном сознании в виде своеобразной мета-памяти – имплицитных моделей, которые влияют на то, какие именно моменты жизни должны отбираться и воспроизводиться в нарративах. Можно предположить,

что структура «trauma narrative» в восточнославянской устной культуре под-держивается мета-памятью, жанровыми образцами, существующими в традиции. По речевому жанру эти воспоминания можно вслед за Нэнси Рис назвать ламентациями – плачами, жалобами, сожалениями о своей жизни. Поскольку маркированными и подлежащими запоминанию и экспликации чаще всего бывают наиболее трагические и негативные моменты в жизни человека – война, голод, раскулачивание, репрессии, смерть близких: «Первое мое горе – как родителей раскулачили... Как батьку забрали да мамку выселили, так я, как пташечки прилетят, все голосила. Выйдешь ў поле и начинаешь: “А ше-ра ку-ку-шечка! / А ко-ли ты по-для-те-ла к моей го-ло-вуш-ке дю-же бли-зё-шенько? / А ти не моя жалкыя родителка под-ля-те-ла с чуже-дал(и)-ней сто-ро-нуш-ки?”... Как возьмешься голосить, всё горе соберется... Второе горюшко – задарма робили всю жизнь. Трудодней робили мног, а получали ничох... Третье наше горе – из трех затьёв двое никудышных: пьют и женок бьют... Тольки и остаётся, в поле гонявши, жизнь свою обидную песнями облегчать» (д. Перелазы Усвятский р-н Псковская обл., Разумовская 1991, 115). Из настоящего примера видно, что рассказ о прошлом помимо чисто биографических деталей и интерпретации их в определенном ключе (как горестной, несчастной жизни) содержит и закреплённую в традиции жанровую форму выражения горестных переживаний в виде так называемого «плача с кукушкой», в которой «травматическая память» воплощается в чрезвычайно архаичной фольклорной структуре. Таким образом одна и та же культурная информация – представление о прошлом и осмысление собственной судьбы в виде целостного текста может в устной традиции параллельно воплощаться как в виде речевого жанра – автобиографического нарратива, так и в виде ритмически организованного фольклорного текста – «голошений на случай», которые содержат перечисление всех жизненных потерь и несчастий, которые довелось пережить автору текста (подробнее о «плаче с кукушкой» см.: Разумовская 1984, 160–178). Ср. похожий пример: «Мое велико горюшко, что сынок Вася погиб. Восемнадцать годков ему было, как на войну взяли. Один он у меня сынок был... Прислал письмо, что мама, меня теперь пулеметчиком поставили... Ну и всё. Через несколько время мне извещение: погиб Вася... Весной, как кукушка с того берега из леса заголосит, пойду к озеру за баньку, там схоронюсь и поговорю с ней... Ну, милая кукушечка, ну шерая! Ну ты ж прилятела с таким жалким голосочком... Сядь ко мне поближе да Расскажи мне: может ето сынок мой прилетел, а не кукушечка...» (д. Заголодьё Усвятского р-на Псковской обл., Разумовская 1991, 119).

Можно предположить, что существующая в устной традиции культурная модель отбора и интерпретации определенных событий, которую условно назовем «травматической историей», является единой как для рассказов о личном прошлом, так и для психо-культурных механизмов трансляции горя и фольклорных форм его выражения, закрепленных в народном сознании в виде «голошений на случай», плачей, жалоб, ламентаций. Таким образом существующие в коллективной памяти архаические фольклорные структуры поддерживают определенный тип культурной модели, по образцу которой осмысливается и интерпретируется личная судьба в рассказах о прошлом. В ряде примеров рассказ о прошлом может содержать элементы плача (например, «плача с кукушкой», похоронного плача, плача по рекрутам, плача при проводах мужа на войну) или прямо перетекать в него. Важно отметить, что коллективная культурная модель, которая лежит в основе воспоминаний о личном прошлом, задает весьма жесткую и однозначную интерпретацию своей жизни как череды «травм» и поражений, как несчастной и тяжело прожитой судьбы («Прожили мы свою жисть ни за что»; Разумовская 1991, 118). Эта культурная модель «травматической истории», устойчиво сохраняющаяся в устной восточнославянской традиции, имеет весьма древние корни и явно противостоит как советской официозной модели как череды непрерывных побед советского народа, мужественно преодолевающих временные трудности на пути к его главной цели – победе коммунизма, так и западной (прежде всего – американской) тенденции восприятия личной жизни как непрерывного движения по пути к успеху, как реализации в собственной биографии большой «американской мечты». В нарративах о прошлом жизнь восточного славянина XX в. прочитывается как цепь непрерывных поражений, среди которых самые частотные – смерть ребенка, уход мужа на войну, арест мужа или родителей, раскулачивание, голод, непосильный труд, болезнь: «Налоги давали невыносимые. Отбирали скот, одежду. Комсомольцы – нечистая сила, крыши сымали – насильно гнали в колхоз (в каком году – не помню). Потом хватали добрых людей, гнали в белый свет, как в темную бутылку. Многие померли с голоду – кому какое назначенье вышло... Старой жизни не дожидаться, ни с какой стороны не докликаться, потому как у людях кровь стала скотинная» (д. Курилово Куньинский р-н Псковской обл., Разумовская 1991, 136).

Вопрос, который прямо относится к проблеме членения исторического времени в устной традиции, касается того, как культурные индексы, служащие рубежами отдельных временных периодов, обозначаются в речи рассказчиков, т. е. как называются вычленяемые в личной памяти исторические собы-

тия и отрезки времени. Как можно видеть из текстов, наряду с обозначением исторических отрезков через официальную систему счета времени или близкую к ней (1917 г. – революция, 1928/1929 гг. – начало раскулачивания и коллективизации, 1937 год – пик репрессий, 1941–1945 гг. время войны, 1956 г. – время освобождения из лагерей), в нарративах о прошлом (чаще всего – в «женских» текстах) применяется другой тип счета – через соотношение личных событий с общеисторическими. Чаще всего исторический период обозначается через соотношение с определенным политическим или государственным режимом. Ср.: «*При Польшчы со звездой ходили, с веретенем*» (Ласицк, Пинский р-н Брестской обл., ПА) или: «*[Во время засухи] ето шчэ пры Польшэ, як мы шчэ былы такы молоды, то гаворать, шчо 'зяты воды с за полэм... да 'зяты тэй воды ' сыто и прынэсты ' рэчку 'лыть...*» (там же); «*Щче було за Поличей, тая баба [о которой рассказывалось в тексте. – Е. Л.] не вельми давно умерла*» (Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл., ПА). Государственный режим может обозначаться не прямо, а через наиболее распространенную дескрипцию: «*Мужа убили в Грудне пры панах*» (Грабовка Гомельский р-н Гомельской обл., ПА); «*При коммунистах все таки жить можно было...*» (Баранова 2000, 68). Актуально существующий режим может называться просто – «эта власть», а предыдущий – «та власть»: «*Мою двоюродну сестру тоже посадили, уже как стала ета власть*» (Разумовская 1991, 120).

Время события личной жизни может обозначаться через имя государственного лидера, с которым этот режим соотносится. Отрезки времени приписываются тем или иным историческим деятелям: это было при Ельцине, при Горбачеве («*Мишке Меченном*»), при Хрущеве, при Сталине. Обозначение времени через имя правителя одновременно содержит и оценку этого времени: «*Вернуть бы Брежнева да зажить бы по-прежнему*»; «*Вот что мы плохо живем, так это виноват Ельцин*» (Баранова 2000, 71); «*Извел Ленин старую жизнь, и вся жизнь в раскол пошла*» (там же, 68).

Третий и наиболее частотный способ соотношения личной биографии с историей – через соотношение с «коллективными травмами» – революцией, раскулачиванием, войной и т. д. Ср.: «*А после колхозов все наше выводить стали*» (Разумовская 1991, 117); «*Как в колхоз пошли, так и петь перестали – кинули свое милое, пошли искать постылое...*» (там же, 119); «*На вэчэру пивень должен быть. При нас до колхоза [так делали до 1949 г.]*» (Ласицк Пинского р-на Брестской обл., ПА); «*Даже, як стаў коўхоз, меня звали садить картошку*» (там же); [Перенос часовни на р. Вадюге]: «*Вот так-то! Было, это точно было! И это уже в колхозе, в эти годы...*» (Часовни 2004, 2).

Центральным и наиболее трагическим событием, вокруг которого в устной традиции структурируется история XX в., является Великая Отечественная война, разделяющая жизнь на *до* и *после*. В отличие от всех прочих войн, всегда имеющих обозначение (Германская, Царская или Николаевская, Гражданская и т. д.), она называется просто – «война», поскольку в силу своей онтологичности в сознании народа не нуждается в дополнительных описаниях и уточнениях: «Когда-то я пошла ў лес по грибы, это скоро з войны...» (Ласицк Пинского р-на Брестской обл., ПА); «[Ходили ли со звездой?] – Ходылы! Это ужэ од войны нэ стали ходыты» (там же); «До войны в Усвяте был конский базар» (Усвяцкий р-н Псковской обл., Разумовская 1991, 124); «Мойво мужика *перед войной* “черный ворон” забрал» (там же, 126); «*После войны* уж не до песен было...» (там же, 130).

В одном и тот же рассказе один и тот же отрезок времени может конкретизироваться и называться по-разному в зависимости от того, что является в данный момент значимым для рассказчика – событие личной жизни, точное определение времени или его оценочная характеристика, осуществляемая в виде описания: «Меня отдавали (замуж. – Е. Л.) в 1914-м – как раз *Миколаевскую* объявили» (Разумовская 1991, 131); «В 1930 году обе церкви раскопали и началась эта суматоха – *раскулачивание*» (там же, 149); «В 1922 году переселились на хутор, 14 гектар земли нам дали, 13 годов на хуторе прожили, потом – гроб! – *колхозы*... Сперва было нехорошо, а тады привыкать стали, разживаться – бах! – *война*...» (там же, 152).

Такой способ обозначения временных периодов можно назвать эпонимическим. «Чтобы различать циклы, люди, причастные к исторической традиции, стали давать им или их фазам индивидуальные названия. Большие отрезки времени именовались по правлениям властителей – царей, королей, архонтов, диктаторов; очень большие отрезки – по династиям или режимам; более короткие периоды или отдельные годы – по выдающимся или памятным событиям – войнам, стихийным бедствиям, астрономическим явлениям, казавшимся неперiodическими (солнечное затмение, комета)... Назывная, или эпонимическая, концепция исторического времени, наиболее характерная для Древнего Востока и античности, имела дело не с количественными, а с качественными характеристиками, хотя и неглубокими. Хронологическую определенность такое обозначение давало только явлениям, территориально близким к эпониму, культурно связанным с ним, на остальные же эта определенность не распространялась» (Клейн 1999, 6–7, курсив наш. – Е. Л.). Под эпонимами Л. С. Клейн понимает наименования хронологических периодов, образованные от имен связанных с ними исторических деятелей (ср. например, «*миколаевская война*» как быденное название I Мировой войны).

Исчисление времени по годам наднационально и внеэтнично, потому что универсально и нейтрально по отношению к упоминаемым событиям. Эпонимический способ членения исторического времени всегда этноцентричен и рассчитан на тот круг адресатов, который обладает единым с рассказчиком фондом культурных воспоминаний. Он всегда осуществляется с точки зрения той национальной культуры (или отдельной субкультуры), для которой данный эпоним актуален. Например, в рамках официальной истории мы можем обозначить I Мировую войну как историческое событие, отмеренное на всеобщей шкале времени, то есть как войну 1914–1918 гг. Именованная эта война как «николаевской», «миколаевской» или «царской», принятое в народной традиции восточных славян и актуализирующее имя последнего российского императора, выводит это событие из рамок всеобщей истории (которая носителями «наивной» картины мира просто не осознается как абсолютно неактуальная) и описывает его с позиции национальной истории. Эпонимический способ градации исторического времени содержит не только указание на временной период, но и (в большей или меньшей степени) его оценку, связанную с комплексом культурных коннотаций, закрепленных в данной культуре за тем лицом (династией, политическим режимом), именем которого маркируется хронологический отрезок. Например: «Раскол веры был лет триста тому назад *при злодее Никоне*. Этот Антихрист взял да и подправил все старые божественные книги...» (Тихонова 1999, 195).

Для устной традиции всегда актуальна лишь национальная история (в той ее части, в какой она соотносится с личной биографией человека или судьбой его рода), ибо мировой истории как таковой в наивной картине мира просто не существует. Для наивного сознания просто нерелевантно все, что выходит за рамки этноцентричного взгляда на мир. Таким образом, эпонимический способ членения истории имеет когнитивную природу, поскольку одновременно является способом организации исторического знания в традиционной культуре, «сворачивающим» это знание до маркирующего его имени. Такое имя служит ключом, открывающим определенный фрейм концептуальной системы исторической памяти и диктующим определенные правила ее интерпретации.

О подобном использовании имени исторического лица как ключа, открывающего ту или иную ячейку коллективной памяти, говорит Ксения Касьянова в своей работе «Особенности русского национального характера»: «...не используемой информации в культуре, по-видимому, на каждый данный момент гораздо больше, чем той, которая находится в непосредственном обращении. Некоторые эталоны, ценности, философские системы и фрагменты мировоззрения могут лежать “невостребованными” в течение столетий. Но наступает

критическая ситуация, и тогда горе народу, если в нужный момент не распечатается соответствующая ячейка его культурной памяти. Ключами же к таким ячейкам служат воспоминания об определенных событиях, символы, но чаще всего *имена*» (Касьянова 149).

Можно заключить, что в устной традиции наряду с официальным счетом времени применяются иные, более архаичные системы, основанные на назывном, дескриптивном способе обозначения временных отрезков. Это дает возможность не только указать на то, когда происходило событие, но и интерпретировать его определенным образом, поскольку принятая система названий исторического времени одновременно содержит и их оценку с точки зрения национального сознания. Важно подчеркнуть, что основой осмысления исторического времени в устной традиции служит не надэтническая канва исторических фактов, а личная память человека и поколения, которая представляет историю не как непрерывный поток событий, а как прерывистую систему культурных индексов – «точек бифуркации», поворотных событий в личной и коллективной памяти, наделяемых аксиологическими значениями. Имеющиеся материалы показывают, что для восточнославянского сознания исторический процесс чаще всего предстает в виде «травматической» памяти, то есть осмысляется как система трагических событий и бед в жизни человека и общества. Это поддерживается существующей в народной традиции культурной моделью, реализующейся в фольклорных текстах в виде плачей и голошений, представляющих человеческую биографию через ее наиболее трагические моменты.

Л и т е р а т у р а

Баранова 2000 – *Баранова В. В.* Рассказы современных крестьян о прошлом и настоящем // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.

Брагина 2007 – *Брагина Н. Г.* Память в языке и культуре. М., 2007.

Дети 1997 – Дети русской эмиграции. М., 1997.

Иванов 1974 – *Иванов В. В.* Категория времени в искусстве и культуре XX века // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

Касьянова – *Касьянова К.* Особенности русского национального характера. // http://www.krotov.info/libr_min/k/kasyanov/kas_10.html.

Козлова, Сандомирская, 1996 – *Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.* Я так хочу назвать кино. Наивное письмо: опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е. Е.* Представления о «последних временах» и конце света в современной крестьянской традиции // *Время и календарь в традиционной культуре*. СПб., 1999.

Лысенко 1999 – *Лысенко О. В.* «Укрощение времени»: ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции // *Время и календарь в традиционной культуре*. СПб., 1999.

Минаева – *Минаева А. П.* Материалы круглого стола: обсуждение «Что такое “наивная литература”?» // www.mpsf.org/virtual/Mast/content.htm.

Минаева 2001 – *Минаева А. П.* «Наивные» мемуары В. М. Малькова: опыт контент-анализа // «Наивная литература»: исследования и тексты. М., 2001.

ПА – Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Разумовская 1984 – *Разумовская Е. Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1984.

Разумовская 1991 – *Разумовская Е. Н.* 60 лет колхозной жизни глазами крестьян // *Звенья*. Вып. 1. 1991.

Сулова 2007 – *Дневник М. П. Суловой (1981–1985 гг.)*. Публикация и исследование текста. Пермь, 2007.

Тихонова 1999 – *Тихонова Е. Л.* Категория времени в русских преданиях о заселении и освоении Восточной Сибири // *Время и календарь в традиционной культуре*. СПб., 1999.

Толстая 1995 – *Толстая С. М.* *Время* // *Славянские древности. Энциклопедический словарь*. Т. 1. М., 1995.

Хаттон 2003 – *Хаттон П.* *История как искусство памяти*. СПб., 2003.

Часовни 2004 – Часовни и кресты Малопинезья. Публикация Е. А. Шевченко, Т. С. Каневой, З. Н. Мехреньгиной // *Живая старина*. 2004. № 2.

Kirmayer 1996 – *Kirmayer J.* *Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation* // *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York, London, 1996.

Пространственные формы времени

И. И. Свирида

Время сада

Сад выделился из природы и сформировался как особый локус, обладающий развитой семантикой, благодаря не только его функциям и пространственным характеристикам, но и особым формам времени. *Время сада* – не просто длительность его существования, «конкретное время», если воспользоваться понятием В. Дильтея, а *синтез* различных временных форм, которые, проявляясь ассоциативно, обнаруживают себя также визуально в облике растительности, архитектурных построек, в принципах садовой композиции, поэтике сада в целом. Богатство временных форм – результат его положения на пограничье природы и культуры, а также причастности древнейшим мифологическим истокам, память о которых постоянно актуализировалась в садовых концептах разных эпох.

Став произведением искусства, художественным текстом, сад оказался причастен *художественному* времени, которое всегда открыто для метаморфоз, субъективизировано, связано с подвижностью сменяющихся культурных эпох. Время сада – это также время линейное, *историческое*. Оно присутствует в саду в трех модусах: *прошедшее*, *настоящее* и как потенция – *будущее*. В качестве места памяти сад сохраняет следы и образы истории, приобщаясь и приобщая к вечности. Как конкретный локус и художественное явление сам сад исторически преобразуется на основе определенной пространственной концепции и идейно-литературной программы и/или приходит в упадок, утрачивая их материализованные элементы (постройки, скульптуры, растительные композиции). На облике и судьбе садов отражается время индивидуальной жизни его обитателей и время поколений.

Сад – одновременно место обитания, художественная трансформация данного пространства, оно же объект созерцания. Эти сферы не могут быть четко разведены при описании сада с точки зрения категории времени. Исключительность его ситуации, по сравнению с другими видами искусств, этим не ограничивается. Возникновением и существованием обязанный человеку, сад является в высшей степени антропизованным пространством, то есть предназначенным и приспособленным для человека. Поэтому природное время здесь образует пограничье с *бытовым* временем, природный календарь соединяется с повседневным и праздничным, а через церковные праздники, которые

происходят также в садовом пространстве, – с *сакральным* временем*. Напоминанием о нем был обширный пантеон языческих богов, храмы и скульптуры которых населяли в особенности сады барокко. С христианским миром сад был связан и через образ Эдема, и благодаря другим библейским мотивам, в его пространстве располагались церкви и часовни (Свирида, 2004).

**Категория времени в садовых взаимоотношениях
природа – культура**

Прежде всего, сад включен в циклический ход *природного* времени, что описано в мифах о рождении и умирании природы, а визуально проявляется в меняющемся состоянии растительности. В народной культуре сад мог олицетворять годовой цикл. В русской загадке говорится: «Стоит сад, в саду 12 гряд, на гряде по 4 борозды, на борозде по 7 кочней». Тем самым пространственная структура сада-огорода эмблематически представляет временную структуру, время и пространство синтезируются. Природное время выступает в саду и как *биологическое*, линейное, определяя границы жизни растительности. Вместе с тем здесь зафиксировано экзистенциальное время человека, в частности, через функцию сада как места захоронения.

Томас Уотли, наиболее авторитетный теоретик естественного сада, считал необходимым организовать жизнь сельского жителя так, чтобы она была приятной в любое время года. «Усадьба, где семья живет весь год, очень плохо устроена, если не имеет отдельного места для проведения времени в хороший день, для прогулок и упражнений *зимой*... даже зима может стать радостной в месте, где есть укрытие от всех, кроме самых свирепых, ненастий и придуманы приятные предметы и интересные развлечения для каждого часа сносной погоды» (Whately 1770). Тем самым повседневная жизнь включалась в течение природного времени, а ее удовольствия теряли жесткую зависимость от погоды.

В саду часто имелись солнечные часы, которые отмеряют ход природного времени, но здесь обычно не появлялись механические часы – принадлежность городского организма, существующего в искусственном времени цивилизации, часы которого можно ставить согласно прагматическим потребнос-

* Это происходит иногда даже в современных парках-музеях, как Павловск, где культивируются такие праздники, связанные с создателями этой резиденции, как День св. апостолов Петра и Павла, День св. Марии Магдалины. Современная жизнь павловского сада означена также ежегодно отмечаемыми днями рождения императрицы Марии Федоровны и Павла I.

тям. В сельской же усадьбе механические часы не только проверяли по солнечным часам, но и корректировали непосредственно по положению солнца, как это описал русский автор XIX в.: «Еще за полчаса (до его захода) чердак превращается в обсерваторию – там одна из горничных стережет закат солнца», как только оно опускалось, слова «село солнце» перелетали с чердака в мезонин, на лестницу, в коридоры и через девичью передавались в гостиную, где хозяйка и гости немедленно принимались поверять часы, сверяясь с календарем, в котором указывалось, что «во столько-то минут такого-то часа» должно сесть солнце (Неронов 1845). Так природа соединялась с культурой. Это происходило и иным способом. В Гатчине был воздвигнут обелиск, тень которого падала на стену соседнего здания, где был изображен циферблат. В результате обелиск как символ вечности воспроизводил ход природного времени.

В качестве ухоженного, огороженного пространства сад – принадлежность культуры (Цивьян 1983; 1993). Тем не менее, вопрос о том, что такое сад – природа или искусство, неоднозначен. Все, чего коснется культура, становится культурой, но не перестает быть природой. Если естественный ландшафт в саду во многом утрачивает свойства природного пространства, то в отношениях со временем, меняясь в его ходе, сад постоянно обнаруживает свои природные свойства и потому не может быть однозначно отнесен к чисто культурным явлениям.

Попадая в поле культуры, сад в своей телесности не перестает быть природой – даже в стриженном, геометрически расчерченном барочном саду менялись времена года и суток, а естественные стихии вторгались в его упорядоченный мир, ломая деревья, разрушая не всегда долговечные садовые постройки. Без природы нет сада, даже зимнего, в то время как под кистью художника совершается полное превращение природного ландшафта в искусственный пейзажный образ, а тем самым «в культуру». В этом случае разрыв с природой очевиден и окончателен. В саду же природа имеет не меньшие права, чем культура, которая не только создательница сада, но и служанка природы, призванная обеспечить для растений, вод, самой земли-почвы максимально благоприятные условия.

Другое дело, что человек это реализует со свойственным ему творческим агрессивным своеволием, вырывая одни растения и создавая тепличные, в прямом смысле, условия для других, а также пытаясь *воспитывать* растения в нужном направлении (отсюда садоводческий *тумник*, нем. – *Baumschule*, англ. – *tree nursery*, польск. – *szkółka*). В саду пейзажные картины мастер творит из живого растительного материала, что теоретикам XVIII в. позволяло ставить садовое искусство выше живописного, лишь подражающего природе.

Однако садовая метаморфоза природа – культура всегда остается неполной, незавершенной, в том числе из-за совмещения в саду и его образе действительного, «конкретного» времени, в котором протекали природные процессы, повседневная жизнь, и условного мифологического времени, как и времени, обращенного в метафору. В результате художественные метаморфозы сада не могли принять столь радикальный характер, как это происходило в вербальных художественных текстах, где время может обращаться вспять, симультанно срачиваться, взаимозаменяться с пространством, как у Гессе, Борхеса, Вагинова. Воспринимаясь в качестве земного рая, сад оставался садом, который осенью увядает, а весной расцветает. Его плоды не могут превратиться и в драгоценные камни или металлы, как у Гофмана. Поэтому не случайно самостоятельный статус сада как вида искусства был неустойчивым и лишь в XVIII в. не ставился под сомнение.

Сад и текущее время

Сад всегда включен в круговорот природы и движение культурного процесса, он не является одноразово созданным произведением, в отличие от произведений других искусств, которые обычно сразу получают завершенную форму и в таком виде хранят свою идентичность. Если дом всегда нужно построить сразу, то разбивка сада в большинстве не предоставляет такой возможности. Садовая композиция обычно видоизменялась и дополнялась десятилетиями. Ансамбль Царского Села формировался при Елизавете Петровне и Екатерине II. В Павловске, который, как считается, сложился довольно быстро, это продолжалось два-три десятилетия. Сады Петергофа видоизменялись и дополнялись почти сто лет. (Однако то, что уже триста лет имеется в виду под Петергофом с его Большим каскадом и фонтанами, возникло при Петре I.)

Если в результате разбивки садов XVI–XVII вв. преобразовывался природный рельеф, то в XVIII в. принципиально менялось само садовое пространство, что происходило при массовых преобразованиях регулярных садов в пейзажные. В Англии это было делом Джона “Капабилити” Брауна, изменившего вид свыше полутораста садов и парков, что повлияло на представления об английском национальном ландшафте и сам ландшафт. Во многих из этих случаев лишь топоним объединяет различные фазы в истории одного сада.

Что касается воздействия на сад природы, то в XVII в. оно решительно ограничивалось. Пока природа понималась как субстанция, в садах при помощи оранжерей и стрижки растений игнорировалась смена времен года, а Лю-

довик XIV, как бы не желая признавать власть природы в каких-либо формах, вопреки принятому, прогуливался в своих садах любую погоду (что особо отметил Сен-Симон в своих мемуарах, а А. Бенуа запечатлел в акварели).

Хронотоп французского регулярного парка, сформировавшегося в XVII в., был связан с вечностью и бесконечностью – их олицетворяли перспективы аллей, обрамленных боскетами, в том числе вечнозеленой растительности, статичная гладь прямых, уходящих вдаль водных каналов. Смена времен года и дня получала прежде всего эмблематическое выражение посредством аллегорических скульптур, что оказалось чуждо естественному английскому парку. Здесь природа претворялась иначе. Садовник пытался не скрыть, а учесть движение времени: нестриженная растительность подбиралась в соответствии с сезонными изменениями ее окраски. Принимались во внимание и возрастные признаки, культивировались старые деревья, а засохшие специально высаживались, чтобы продемонстрировать работу времени. Придавая видам живописность, они будили также исторические ассоциации. Рощи в парках, по выражению поэта Станислава Трембецкого, были посажены «рукой времени».

Создатели садов, планируя посадки, всегда думали о будущем, пытались предвидеть тот облик, который примут разросшиеся деревья и кустарники. Они отдавали должное также разрушительной силе времени, сооружая в саду искусственные руины или вводя в его композицию живописные остатки старинных зданий.

В ожидании, пока разрастутся посадки, мастера имитировали их, изображая на холстах, которые помещали в соответствующих местах сада. Как писал участник польского посольства, побывавший в Петербурге, там «в лавках много полотна», так как им обивают «стены, потолки, ...балконы и башни в итальянских садах, и даже заборы вокруг садов» – так имитировали живые изгороди (Краткое описание 1720).

В саду постоянно манипулировали размещением растущих в кадках и горшках экзотических растений, в частности, приспособляясь к местному климату. Петр Толстой, впервые встретившись с этим в Вилянове, был удивлен подобными действиями, уделив им внимание в своих Записках: «В том... саду есть апельсиновые и виноградные деревья... [они] посажены в ящиках и над ними сделана крыша... где они зимою стоят, а летом в теплые дни их выносят оттуда и ставят, где нужно» (Толстой 1992, 27) – т. е. каждый раз могла составляться иная композиция, что постоянно производилось с цветочными посадками.

«Каждый сезон имеет свои отличия, каждый имеет свои черты» (Whatelet 1770, 56), – такого рода утверждения постоянно встречались в садовых сочинениях, а их авторы рекомендовали, как добиваться этих изменений. Растительность сада подвержена переменам «без конца, в каждое время года, даже в каждое время дня», по словам Изабеллы Чарторыской, которая не только создавала сады, но и учила это делать (Czartoryska 1805, 56).

Время благоприятствовало садам, позволяя им разрастаться, и вместе с тем было безжалостно по отношению к ним. От многих, некогда знаменитых садов, начиная с вавилонских, в большинстве не осталось ничего, кроме легенды. Лишь рельеф, его неожиданные углубления или насыпного характера возвышения, явно не природного происхождения, иногда позволяют догадаться об очертаниях некогда существовавших на этом месте садов. Они не могут сохранить свой первоначальный облик, задуманный и реализованный его создателями, даже при благоприятных исторических обстоятельствах. Само понятие *старый сад*, в отличие от понятия *старая картина*, включает представление о его значительно изменившемся характере.

Иногда время обитания и существования сада заканчивалось синхронно, как во многих русских усадьбах, что описано Чеховым. Герою Вагинова было «...жаль дворян, разрушенных усадеб, коров с кличками Ариадна, Диана или Амальхен, Гретхен, многочисленных родственниц и приживалок... самоваров, варений, альбомов, пасьянсов, раскладываемых дрожащею рукою» (Вагинов 1991, 68). Все это исчезло, как и очертания садов, в которых пили чай, глядя на мирно пасущихся на траве животных.

Однако благодаря гравюрам, акварелям, картинам (в их числе версальские полотна Жана Котелля, а в России – изображения Царского Села, Гатчины, Павловска, Петергофа, работы Сильвестра Щедрина) можно получить представление об облике старинных садов. Состоятельные и заботливые владельцы целыми сериями заказывали видовые гравюры, как это было, например, в случае польского короля Станислава Лещиньского (Héré 1750). После его смерти Людовик XV обрек сады своего тестя на исчезновение. Однако гравированные листы, выполненные Эммануэлем Эре, сохранили виды садов, которые были созданы этим архитектором во время правления Лещиньского в качестве герцога Лотарингии (1737–1766). Сады, действительно королевские в своем роскошном изяществе и разнообразии, были исторически уникальны, еще в пределах регулярного стиля демонстрируя начавшийся переход от садов французского типа к английскому, а также последовательно воплощая поэтику рококо с его игровым восприятием пространства и изощренной декоративностью.

Миф и вечность

Образ сад всегда пребывал в мифологическом и сакральном времени, хранил представление о вечности. Это происходило в особенности благодаря проникновению в программу и топос сада представлений об Эдеме, Аркадии, – мифологических образах, имевших четкую темпоральную характеристику. Они были связаны с космологическим сознанием, которое «предполагает соотношение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием» (Б. Успенский), а в случае Элизиума – и с конечным. Первое особенно отвечало эпохе Просвещения с ее идеалом естественности.

Если Эдем лишь постоянно подразумевался и метафорически появлялся в описаниях садов как целого, то Аркадия и Елисейские поля воспроизводились в конкретных садовых композициях той эпохи. Аркадией также мог стать целый парк: «Здесь видно Святилище, окруженное полной очарования рощей, там каскад, здесь виадук, наполовину укрытый в глубине дикого леса», – так описывала Хелена Радзивилл свой парк, названный ею Аркадия (Radziwiłł 1800, 150). По другую сторону озера, куда был перекинут виадук, располагались Елисейские поля – в садовом пространстве легко соединялись разные мифы, как и постройки разных эпох и народов. Более мрачно выглядел путь к Елисейским полям в Вёрлице князя Франца Ангальт-Дессау – вход туда преграждали обломки скал (гравюра К. Кунца. 1797).

Образцом в обоих случаях послужили Елисейские поля в Стоу – одном из первых английских естественных парков. Там они «орошаются чудесной речушкой; полны света и воздуха, настолько тонки разбросанные вокруг деревья... граница их часто прерывается, чтобы дать место отдаленным предметам». Разнообразные предметы, украшающие и оживляющие сцену, «сообщают ей веселость, которую едва ли сможет породить воображение, или пожелает превзойти сердце». «Уединение никогда не относилось к достоинствам Элизиума, – продолжал Уотли описание Стоу, – его всегда изображают обиталищем счастья и радости; и в воспроизведении его каждая деталь согласуется с общепринятой идеей; живость потока, текущего через долину; блики еще одного, готового с ним слиться; веселая зелень дерна; и каждый из бюстов выдающихся британцев, отражающийся в воде; разнообразие деревьев; сияние их листья; ее расположение: все это приметные подробности, рассыпанные по легким неровностям рельефа».

В пейзажных садах переживание ушедшего чаще получало меланхолическую и элегическую окраску. Эти сады наполняли гробницы, а также погребальные памятники, служившие лишь знаком отсутствующей могилы. Тополиный остров в Эрменонвиле, сначала с гробницей Руссо, а после перенесения

его праха в Пантеон с кенотафом, стал популярным элементом садовых композиций эпохи Просвещения. Она относилась к смерти весьма стойчески (Свирида 2008, 124). Pompa funebris эпохи барокко с ее экзальтацией отошла в прошлое.

Елисейские поля превращали сады в пространство памяти (в отличие от этого у Платона в «Государстве» описывалась Долина забвения, «лишенная деревьев и всего растущего на земле» (Rep, 621A)). Мемориальная функция была присуща садам с древности, здесь происходили погребения, похоронные ритуалы. В Стоу на Елисейских полях появилась галерея великих людей, что имело длительную традицию, восходящую к VII книге Энеиды Вергилия. Ей следовали и варшавские Лазенки с их Амфитеатром, украшенным бюстами знаменитых драматургов.

В Стоу на Елисейских полях располагались два храма – Древних добродетелей и Выдающихся британцев, тех, «кто был отмечен военными, гражданскими или литературными заслугами». Так мифологическое время переходило в историческое и вместе с тем позволяло соприкоснуться с вечностью. Запечатленная в геометрии французского сада, в пейзажных садах она выступала как мотив.

Именно Стоу послужил примером для развития исторической темы в европейских садах, в частности, в Царском Селе, где оказались увековечены важнейшие события времени Екатерины II, прежде всего русско-турецкой войны (Башня-руина, Чесменская, Морейская, Крымская колонны, Кагульский обелиск, Турецкий киоск, Турецкий каскад). Были и другие мемориальные знаки в садах, как у А. Б. Куракина в Надеждино, где на «Антуанетовом просеке» (так, по-старинному, в мужском роде) стоял мраморный бюст казненной королевы Марии Антуанетты или, как ее называли крестьяне, – «барыни Марьи Антоновны». (Позднее бюст был перенесен князем в столовую замка, а кирпичный пьедестал разбит на щебенку для укрепления дорожек – в садах возвышенное время истории и прагматичное будничное легко сменялись.)

Художественные трансформации исторического времени

С пространством и временем человек вступает в разного типа отношения – первым он стремится овладеть, второе – преодолеть. В саду существовали искусственные способы чтобы остановить время, связать его с вечностью и чтобы «ускорить работу времени» – для этого нужно было разумно распоряжаться растительностью, по словам Руссо (Руссо 1961, 404). Даже в называемом естественным английском парке садовые мастера хотели не только следовать природному времени, как уже было показано, но и им управлять. Это осуществлялось при помощи оранжерей, а также путем соответствующих

комбинаций посадок, создававших иллюзию быстрого роста, но он мог и искусно замедляться.

Мастера и теоретики разрабатывали приемы, позволяющие выявить и усилить природные эффекты, начиная от мимолетных, кончая циклически повторяющимися. «Дух утра, совершенство полудня или сдержанность вечера могут быть улучшены либо исправлены применением соответствующих сцен для каждого времени суток», – писал Уотли. Эффекты естественного освещения искусственно продлевались. Тот же авторитетный автор писал о важности учитывать краткосрочные эффекты. Временный, даже мимолетный эффект может быть «столь изысканно красив, что пренебречь им было бы непростительно. Другие могут длиться по несколько часов каждый день; и расположение построек, рельефа, вод и насаждений нередко можно использовать для того, чтобы их поддержать». Уотли также описывал эффекты, которые сохраняются в течение нескольких недель, месяцев, целого года и возникают «благодаря особому виду цветения, сельских работ либо других обстоятельств, на которые следует обратить внимание», хотя в другом случае «они не будут обладать особыми достоинствами». Этот теоретик разработал целую систему эффектов для отдельных времен дня и года, предлагая соответствующее расположение растительности разной окраски.

Ландшафтная архитектура, в свою очередь, должна была засвидетельствовать ход действительного времени, природного и исторического. Существовали многочисленные приемы придать ей древний вид, в частности, при помощи особой раскраски, чему пример башня Бип в Павловске. Уже цитированный Уотли описывал все это конкретно: «Подобие возраста можно придать изображению при помощи разных материалов; разросшегося плюща и других растений; а также трещин и обломков, которые будут казаться следствием скорее упадка, нежели разрушения. Пристройка, явно более новая, чем основное сооружение, иногда усиливает эффект; сельский навес посреди развалин храма создает контраст и с прежним, и с нынешним состоянием постройки (подобный навес имел придел Пана в святилище Сивиллы в неборовской Аркадии); а дерево, разросшееся среди руин, показывает протяженность времени, в течение которого они покоились в забвении. Ни одно обстоятельство так не подчеркивает опустошение места прежде населенного, как господство природы над ним, – писал теоретик, цитируя в подтверждение Гомера: «Ныне поля там, где Троя» (*Campos ubi Troja fuit*). Это строка, полагал он, – «сильнее выражающая идею поглощенного растительностью города, чем это сделало бы описание его останков; но в облике зримом часть обломков должна наличествовать; а нарушение их обычного расположения либо вторжение пышной растительности станет намеком».

Многозначным объектом были руины. «Руина – это историческая рефлексия и ассоциации, – писал Уотли. – При виде руины размышления о перемене, упадке и запустении... возникают естественным путем; и они влекут за собой длинную череду других, окрашенных меланхолией, сообщенной им этими; или если памятник оживляет память прежних времен, мы не останавливаемся только на факте, о котором он свидетельствует, но вспоминаем еще и еще обстоятельства той эпохи, которые мы видим не как прошедшие, а как явившиеся к нам облагороженными веками и укрупненными молвой».

Просвещение сочетало чувствительность и прагматизм, сентиментальное чувство и заботу о выразительности композиции, призванной постоянно увлекать зрителя. Р.-Л. Жирарден, создатель руссоистского Эрменонвиля, писал, что руины «охотно употребляют в ландшафте по причине, что они присоединяются к нему гораздо лучше их цветом, разнообразием и зеленью нежели новое строенье, которое отделяется всегда грубо цветом слишком ясным, углами чрезвычайно острыми и всей формой, где ничто не прерывает сухости и симметрии. Сверх того можно еще присовокупить к живописному действию развалин некоторый вид Емблемы, что занимает с приятностью воображение или воспоминание» (Жирарден 1804, 86).

Однако Жак Делиль в поэме о садах проводил различие между «подлинным кусочком старины» и попыткой «заново создать приметы давних лет», призывая: «...не делайте попыток / Подделкой заменить событий древний свиток» (Делиль 1987, 82). Поэтому Чарторыская рекомендовала использовать для украшения сада сохранившиеся развалины. «Такие памятники всегда уважаемы... это немые картины... которые приятны глазу и сердцу», они пробуждают «сотни мыслей... свежее, чуткое, буйное воображение. Временами вспоминается былая история отечества, временами погружаешься в сладкие размышления» (Czartoryska 1805, 47–48).

Не только в одном парке, но и в одном сооружении соединялись античные, средневековые, ренессансные формы, будто бы сраставшиеся или наслаивавшиеся в течение веков, образуя некий палимпсест. В стены парковых сооружений монтировались фрагменты античной и ренессансной скульптуры, как в Храме первосвященника в Аркадии Радзивиллов и Готическом домике в Пулавах Чарторыских. В искусстве той эпохи свободно соединялись подлинные и псевдоисторические детали, которые, как коллаж, монтировались в единое целое. Оригинал, копия и имитация сосуществовали как явления одного порядка: искусственные руины соседствовали с настоящими, готика – с псев-

доготикой. Это было возможно, так как подражания древним были призваны не документально воспроизводить прошлое, а вызывать ассоциации, способствовать «движению души», создавать соответствующую эмоциональную атмосферу. Кроме того, культура XVIII в. еще не знала понятия анахронизм (М. А. Барг), хотя, как показал Э. Кассирер, не может быть обвинена в анти- и внеисторизме (Барг 1987; 331; Кассирер 2004, 220–259).

Постройки в подражание готическим были проявлением одного из псевдостилией, распространившихся в XVIII в., к которым относились и подражания древнеегипетским постройкам, греческим, дорическим, что служило становлению историзма и получило развитие в романтизме. О связи с прошлым говорил и неоклассицизм, который для Западной Европы, в сущности, был ретроспективным стилем, в отличие от России, где он впервые выступил в последней трети XVIII в. и назывался просто классицизмом. Однако независимо от этого в нем всегда заключалась идея связи и преемственности времен, он стал наиболее универсальным европейским стилем, поэтому был необходим универсалистской эпохе Просвещения, и рококо лишь временно оттеснило его.

Время и морфология сада

Сад, как и архитектуру, относят к пространственным искусствам. Однако его отношения с категорией времени позволяют не столь однозначно определить его морфологический статус, выделив в нем признаки временного искусства. Если в театре «главное» время – это время длительности спектакля, то в саду – это время прогулки-путешествия. Сад разворачивается не только в пространстве, но и в конкретном времени, а его восприятие имеет определенную продолжительность, как это происходит во временных и пространственно-временных искусствах. Лишь тогда сад раскрывается в своих деталях и как художественное целое.

Для этого утверждения дает основания в особенности естественный сад, хронотоп которого сопоставим с хронотопом театра как пространственно-временного искусства, а тем самым как определенная форма ощущения времени и определенное отношение его к пространственному миру (сад тоже сцена).

Мастера пейзажного сада использовали особые эффекты. А. Т. Болотов учил, что нужно постепенно раскрывать посетителю садовые сцены и картины, прикрывая, «колько можно», одно место другим (Болотов 1784, 29). Так происходила смена садовых картин. Так в смене картин разворачивалось и действие в театре XVIII в.

* * *

В истории садов описанные временные свойства проявлялись в различных соотношениях и выражались по-разному. В XVIII в. культ естественности и естественной природы породил тенденцию через многообразие естественных форм растворить сад в окружающем ландшафте. Этого не происходило, пока естественный английский сад оставался риторической конструкцией, нормативным явлением, каким был французский регулярный сад, – это были две разновидности *belle nature*, прекрасной природы. Для пейзажных садов XVIII в. связь с природой во всех ее проявлениях стала эстетическим принципом, а воссоздание ее прекрасных видов (в них были включены и «ужасные» как возвышенные) – главной целью. В этом саду можно воочию видеть, как культура в прямом смысле перерастала нормативные рамки. Чем больше сад становился природой, тем меньше искусством. Если без природы нет сада, то и сад без культуры с развитием в XIX в. натурализма терял идейно-философскую программу. Все реже включая павильоны, скульптуры и другие художественные элементы, он терял семантику, а также временной синтез.

Находясь в саду, где переплелись разные времена – не в смысле их хронологической последовательности, а как «сеть расходящихся, сходящихся и параллельных времен», о которой писал Борхес («Сад расходящихся тропок») – человек способен испытывать многообразные эмоции. Вдохновляясь и возвышаясь радостью общения с окружающей его в саду природой, он переживает также щемящее чувство воспоминаний об ушедшем и ушедших, не только благодаря мемориальным сооружениям, скульптурам, но и сухим веткам деревьев и запаху опавших, прелых листьев. Они свидетельствуют о движении времени. В саду человек соприкасается и с вечностью, которая обладает только кажущейся темпоральностью. На самом деле Вечность – это отсутствие времени, это «пребывание» в каком-то состоянии, не имеющем границы, однако это не безвременье, периоды которого также были в истории художественных садов. Все типы садового времени, сливаясь, создают особую атмосферу, дающую богатство мироощущения, постоянно влекущую человека в сад, вызывающую желание не покидать его и вечно в него возвращаться в поисках утраченного рая. Это одно из проявлений ностальгии «по Великому Времени», «мифическому правременю» (Элиаде 1987, 331).

В современном ландшафтном дизайне побеждает актуальное время и реальное бытовое пространство. Однако сад имеет мощную мифопоэтическую основу и прочно связан, природно и концептуально, с бытийными аспектами человеческого существования, обладая также эстетическим потенциалом. Каким окажется его дальнейшее развитие как художественного организма, какие возникнут формы выражения темпорального начала – покажет Время.

Л и т е р а т у р а

Czartoryska 1805 – *Czartoryska I.* Myśli różne o sposobie zakładania ogrodów. Wrocław, 1805.

Girardin 1804 – *Girardin R.-L.* De la composition des paysages ou des moyens d'embellir la nature autour des habitations, en joignant l'agréable à l'utile. Geneva; Paris, 1777. Цит. по: *Жерарден Р. Л.* (так!) О составлении ландшафтов или средств украшать природу вокруг жилищ, соединяя приятное с полезным. СПб., 1804. С. 86.

Héré 1750 – *Héré E.* Recueil des plans elevations et coupes... des châteaux, jarsins et dependences que le Roi de Pologne occupe en Lorraine... Paris, 1750.

Radziwill 1800 – *Radziwill H.* Guide d'Arcadie. Berlin, 1800.

Watelet 1774 – *Watelet C.-H.* L'art de peindre. Paris, 1774.

Whately 1770 – *Whately Thomas.* Observations on Modern Gardening, illustrated by descriptions. London, 1770. Здесь и далее цит. по: *Вейтли Т.* Замечания о современном садоводстве, иллюстрированные описаниями / Пер. Б. М. Соколова // Искусствознание. 2006. № 1. С. 144–185. В переводе дана новая транскрипция имени английского теоретика. В статье сохраняется традиционное написание (Уотли).

Барг 1987 – *Барг М. А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987; *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М., 2004.

Болотов 1784 – *Болотов А. Т.* Некоторые практические замечания о садах новейшего вкуса // Экономический магазин. 1784а. Ч. 20.

Вагинов 1991 – *Вагинов К.* Козлиная песня. Романы. М., 1991.

Делиль 1987 – *Делиль Ж.* Сады. Л., 1987.

Краткое описание 1720 – Краткое описание города Петербурга и совершившегося в нем в 1720 г. Записки поляка-очевидца. Цит. по: *Беспятовых Ю. Н.* Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. С. 142.

Неронов 1845 – *Неронов.* Новые взгляды на сельскую жизнь. М., 1845. Цит. по: *Марисина И. М.* Пейзаж в русской культуре второй половины XVIII в. // Ландшафты культуры. Славянский мир. М., 2007. С. 248.

Руссо 1961 – *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч.: В 3-х т. М., 1961. Т. 2.

Свирида 2004 – *Свирида И. И.* Между *sacrum* и *profanum*: топос сада // Опозиция сакральное/светское в славянской культуре. М., 2004.

Свирида 2008 – *Свирида И. И.* Аркадия пелопонесская и Аркадия радзивилловская // Категории жизни и смерти в славянской культуре. М., 2008.

Толстой 1992 – Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе. 1697–1699. М., 1992.

Цивьян 1983 – *Цивьян Т. В.* VERG, GEORG, IV, 116–148; к мифологеме сада // Текст: семантика и структура. М., 1983.

Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Миф о Вечном возвращении. СПб., 1998.

Эфрос 1979 – *Эфрос А. М.* Гонзаго в Павловске // *Эфрос А. М.* Мастера разных эпох. М., 1979.

Н. В. Злыднева

Мотив часов в русской живописи XX века

Мотив *часов* в живописи в ряду изображения предметного мира обладает повышенным семиотическим статусом, формирует поле семантического сгущения и потому особенно активен в переходные исторические периоды. В нем не только реализуется обычный для фигуративного изображения перцептивный парадокс (наличие референта в тексте реальности при не сводимости изображения к этому референту, его самоценная вещьность), но этот парадокс выводится на новый уровень благодаря вторичному (символическому) семиотическому референту – времени. Изображение *часов* – это визуальная метонимия времени в аспекте его мерности, встроенная в традицию метафорического натюрморта *vanitas*.

Можно различить три уровня формирования значений в изображении *часов* – вслед за Е. Фарыно, который сформулировал означенные уровни применительно к описанию предметного мира в литературном произведении¹. На первом *нулевом* уровне формируется идентификация первичного референта (*часы* как предмет реального быта и их технологическая разновидность). На втором *примарном* уровне возникает ряд ассоциаций, определяемых морфологией изображения – мотивом круга: часы как окружность с радиальным членением внутренней поверхности (или внешнего очертания) имеют широкую вариативность морфологических аналогий, активизирующих механизм метафорического означивания – цветок, колесо, солнце. На этом уровне реализуется кинетическая составляющая формального значения: центрально-осевая симметрия с интенцией центростремительного и/или центробежного движения. Специфическая динамика геометрии круга реализуется в связи с сопутствующими композиционными элементами – наложением других окружностей со сдвигом центра по отношению к основной, а также диагональю – стрелками, лучами или пронизывающими клиньями (не случайно чаще всего снизу вверх и слева направо, то есть в соответствии со стандартной зрительной моторикой). Наконец, на *секундарном* уровне происходит формирование значения в контексте мифологического осмысления круга (солярная символика) и общекультурной традиции репрезентации времени, а также в контексте идиостиля мастера. На этом уровне реализуется семантико-синтаксические связи изображения и приводятся в действие его коннотативные значения: *часы* вступают в полилогические отношения с другими предметами композиции, в пределах

данной стилиевой системы выявляя специфическое соотношение планов выражения и содержания, если под первым подразумевать живописную манеру репрезентации предмета, а под вторым его роль в сюжетном сценарии картины.

Эти общие соображения относительно семиотического механизма формирования значения в изображении часов важны для понимания некоторых процессов в русской живописи XX века.

Механические часы были изобретены в Италии в эпоху раннего Возрождения. Это были главным образом башенные часы. Механические часы (ручные, напольные и настольные), а также традиционные песочные часы, стали широко проникать в живопись барокко, наряду с черепом составляя неотъемлемую часть натюрморта *vanitas*, где они символизировали быстротекущее время. В последующие эпохи *часы*, ставшие распространенным предметом обихода, удивительным образом выпадают из сферы искусства, даже из реалистической живописи. Так, в русской живописи у передвижников изображение часов чрезвычайно редко – исключение составляет картина К. Маковского «Новый фрак», где введение изображения настенных *часов* оправдано сюжетом, акцентирующим смену временной вехи индивидуального бытия героя. Изображения часов не найти и в живописи символизма. В историческом авангарде часы возникают редко по вполне понятной причине: на этапе беспредметности их появление нерелевантно. Однако исключения все же имеются – например, картины О. Розановой 10-х годов «На улице» (с условным изображением циферблата и включенной в изобразительное поле надписью «часы золотосе...») и «Сон игрока» с фрагментом циферблата (рис. 1).

Однако в позднем авангарде, когда фигурация возвращается, частотность изображения часов резко возрастает. В середине 20-х – начале 30-х годов часы составляют частый атрибут сюжетной композиции. Следует учитывать, что именно в это же время или чуть раньше возникает новое обращение к натюрморту *vanitas* с традиционным представлением черепа и зеркала (И. Машков. Зеркало и череп. 1919; А. Осмеркин. Натюрморт с черепом. 1921) – впрочем, без *часов*². Высокая частотность мотива заставляет рассматривать его в аспекте описанных выше уровней формирования значений и проливает свет на важные процессы в эпоху смены культурной парадигмы.

Возвращение часов на арену изобразительного искусства означает прежде всего маркированность понятия времени в культуре. Действительно, с приходом авангарда на арену художественной жизни изменилось отношение ко времени. В поэтике авангарда время стало агентом главных инноваций, оно превратилось в четвертое измерение пространства. Такая темпорально-спациальная амальгама, встроенность времени в пространство, его материально-вещное

Рис. 1. О. Розанова. Сон игрока 1910-е годы.

осмысление возникло благодаря научным открытиям начала XX века, в частности, теории относительности и открытию атома, во многом изменивших представления о структуре материи и влиянии скорости на вещество. Существенное воздействие на практику мастеров живописи, в частности, П. Филонова и К. Малевича, оказали и оккультные теории, например, Петра Успенского о четвертом измерении, опосредованно отразившие научные искания.

В живописи футуристов возникла новая тема – кинетическое состояние объекта в его проекции на двумерную плоскость. В кубизме и – в случае русского авангарда кубофутуризме – категория времени получила визуализацию в форме симультанности зрительного процесса, когда трехмерное тело представлено как зрительно воспринимаемое одновременно с нескольких точек зрения. При этом существенно помнить, что само изображение вместе с его носителем (полотном картины) в авангарде стало вещью, то есть на языке семиотики произошло сближение денотата с сигнификатом. Картина-вещь не изображала время, она являлась его репрезентантом, то есть время в поэтике авангарда превратилось в категорию предметного мира, само став вещью. Здесь уже не далеко и до метонимического замещения времени-вещи изображением часов – циферблата, настенных ходиков, будильников или карманного брегета. Этого, тем не менее, в историческом авангарде не произошло: часы появились десятилетием позже, излете художественной формации. Причину следует искать в мифопоэтике авангардного времени и его репрезентации. Здесь необходимо небольшое отступление.

Известно, что на смену циклическому времени традиционной культуры, ориентированной на канон, в период европейского Возрождения и в век Просвещения пришло торжество линейного времени. Циклическое и линейное время оказались разведенными по разным стратам культуры, первое – обосновавшись в народных представлениях, а второе – заняв нишу «высокой», профессиональной культуры. Однако начиная с символизма происходит процесс сближения этих страт. Он достигает кульминации в авангарде 10-х годов, когда вследствие резкого расширения семиотического поля возникает парадоксальное наложение архаической модели мира с ее циклическим временем на модель десакрализованного типа культуры, ориентированной на время линейное. В плане выражения циклическое время воплотилось в распространенных круглящихся формах (среди прочей геометрики беспредметности) и обращении к архаической стилистике примитива, лубка, иконы. Линейное время проявилось в плане содержания – в декларациях, противопоставляющих прошлое будущему, в апологетике новизны, в революционном отказе от эволюции ради коренного перерождения человечества. То есть, футуристы одновременно прокламировали линейное движение вперед, к светлому будущему, но при

этом – в своем планетарном видении человечества, в креационизме, в дуалистическом типе своего отмеченного ригоризмом мышления, бессознательно воспроизводили мифологическую картину мира. Катахрестичность авангарда во многом определялась наложением этих двух временных моделей.

На примарном уровне предметного изображения наложение выразилось в мотиве окружности, круга, разделенного/пронзенного диагональю и/или радиальным членением. Пример – картина С. Лучишкина «Координаты живописной плоскости» (1924). Динамизация круга иногда достигалась повторением окружностей со сдвинутым центром наподобие пружины, усиливая идею цикличности и повышая семиотический статус мотива круга. Центробежно-центростремительное движение в сочетании с линейно сдвинутым центром репрезентировало время динамически в виде спирали, опираясь на соответствующие идеологемы эпохи. Наиболее ярким примером сочетания линейного и циклического времени в мотиве окружности можно считать проект Памятника III Интернационалу В. Татлина (1919–1920). В русской живописи конца 10-х – начала 20-х годов примеров динамической окружности великое множество. Это и картина А. Родченко «Черное на черном» (1918), и картина И. Клыона «Без названия» (1917) с изображением красного круга, и супрематические композиции К. Малевича (например, «Супрематизм» 1921–1927), и многое другое.

На секундарном уровне антиномическое сближение циклического и линейного времени в авангарде обнаруживается в солярной мифопоэтике. Мотив солнца в авангардной утопии – ведущий, будь то его возвеличивание или обожение, и распространен по всему корпусу вербально-визуального комплекса текстов. В литературе, будучи предвосхищенным ананасом А. Белого («в облака запустив ананасом») и кульминировав в опере А. Крученых «Победа над солнцем» (1914), работа над декорациями к которой дали начало знаменитому «Черному квадрату» К. Малевича, солнце как воплощенная утопия обернулось своей оборотной, мрачной стороной лишь в романе А. Платонова «Чевенгур» (1927) в середине 20-х, и в качестве антиномического «черного солнца» широко разлилось в топике О. Мандельштама. Однако еще раньше антиномический мотив возникает в живописи – в иллюстрациях М. Ларионова к дягилевскому балету «Полуночное солнце», правда, пока на уровне названия. Произошло совмещение идей прото-футуризма с дистопической эсхатологией.

По мере угасания беспредметности к середине и концу 20-х годов частотность мотива солнца возрастает. Так, на плакате В. Степановой «Будущее – наша единственная цель» (1919) радиальные разметка солнечного диска лишь отдаленно напоминает часы, но на другом ее плакате «Изучайте старое, но творите новое» (ок. 1919) фигурирует солнце-циферблат (рис. 2). Циферблат

Рис. 2. В. Степанова. Изучайте старое, но творите новое Ок. 1919.

тообразная форма имеет место в композициях М. Менькова «Газета» и «Симфония» (обе 1918), и уже непосредственно изображение часов встречаем в композиции-проекте А. Родченко «Газетный киоск» (1919).

Мотив солнца не всегда артикулируется открыто, солярной репрезентации часто нужен предметно-изобразительная мотивация. В режиме мерцающей мифологичности скрытой солярной символики полны изображения колеса со спицами и различные колесные механизмы (велосипеды, тракторы, маятники, заводские станки и т. п.) – примером могут служить картины С. Дымшиц-Толстой «Компас», В. Стржеминьского «Счетчик» (ок. 1919), а также А. Родченко «Пространственная конструкция № 12» в виде колеса со спицами, картина К. Вялова «На тракторном заводе» (1932). Следует упомянуть и предметы быта круглой формы (блюда), цветы и построенные на семантике цветка зрительные метафоры: выходя за пределы отечественного материала, не могу не привести интересный пример картины норвежского художника Х. Геранта «Танцовщица» 1918, где пачка балерины уподоблена цветку-циферблату. Особенно показательны случаи соединения солярной символики с мотивом *vanitas*, иногда выраженном вербально (советский плакат 1924 года «Помни о колесах»). Но наиболее яркий образец мерцающей мифологии солярного знака и одновременно имплицитного изображения часов представляет собой полотно К. Редько «Восстание» (1925), на котором руки жестикулирующего наподобие уличного регулировщика в центре композиции В. И. Ленина, окруженного лучами-потоками народных масс, воспринимаются как стрелки гигантского циферблата. Тут уж недалеко и до изображения собственно *часов*.

В европейском искусстве 1920-х – начала 30-х годов мотив *часов* получил широкое распространение в кругу метафизической живописи и сюрреализма. Особенно часто *часы* встречаются в живописи Дж. Де Кирико, С. Дали и Р. Магритта. Солярная символика мерцает сквозь вещную эпатажность авангардного поступка: так, в велосипедном колесе М. Дюшана как метафоре в качестве основы преобразования прочитывается семантика светила. Позднее, когда к середине 20-х годов искусство повернулось к постсимволистической фигурации, произошло обращение к циферблату и часам как вещи, и метафора солнца сменилась метонимией времени: это можно наблюдать, например, на картине С. Дали «Постоянство памяти» (1931), где текучесть времени иконически представлена в виде стекающего наподобие куска мягкого сыра циферблата.

В русском искусстве конца 20-х годов, когда внутренние возможности исторического авангарда были исчерпаны, да и внешняя социальная действительность не располагала к дальнейшим поискам, возник поворот к линейному времени. Однако время циклическое не исчезло полностью. Наложение двух моделей породило моделирование мира в категориях катастрофы, кол-

лапса времени: утверждение В. Хлебникова «время – мера мира» сменилось постулатом Л. Липавского «времени нет»³. Линейное время погрузилось вглубь формы/слова/значения, а эксплицитное мифотворчество сменилось мерцающей мифологией. В художественной жизни публичный эпатаж сменился потаенным индивидуальным поведенческим кодом. Примером может служить факт авторской мистификации с ложными датировками позднего крестьянского цикла в живописи Малевича: в 1929–1932 годах мастер создал ряд фигуративных полотен на темы сельскохозяйственных работ, повторяя стиль своего раннего цикла (1910-х) и намеренно ставя на полотнах ложные ранние даты. Аналогичным образом были повторены и некоторые произведения его импрессионистического периода. Это символическое возвращение во времени – дань циклической временной модели и лунному календарю, в соответствии с которым находится календарная обрядность и цикл сельскохозяйственных работ. Смысл мистификации может быть прочтен в плане игрового кода поведения и в рамках зашифрованного протеста против смены культурной политики в стране.

В искусстве конца 20-х – начала 30-х годов мотив часов выполнил роль визуального текста, репрезентирующего линейное время и при этом аккумулявавшего скрытую солярную мифологию. Возникают режиссерские решения: в культовом советском фильме 30-х годов «Время вперед» своего рода логотипом сюжета становится огромный циферблат кремлевских часов, чья динамика усилена элементами мультипликации. Часы здесь выступают метонимией светлого будущего, неумолимого движения к нему, при этом выступая иконическим знаком солярного хронотопа и тем самым маркируя утопический модус повествования. План выражения оказался опрокинутым в план содержания.

Часы в живописи конца 20-х являются частой деталью жанровой композиции, но редко появляются в натюрморте, то есть в роли основного предметного «персонажа». Такого рода маргинальная позиция несколько не умаляет, а напротив, еще более акцентирует значимую роль *часов* в визуальном нарративе. Вместе с тем, возникло и множество изображений собственно *часов* как бытового предмета. Примером может служить композиция А. Самойловских «Начало моей жизни. Трубниковский переулок» (1934) с набором семиотически значимых предметов (зеркало и будильник), «срифмованных» по форме (овал = круг), картина Ю. Пименова «Золотистая натурщица» (30-е годы), а также более раннее полотно М. Ларионова его парижского периода «Натюрморт с письмом» (20-е годы) – обе с изображением *часов*. *Часы* проникают и в политический дискурс массовой изобразительной продукции: на плакате 20-х годов «Бьем по лжеударникам» миметическому представлению мотива

вторит другое – символически-отвлеченное и дидактическое (изображенные крупным планом фигурки рабочих, бьющие молотом по наковальне-голове лентя, уподоблены описывающим окружность стрелкам, рядом с ними – будильник, отсчитывающий рабочее время).

Среди крупных мастеров, обращающихся в позднем авангарде к исследуемому мотиву, есть два имени, в чьем творчестве изображение *часов* особенно значимо, при этом репрезентируя две существенно различающиеся темпоральные модели – это Марк Шагал и Козьма Петров-Водкин.

Мотив *часов* у Шагала представлен несколькими произведениями с изображением напольных часов с маятником: «Часы» (1914), «Ритм жизни бесконечен» (1930–1939), «Автопортрет с напольными часами перед распятым» (1947) и «Часы с синим крылом» (1949) и ряд других (рис. 3). В большинстве случаев *часы* занимают доминирующее положение в композиции. В символическом «Автопортрете» *часы* являются важнейшей деталью характеристики персонажа, и – наряду с распятием – вербально продублированы в названии. Чаще всего часы Шагала представлены в движении: маятник занимает крайнюю позицию, динамизируя композицию: они или летят подобно персонажам живописи мастера, или обладают крыльями, которые иногда уподоблены кистям рук («Автопортрет»). *Часы* визуальнo репрезентируют метафору «время летит»⁴. В метафорическом повествовании мастера *часы* играют роль визуального предиката, создавая зрительную параллель глаголу «лететь»: в состоянии пребывают не только *часы*, но влюбленные, визуализируя расподолженную идиому «душа парит». В составе визуального нарратива *часы*, таким образом, описывают состояние персонажа на острие экзистенциального переживания с его собственных позиций.

Однако полет времени, в отличие от ненаправленного парения женихов и невест на картинах Шагала, имеет определенную направленность. Какова траектория его движения? *Часы* на полотнах мастера состоят из двух окружностей, соединенных вертикальным стержнем маятника, и тем самым отмечено отступление от центрической окружности. Корпус, маятниковый стержень и знаки полета (или сам полет как таковой) сообщают часам векторную динамику линейного времени. Окружность и вертикаль здесь уравновешены в правах. Обратное-поступательное движение маятникового механизма мотивирует наложение линейного времени на время циклическое, и это определяет специфику метафоризации времени в изображении *часов* у М. Шагала.

Репрезентация времени мастера обусловлена особым устойчивым хронотопом его живописи, которым выступает дом, Витебск, родная среда местечка. Здесь протекала счастливая молодость художника, тут окончательно сложился его стиль, и отсюда художник, будучи на пике творческой активности,

Рис. 3. М. Шагал. Часы с синим крылом. 1949.

навсегда уехал на чужбину. Воспоминание как виртуальное возвращение в прошлое, на свою малую родину – устойчивый мотив всего последующего творчества Шагала. Среди постоянных мотивов – постоянно возвращающийся Витебск, его домики, а также атрибуты быта и локальной мифологии еврейского местечка – скрипач на крыше, летящая невеста или влюбленные, козы и куры. В этом ряду тем *часы* репрезентируют однонаправленный вектор линейного времени.

Очевидно, первое изображение 1914 года – «портретно», на нем представлены реально существовавшие в доме, где прошло детство художника, напольные часы. Предмет интерьера здесь является главным «персонажем», метонимически создавая автопортрет художника. Рядоположенность наивно-перечислительно выписанных деталей ходиков опирается на принципы поэтики примитива, где нарратив построен на визуальной экспликации «прямой речи» персонажа. Эти любовно запечатленные *часы* еще никуда не устремлены, они принадлежат маленькому уютному миру их породившему, являясь свидетелем горестей и бед его обитателей, невинно и неумолимо отчеканивая ритм их земного существования. *Часы* портретированы как домашний идол, свидетельствующий об идиллии провинциального безвременья, и в этом смысле воплотили круговорот циклического времени и квинтэссенцию остановленного времени частной жизни, воплотившегося в бытовой вещи (ср. рассуждения В. Н. Топорова о вещи, дошедшей до своего края⁵). Учитывая контекст мотивов живописи Шагала, можно предположить, что все его последующие обращения к мотиву *часов* есть автоцитата, интертекстуальное представление этого исходного образа. Возвращение в родной Витебск описывается посредством знака-индекса дома, каковым стали напольные часы его детства. Именно туда, назад в Витебск и «летят» эти изображения. В этом смысле их линейное время парадоксальным образом замыкается и обретает форму кругового центростремительного движения – к семиотическому центру дома как истока. Тем самым метафоричность крыльев, которыми снабжены часы, подобно вечным птицам, обретает дополнительное значение: в *часах* Шагала не только время «летит», но и сам художник по мере продвижения в пространстве своего физического существования «летит» назад и так обретает бессмертие. Время у Шагала – веселое, оно читается в контексте хасидской философии радости бытия, которая обеспечивает связь с Богом. Веселая устремленность его *часов* к истоку – это сакральная энергия как жизнеутверждающий гимн свету и молодости, которая сохраняется в творческой личности.

В живописи К. Петрова-Водкина *часы* встречаются реже, чем у Шагала, и репрезентируют время иначе. В главе «Дань времени» его автобиографической книги «Пространство Эвклида» речь идет о первом в жизни художника

романтическом увлечении и последовавшей на нем смерти любимой девушки⁶. Таким образом, в фундаментальной оппозиции жизнь/смерть время Петрова-Водкина, в отличие от Шагала, отсылает ко второму ее члену, к *смерти*. *Часы* реализуют семантику движения времени в рамках фюнерального кода живописи мастера. Так, картина «Новоселье» (1937) – это насыщенный символами рассказ о встрече двух социально маркированных эпох/времен: дореволюционном времени прежних хозяев дворца и времени советском, когда в доме «бывших» поселилась семья новых, пролетарских хозяев. Визуальный нарратив построен на системе оппозиций: старый/молодой, мужчина/женщина, прежнее/нынешнее (стул и табуретка). Оппозиции развернуты и на уровне уплощенной композиции (так традиционно организованы античные нарративные барельефы и вторящие им классицистические архитектурные рельефы), которая подчинена зеркально-осевой симметрии: правое/левое противопоставлено (сидящие/стоящие) и рифмовано (жесты рук женщины справа и мужчины слева). Противопоставления усилены и зеркалом в центре полотна с соответствующим противопоставлением того, что попадает по эту и по ту сторону видимого. Последнее особенно значимо: отраженное в зеркале решено по принципу каскадного означивания. Здесь представлена картина (картина в картине и в зеркале) и натюрморт (вторящий натюрмарту «реального» застолья, однако не повторяющий его), главная деталь которого – округлой формы будильник. *Часы*, таким образом, попадают в тройной центр: визуально-перцептивный – геометрический – двумерной плоскости полотна, сюжетно-нарративный центр (риторический центр) как мотив меры времени, своего рода *vanitas* по-пролетарски, и семиотический видимого/невидимого (отражаемого), реального/созданного (картина и натюрморт) в их последовательном сочетании с пространством по сю (то есть, с позиций рассказчика-зрителя) сторону зеркала. В этом каскаде значений время поляризовано наиболее фундаментальным образом: в противопоставлении левой части нарратива, представляющей тризну, и правой ее части, основанной на повествовании о жизненном цикле – от жениха/невесты к материнству, зрелости и старости. Смысл аккумулируется на уровне семиотического центра как система отношений времен и прошлого в форме живописного палимпсеста: ушедшая эпоха как незримо присутствующая в настоящем задает семиотический парадокс изображения, репрезентирующего ушедшее время и тем самым визуально реализующего фигуру значимого отсутствия.

Последнее – значимое отсутствие времени – представлено и в мотиве настенных часов на картине К. Петрова-Водкина «Тревога» (1934) (рис. 4). Часы размещены на вертикальной центральной оси композиции и в центре изображенного на полотне интерьера – в простенке между двумя окнами. Простран-

Рис. 4. К. Петров-Водкин. Тревога. 1934.

ство комнаты – среда обитания семьи, вне лежащее пространство – источник угрозы, и потому они противопоставлены друг другу по признакам внутреннее/внешнее как жизнь/смерть. Ситуация экзистенциального пограничья описана в коде времени посредством изображения настенных ходиков. «Мера мира» здесь точечная, как мгновенье/вечность. По существу *часы* на картине являются метафорой остановленного времени, и потому происходит семиотическая аннигиляция времени, наподобие упомянутого выше высказывания Липавского.

Мотив *часов* у Петрова-Водкина служит знаком конфликта между линейным временем и временем циклическим в пользу торжества последнего. Это связано с пониманием художником пространственно-временных связей в целом и его специфического пространства в частности. Известно, что он – автор теории сферической перспективы, согласно которой визуализацией сферического объема создается проекция времени в пространстве. По существу поэтика живописи Петрова-Водкина в целом и мотив *часов* в частности являются выражением протеста по отношению к линейному времени, так что в уста художника можно вложить слова Гамлета: «Время вывихнулось, – восклицает Гамлет. – О, проклятье, я был рожден для того, чтоб его вправить!»

Часы Петрова-Водкина, таким образом, описывают символический круг, замыкающий утопию авангарда дистопией катастрофизма конца 20-х – начала 30-х годов. Его протест по отношению к линейному времени встраивается в поэтику культуры переходного времени, хранящего память об ушедшем времени циклическом и страшашегося грядущего. Эпиграфом (но в рамках настоящей статьи – эпилогом) к прозрениям Петрова-Водкина и его современников может служить стихотворение Елены Полонской «Прощальная ода», опубликованное в литературно-художественном альманахе «Ковш» за 1926 год, которое мы приводим полностью:

Прощай, мы в непраздный вступаем век!
К чему лицемеришь, прощай навек!
Нам солнцем бессменным встал циферблат,
Часы беспрестанным укором стучат,
Как песню и золото, уголь и хлеб,
В приходорасходную книгу судеб
Вписал нас бухгалтер. Он честен и слеп.

П р и н я т ы е с о к р а щ е н и я

ГТГ – Государственная Третьяковская галерея.

ГРМ – Государственный Русский Музей.

П р и м е ч а н и я

¹ *Е. Фарыно*. Предметный мир (общие положения) // PRO=3A 3. Предмет (материалы к обсуждению). Смоленск, 2005. 7–10.

² Мотив песочных часов возникает в литературе: наиболее ярким примером может служить очерк О. Мандельштама «Путешествие в Армению» (1932), где песочные часы служат метафорой исторической преемственности и соприсутствия в современной цивилизации древнейших слоев культуры.

³ *А. Литавский*. Исследование ужаса. М., 2005 (впервые опубликовано Ж.-Ф. Жакармом в 1991).

⁴ О метафоре времени в визуальном нарративе см.: *Злыднева Н. В.* Изображение и слово в риторике русской культуры XX века. М., 2008 (глава «Шагал и Гоголь»).

⁵ *В. Н. Топоров*. Апология Плюшкина: вещь в антропоцентрической перспективе // *Он же*. Миф. Ритуал. Символ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. 7–11.

⁶ *Петров-Водкин К.* Пространство Эвклида. М., 2000.

О. Ю. Тарасов

**Время в русском авангарде:
к вопросу о функции рамы
в новом восприятии картины**

Изменения, происходящие в истории искусства, всегда выражаются не только в пространственных измерениях, но и временных. Так, время в средневековой иконе – это время мифа, когда прошлое существует в настоящем; от него же зависит будущее – исполнение всех времен. Поэтому временная последовательность событий в житийной иконе полностью подчиняется среднику, в котором представлено не мгновение, а предвечное состояние покоя – образ святости христианского героя. Напротив, мгновение, событие, миг человеческой жизни приобретает особую ценность в ренессансной картине. Покрытая масляной краской поверхность холста с его рамой, прямой перспективой и единой точкой зрения зрителя обуславливает принципиально иную темпоральность. Ренессансная картина начинает жить во временном потоке посредством длительности направленного на нее взора, эстетического созерцания. Причем, данное время восприятия становится изначальным условием художественного времени. Изобретаются особые живописные приемы для трансформации времени окружающего мира в художественную структуру картины. Ренессансная картина начинает отражать движущийся и изменяющийся мир.

В культуре авангарда 1910–1920-х годов появляются принципиально новые пространственно-временные концепции. Соответственно, меняется и сам объект созерцания – картина, которая перестает символизировать окно, поскольку выводится за пределы повествовательного времени и пространственной иллюзии. В изобразительной системе авангарда рождается другая пространственно-временная реальность. Художественное воплощение времени осмысливается авангардистами не только в динамических кинематических системах, но и как изображение динамики и скорости, как символизация движения и особое настраивание сознания зрителя на восприятие объекта.

Все эти перемены в русском искусстве любопытно отражают принципиальные изменения в функции картинной рамы.

Впервые они намечаются уже в искусстве кубизма, который, по словам его сторонника и теоретика А. Грищенко, поставил «проблему нового реального изображения предметов путем деконструкции...» (Грищенко 1915, 10).

Взгляд на предмет не с одной, а с нескольких точек зрения мог превратить традиционную картинную раму или в не столь обязательный элемент старой конструкции «картина – рама», или же просто в формальную обложку кромок холста. Это хорошо видно на фотографии 1910-х годов с видом экспозиции картин Пикассо в собрании С. И. Щукина в Москве, а также на фотографии 1911 года самого Пикассо в его парижской мастерской, где одна из его кубистических работ заключена в золотую старинную раму (In Perfect Harmony 1995, ill. 222). По наблюдениям специалистов, французские кубисты предпочитали испанские рамы XVI–XVIII веков, поскольку их форма, как они полагали, способствовала новым задачам восприятия картины (Newbery 2002, 78). Причем, последняя выдерживала традиционную раму еще и потому, что, в отличие от абстрактной работы, она сохраняла изображение объекта, хотя и деформировала его. Старинная рама могла не только сопровождать картину, но являться объектом изображения. Так, свой натюрморт «Трубка и нотный лист» (1914) Пикассо задумал как «картину в картине». Он повторил реальную старинную раму на изобразительной плоскости, заострив тем самым проблему иллюзии ренессансной рамы-окна (In Perfect Harmony 1995, ill. 221).

Интересно картинная рама обыграна в работе Н. Удальцовой «Гадалка» (частное собрание, Москва). Здесь кубофутуристическая картина как бы выходит за свои пределы и продолжается на символистской раме, преодолевая ее «туманные» смыслы. Когда-то в раме находился символистский образ, теперь – рама превратилась в неотделенный от картины структурный элемент, позволивший перечеркнуть те буржуазные идеалы, против которых выступал не только Адольф Лоос, но и итальянские футуристы; в частности, Джакомо Балла, чьи абстрактные композиции агрессивно подавляли раму, превращая ее в объект «футуристического экстремизма». Перед лицом нищезанской переоценки всех ценностей футуристы выворачивали наизнанку буржуазную мораль и эстетику, противопоставляя им сближение искусства и жизни.

Это сближение проявляется и на раскрашенной М. Ларионовым фотографии Н. Гончаровой, сделанной осенью 1913 года: орнамент рамки, связывающей изображение с окружающим пространством, превращается в футуристический грим на лице представленной модели. «Пора искусству вторгнуться в жизнь. Раскраска лица – начало вторжения», – провозглашали И. Зданевич и М. Ларионов в манифесте «Почему мы раскрашиваемся» (1913). В нем же сообщалось, что Ларионов «раскрасил на фоне ковра натурщицу, продлив на нее рисунок» (Зданевич, Ларионов 1999, 242). Осмысля грим и «выход» изображения на раму в контексте эпатажа, футуристы ставили целью спровоци-

ровать соучастие зрителя. Рамка и раскраска лица Гончаровой на фотографии предлагали радикально новый опыт восприятия образа: они апеллировали к «чистому» и не отягощенному культурными нормами сознанию. Иными словами, происходило разрушение миметического образа и ренессансного идеала картины.

И рама Удальцовой, и рама Ларионова свидетельствовали о том, что картина в раме изжила себя как культурный феномен. Она более не отвечала духу времени. На смену принципам фигуративности шла беспредметная живопись, отвергающая изображение мира видимостей и стремившаяся зафиксировать то, что художник видел «внутренним» зрением. Картина проходила через внутреннюю революцию освобождения от репрезентации и открывала зрителю смысл вещей (вещи-в-себе). Этот смысл преодолевал понятие гармонии как природной красоты и утверждал новый взгляд на окружающую реальность.

Будучи реакцией на глобальные изменения в картине мира, вызванные научно-техническим прогрессом начала XX века, кубофутуристическая картина диагностировала разрушение тех ценностей, на которых держалось неизменно-статическое, иерархически упорядоченное и антропоцентрическое устройство мира. Традиционный облик бытия стал лишаться своих основных определений и черт. Он стал разрушаться и разлагаться: «Все аналитически разлагается и расчленяется, – писал о кубизме Н. Бердяев, – Таким аналитическим расчленением хочет художник добраться до скелета вещей, до твердых форм, скрытых за размягченными покровами. Материальные покровы мира начали разлагаться и стали искать твердых субстанций, скрытых за этим размягчением» (Бердяев 1918, 30).

Говоря о раме Удальцовой, мы касаемся авангардистской теории «сдвига» форм, который выводил видимые объекты из характерных для ренессансной картины пространственно-временных отношений и тем самым их «остранял». В этом смысле «сдвиг» рамы мог указывать на необходимость не только «остраненного» восприятия картины, но и сам выход картины за пределы повествовательного времени. Кубистический коллаж предполагал наличие разновременных пластов (шрифтовые композиции, обрывки газет или слов, куски обоев и т. п.), совместимость которых зачастую принуждалась картинной рамой. Рама делала видимыми внутренние структуры предметов, «сдвигала» материальные покровы мира, обнажала подсознательные конструкции художественного мышления. Иными словами, она фиксировала монтажное разложение формы во времени. Эль Лисицкий не случайно подчеркивал, что

«новой составной частью пластического изображения в первую очередь становится время» (цит. по: Духан 2005, 100; см. также: Духан 200, 33–37).

Именно в этом смысле рама могла указывать на известный поиск русскими кубофутуристами *четвертого измерения*, которое понималось как особое *время* постижения смысла картины. В листовке «Союза молодежи» от 23 марта 1913 года кубофутуристы объявляли войну художникам «Мира искусства», смотрящим «на мир через *окно*» (курсив авт. – О. Т.). Этот мир кубисты «хотели видеть широко раскрытым». Их интересовало «расширение оценки прекрасного за пределы сознания» (Русский футуризм 1999, 226–227). За отрицанием взгляда «через окно», запросом «расширения сознания» скрывалась близость теории кубофутуризма философским и теософским размышлениям о четвертом измерении, к области которого относили тогда явления, необъяснимые с точки зрения известных физических законов. «Четвертое измерение» как особо живописное время подробно изучено в работе Л. Хендерсона (Henderson 1983). Критика неокантианством понятия трехмерного пространства как результата субъективной ограниченности человеческого восприятия была хорошо известна художникам авангарда. Вместо старых теорий неокантианская философия разрабатывала идею многомерности мира, в которой четвертым измерением рассматривалось время. Особое внимание при этом уделялось мистике, теософии и оккультным доктринам, позволявшим, как полагали, найти новые пути к «расширению» человеческого сознания и помогавшим постичь недоступный обыденному сознанию «бесконечный» мир ноуменов и кантовских «вещей-в-себе».

В этом плане в определенном взаимодействии с эстетическими концепциями радикального авангарда 1910-х годов оказывались теоретические исследования известного русского и английского философа П. Д. Успенского, много писавшего на тему четвертого измерения и обсуждавшего необходимость постижения сущности вещей посредством психических трансформаций воспринимающего субъекта. «Мы должны найти четвертое измерение, если оно существует, – писал Успенский, – чисто опытным путем, найти его в себе – и найти способ его перспективного изображения в трехмерном пространстве. Только тогда мы будем в состоянии создать «геометрию четырех измерений». И далее: «Четвертое измерение существует, но при обычных условиях непостижимо. Это значит, что в нашей психике, в нашем воспринимательном аппарате – чего-то не хватает; в наших органах чувств не отражаются явления, происходящие в области четвертого измерения. Мы должны разобраться, почему это может быть, от каких наших психофизических дефектов зависит

наша невосприимчивость и найти условия, при которых четвертое измерение может стать понятным и доступным нам (Успенский 1918, 9). Отсюда восприятие кубофутуристической картины предполагало обнаружение своего рода «четвертого пути» – настраивание собственной психики с целью достижения в процессе разглядывания сверхобычного, так называемого, объективного сознания. То есть, художнику-авангардисту важно было изменить как собственное, так и зрительное сознание. Поэтому Н. Удальцова перечеркивает раму, предполагавшую «скучную» иллюзию трехмерности и показывает тем самым воспринимающему сознанию возможности изменения. Помещая же в пространство картины слово «гадалка», фрагменты игральных карт и число 30, художница стремится вскрыть смысл карточной игры как явления, обладавшего четвертым измерением – временем. «По основной идее задачи футуризма, – отмечал П. Д. Успенский, – очень близки к задачам всех стремившихся проникнуть в мир четырех измерений. Футуристы хотят изображать вещи не в разрезе одного момента и не с одной стороны, а в текучести *времени* и со всех сторон “кубично”» (курсив авт. – *О. Т.*) (там же 98).

Таким образом, если линейная перспектива всеми силами стремилась воссоздать внешнюю видимость предмета, то новая (кубофутуристическая) перспектива предполагала показ предмета с целью обращения к его внутренней сущности. При этом особое значение приобретала не только деформация видимых природных форм, но и сама фактура живописной поверхности холста. Как показывают специальные исследования, фактура определяла «осозательный» компонент восприятия картины, являлась важным условием преодоления законов естественного зрения и активизации зрения «внутреннего» (Бобринская 2002, 145). В этом смысле она же являлась частью особого живописного времени.

Еще более отчетливо этот способ «расширения» сознания, обращение авангарда к его глубинным дорефлективным пластам предстает в живописных рельефах. «Если старое зрительное искусство, – отмечал Н. Тарабукин, – резко разграничивало три типических формы: живопись, скульптуру и архитектуру, то <...> в контр-рельефе, объемных конструкциях и «пространственной живописи» мы имеем попытку как бы синтеза этих форм. В них мастер объединяет архитектуру построения масс материала (архитектура) с объемной конструктивностью этих масс (скульптура) и с их цветовой, фактурной и композиционной выразительностью (живопись)» (Тарабукин 1923, 9). Именно этот синтез, определяющий особую фактуру поверхности картины, и являлся своего рода условием ее «выхода» в окружающее пространство. Тем самым

рельеф преодолевал и картинную раму, отвергал ее главную функцию – фокусировать взгляд на том, что внутри рамы, поскольку предполагал «выход» картины за пределы условной плоскости в реальные пространственно-временные параметры, в которых находился зритель.

Таковы контррельефы В. Татлина, основа которых часто напоминает оброт иконной доски, а металлические фрагменты – части русских иконных окладов. При этом в них можно наблюдать не только выход к зрителю, но и особое отношение личности художника к абсолюту, которое выстраивается путем создания принципиально нового метафизического объекта (новой иконы), материал которого предполагал устремленность за пределы видимого мира.

В живописном рельефе И. Клуна «Пробегающий пейзаж» (1915, ГТГ) рама задумана уже как неотъемлемая часть композиции. Более того, она напоминает самые древние и архаичные конструкции рам, «освобождая» тем самым сознание от привычных стереотипов восприятия и погружая его за грань материального плана бытия. Рельеф «вскрывает» видимую материальную поверхность предмета и уводит сознание в область особой духовной практики, схожей с погружениями мистиков и оккультистов внутрь собственного «я». Поэтому рама здесь не усиливает философский эффект картины и не ведет речь об авангардной радикальности. Скорее она посвящает в таинство сделанности формы, столь характерной для эстетики кубофутуризма тех лет. Речь здесь идет о внутренней реальности самих средств искусства. Поэтому в соответствии с исходной формалистической эстетикой рельеф должен был открыть новый образ – внутреннюю и обнаженную структуру материала. Художнику необходимо было вскрыть его потайную душу, чтобы найти путь к душе вдумчивого зрителя.

Не менее интересные смыслы несут рамы В. Кандинского, которые сопровождают его работы как 1910-х, так и 1920–1930 годов. В них улавливается переход художника к абстракции. В частности, это проявляется в его работах, выполненных в технике баварских икон на стекле (*Hinterglassmalerei*). Картины «Все святые. I» (1911) и «Страшный суд» (1912) заключены в однотипные рамки. Они покрыты пятнами, нечеткими геометрическими фигурами и линиями, которые образуют своего рода «абстрактный» орнамент. И если на первой работе рама задает особый тон восприятия невесомости святых и устремляет их к абстрактным формам, то на второй картине фигуративные изображения исчезают, превращаясь в беспредметную живопись. То есть орнамент на раме не столько направляет взгляд внутрь картины, сколько предос-

тавляет ему некое успокаивающее удобство – он устанавливает общую «музыкальность» картины и рамы. Рама определяет здесь особое время прочтения поверхности холста: она как бы развертывает картину перед зрительным взором и структурирует ее пространство особым звучанием абстрактных фигур. Это означает, что пространство картины более не определяется взглядом из одной точки – рама требует «духовного», разнонаправленного взгляда. И эта трансформация влекла за собой самые серьезные последствия: настраивая восприятие на подобный лад, рама убеждала в дематериализации живописи, постепенном уничтожении в ней фигуративного начала.

Эта связь рамы с новым прочтением картины вытекала, в частности, из опыта встречи Кандинского с миром русской народной орнаментики. В автобиографической книге «Ступени» Кандинский рассказывает историю о своем посещении крестьянской избы в Вологодской губернии, которая произвела на него «магическое» действие своими орнаментами. Обстановку избы составляли предметы повседневного обихода: «красный угол» с иконами и лампадой, печь, стол, поставцы, сундуки и т. д. Но все они, покрытые ярким и пестрым орнаментом, как бы теряли свой вещный характер. Этот орнамент заставил художника «физически» проникнуть в живопись, непосредственно ощутить огромные внутренние способности самого живописного языка. В орнаменте он увидел «сдвиг», происходящий в момент восприятия – он обеспечивал взгляду доступ к беспредметному и трансцендентному космосу. Переживание мира русской избы и орнамента церквей и икон описывается Кандинским как одна из основных «ступеней» на пути к абстрактной живописи: «В этих-то необыкновенных избах я и повстречался впервые с тем чудом, которое стало впоследствии одним из элементов моих работ. Тут я выучился не глядеть на картину со стороны, а самому вращаться в картине, в ней жить. Ярко помню, как я остановился на пороге перед этим неожиданным зрелищем. Стол, лавки, важная и огромная печь, шкафы, поставцы – все было расписано пестрыми, размашистыми орнаментами. По стенам лубки: символически представленный богатырь, сражение, красками переданная песня. Красный угол, весь завешанный писанными и печатными образами, а перед ними красно-тепящаяся лампадка... Когда я, наконец, вошел в горницу, живопись обступила меня, и я вошел в нее. С тех пор это чувство жило во мне бессознательно, хотя я и переживал его в московских церквях, особенно в Успенском соборе и Василии Блаженном. По возвращении из этой поездки я стал определенно сознавать его при посещении русских живописных церквей, а позже и баварских и тирольских капелл. Разумеется, внутренне эти переживания окрашивались совер-

шенно друг от друга различно, так как и вызывающие их источники так различно друг от друга окрашены. Церковь! Русская церковь! Капелла! Католическая капелла! Я часто зарисовывал эти орнаменты, никогда не расплывавшиеся в мелочах и писанные с такой силой, что самый предмет в них растворялся. Так же как и некоторые другие, и это впечатление дошло до моего сознания гораздо позже. Вероятно, именно путем таких впечатлений во мне воплощались мои дальнейшие желания, цели в искусстве. Несколько лет занимало меня искание средств для введения зрителя в картину так, чтобы он вращался в ней, самозабвенно в ней растворялся. Иногда мне это удавалось: я видел это по лицу некоторых зрителей. Из бессознательно-нарочитого воздействия живописи на расписанный предмет, который получает таким путем способность к саморастворению, постепенно все больше вырабатывалась моя способность не замечать предмета в картине, его, так сказать, прозевать» (Кандинский 2001б, 279–280).

Иными словами, орнамент рамы иконы или лубочной картинки для Кандинского не просто служит риторическим украшением или выделением изображения в окружающем пространстве, но задает его взгляду временную траекторию, по которой двигается к сознанию красота самой живописи. Покрывая «абстрактными» цветными фигурами раму, Кандинский заставляет зрителя войти в картину и мистически осознать «сверхъестественную» силу ее красок и форм. Реальность живописи картины «Все святые. I» как бы сдвигается под воздействием рамы: фигуры и пейзаж получают «текущие», почти аморфные формы, а отсюда – динамику движения и толчок к беспредметной композиции. Поэтому похожий орнамент рамы на картине «Страшный суд» приглашает глаз к погружению в пространство, в котором он уже не находил объектов окружающего мира.

Тем самым образ ставит вопрос и об открытости трансцендентному. «Красный угол» крестьянской избы, иконы и орнаменты указывали художнику на метафизическое измерение искусства, возможность отражения в картине истинного мира. В иконе орнаментальная рама сливалась с образом и в то же время защищала его как некую тайну, в которой присутствует высший уровень бытия, скрывается трансцендентное начало, перед которым иконописец всего лишь исполнитель божественной воли. В абстрактной картине рама также сливается с образом, но высший план бытия обнажается самим художником, «снимающим» покровы реальности. Этот метафизический запрос и выступает определяющим условием трансгрессии, фиксирующей феномен перехода непроходимой границы – границы между видимым и невидимым,

возможным и невозможным. Тем самым обеспечивается открытость ноумена для метафизики образа. П. Д. Успенский в одной из своих работ подчеркивал: «Искусство есть могучее средство познания ноуменального мира; глубины тайн, одна поразительнее другой, открываются взору человека, когда он держит в руках этот магический ключ» (Успенский 1992, 159). Поэтому рама могла рассматриваться «ступенью» (порогом) в познании истинного мира, а сама картина строиться по принципу преобразования. Если картина Кандинского «Все святые. I» несла на себе отпечаток сакральной композиции, то ее рама направляла взгляд дальше – к опыту созерцания «беспредметных» и «идейных» сущностей. Она же призывала к новому осмыслению традиции иконы.

Известно, что Кандинского всегда интересовал синтез искусств и взаимодействие между музыкой, с одной стороны, и красками и формами – с другой. Поэтому рамы на его картинах вполне могут рассматриваться в аспекте сближения живописи с искусством звука. Осознание Кандинским тесной связи живописи и музыки происходило под влиянием вагнеровской концепции *Gesamtkunstwerk* и параллельно с формированием его теории беспредметного искусства. В работе «О духовном в искусстве» художник пересматривает основные элементы картины и часто обращается к музыкальным примерам для обоснования новой теории цвета и формы в процессе восприятия. Он пишет о «музыкальном изображении» и сравнивает «звучание» разных красок со звучанием различных музыкальных инструментов: «светло-синее подобно звуку флейты, темно-синее – виолончели», «звук синего равен звуку глубокого органа» и т. д. (Кандинский 2001а, 129). Исходя из этой теории, рамы художника отвечали своеобразному музыкально-живописному звучанию картин, задавали им определенный тон и структурировали пространство холста особым временем «звучания» цвета, поскольку они настраивали восприятие картины на особый музыкальный лад.

В определенном смысле рамы усиливали ощущение самого ритма картины, заставляя вспомнить понятие активной паузы, характерное для «Учения о гармонии» А. Шенберга, которому Кандинский посвятил одну из своих статей (Кандинский 2001, 201–205). И если в картинах Кандинского взгляд приходил к созерцанию через константу ритма, то у Шенберга прослушивание охватывало пространство путем организации серии звуков. Так, рама картины Кандинского «Evenment doux» (1928) явно задерживает взгляд и настраивает его на спокойный лад, выступая важным подходом к смыслу образа. Зеленый цвет внутреннего обрамления как бы останавливает глаз, требует от него времени, поскольку согласно теории Кандинского, «абсолютно-зеленое есть

самая покойная краска среди всех других: никуда она не движется и не имеет призыва ни радости, ни печали, ни страсти» (Кандинский 2001а, 129). И лишь после этой паузы взгляд допущен к постепенному постижению смысла картины, которая специально задумана как «сложная» и «герметичная». Отсюда именно рама оказывается важным элементом картины, который связан со временем и о котором писал сам художник (Кандинский 2001а, 276).

Нет сомнений в том, что поиски четвертого измерения и творческая атмосфера тех лет подталкивали Кандинского к новому осмыслению роли времени в процессе восприятия. Для него (как и для многих других художников русского авангарда) это было время проникновения в картину и постижения ее тайных смыслов. И большинство из них, структурируя свои картины и объекты временем, неизменно меняли и функцию традиционной картинной рамы. Рама могла помогать охватывать картину одним взглядом, могла заставлять взгляд лишь постепенно и сосредоточенно прочитывать отдельные детали холста или вызывать дополнительные ассоциации и размышления по поводу того, что и как изображено на картине. Наконец, отсутствие традиционной рамы зачастую осмыслялось сознательным жестом художника, поскольку границы зрительного поля должны были определять края картины как «подлинной реальности». Новая картина и артобъект устремились в иные рамки пространства и времени.

Л и т е р а т у р а

Бердяев 1918 – *Бердяев Н.* Кризис искусства. М., 1918.

Бобринская 2002 – *Бобринская Е. А.* «Естественное» в эстетике русского авангарда. – В кн.: Русский кубофутуризм. Под ред. Г. Ф. Коваленко. СПб., 2002.

Грищенко 1915 – *Грищенко А.* Вопросы живописи, вып. 1. Ответ Сергею Глаголю, Луначарскому и Я. Тугендхольду («Аполлону»). М., 1915.

Духан 2005 – *Духан И. Н.* Теория искусств. Категория времени в изобразительном искусстве и архитектуре. Минск, 2005.

Духан 2002 – *Духан И. Н.* Эль Лисицкий и монтаж времени. В кн.: Про-дизайн. 2002. 4.

Зданевич, Ларионов 1999 – *Зданевич И., Ларионов М.* Почему мы раскрашиваемся. Манифест футуристов. – В кн.: Русский футуризм. Теория. Практика, Критика. Воспоминания. Сост. В. Н. Терехина, А. П. Зименков. М., 1999.

Кандинский 2001 – *Кандинский В.* Картины Шенберга. – В кн.: *Кандинский В. В.* Избранные труды по теории искусства в двух томах. Т. 1. 1901–1914. М., 2001.

-
- Кандинский 2001a – *Кандинский В.* О духовном в искусстве (Живопись). – (Там же).
- Кандинский 2001б – *Кандинский В.* Ступени. Текст художника. – (Там же).
- Русский футуризм 1999 – Русский футуризм. Теория. Практика, Критика. Воспоминания. Сост. В. Н. Терехина, А. П. Зименков. М., 1999.
- Тарабукин 1923 – *Тарабукин Н.* От мольберта к машине. М., 1923.
- Успенский 1992 – *Успенский П. Д.* Tertium Organum. Ключ к загадкам мира. СПб., 1992.
- Успенский 1918 – *Успенский П. Д.* Четвертое измерение. Обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого. Пг., 1918.
- In Perfect Harmony 1995 – In perfect Harmony. Picture + Frame. 1850–1920. Ed. by Mendgen E. Amsterdam–Wien–Zwolle, 1995.
- Henderson 1983 – *Henderson L.* The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art. Princeton, 1983.
- Newbery 2002 – *Newbery T.* Frames and Framings in the Ashmolean Museum. Oxford, 2002.

Ф. М. Софронов

О музыкальном времени

В данной статье делается попытка найти подходы к проблеме – время в музыке. Очевидно, что для этого необходимо рассмотреть черты «больших» музыкальных стилей и ряд основных понятий, касающихся музыкального ритма и музыкальной формы, в культурологическом освещении. То есть для решения поставленной задачи целесообразно выйти за пределы собственно музыковедения, чтобы вновь затем в него вернуться.

Музыка – это искусство запечатленного времени. По сути дела, именно время является той категорией, которой подчинена вся ее организация, в том числе и пространственные параметры, т. е. высота звука и интервалы между высотами; тембр звука и способ звукоизвлечения, т. е. артикуляция, также существуют в длящемся времени. Время в музыке не неизменно, оно меняется, не будучи изолированным от общекультурного процесса, в котором – от перехода от эпохи к эпохе – происходят трансформации понятия времени и – что очень важно – и его восприятия. Они во многом определяют изменения категории времени в музыке, что подчас составляет сущность стиля.

Классическая теория музыки, описывающая ее феномены в пределах классико-романтической эпохи (с 1750 приблизительно по 1910 гг.), выработала строгую иерархию длительностей и их кратных соотношений (целая длительность делится на дробные, кратные степеням двойки), метров и ритмических группировок, а также частей музыкальной речи (перечислим от меньшего к большему: мотив, фраза, предложение, период). По мере увеличения структурной сложности построения возрастает роль цезур, отделяющих друг от друга эти отрезки музыкальной речи, и роль факторов гармонии и мелодии в формировании этих отрезков и в их различении.

На этих представлениях и по сей день базируются школьные курсы элементарной теории и музыкальной формы; в той или иной форме они пригодны и для описания музыкальных текстов, относящимся к другим эпохам. Однако сейчас, в современной композиторской практике рубежа XX и XXI веков, большинство этих представлений давно утратило свою актуальность. Породившая их эпоха музыкального классицизма была лишь одним из эпизодов

музыкальной истории, перед которым и после которого понимание музыкального времени было иным и, во всяком случае, более близким к субъективному восприятию человеком феномена времени. Оно непосредственно направлено на объект (в нашем случае – звук) и, соответственно, более сложно, чем то, которое свойственно эпохе классицизма.

Музыка – это часть системы культуры, организованной по единым законам, о некоторых из них мы кратко скажем, обратившись для большей наглядности к искусствам визуальным. Архитектура классицизма, ее соединение с природой в регулярных парках, создававшихся по прототипу Версаля и ставших интернациональным явлением, перенимавшим и имя прототипа: «Версальем часто называли любой регулярный сад» (Свирида 2006, 377), имеют аналогии с музыкой. И для архитектуры, в том числе садовой, и для музыки характерна классическая форма с ее апологией четности, «квадратности» (без кавычек это реально существующий музыкальный термин) и телесности. О последнем общем признаке архитектуры и музыки скажем подробнее – как архитектурное пространство обживается человеком и его присутствие в нем предполагается, так и музыкальное пространство эпохи классицизма без него немислимо. Ведь истоки его форм лежат в марше и танце, четность которых антропоморфна – она обусловлена физической природой человека. Символическое значение в этом контексте принимает гайдновская симфония «Часы», с ее *Andante*, изображающим четкое двудольное тиканье часов.

Музыка, созданная в рамках иной картины мира, где человек выступает одной из метафизических категорий, как в эпоху Возрождения или в новейших религиозно-этических концепциях, не могла проявлять четность, квадратность и телесность. Вот как о ней провидчески сказал Поль Верлен:

«De la musique avant toute chose,
Et pour cela préfère l'Impair
Plus vague et plus soluble dans l'air,
Sans rien en lui qui pèse ou qui pose».

Призывая поэтов «предпочесть Нечетное (L'Impair)» четному, которое характеризуется как текучее и растворенное в воздухе, невесомое и не находящее для себя подходящего места, Верлен создал гениальную антитезу классической форме. Представители музыкального классицизма были уверены в том, что им всегда заранее известно, какой предстанет художественная форма, воплощенная в звуках. Переводя это высказывание в вегетативный код, скажем,

что они твердо знали, в какие именно лунки упадут семена будущих звуков. Композитор в ту эпоху был в первую очередь, по метафорическому выражению Асафьева, заботливым садовником, возделывавшим «вертоград» созвучий. Отголоски этих представлений отразились в немецком слове «композиция», «музыкальная композиция» – Satz, Tonsatz (от setzen – устанавливать, усаживать).

Развивая вегетативную метафору, скажем, что слова Верлена, упали на неблагоприятную почву. В те времена «квадратное» мышление еще очень сильно давало о себе знать – у Франка и Форе, и даже у раннего Дебюсси. Лишь в XX веке верленовская «нечетность», приводящая к полному растворению звука в воздухе, к неразличимости состава звукового объекта, затрудняющей проникновение в суть отдельного звукового события – откроет музыке новые горизонты Времени. Так ли это, действительно ли эти горизонты столь новы, как тогда казалось? На самом деле однажды эти горизонты уже виделись музыкантам, но совсем других эпох. Теперь к ним обратили взоры композиторы XX в. – Стравинский, Барток, Мессиа́н, Штокхаузен, Лигети. Они усвоили уроки прошлого, к которому мы сейчас обратимся.

Ритмика музыки позднего Средневековья и раннего Возрождения (имеется в виду лишь многоголосие) основывалась, как известно, на системе модусов, пришедшей из практики стихосложения и описанной еще в трудах бл. Августина и Бозция. Соединение высотной и временной линий было здесь, так сказать, непосредственным, в нем отражалось взаимодействие пространства и времени. Оно началось тогда, когда уже Машо и его современники (XIV век) выделили ритмическую канву (талеа) и высотную (колор), не совпадающие друг с другом по числу элементов и находящиеся в пропорциональном соотношении, например 3 : 4. Этот конструктивный прием, вошедший в историю композиции под названием изоритмии, положил начало длительному периоду экспериментов с «чистым» временем – ведь мелодия, получавшая всякий раз разный ритм, не менялась. Эти эксперименты достигли совершенства к рубежу XV–XVI веков, в результате чего начались многообразные «игры» со временем, как, например, в виртуозных контрапунктах второй и третьей нидерландских школ.

Что, по сути, представляет собой имитационная полифония, составляющая всю суть музыкального искусства Возрождения, в частности, искусство канона? Это возможность в каждой конкретной «точке» музыкального текста

ощутить его единство. Неизменная последовательность высот передается из голоса в голос, вступая всякий раз в разное время (горизонтально-подвижной контрапункт). Кроме того, она излагалась в разных длительностях. Одна из вершин той эпохи – месса нидерландца Иоханнеса Окегема «*Missa Prolationem*» («Месса в разных размерах»), начальное Кюрие которой представляет собой двойной пропорциональный канон. Все четыре голоса вступают одновременно с двумя разными мелодиями, однако потом расходятся, так как длительности в каждой из них в «ответе» (риспосте) увеличены пропорционально по отношению к «вопросам» (пропостам). Создается удивительный, почти архитектурный эффект призрачных, все возрастающих объемов, перетекающих один в другой. Явлены эти объемы, однако, лишь через время и его переосмысление, которое не могло не повлиять на его восприятие слушателями.

Основным качеством, которое приобрела музыка за счет такого подхода ко времени и которое она сохранила вплоть до поздних вещей И.-С. Баха, была текучесть. Цезуры (каденции) были явлением редким и оправдываемым, как правило, только текстом (музыка тогда была по преимуществу вокальной). Но текучесть эта все же подчинялась неким правилам. «Канон есть правило, открывающее волю композитора из-под покрова некоей тьмы» (*Canon est regula voluntatem compositoris sub obscuritate quadam ostendens*), – читаем мы у Тинкториса, современника Окегема (1495 г.) (Tinctoris, 1963, 180). Правила эти не сдерживали и даже исподволь предписывали всевозможные «игры» с музыкальным временем, в которых происходили не только метафизические, но и метафорические толкования, раскрывающие глубинную связь вербального и музыкального текстов (письменного), столь характерную для того времени. Не слово и музыкальный звук, а слово и изображение музыкального звука входили в контакты между собой в этих толкованиях, хотя, очевидно, что могли столкнуться между собой два других ряда – записанные слово и музыкальный звук (буквы и ноты), чего не происходило.

Толкования никогда не были прямыми, они существовали в форме загадок, сопровождавших прежде всего пропорциональные каноны. Приведем один, достаточно типичный пример, предварительно заметив, что «загадка» (толкование) приписывается к мелодии над тем местом, где должен вступать второй голос, т. е. она занимает место диакритического знака, который распространяется до объемов самостоятельного высказывания, как в следующем

случае: «Noctes in diem vertare» («Обратить ночь в день»). Чтобы выполнить это предписание (обратим внимание на то, что оно дано во временном коде), следовало обратиться к визуальному ряду, т. е. к изображению звуков.

Как известно, разные длительности передавались и передаются не только линиями, но и цветом: черные ноты «изображают» мелкие длительности, белые – более крупные. Противопоставление черной/белой семантически однородно с противопоставлением ночи и дня в приведенном выше высказывании, что должно, соответственно, привести к «разгадке». По заданной в «загадке» программе, значит, следовало черные ноты превратить в белые. Иначе говоря, строго пропорционально «растянуть» все длительности «риспосты» (ответа второго голоса).

Такие «игры» со временем велись вплоть до И.-С. Баха, который еще в 1744 г. в «Музыкальном приношении» вкладывал в свои каноны метафорический смысл. Лишь в классическую эпоху ситуация резко меняется – теперь неопределенность и текучесть времени оценивается негативно и становится показателем неустойчивости, хотя порой эти его черты можно встретить и у классиков. Примечательно, что фуга у них смещается в разработочный раздел формы сонатного аллегро. Изысканная полифония Моцарта, в некоторых своих проявлениях, например, в финале посвященного Гайдну квартета соль мажор, не уступает старым нидерландцам. При этом она «нарезана» на четкие квадраты, прореженные танцевальными, повторяющимися двутактными мотивами. В жанровой музыке (финалы, менуэты) нечетность становится признаком «чужого»: например, признаком «необработанных» фольклорных заимствований. Известный и вызывающий поныне столько споров возврат позднего («глухого к жизни») Бетховена к формам ренессансной и позднерочной полифонии опередил музыкальную историю приблизительно на столетие, но не стимулировал нового понимания времени.

Как же произошел возврат к доклассическому, а по сути, современному пониманию времени? Он состоялся благодаря самым разным факторам – от самоисчерпания классической модели (у Брамса и поздних романтиков) до эмансипации фольклора, и едва ли не в первую очередь, благодаря тому, что композиторы начали уходить от тональности. Тональность как вертикальная иерархия ступеней лада не могла расширяться до бесконечности и рухнула окончательно уже к 1910 г. вместе с системой каденций, гармоническим наполнением мотива и многим другим. Композиторы вновь начали обращаться

к горизонтальной организации формы, на что одновременно около указанной даты указали «новатор» Шенберг и «консерватор» Танеев. Также возникли новые иерархические структуры, вызванные к жизни религиозной метафизикой – фактором, скорее исключительным для общей мотивации искусства последних полутора веков, но крайне показательным.

Романтики середины XIX века мало что добавили к классическому пониманию формы, базирующейся на четности и повторности (как бы это ни странно сейчас звучало). Только Вагнер и Брамс перешли, так сказать, от стихов к прозе, – каждый в своей области. Не следует забывать, что это была эпоха открытия психологического реализма; после Вагнера музыкально-драматическое высказывание в стихах становится анахронизмом и постепенно сходит на нет.

Брамс, последний романтик не-эkleктического толка, разрушил монополию степеней двойки в святой святых классического искусства – в камерной и симфонической инструментальной музыке. Не случайно один из столпов новой музыки, Арнольд Шенберг ценил в Брамсе именно это его революционное открытие «музыкальной прозы». Мощная струя фольклоризма, влившаяся в музыкальное искусство в первой половине века (Стравинский, Барток), окончательно разрушила монополию четности. Фольклор с его тонической природой метра и акцентной – ритма наповал убил классическую модель, по которой народное искусство не признавалось и относилось к категории «чужого» из-за его принципиальной «неокультурности». Особенно это касается славянского и балканского, а также балтийского фольклора, к которому обращались ранее названные авторы, как и Владигеров, Энеску, Шимановский и некоторые другие. Напомним, что западноевропейский фольклор, легший в основу классического стиля, к началу XX в. в результате урбанизации практически исчез.

Даже то направление, которое мы привычно именуем неоклассицизмом, на самом деле эксплуатировало текучие, развертывающиеся горизонтально барочные формы, более сходные стилистически с Бахом, его современниками (Вивальди) и сыновьями, нежели с венскими классиками. Даже символ урбанизма – джаз, с его чисто физиологической природой танцевальной музыки Стравинский, Хиндемит и Казелла либо вводили как «чужое» (обратный классическому подходу принцип: нечет – свое, чет – чужое), либо остраивали, размывая его двудольную, повторную, четную, квадратную природу.

Современник Брамса, Брукнер, умудрился «вливать» старое вино в новые мехи, насытив свои симфонии одновременно религиозной метафизикой и метафорикой. Четность, повторность у Брукнера носят совершенно иной смысл, нежели у романтиков, и вновь относят нас к блаженным временам «угодного Господу числа». Наиболее охотно используемый Брукнером интервал (лейт-интервал) – квинта, выражающаяся пропорцией 2 : 3. Она составляет, кстати, основу главных тем многих его симфоний. Лейт-ритм, который композитор вводит в наиболее выразительных местах, выражается той же пропорцией. Это одновременно и шаг в сторону XX века, и отсылка к первому пятисотлетию существования европейской музыки с ее теснейшей связью времени и пространства.

Позже аналогичное явление наблюдается у Мессиана, самого крупного из религиозных композиторов Европы XX века. Его музыкальная концепция бессмертия души идет еще дальше. В своем квартете «На конец времени», написанном в концлагере в 1941 г., он впервые применяет несуществующие в природе ритмы, названные им самим «необратимыми», т. е. читающимися абсолютно одинаково как справа налево, так и слева направо. Так композитор полагает предел ощущению конечности бытия, выраженного через время. Еще через восемь лет он пишет этюд «Лады длительностей и интенсивностей», где создает микромодель Вселенной, движимой и порождаемой разумными, мыслящими числами. Именно эта короткая пьеса, единственная в своем роде, была взята на вооружение сериалистами, виднейшими деятелями авангарда 50-х гг., – Булезом, Ноно, Штокхаузеном. Однако, выхолащивание религиозного содержания из этого принципа привело сериализм, бывший первой фазой музыкального авангарда, к жестокому кризису.

Заканчивая тему религиозной метафизики в искусстве XX в., упомянем крупнейшего композитора современной Швейцарии – Клауса Хубера, во многом наследующего Мессиану. Убежденный в религиозной природе музыкального вдохновения, он изобрел принципиально новую пропорциональную ритмику. Она чрезвычайно сложна для исполнения, появляется лишь в отдельных эпизодах его крупных вещей и весьма изысканна.

Кризис сериализма заставил композиторов искать новые решения «изображения» времени в музыке. Они подкрепляли эти искания серьезными теоретическими разработками проблем времени, в том числе и его восприятия. Примером может служить статья композитора Бернда-Алоиза Циммер-

манна о связи феноменов интервала и времени (1957), ставшая одним из манифестов музыкальной культуры XX в. Штокхаузен сделал подлинное открытие, обосновав с музыкальной точки зрения порог восприятия времени как такового и перехода его в пространственное измерение (в высоту звука). Дело в том, что после шестнадцати колебаний в секунду человеческое ухо перестает воспринимать колебания как отдельные звуковые явления во времени, они начинают сливаться в низкий гул, простирающийся чуть выше звукового порога (около 18–20 колебаний в секунду). Это – высота самых низких струн современного фортепиано. «Электронные этюды» Штокхаузена (1958) открыли дорогу сонористике 60-х годов, в частности, микрополифонии Дьердя Лигети – крупнейшего венгерского композитора второй половины века. В его сочинении «Atmosphères» принципы получения музыкального объема сходны с теми, которыми руководствовался Йоханнес Окегем. Так произошел возврат к прошлому.

Итак, развитие представлений о музыкальном времени несомненно оказывается связано с эпохой и ее пониманием ведущей онтологической категории, которое, как мы показали, может возрождаться, когда в музыке происходит переключка эпох. Соответственно, прослеживалась неразрывная связь времени с пространством. Теперь остановимся на вопросе о смысловой наполненности категории времени в разные, но сходные между собой по отношению к времени эпохи.

Судя по отношению к времени ныне живущих композиторов и предшествующих им классиков авангарда и их последователей, сбылась мечта философов первой трети XX в. о «новом Средневековье», во всяком случае, в области музыки. Никогда, если иметь в виду именно время, она не находилась столь близко к своим истокам, как сейчас, почти тысячу лет спустя. Очевидно, что обращение к прошлому никогда не бывает полным и настоящее не совпадает с ним целиком – в нашем случае речь идет о семантике времени.

Музыкальное время композиторов средних веков и Ренессанса явно соотносится не с быстротекущим, вечно движущимся временем человеческого бытия, оно погружено в идею Вечности, противопоставленной Времени как священное начало мирскому. Именно так различались Время и Вечность в аксиологической системе той эпохи. Отношение к Вечности было отчетливо сакрализованым. Композиторы XX в. начали свои эксперименты со временем, когда религиозное сознание вновь активизировалось. Они вернулись

к опыту прошлого и использовали те временные формы, которые были созданы в средние века и в эпоху Ренессанса. Развивая их и трансформируя, они по-новому начали интерпретировать Время, выходя «из «обычной» временной протяженности» (Элиаде 1994, 48), но не в Вечность, а в Бесконечность. Теперь она вошла в противопоставление со временем, вдобавок к теме Бесконечности добавился мотив конечности бытия.

Л и т е р а т у р а

Свирида 2006 – *Свирида И. И.* Чужое имя в искусстве и три «Версаля» // Культура сквозь призму идентичности. М., 2006.

Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

Tinctoris 1963 – *Tinctoris.* Scriptorum de musica medii aevi nova series a Gerbertina altera, 4 vols., ed. Edmond de Coussemaker. Paris: Durand, 1864–1876; reprint ed., Hildesheim: Olms, 1963.

Знаки времени

Л. А. Софронова

Обыденное и мифологическое время в ранних повестях Гоголя

В данной работе материалом для исследования категории времени послужили цикл повестей Гоголя «Вечера на хуторе близ Диканьки» (Гоголь, 1950), повесть «Вий» из цикла «Миргород» (Гоголь, 1949), а также неоконченная повесть «Гетьман» и «Две главы из малороссийской повести “Страшный кабан”» (Гоголь, 1950). Сразу скажем, что время в ранних повестях Гоголя имеет отнюдь не единую природу, разные его виды сплетены между собой, между ними происходит множество столкновений и пересечений. Явно выделяется такой вид времени, как обыденное, «жизненное», т. е. биографическое, крайне мало развитое, историческое, сконцентрированное в воспоминаниях персонажей. Это виды линейного времени, испытывающего воздействие времени циклического – календарного. Годовой природный цикл в народном сознании увязывается с церковным годом, что нашло отражение в повестях. «Содержательную основу народного календаря составляет мифологическая трактовка времени, различение времени сакрального, чистого, доброго и – нечистого, злого, опасного, что находит отражение в языке» (Толстая 1999, 442). Так возникают представления о мифологическом времени, когда в жизнь человека вмешивается нечистая сила. Мифологическое время не соположено со временем обыденным, они сталкиваются между собой, и их столкновения создают основную специфику временных параметров повестей, о которой пойдет речь в данной статье.

Жизнь гоголевских персонажей протекает в обыденном времени, в него вписываются подробности их быта, отношений, часто повторяющиеся ежедневные события. Обыденное время – это время повседневности. Это тот вид времени, к которому человек приспосабливается и течение которого он хорошо осознает и умеет оценивать. Например, время, с точки зрения персонажей, может проходить даром. Так решил дед в «Пропавшей грамоте», налаживая контакт со «смазливими рожамии».

Обыденное время различается как время труда и отдыха, называемое «досужим», т. е., временем свободным от дел. Нельзя сказать, что Гоголь сосредоточивается на этом противопоставлении. Трудовые процессы в повестях не показаны непосредственно, но в «Вечере накануне Ивана Купала» обрисова-

ны их результаты: «Много козаков откосилось <...>. В степях покраснело. Скирды хлеба то сям, то там, словно козацкие шапки, пестрели по полю» (1, 48). Народ готовится к зиме: «Попадались по дороге и возы, наваленные хворостом и дровами» (Там же). Когда заканчивается цикл сельскохозяйственных работ, козаки, как сказано в этой же повести, лежат на печи, время от времени вставая, чтобы промолотить «залежалый хлеб».

Таким образом, чередование труда и отдыха зависят от календарного времени, структурирующего время обыденное. Его отдельные отрезки определяют некоторые, даже незначительные события. Так в один день, после окончания жатвы, Василиса Кашпоровна затеяла разговор со своим племянником, Иваном Федоровичем Шпонькой. Однажды время измеряется трудовыми действиями: «...ведь нам стоит проехать только такое время, в какое добрый мужик успеет вымолотить полкопы жита, чтобы слышать собачий лай с моего двора» (1, 288). Так поселянин хочет сказать, что ехать им придется недолго.

Маркируется граница между трудом и отдыхом и в течение дня: «Было то время, когда утомленные дневными трудами и заботами парубки и девушки шумно собирались в кружок <...>. И вечер, вечно задумавшийся, мечтательно обнимал небо» (1, 52). Именно свободное время становится предметом описания в повестях. Только хлопоты по хозяйству Василисы Кашпоровны, тетушки Ивана Федоровича Шпоньки, представлены подробно, как и Анны Ивановны из «Двух глав малороссийской повести “Страшный кабан”»: «Все время от пяти часов утра до шести вечера, то есть, до времени успокоения, было беспрерывною цепью занятий» (1, 256). В остальном, персонажи существуют в «досужем» времени, которое всегда готово превратиться во время опасное. Пока этого не произошло, они живут, отмеряя время годового цикла и суток.

Времена года – это не так часто встречающиеся указатели времени: «в начале весны», «Прошлый год, где-то около лета...» (1, 91), «и именно в конце июля» (1, 192), как бы вскользь замечают рассказчики и персонажи. Так уточняется время событий, но их характер оно никак не определяет. Возможно, что время года не называется, и год упоминается в целом. Пасечник однажды вспоминает, что случилось ему проезжать через Гадяч «прошлый год». «Прошлого году» отец одного персонажа повести «Гетьман» купил «с полвоза кремней, дроби, пороху, серы, ну и всего, что до мизерии относится» (1, 270). Какое было время года, неизвестно и, видимо, неважно для рассказчика.

Церковные праздники также конкретизируют время событий, притом гораздо более четко, чем, например, время жатвы или покоса, которое может меняться в зависимости от погоды: «летом, перед самую Петровку» (1, 107),

«На Покрову-то, я готов поставить бог знает что» (1, 64). Приступая к описанию сочельника, Гоголь сообщает, что прошел последний день перед Рождеством. Так церковный и календарный год структурируют обыденное повторяющееся время, в котором живут персонажи повестей.

Существовая в обыденном времени, они фиксируют его течение в зависимости от своих собственных нужд. Так возникают различные промежутки обыденного времени и способы его измерения. В первую очередь они разработаны для времени суток. День делится на основании времени приема пищи – обед, «полудник», ужин (о завтраке речь вообще не идет). Чаще всего упоминается ужин. В «Заколдованном месте» дед, «ввечеру, уже повечерявши», возвращается на то место, где зарыт клад (1, 210). Мать после вечера вымыла горшок и пошла выливать помой. В «Вие» косвенно указано время, когда Хома приходит пора идти в церковь – после ужина. После того, как его возвращают в усадьбу, он приходит в себя только к ужину и вновь отправляется в церковь. В вводном рассказе про Шепчиху сказано, что они с мужем «окончивши вечерю, легли спать» (2, 171), после чего наступают кровавые события. Винокур в «Майской ночи» так конкретизирует время событий своего рассказа: «Вечером, немного, может, раньше теперешнего, уселись вечерять» (1, 66). Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно в это время появился странный незнакомец, подавившийся галушками. Ужином отмечается и обычное завершение дня: «Голова уже давно закончил свой ужин и, без сомнения, давно бы уже заснул» (1, 63); «Ну, Маруся, матери нечего дожидаться: давай-ка нам вечерять: баба уж верно спит!» (1, 305).

Время обеда отмеряется по солнцу: «солнце уже высоко, а у тебя обед еще не готов?» – говорит колдун дочери в «Страшной мести» (1, 150). Данило, «пообедавши», спит до вечера. После первой ночи в церкви Хома спит до обеда, как и Вакула после поездки в Петербург. Для побега Хома выбирает послеобеденное время, когда вся дворня ложится спать. В другой раз «он танцевал до тех пор, пока не наступило время полдника» (2, 181). В «Заколдованном месте» дед после «полудника» угощает чумаков дынями. В «Двух главах из малороссийской повести “Страшный кабан”» сказано, что обед не бывает позже двенадцати часов. Сколько времени проходит от обеда до вечера не уточняется.

Время церковных служб также служит определению времени действия, оно более точно членит сутки, как и церковные праздники год. Их время – астрономическое. Черт убегает на Рождество «с первыми колоколами к заутрене» (1, 97). Настало утро – поселяне собрались в церкви «еще до света». Правда, время службы можно узнать и по положению солнца, как это делает Вакула. Миряне беспокоятся: «Уже отошла заутреня; после заутрени отошла

обедня... куда ж это, в самом деле, запропастился кузнец?» (1, 137). Тетка деда в «Вечере накануне Ивана Купала» изумилась, увидев Петра в шинке, «да еще в такую пору, когда добрый человек идет к заутрене» (1, 42).

Обыденное время отмеряется отрезками суток и целыми сутками, приближительность такого измерения очевидна. Оно распространяется и на демонологических персонажей. Черт в «Сорочинской ярмарке» с утра до вечера сидит в шинке, в «Ночи перед Рождеством» жарит грешников с утра до утра. С ранним утром в «Страшной мести» приезжает под видом незнакомого пана колдун, но, как рано, не говорится. Отрезками суток измеряется отдых – Пацок спит по три четверти дня, Петро, вернувшись домой, проспал два дня и две ночи и проснулся только на третий день; путешествия – Хома с козаками проколесили большую половину ночи; праздники – гости на свадьбе в «Страшной мести» пируют до поздней ночи. Тьма/свет – обязательный показатель времени суток. Чуб с кумом никак не решаются начать свое путешествие, так как «ведь темно на дворе» (1, 101). «Долго спал дед, и как припекло порядочно уже солнце его выбритую макушку...» (1, 83) – значит, наступил полдень.

Очевидно, что основное значение всех этих временных отрезков сводится к длительности действия, как и тех, которые состоят из дней или месяцев. Десять дней уже живет Катерина в доме есаула. Колдун находится в Заднепровье около месяца. Три недели король Степан воюет с «турчином», как сказано в песне бандуриста («Страшная месь»). В течение месяца Рудый Панько чувствовал, что его начинание может быть встречено неодобрительно. Иногда год становится отрезком времени, правда, не совсем точным. Пасечник печалится, что его забудут через год, другой. Но может год определять ритмическое повторение некоторых событий, как в «Сорочинской ярмарке». Черт обещает шинкаря вернуться ровно через год, на ярмарке он появляется через год в одно и то же время. В связи с этим обстоятельством ярмарку не устраивают уже «лет с десяток». Также неопределенно говорится о времени затворничества схимника в «Страшной мести» – «много лет».

Более дробное деление времени также приблизительно – «несколько времени», «в продолжение того времени», «мало погодя», «минуту спустя». В указаниях на точные временные промежутки писатель не нуждается, с помощью избранных им слов времени он представляет последовательность действий персонажей, отмечая временные разрывы между ними. Правда, длительность времени иногда конкретизируется, но не настолько, чтобы стать окончательно определенной. В «Заколдованном месте» продолжительность ожидания указана как «часа три», но не три часа. Оксана в «Ночи перед Рож-

деством» «с час» глядится в зеркало, народ слушает слепого бандуриста уже «с час». В «Вие», когда Хома со спутниками, ищет пристанище, прошло «...уже более часу, как они минули хлебные полосы» (2, 151), он читает над покойницей «уже около часу» (2, 176). Острица в повести «Гетьман» «около полуночи» приезжает в свой хутор. «Более часу», «около часу», «около полуночи», «за час» – эти выражения никак не претендуют на точность.

Не раз называется минута, которая не является минутой астрономической, это всего лишь малый отрезок времени, в течение которого совершается одномоментное действие: «минуту спустя они увидели», «в одну минуту съел карася», «на минуту остановился», «душа разрушена в одну минуту» (2, 153, 154, 158, 164). Иногда минута заменяется мгновением, обе эти лексемы одинаково означают краткость времени: «Закрывает в одно мгновение голову» (1, 19), «на мгновение освещал дно провала» (1, 287). Кстати, колдун умер «вмиг», т. е. мгновенно. Иногда время исчисляется несколькими минутами, но «минут десять», о которых говорит Оксана, видимо, делятся примерно столько же, сколько одна минута. «Не прошло несколько минут, как мелькнула между деревьев белая сорочка» (1, 275), т. е. герой очень скоро увидел свою возлюбленную. То же в «Майской ночи»: «И через несколько минут, всё уже уснуло в селе» (1, 59). Малые отрезки времени практически не различаются.

Указывая на частую повторяемость действия, Гоголь употребляет наречие – ежеминутно. Для длительного времени существуют устойчивые обороты – «ни днем, ни ночью», «не час, не другой». Чтобы указать на simultaneity некоторых действий, Гоголь вводит словосочетание «во всё это время» (1, 299). Чтобы связать события между собой, он использует словосочетание: «в остальное время». Описав пейзаж, писатель замечает: «В это время путник наш <...> въехал в лес» (1, 296). Время, кстати, может означать погоду: «так как время было хорошее, то Шепчиха легла на дворе» (2, 171).

Итак, обыденное время чаще всего делится на довольно мелкие отрезки, в результате чего в повествование включаются ритмически повторяющиеся указания на минуты и часы, реже – на недели и месяцы и тем более годы. Так выстраиваются временные рамки повседневной жизни персонажей. Гоголь не стремится создать последовательное движение времени жизни человека, для него гораздо важнее один, отдельно взятый момент, в который совершается нечто чрезвычайно значимое, а не череда событий, растянутая во времени. Это встреча человека с иномирными существами, при которой происходит «слово времен».

В народной культуре временной код является определяющим для всех представителей «того» мира, как и для персонажей двойственной природы.

Он более значим, чем, например, их внешний вид, который гораздо более неустойчив и расплывчат, чем время их прихода в мир человека и ухода из него. Оно всегда точно определено. В основе народной мифологической аксиологии времени «лежат представления о так называемом «чистом» времени, принадлежащем человеку, и опасном, «нечистом», принадлежащем потусторонним силам, которые периодически вторгаются в земной мир» (Виноградова 2000, 100). «Сломы времен» Гоголь фиксирует как решающие для развития сюжета, именно на них он сосредоточивается и тщательно выписывает временные параметры роковых для человека событий, не нарушая мифологических представлений о том, в какое время года и суток активизируются демонологические персонажи.

Обратимся предварительно к церковному календарю, который в народной культуре подвергся переосмыслению. Великие смыслы церковных праздников в ней существенно дополняются верованиями и приметами, испытывают влияние мифологических представлений о годовом цикле, даты этих праздников становятся особыми внутренними границами этого цикла. Так выделяются «межевые дни-праздники, обозначающие середину, половину летнего и зимнего периодов. Таковыми у славян оказываются день, особенно ночь под Ивана Купала (Рождество св. Иоанна Крестителя – 24. VI. ст. ст.) летом и Рождество зимой» (Толстой 1997, 19). В это время активизируется нечистая сила. У Гоголя именно к этим датам приурочены события «Ночи перед Рождеством» и «Вечера накануне Ивана Купала», что еще раз подтверждает смысловое и сюжетное единство всего цикла повестей.

Действие «Ночи перед Рождеством» происходит в канун праздника, когда мифологический мир на время пересекается с миром реальным. «Последний день перед Рождеством прошел. Зимняя ясная ночь наступила. Глянули звезды. Месяц величаво поднялся на небо посветить добрым людям и всему миру, чтобы всем было весело колядовать и славить Христа» (I, 96), – так начинается повесть. Тут же появляется черт, которому «последняя ночь осталась шататься по белому свету и выучивать грехам добрых людей» (I, 97). Ему еще недолго осталось вредить людям, завтра, с наступлением святого праздника, «побежит он без оглядки, поджавши хвост, в свою берлогу» (Там же). Пока же он вмешивается в жизнь не только своего заклятого врага Вакулы, но и всех жителей Диканьки, притом в паре с ведьмой. Как известно, не только черти, но и ведьмы активизируются в сочельник. Они устраивают шабаши, стараются украсть месяц (у Гоголя ведьма крадет звезды), причиняют вред людям и животным (Виноградова 2000, 103). Появление этой пары свидетельствует о мифологической наполненности времени, в котором разворачиваются события.

Гоголь не позволяет демонологическим персонажам окончательно взять власть над людьми. Он противопоставляет козням нечистой силы обряд колядования и церковную службу. В примечании, названном «замечанием пасичника», он довольно подробно объясняет, как происходит колядование: «Поют часто про Рождество Христа; а при конце желают здоровья хозяину, хозяйке, детям и всему дому» (1, 96). Хозяева одаривают колядников грошами, хлебом, колбасой. Упоминается в примечании «болван Коляда» и запреты на колядки. В тексте повести колядные песни лишь названы, воспроизведены же щедровка – «Щедрик, ведрик! / Дайте вареник, / Грудочку кашки, / Кильце ковбаски!» (1, 115) – и обрывок озорной песни. «Парубки шалили и бесились в волю» (Там же), бросались снежками, отнимали друг у друга мешки. Так у Гоголя в очень слабой форме показаны бесчинства, разрешавшиеся как в предрождественский вечер, так и во время других обходных обрядов. Как пишет С. М. Толстая, для Украины наиболее характерны бесчинства в канун Нового года. У Гоголя бесчинства, конечно, не столь яркие, как в народной культуре, где разрешается кража из чужих дворов утвари, орудий труда, их разбрасывание и проч. Кстати, «в новогодних или масленичных обрядах они (бесчинства. – Л. С.) могут быть реакцией колядников на недостаточную щедрость хозяев» (Толстая 1995, 171). Утренняя рождественская служба у Гоголя выглядит как народный праздник, в ее описании на первый план выступают коды еды и костюма. В церковь все пришли нарядные: на головах у девушек «намотана была целая лавка лент, а на шее монист» (1, 136), пожилые женщины одели праздничные белые свитки, дворянки – синие кунтуши. «На всех лицах, куда ни взглянь, виден был праздник: голова облизывался, воображая, как он разговестся колбасою; девчата помышляли о том, как они будут ковзаться с хлопцами на льду; старухи усерднее, нежели когда-либо, шептали молитвы» (1, 136).

Праздник Ивана Купалы и связанные с ним поверья определяют содержание повести «Вечер накануне Ивана Купала». День Ивана Купалы в народной культуре, как уже говорилось, объединяется с Рождеством общими мотивами и обрядовыми действиями. «Как и Рождество (святки), Иван Купала считается временем откровения тайн природы, когда растворяются небо и земля, “играет” или останавливается солнце, говорят растения и животные, вода превращается в вино, обнажаются клады и т. п.» (Виноградова, Толстая 1999, 363). Это время опасное, особенно ночь накануне, которая «превосходит сам день Ивана Купалы по своему ритуальному “наполнению”» (там же). В это время усиливается воздействие нечистой силы на человека, прежде всего ведьм. «В украинно-белорусской зоне практически вся обрядность и мифология праздника Ивана Купалы напрямую связана с мотивами повышенной вредо-

ности ведьм, а сам праздник определяется как «ведьминское» время» (Виноградова 2000, 107). Защита от ведьм является его основным содержанием. Таким образом, Гоголь неслучайно «устроил» встречу Петра с ведьмой в вечер накануне Ивана Купалы. Она, правда, выходит из сказочной избушки на курьих ножках, спрятанной в кустах терновника.

Писатель ни слова не говорит о купальских обрядах, хотя бы о кострах, которые, как считалось, притягивают ведьм. От огня они испытывают физические страдания и приходят к кострам, чтобы прекратить свои мучения. Зато Гоголь подробно описывает, как Петро, по наущению Басаврюка, срывает цветок папоротника. Сам праздник в повести назван только дважды. Басаврюк как бы мельком замечает: «Смотри, Петро, ты поспел как раз в пору; завтра Ивана Купала» (1, 42). В финале повести сказано, что ведьма под видом знахарки появляется «как раз накануне Купала» (1, 49), т. е. в тот же день, когда год назад ее впервые увидел Петро. Таким образом, связанность этого персонажа с праздником Ивана Купала очевидна. Также ее появление в паре с Басаврюком, который время от времени называется колдуном, не противоречит народным представлениям.

В журнальной редакции этой повести есть одно сравнение, отсутствующее в окончательной редакции и заслуживающее особого внимания. Настроение Петра, который ходит пасмурный и угрюмый, сравнивается с воробьиной ночью. Как видим, Гоголь не стал использовать традиционные сравнения типа: мрачен, как туча, как ночь и пр., а обратился к народным мифологическим представлениям о некоторых атмосферных явлениях. «Воробьиная ночь – ночь с сильной грозой или зарницами, время разгула нечистой силы» (Топорков 1995, 433). Значит, чтобы передать состояние своего героя, писатель сравнивает его со временем активизации демонологических персонажей. Таких ночей бывает немного, одна или три в году, иногда считается, что такая ночь может быть один раз в шесть-семь лет. «На Житомирщине и Киевщине воробьиной называли, как правило, одну из июньских ночей накануне Ивана Купалы или Петра, причем здесь же бытовало поверье, что в это время цветет папоротник» (Топорков 1995, 434; см. также: Агапкина, Топорков 1989). Таким образом, вполне возможно представить следующее: назвав воробьиною ночь, пусть в сравнении, Гоголь опосредованно коснулся «межевого» дня, праздника Ивана Купалы, накануне которого состоялась встреча Петра с представителями «того» мира.

Пасха и Благовещение, по народным представлениям, могут быть отмечены появлением нечистой силы. Благовещение не фигурирует ни в одной гоголевской повести. Неоконченная повесть «Гетьман» начинается в «день <...>

перед самым воскресеньем Христовым» (1, 265). Великий праздник в этом произведении не стал временем активизации нечистой силы, хотя «с Великого четверга до пасхальной ночи черти свирепствуют, стараясь успеть напакостить людям до Воскресения Христа, поэтому редко кто отваживался с заходом солнца выходить на улицу и даже во двор своего дома» (Виноградова 2000, 106). Писатель лишь дал сжатые картины церковной службы, «торжественного хода вокруг церкви», заканчивающегося песнопением «Христос воскрес из мертвых». В «Вие» Хома, оправдывая свое нежелание читать над покойницей, сообщает, что он посещал булочницу «против самого страстного четверга» (2, 165).

Итак, Гоголь в трех повестях (включая повесть «Гетьман») коснулся «межевых» дней года, т. е. особых дат церковного календаря. В повести «Майская ночь» он не приурочил появление русалок к определенной дате, указав ее в названии месяца, хотя считается, что «русалки появлялись на Троицу (или в Семик), а исчезали или ритуально “выпроваживались” в последний день Русальной недели или в первый понедельник Петрова поста (реже – накануне праздника Ивана Купалы)» (Виноградова 2000, 144). Гоголь интересовался этими демонологическими персонажами, знал об их специфической “сезонности”, что никак не отразилось в повести.

В остальном, образы опасного времени писатель выстраивал как смену дня и ночи, задерживаясь на переходах от одного времени суток к другому, причем не только в тех случаях, когда намечается встреча реальных персонажей с демонологическими. Перед тем как показать особенности дробления времени в повестях в мифопоэтическом ракурсе, обратимся к некоторым народным мифологическим представлениям о времени.

Между сутками и годом в народной культуре существуют семантические соответствия: *«ночи соответствует зима, дню – лето, полночи – Рождество, полдню – Иван Купала, рассвету – Благовещение, а закату – Воздвиженье»* (Толстой 1997, 26). Поэтому, например, «летнее солнцестояние оказывается тождественным по семантике и оценке полуденному времени, полнолунию, цветению растений» (Толстая 1995, 449). Время суток в народной культуре делится, подобно времени года. Здесь «“межевыми” временными рубежами оказываются утренняя и вечерняя заря (рассвет и закат), а также полдень и полночь» (Толстой 1997, 24). Соответственно, полночь маркирует начало опасного времени, которое длится до первых петухов. Это так называемая «глухая ночь». В «Пропавшей грамоте» дед именно в такую ночь попадает в лес: «Хоть бы звездочка на небе. Темно и глухо, как в винном подвале» (1, 85). «Полдень длится очень недолго, в сущности, один миг» (Толстой 1997,

26). В ночное время, в сумерках и в полдень усиливаются связи между «тем» и «этим» миром точно так же, как в особые дни года, в сочельник и накануне Ивана Купалы. Гоголь и Рождество, и праздник Ивана Купалы увязывает с ночью. В заглавия повестей – «Ночь перед Рождеством» и «Вечер накануне Ивана Купала» – вынесены не только указания на церковные праздники, но и на время суток. В результате мифологичность этих повестей как бы удваивается, так как их действие происходит не только на «межах» годового, но и суточного цикла. Название «Майская ночь» отсылает к опасному времени суток, которое на самом деле таковым является лишь в одном эпизоде. В остальных повестях важнейшие сюжетные эпизоды также происходят в ночное время, что не отмечено в их названиях. Очевидно, что именно «глухая ночь» – это то время, которое Гоголь в основном избрал для изображения кульминационных событий своих повестей.

Мифологическое время суток в повестях сохраняет выработанные народной культурой приметы, но, естественно, они подаются в авторской «огласовке», т. е. переходят в разряд мифопоэтических. Писатель, как бы разрывая на время мифологический план повестей, переводит эти образы в иной регистр – поэтический, но не надолго, так как немедленно придает им мифологическое звучание и вновь погружает в сферу сверхъестественного. Иногда он выводит из нее временные образы и даже оставляет их в обыденном суточном времени. В итоге происходит смешение принципов их описания, но мифологические их смыслы все равно не размываются.

У Гоголя ночь, в отличие от народных рассказов о сверхъестественном, отнюдь не сразу вступает в свои права. С заката начинается выход в мифологическое время, хотя иногда он остается «обычным» временем уходящего дня, но все-таки именно ближе к вечеру Грицько встречается с цыганом в «Сорочинской ярмарке», а в «Вие» покойницу несут в церковь, когда стало садиться солнце. Также чумаки в «Заколдованном месте» «подъезжают» под вечер, «когда солнце уже стало садиться», и неожиданно исчезают, как только стемнело. Сумерки порой только называются. Гоголю бывает достаточно отметить время, когда человек оказывается вблизи от опасных персонажей или опасного места. Например, «ввечеру» в дом Петра приходит ведьма. На это опасное время суток обращают внимание сами персонажи. Шинкарь в «Пропавшей грамоте», объясняя деду, как найти коня и шапку, говорит, что, как «станет в поле примеркать», он должен быть наготове (1, 84). Дед второй раз отправляется к «заколдованному месту», как только стало смеркаться. Винокур в «Майской ночи» замечает: «только станет примеркать, погляди на крышу, уже и оседлал, собачий сын, трубу» (1, 50). В «Страшной мести» бандурист

отмечает время, когда предок колдуна совершает преступление: «Уже настали сумерки – они всё едут» (1, 177). В «Майской ночи» повествователь говорит о том, что сумерки настали, а народ все веселится. Так выделяется граничное время суток.

В других случаях закат и сумерки вырисовываются более подробно и даются в поэтическом освещении. При этом Гоголь следует традициям романтической поэзии, употребляет поэтическую лексику, описывая закатные и ночные ландшафты в лирическом ключе. Обратим внимание на то, что описания природы в поэзии того времени обычно вписывались во временные рамки – рассвет, закат, сумерки, ночь. Приведем названия стихотворений В. А. Жуковского – «Майское утро», «Взошла заря. Дыханием приятным», «Вечер», «Летний вечер», «Ночь». Поэт и в других своих стихотворениях, балладах и поэмах обращается к этим образам времени, представляя их в колебаниях света и тени, света и мрака и в цветовых контрастах. Эти же принципы описания образов времени избрал Гоголь.

«Был уже вечер, когда они своротили с большой дороги. Солнце только что село, и дневная теплота оставалась еще в воздухе» (2, 151), – пишет Гоголь в «Вие», затем прослеживая, как меняется цвет вечернего неба, утрачивая свою однотонность: «Сумерки уже совсем омрачили небо, и только на западе бледнел остаток алого сияния» (2, 151). Это поэтическое описание цветового контраста небесной сферы никак не намекает на опасность наступающего времени. Оно напоминает строки Жуковского, также отмечавшего этот цветовой контраст: «Но гаснет день... в тени склонился лес к водам; // Древа облечены вечерней темнотою; // Лишь простирается по их верхам // Заря багряной полосой» (Жуковский, 1954, 69). Поэт всегда наблюдает цвет закатного неба: «Но солнце катится беззнойное с небес; // Окрест него закат спокойно пламенеет» (Жуковский, 1954, 69). В повести «Гетьман» взгляд Гоголя прежде всего выхватывает изменчивые облака, их цвет привлекает его внимание: «Солнце медленно прощалось с землею. Живописные облака, обхваченные по краям огненными лучами, поминутно меняясь и разрываясь, летели по воздуху» (1, 296). Писатель, как видим, придает облакам особое цветовое окаймление. Обратим внимание на то, что у Жуковского солнце алым тонким облачком закрывает свой усталый лик («Летний вечер»). Гоголь отмечает изменения вечернего неба в «Пропавшей грамоте», где ночь также наступает не сразу: «Солнце убралось на отдых; где-где горели вместо него красноватые полосы» (1, 82). Затем эти полосы исчезают, «в поле становилось чем далее, тем сумрачнее» (Там же). Этот цветовой контраст вторит контрасту вечернего неба в «Вие». Поэтический образ солнца, отправившегося на отдых, встречается

у Жуковского: «Знать, солнышко утомлено: // За горы прячется оно» (Жуковский, 1954, 79). В «Страшной мести» «День клонится к вечеру. Уже солнце село. Уже и нет его. <...> Блеснул на небе серебряный серп» (1, 158). Смена светил, дневного и ночного, – устойчивый мотив у В. А. Жуковского, ср. стихотворение «Летний вечер». В этой же повести, отмечая время появления русалок – сумерки, Гоголь описывает его, как «час, когда вечерняя заря тухнет, еще не являются звезды, не горит месяц» (1, 171). Здесь нельзя не вспомнить «полупотухнувшие» лучи Жуковского, о которых говорится в упомянутом стихотворении. Гоголь, как видим, отмечает те моменты, когда в природе все колеблется, меняется и только становится, но иногда он выбирает и «простые» цветовые решения. Вот как описываются сумерки в повести «Иван Федорович Шпонька и его тетушка»: «А солнце садится и кроется. <...> Сумерки сереют...» (1, 191).

Писатель прослеживает наступление опасного времени, непременно замечая приближение ночи не только через цветовой код, но и противопоставляя свет и тень, свет и мрак, будто отвлекаясь от темы сверхъестественного. Эти противопоставления в совершенстве разработаны В. А. Жуковским, которые он передавал так: «Опять река вдали мелькает среди долины, // То в свете, то в тени <...>. И нива под его прозрачной пеленой // То померкает, то светлеет» (Жуковский, 1954, 69), «В тот час, как на полях ни темно, ни светло, // Когда, не видя, ждешь небесного светила» (Там же, 18). Свет и тень, спорящие между собой, у Гоголя придают объемность картинам уходящего дня и наступающей ночи: «То и дело он (Петро. – Л. С.) смотрел, не становится ли тень от дерева длиннее, не румянится ли понизившееся солнышко <...>. Экая долгота! Видно, день Божий потерял где-нибудь конец свой» (1, 43). Описывая ночной пейзаж, Гоголь сосредоточивается на небе, окрашенном в контрастные цвета – черный и красный, затем окончательно исчезающий. «Вот уже и солнца нет. Небо только краснеет на одной стороне. И оно уже тускнеет. <...> Примеркает, примеркает и – смерклось» (1, 43). Так свет и мрак спорят между собой. Вероятно, описание церкви в «Вие» вторит этому контрасту: «скоро церковь наполнилась светом. Вверху только мрак сделался как будто сильнее, и мрачные образа глядели угрюмей из старинных резных рам, кое-где сверкавших позолотой» (2, 173).

Ночь – это всегда мрак: «Но между тем была уже ночь, и ночь довольно темная» (2, 151). Небольшие тучи усиливают мрачность наступившего ночного времени, вдобавок, по приметам, «нельзя было ожидать ни звезд, ни месяца» (2, 152). Они появляются, только когда бурсаки увидели небольшой хуторок. В «Пропавшей грамоте» герои, «ехали бы, может, и далее, если бы не

обволокло всего неба ночью, словно черным рядном, и в поле не стало так же темно, как под овчинным тулупом» (1, 82). Здесь Гоголь отказывается от поэтического описания и сравнивает мрак ночи с овчинным тулупом и черным рядном. В «Заколдованном месте» нарастание мрака укладывается не в одну ночь, а в три, и только первая и третья ночи кратко описаны. В первую ночь, когда дед добывает клад, «Месяца не было; белое пятно мелькало вместо него сквозь тучу» (1, 209). Во вторую ночь деда прогоняет дождь, и только на третью ночь он с ужасом видит: «Боже ты мой, какая ночь! ни звезд, ни месяца» (1, 211). Возможно, что Гоголь сразу вводит персонажей в мрак ночи. Когда Хома попадает на хутор сотника, на темных небесах кое-где мелькают звездочки. Как видим, писатель не придавал опасному ночному времени поэтических очертаний, хотя ему были прекрасно известны образцы его описания, например, в балладах В. А. Жуковского. Гоголь предпочел лаконично представить «глухую ночь», следуя народному мифологическому рассказу, но оттенил ее специальными «световыми» сигналами, свидетельствующими о сверхъестественности ночного времени.

Это особое свечение, распространяющееся в атмосфере. В «Майской ночи» ночь стала еще блистательнее перед тем, как Левко встретил панночку. «Какое-то странное упоительное сияние примешалось к блеску месяца» (1, 73). Так означает прорыв в мифологическое время. Возвращение ночного пейзажа в прежнее состояние не отмечено, оно «остается за кадром». Когда Вакула верхом на черте летит в Петербург, «Все было светло в вышине. Воздух в легком серебряном тумане был прозрачен. Все было видно» (1, 127). Вакула смотрит не вниз, как Хома, а наблюдает «окрестности», в которых поселится нечистая сила. В эпизоде поездки Хома верхом на ведьме «Обращенный месячный серп светлел на небе. Робкое полночное сияние, как сквозное покрывало, ложилось легко и дымилось на земле. Леса, луга, небо, долины – всё казалось, как будто спало с открытыми глазами» (2, 155). Так мифологически интерпретируемый пейзаж расширяется – появляется не только «странное сияние», но и влажно-теплое дуновение ветра, и тени от деревьев и кустов, которые «острыми клинами падали на отлогую равнину. Такая была ночь, когда философ Хома Брут скакал с непонятым всадником на спине» (Там же). Гоголь еще и еще раз указывает на «светлый серп» и на необычно светлую ночь: «Все было ясно при месячном, хотя неполном свете» (2, 156). В «Страшной мести» сквозное покрывало превращается в кисею: «Тихо светит по всему миру. То месяц показался из-за горы. Будто дамасскою дорогою и белою, как снег, кисею покрыл он гористый берег Днепра, и тень ушла еще далее в чашу сосен» (1, 142). В такую ночь, когда воды Днепра серебрятся, «как волчья

шерсть посреди ночи», открывается вид на кладбище, где гниют «деды» колдуна (1, 144). Ночь ненадолго изменяет свои очертания и в «Сорочинской ярмарке»: однажды, как представляется персонажам, возникают «облака мрака непробудной ночи», поднимается «тяжелый подземный пар».

Гоголь, создавая поэтические и мифологические образы опасного времени, выстраивает параллели между ними и эмоциональным состоянием человека. Мифологическое захватывает его, например, так же постепенно, как наступает вечер, сначала не предвещающий никаких страхов. У Хомя «страх загорался <...> вместе с тьмою, распростиравшеюся по небу» (2, 176). В «Сорочинской ярмарке» ближе к ночи страх овладевает всем народом на ярмарке. Именно в ночное время страх нападает на человека, о чем говорится в «Вие»: «Она испугалась: ибо бабы такой глупый народ, что высунь ей под вечер из-за дверей язык, то и душа войдет в пятки» (2, 171). Таким образом, наступление ночи не безотносительно к человеку. Не страшась его, персонажи наблюдают за изменениями пейзажа: «Небо звездилось, но одеяние ночи было так темно, что рыцарь едва мог приметить хаты, почти подъехав к самому хутору» (1, 277), «На небе было-таки темненько» (1, 212).

На полночь как специально маркированное время Гоголь не обращает внимания, «туманный мрак полуночи» его не привлекает. В «Вечере накануне Ивана Купала» Басаврюк говорит Петру: «Я тебя буду ждать, о полночи» (1, 42). Левко узнает время по расположению ночного светила: «Месяц, остановившийся над его головою, показывал полночь» (1, 76). Полночь здесь названа с опозданием, уже после встречи героя с русалкой. В других повестях полночь не выделена и как бы сливается с ночью. Полдень как опасное время суток писатель вообще не отмечает. Рассвет всегда маркируется как граница между ночью и днем, т. е. мифологически опасным временем и временем, в котором человек чувствует себя в безопасности. Это время дня, как и ночь, не поэтизируется. Главное, на что обращает внимание Гоголь, – это освобождение человека от власти нечистой силы.

Дед в «Пропавшей грамоте» «и как очнулся немного и осмотрелся, то уже рассвело совсем» (1, 89). Могут об этом времени суток свидетельствовать звуковые сигналы, как в «Ночи перед Рождеством»: «И мигом очутился Вакула около своей хаты. В это время пропел петух» (1, 137). Дед, кстати, отправляется с грамотой в путь рано, «еще петух не кричал в четвертый раз» (1, 81). «Ободренный петушьим криком» в первую ночь, проведенную в церкви, Хома «дочитывал быстрее листы, которые должен был прочесть прежде» (2, 175). Во вторую ночь он снова слышит отдаленный крик петуха. И в третью ночь опять раздался петушинный крик, но его услышали лишь «испуганные

духи». Рассвет не описывается столь же подробно, как закат и сумерки, он лишь назван как граничное время, в котором происходит счастливая развязка, его характеризуют традиционные звуковые сигналы – пение петуха, колебания мрака и света. Переход от темноты ночи к сиянию дня, столько раз бывшие в поэзии предметом лирических описаний, Гоголь опускает. Только в «Вие» лаконично сказано, что загорался рассвет.

Итак, Гоголь создает мифопоэтические образы опасного времени, используя опыт поэтического языка и опираясь на народные мифологические представления. Как и в народном рассказе о сверхъестественном, время в повестях иногда только называется. В «Сорочинской ярмарке» к шинкарю «под вечерок» приходит некий человек, поздно вечером появляются свиные рыла. Вечером в дом Петра приходит ведьма. Вакула ночью приходит к Пацоку. В это же время суток «кто-то» царапается и стучится, пугая тетку покойного деда в «Вечере накануне Ивана Купала». Ночью мачеха-ведьма нападает на панночку, уже в образе русалки ночью она видит мачеху, по ночам собирает утопленниц. Гоголь верно указал время появления русалок – у него они водят на берегу хороводы в лунную ночь. По народным представлениям, в такое время русалки появляются на берегу и пляшут. Ночи, в которые Хома в церкви читает над покойницей, не получают пространный описания, Гоголь дает им лишь определения – совершенная ночь, адская ночь – и замечает: «Страшна освещенная церковь ночью, с мертвым телом и без души людей» (2, 174). В «Страшной мести» ночью шатаются кресты и мертвецы встают из могил. Ночью колдун несется на смеющемся коне и убивает схимника. «Среди ночи, блещут или не блещут звезды, едет на огромном вороном коне» призрак (1, 169). Днем он не показывается, лишь иногда какая-то длинная тень мелькает по горам, но «чуть же ночь наведет темноту, снова он виден» (Там же). Но однажды, когда «вдруг стало видимо далеко во все концы света» (1, 172), он показался «на коне с закрытыми очами» (Там же). Так вторжение сверхъестественного, по словам А. Синявского, происходит при ярком свете дня, в котором как бы соединяются мистика и реальность.

Гоголь не только следует народным представлениям о мифологическом времени. Он применяет прием сжатого времени. По наблюдениям С. М. Толстой, «носители традиционного мировосприятия находятся со временем в «деловых» отношениях, они могут в определенной степени управлять временем и использовать его в качестве магического средства воздействия на окружающий мир» (Толстая 1997, 35). Имеется в виду компрессия и растягивание времени при изготовлении так называемых обыденных предметов, а также при гадании. Такие же изменения со временем происходит у Гоголя, только время

у него не растягивается, а сжимается. В сжатом времени происходит полет Вакулы на черте. Оно передается указаниями на быстро сменяющихся друг друга демонологических персонажей, резвящихся в вышине. Гоголь так подытоживает наблюдаемые Вакулой картины: «...много еще дряни встречали они» (1, 128). Также скорость полета черта свидетельствует об особом течении времени: «а чорт, думая, что его собираются крестить, летел еще быстрее» (1, 127), «Еще быстрее в остальное время ночи несся чорт с кузнецом назад» (1, 137). Очутившись в Петербурге, кузнец остро воспринимает небывалую скорость передвижения: он «не успел оглянуться, как очутился перед большим домом» (1, 128), ему «Чудно <...> показалось <...>, когда он понесся в огромной карете, качаясь на рессорах» (1, 130). Неожиданным для него стало стремительное пересечение границ большого города. Вакула попадает в освещенный иллюминацией Петербург той же ночью, когда начался его полет. Здесь черт, не снижая скорости, превращается в коня. «... образ коня – средство постижения абстрактного представления о движении времени через конкретную пространственную символику, это воплощение динамики, перемены, метаморфозы, будь то чередование светлого и темного, смена времен года или изменения в погоде» (Березович 2007, 310). У Гоголя этот образ собирает в себе приметы невероятной скорости и чудесного освоения пространства человеком. В течение одной ночи Вакула успевает встретиться с запорожцами, побывать во дворце императрицы и к заутрене вернуться домой. Сжатость времени подчеркивается наречием вдруг, маркирующим временные границы посещения столицы: «...и вдруг заблестел перед ним Петербург» (1, 128), «...и вдруг очутился за шлагбаумом» (1, 134). В «Пропавшей грамоте» дед скачет на «сатанинском животном», который «взвился под ним, а дед, что птица, вынесся наверх» (1, 89). Скорость передвижения такого коня невероятна: он скачет через провалы, болота, пропасти, и под всадником – «крутизна страшная!» (Там же). То есть, и это путешествие происходит в сжатом времени.

Поездка верхом, во время которой ведьма и Хома меняются местами, также совершается за одну ночь, но в этом случае Гоголь не настаивает на сжатости времени. Время здесь явно измеряется пространством, которое попеременно преодолевают ведьма и Хома. Под ними виднеются хутор, лощина, отлогая равнина, гладкие долины. Также присутствуют указания на скорость передвижения: Хома несется во всю прыть, «Старуха мелким дробным шагом побежала так быстро, что всадник едва мог перевести дух свой. Земля чуть мелькала под ним» (2, 156).

Итак, Гоголь детализирует обыденное время, настойчиво повторяя одни те же его отрезки, таким образом создавая рамки повседневной жизни челове-

ка. Он не ставит своей целью создать его полный и непротиворечивый образ, на что всегда обращают внимание исследователи, что особенно сказалось позднее: «Известно безразличие Гоголя к индексации времени года, места, погоды, обращения к прошлому» (Подорога 2006, 129). Ю. В. Манн заметил, что в «Мертвых душах» Гоголь вольно и противоречиво фиксирует времена года – Чичиков отправляется к Манилову в «шинели на больших медведях», встречает мужиков «в овчинных тулупах», Манилов появляется «в зеленом шалоновом сюртуке». На холода никаких намеков, кругом «клумбы с кустами сирени и желтых акаций» (Манн 2007, 449). В «Вечерах» пока таких разноречивостей нет, но очевидно, что обыденное время становится значимым только тогда, когда сталкивается со временем мифологическим.

Гоголевские персонажи существуют «здесь» и «сейчас», хотя «сейчас» легко оборачивается в «всегда», и вместе с этим «здесь» приобретает крайне странные очертания, свидетельствующие о вечном противостоянии человека и не-человека. Оно выходит на поверхность из-за несоблюдения человеком правил – прежде всего относительно временных параметров. Гоголевские персонажи как бы не задумываются, в какое время они отправляются в путь, не замечают примет опасного времени, принимают рискованные решения в неподходящее время суток. Зная, когда появляются опасные демонологические персонажи, человек, по правилам народной культуры, должен придерживаться временных запретов, как и пространственных. «Пространственно-временные ограничения занимают основное место в общем списке правил, регулирующих поведение людей, опасавшихся встречи с нечистой силой. Не только хозяйственная деятельность или бытовые занятия, но и просто появление человека в определенном месте во внеурочное время могли спровоцировать нежелательный контакт с опасным потусторонним миром» (Виноградова 2006, 217). Вот это «внеурочное» время больше всего занимало Гоголя.

Л и т е р а т у р а

Березович 2007 – *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура. М., 2007.

Виноградова 2000 – *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Виноградова 2006 – *Виноградова Л. Н.* Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006.

- Виноградова 1999 – *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Иван Купала // Славянские древности. Т. 2. М., 1999.
- Гоголь 1950 – *Гоголь Н. В.* Вечера на хуторе близ Диканьки // Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 1. М., 1950.
- Гоголь 1949 – *Гоголь Н. В.* Вий // Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 2. М., 1949.
- Гоголь 1950 – *Гоголь Н. В.* Гетьман // Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 1. М., 1950.
- Гоголь 1950 – *Гоголь Н. В.* Ганц Кюхельгартен // Собр. соч. в 6- и томах. Т. 1. М., 1950.
- Жуковский 1954 – *Жуковский В. А.* Сочинения. М., 1954.
- Злыднева 2006 – *Злыднева Н. В.* Мотивика прозы Андрея Платонова. М., 2006.
- Кабакова 2004 – *Кабакова Г. И.* Молодой – старый // Славянские древности. Т. 3. М., 2004.
- Манн 2007 – *Манн Ю. В.* Где и когда? (Из комментариев к «Мертвым душам») // Ю. В. Манн. Творчество Гоголя. Смысл и форма. СПб., 2007.
- Толстая 1995 – *Толстая С. М.* Бесчинства // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.
- Толстая 1995 – *Толстая С. М.* Время // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.
- Толстая 1997 – *Толстая С. М.* Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.
- Толстая 1999 – *Толстая С. М.* Календарь народный // Славянские древности. Т. 2. М., 1999.
- Толстой 1997 – *Толстой Н. И.* Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.
- Топорков 1995 – *Топорков А. Л.* Воробьиная ночь // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.

Н. М. Куренная

Время в творчестве А. П. Чехова

О Чехове, как говорил в свое время Горький, необходимо писать «очень мелко и четко» (Горький 1950, 435), в чем был совершенно прав. Действительно, Чехов не всегда выносил на поверхность глубинные смыслы своих произведений, поэтому они требуют тщательного детального анализа. Писатель как бы сам призывает к этому; на первый взгляд, в его текстах есть множество незначительных деталей, обращающих на себя внимание. На самом деле они глубоко знаменательны и симптоматичны, более того, они внутренне связаны между собой. Чтобы раскрыть эту связь, необходимо, по словам Н. А. Дмитриевой, «...не только читать Чехова, но и внимательно вчитываться в каждый его рассказ. Они не похожи один на другой, писатель каждый раз ставил перед собой новую задачу» (Дмитриева 2007, 64).

Мы также попытались «вчитаться» в рассказы Чехова 1878–1887 годов, чтобы выявить его отношение ко времени, что, с нашей точки зрения, чрезвычайно важно для характеристики творческой манеры писателя. Очевидно, что анализ временных параметров произведений Чехова позволит приблизиться к раскрытию его индивидуальной картины мира: «И еще не все сказано о Чехове из того, что заново приобретает острый смысл в наше время <...>, стоило бы уделить внимание глубинным проблемам бытия, которые просвечивают у Чехова сквозь изображение быта, – этическим, религиозным, онтологическим. Они занимали Чехова не меньше Достоевского и Толстого, <...> он лишь остерегался окончательных выводов, предпочитая вопросительный знак» (Дмитриева 2007, 58).

Примечательно, что из онтологических категорий исследователи предпочли пространство, но не время, которому посвящено крайне мало работ. Например, одну небольшую статью, как следует из ее названия – «Художественное время в драматургии Чехова: к проблеме традиций» – посвятила времени М. Джус. Она явно не намеревалась раскрыть понимание-осознание Чеховым категории времени и прежде всего анализировала время художественное. Название, обещавшее многое, по существу, оказалось только названием, поскольку больше половины статьи посвящено западной традиции изображения времени, особое внимание уделено работам А. Бергсона, а также творчеству Метерлинка. В понимание философского осмысления времени

Чеховым гораздо больший вклад внесла Э. Полоцкая, которая, анализируя статьи Андрея Белого о Чехове, смогла извлечь из них отношение Чехова к времени в последний период его жизни. Она пишет: «В «Вишневом саде» Белый увидел не тривиальное расставание с прошлым (которому пришел «конец»), а нечто более глубокое. «Пролет в вечность» для него (Чехова) – скорее процесс продолжающийся, не имеющий завершения. Ибо вечность поглощает все: и прошлое (его условно можно назвать «началом»), и *настоящее* («серединою»), и *будущее* («конец»). Но именно условно, потому что круговорот от ограниченного, исторического времени до беспредельного космического – сам бесконечен.

Постижение автором «Вишневого сада» этой тайны вечности, мимо которой проходят, по Белому, реалисты в узком смысле слова, дало критику основание говорить об истинном реализме, или о *реализме символизме* Чехова» (Полоцкая 1996, 99–100). Эти интересные и глубокие наблюдения исследователя как творчества Чехова, так и самого А. Белого о Чехове, касаются «Вишневого сада». Мы же вернемся к чеховским рассказам.

Чехов «изображал» время, используя необычный авторский прием. Можно сказать, он носит даже несколько загадочный характер и не встречается столь часто у других писателей. Эта «загадочность» состоит в том, что автор не вводил своих героев в «жизненное» или историческое время, не описывал подробно смену времени суток, не останавливался на смене времен года, а в самом начале рассказа, в его первых строках, чаще всего в первом предложении, точно указывал время, в которое начинается действие рассказов. Оно может обозначаться отрезками суток: утро – день – вечер – ночь, или же конкретным временем суток. Крайне редко на протяжении повествования писатель возвращался к теме времени и обычно ограничивался единственным начальным на него указанием, но все-таки иногда он замечал, сколько времени герой рассказа проводил в бездействии или, наоборот, чем-то занимался: стоял у ворот – три часа, через какое время ушел в участок – через два часа («Умный дворник»).

В результате экономного обращения со временем возникала некая несообразность или, можно сказать, разрыв между началом рассказа и последующим повествованием. Правда, в некоторых рассказах появляется возвращение к указанному в начале времени суток, как в рассказе «В цирульне». Его действие начинается утром, еще до семи утра, и заканчивается утром следующего дня. Иногда следуют краткие указания на течение времени, например, оно называется послеобеденным («Рассказ победителя», «Цветы запоздалые»).

Этот прием можно уподобить фольклорному зачину, литературной экспозиции, музыкальному вступлению или театральному прологу. Есть соответствия темпоральных указаний и с ремарками. Одним из объяснений того, почему Чехов так настойчиво указывал на точное время, а потом оставлял это указание как бы в стороне от пространства сюжета, на наш взгляд, состоит в том, что писатель уже в молодые годы был склонен к драматургической форме. Эта склонность сказалась и в его рассказах. Она позволяла Чехову свести объем своих произведений до минимума, (как тут не вспомнить его слова о «краткости – сестре таланта»). Минимизируются, следовательно, и интересующие нас темпоральные детали, подготавливающие читателя к событиям рассказа.

Но все-таки они никак не связываются с развитием сюжета. Можно даже предположить, что без подобного вступления чеховские рассказы ничего бы не потеряли. В аналогичном плане размышлял и А. П. Чудаков, который, анализируя способ изображения предмета в ранний период творчества Чехова, отмечал частое употребление писателем неких, казалось бы, абсолютно нелогичных деталей, ничего, на первый взгляд, не добавляющих к характеру его персонажей. «Эта деталь будто бы необязательна, и кажется, что убереди ее – и фабульно-характеристическая цепь останется невредимой, наше представление о герое не изменится, хотя явно нарушится некое, еще не уясненное, непривычное для литературной традиции равновесие» (Чудаков 1971, 142). У Чехова, как и у других больших писателей, нет случайных приемов и лишних слов. Кстати, об этом он сам писал в одном из писем: «...тогда как в искусстве, как и в жизни ничего случайного не бывает» (Чехов 1948, 108).

В подборе деталей, в том числе связанных со временем, проявляется новаторство Чехова. Назначение, смысл таких подробностей явно иной, чем в предшествующей литературной традиции. Эти детали – знаки какого-то иного, нового способа изображения, и для творчества Чехова они и значимы, и обязательны. Этот способ можно определить «как изображение человека и явления путем высвечивания не только существенных черт его внешнего, предметного облика и окружения, но и черт случайных» (Чудаков 1971, 146). Следует иметь в виду, что писатель такого масштаба, как Чехов, не мог не ощущать новых тенденций в мировой культуре, явно обозначившихся на рубеже XIX–XX веков, когда многие ученые и литераторы устанавливают, как пишет Вяч. Вс. Иванов, «известный параллелизм в подходе ко времени в науке и искусстве, где время приобретает особое значение и как тема, и как принцип конструкции произведения, и как категория, вне которой невозможно воплощение художественного замысла (Иванов 1974 39).

На вопрос о том, почему Чехов выбирает и указывает то или иное время действия в начале многих своих произведений, невозможно дать однозначного ответа, но можно предложить некоторые гипотезы, касающиеся этого феномена.

Прежде всего хотелось бы констатировать тот факт, что Чехов наиболее часто использовал экспозиционные темпоральные описания в произведениях созданных с 1878 по 1887 гг. – в годы интенсивной работы над созданием и публикацией произведений малых форм – коротких рассказов, сенок, фельетонов. Поэтому одним из наиболее простых предположений может быть следующее. Чехов, печатая эти произведения в газетах и журналах, пытался придать им соответствующий публицистический характер, отчасти даже некоторую фактографичность, усилить их реалистическую точность, «привязать» к действительности и, соответственно, ввести читателя в определенный временной контекст. Возможно, что именно за эту реалистическую точность его называют «строгим реалистом» (Дмитриева 2007, 79), «предельно конкретным писателем» (Степанов 1996, 78) с «трезвым, чуть скептическим мировоззрением (Полоцкая 1996, 100). К тому же существует мнение, что «...ранний Чехов нередко рационалистичен. Рационализм его устремляется все в то же русло предельной динамики, лаконизма, фабульности и, бывает, выливается в простую рассудочность фабульных сдвигов и построений» (Гусев 1974, 362). Отчасти этим можно объяснить многочисленные краткие вступления, связанные со временем. Это с одной стороны.

С другой, можно предположить, что темпоральные детали в начале произведений – это своеобразный камертон, по которому настраивалось повествование или же намечалась ось, на которую оно нанизывалось. Здесь уместно вспомнить соображение А. П. Чудакова о том, что изложение в рассказах писателя «ведется не персонифицированным рассказчиком, а условным повествователем, который не превращен в реальное лицо и не входит в мир произведения» (Чудаков 1974, 12–13). На наш взгляд, начальные, как бы вводные обозначения точного времени действия рассказа есть вербальное проявление этого условного повествователя, которому можно найти соответствие в самом авторе. Встречаются они по ходу движения повествования, когда повествователь противопоставляет -сейчас- и -прежде-, -тогда- и -теперь-. Он ведет свой рассказ (рассказы) в повествовательном времени, которое есть часть «большого» исторического времени, из которого Чехов для своих произведений выбрал только одно настоящее время. Он помещал своих персонажей только в то время и пространство, в котором сам физически жил – в последнюю чет-

верть XIX в. Чехов, как условный повествователь, и его герои были всегда здесь и сейчас. Время и его отрезки для Чехова – близкая субстанция, фон и нередко участник событий.

Теперь вновь обратимся к вопросу о точности времени. Возможно отчасти «привязанность» Чехова к точному времени объясняет характеристика писателя, данная ему Л. Н. Толстым, назвавшим его «художником жизни». Поскольку главной мерой жизни является время, закономерно, что Чехов не мог обойтись без хотя бы свернутых описаний, превращающихся в указания на время жизни, которое он раскладывал на отдельные фрагменты, давая им точные характеристики. В этой свернутости, видимо, более всего проступает «загадочность» отношений Чехова со временем. Кроме того, своими столь частыми и точными временными зачинами писатель задавал загадку и читателю, а вместе с ним и исследователю, не оставляя их без подсказки. Ведь как отмечает Н. Дмитриева, (и с ней нельзя не согласиться), «Чехов всегда знает, что именно хочет сказать и подсказать, но не всегда выражает это прямо» (Дмитриева 2007, 71). Возможно, что и в чрезвычайно скупых образах времени таятся авторские «подсказки».

Попытаемся структурировать большую, но далеко не полную часть своеобразных временных экспозиций в чеховских рассказах и выделить временные пласты, встречающиеся там наиболее часто. Именно их обилие подтверждает мысль об обостренном чувстве времени у Чехова и о том, что время в любых его формах – философской, бытовой, природной – является для писателя чрезвычайно важной субстанцией и в творчестве, и в личной жизни, о чем свидетельствует его эпистолярное наследие, к которому мы обратимся в последней части статьи.

Какие образы времени и какие его периоды наиболее часто упоминаются Чеховым? Повторим, что в его рассказах доминируют не упоминания годового цикла или его сезонов, а отдельные временные отрезки суток – утро, ночь, но самые частые – это полдень и полночь. Они – своеобразные точки отсчета многих рассказов Чехова. Вряд ли возможно предположить особую смысловую наполненность этих отрезков. Все они, за исключением утра, по народным представлениям, воспринимаются как опасное время, когда в мире людей появляется нечистая сила. Очевидно, что Чехов не активизирует эти представления, временные параметры его рассказов извлечены из времени обыденного и отсылают к обычному словоупотреблению. Но, например, в рассказе «Кривое зеркало» время действия все-таки опасное, это время святков. Также в этом рассказе выделяются такие отрезки суточного времени, как вечер и ночь, когда герои разгадывают тайну зеркала прабабушки.

Полночь и полдень делят сутки пополам, они характерные временные «привязки» в разговорном и литературном языке. Можно предположить, что Чехов именно как «художник жизни» (по Толстому) и – добавим от себя – повседневности, прибегал к этим временным обозначениям: «был праздничный полдень», «был полдень», «воскресный полдень», «знойный и душный полдень», «ясный зимний полдень», «знойный полдень», «полдень», «В один из апрельских полудней 1880 года», «Был новогодний полдень». В рассказе «Радость» герой прибегает домой в двенадцать часов ночи. Много раз упоминается именно полночь: «Было двенадцать часов ночи», «Ночью, часов в двенадцать». Наряду с полночью и полднем Чехов отмечает время утра – четыре часа, вечера – пять часов («Случай с классиком»). Не раз писатель иронизирует над устоявшимися временными клише, начиная им свои рассказы, например: «В один прекрасный вечер...». Неоднократно наряду с указанием времени суток Чехов уточняет их характер. Например, «душная ночь с открытыми настежь окнами», «обыкновенно после жаркой душной ночи купались в море...», «Время было уже близко к жаркому и душному полудню», «душное июньское утро». Все эти описания можно связать с состоянием самого Чехова, которому еще не был поставлен диагноз, но он уже начинал страдать от болезни, которая стала причиной его смерти. Поэтому в его рассказах так часто появляются образы душных ночей и полудней.

Другой значительный корпус зачинов обозначает вечер или ночное время суток: «Был второй час ночи», «в одну скверную зимнюю ночь», «Был шестой час вечера», «был поздний вечер», «третий час ночи», «была темная осенняя ночь», «был первый час ночи». Эти вступления вводят читателя в состояние ожидания чего-то таинственного и тревожного. Чехов подобен психиатру, который вводит пациента-читателя в состояние ожидания, напряжения, а затем обманывает эти ожидания. Читатель отчасти разочарован, но доволен, что не произошло ничего драматического и страшного. Об одном из своих необычных художественно-психологических приемах Чехов писал брату Александру в 1887 г. (Чехову 27 лет): «Пьесу («Иванов». – Н. К.) я писал впервые, ergo – ошибки обязательны. Сюжет сложен и не глуп. Каждое действие я оканчиваю, как рассказы: все действие я веду мирно и тихо, а в конце даю зрителю по морде». (Письмо от 10 окт. 1887 г.) У Чехова, как мы видим, возможен и обратный вариант: от создания атмосферы беспокойства и тревоги к спокойному-ироническому окончанию.

Чехов нередко обозначает время через церковные праздники: «В пятницу на масленой», «Первого февраля в день св. мученика Тихона», «Каждый год на святках», «В ночь под рождество», «Был новогодний полдень», «Год тому назад, на Ильин день». И в письмах Чехова, находящихся в непосредственной близости к его литературе, время часто ритмизуется упоминаниями церковных праздников, которые становятся его темпоральными маркерами. Редко, когда указание времени в начале повествования является символом и одновременно «подсказкой» для интерпретации событий, разворачивающихся в повествовании. Так, в повести «Степь» действие происходит в Ильин день – 20 июля (ст. ст.). Илья пророк в народной культуре воспринимается как «хозяин грома, молний, дождя» (Белова 1999, 406). Гроза, без которой, по народным приметам, не обходится день этого святого, разразилась в день путешествия по степи и сыграла определяющую роль на пути в новую жизнь главного персонажа повести, Егорушки.

В повести «Цветы запоздалые» встречаются все приведенные выше временные указатели. Здесь есть точное время дня и ночи – «часа в три ночи», «темное, осеннее “послеобед”», времена года – осень, зима, весна, церковный календарь: Рождество, Пасха, после которой героиня перестает ждать приезда доктора Топоркова, масленица. В рассказе «Приданое» Чехов измеряет время, указывая, через сколько лет и сколько раз рассказчик посещает знакомую семью, для которой время остановилось, его неподвижность передается образами закрытого пространства. Герои ранних рассказов Чехова, если рассуждают о времени, их мысли всегда подаются в ироническом ключе, как в рассказе «Из дневника помощника бухгалтера 1863–1886»), герой которого утверждает, что время не движется, так как ему все никак не повышают по службе.

Свое ощущение времени Чехов передавал и в письмах, уже с юношеских лет оно носило обостренный характер. В письмах к брату в 1877 г. есть такие слова: «Ровно 12 часов 1876 год. Ночь». В конце того же письма: «1877 год 1 январь, половина 1-го. Ночь. (Не знаю будет ли день завтра)». Уже в семнадцать лет он осознавал и переживал быстротечность времени и постоянно жаловался родным на отсутствие времени или его дефицит: «Не писал я за неимением времени, в котором я чувствую недостаток», «Время бежит быстро, как не хвастай скукой», «К сожалению, у меня нет времени написать много», «Ты извини меня, что так долго не писал, сам знаешь, не было времени». А в двадцать три года он напишет: «До половины сентября придется для литературы уворовывать время», «Минуты нет свободной. Даже пасьянсов не рас-

кладываю за неимением времени», «То болею, то хандрю; время пропадает даром, а денег нет».

Время Чехов ощущал почти как физическое тело, а его художественные произведения и переписка свидетельствуют о том, что Чехов постоянно бился над смыслом «непостижимого феномена времени», что, например, подтверждает его серьезное намерение, правда, не осуществленное, написать произведение под названием «Сентябрь и Октябрь и Ноябрь». Образ неуловимого времени не отпускал Чехова, он не переставал витать над ним на протяжении всей его жизни. В письме Григоровичу в 1886 г., которое знаменито откровенными высказываниями Чехова о своем творчестве, что случалось очень редко, образ времени предстает в различных ипостасях – и как безнадежно упущенное, и как олицетворение будущего. «...Доселе относился я к своей литературной работе крайне легкомысленно, небрежно, зря. Не помню я ни одного своего рассказа, над которым я работал бы более суток, а «Егеря», который Вам понравился, я писал в купальне! Как репортеры пишут свои заметки о пожарах, так я писал свои рассказы: машинально, полубессознательно, нимало не заботясь ни о читателе, ни о себе самом... Писал я и всячески старался не потратить на рассказ образов и картин, которые мне дороги и которые я, Бог знает почему, берег и тщательно прятал. <...> Письму я отдаю досуг, часа 2–3 в день и кусочек ночи, т. е. время, годное только для мелкой работы. <...> Вся надежда на будущее. Мне еще только 26 лет. Может быть, успею что-нибудь сделать, хотя время бежит быстро» (Чехов 1948, 192).

Подводя некоторые итоги «вчитывания» в Чехова, можно сказать, что одним из главных, а, может быть, и самым главным элементом в художественной и личностной картине мира Антона Павловича Чехова было время, которое он ощущал и описывал ненавязчиво, тонко, оригинально и точно или даже только называл. Историческое настоящее время он пропускал через время человеческой жизни, обозначенное годами, сезонами, месяцами, временами суток. Эти временные указания были понятны читателям-современникам и переживались ими, но до сих пор они еще ждут вдумчивой интерпретации, один из путей к которой предложил Л. Н. Толстой: «...У Чехова своя особенная форма, как у импрессионистов. Смотришь, человек будто без всякого разбора мажет красками, какие попадают под руку, и никакого, как будто, отношения эти мазки между собою не имеют. Но отойдешь, посмотришь – и в общем получается удивительное впечатление. Перед вами яркая, неотразимая картина» (Цит. по: Сергеенко 1910, 198–199).

Л и т е р а т у р а

- Горький 1950 – *Горький М. А. П. Чехов* // Собр. соч. Т. 5. М., 1950.
- Гусев 1974 – *Гусев В. И. Чехов и стилевые поиски современной советской прозы* // В творческой лаборатории Чехова. М., 1974.
- Белова 1999 – *Белова О. В. Илья св.* // Славянские древности. Т. 2. М., 1999.
- Дмитриева 2007 – *Дмитриева Н. А. Послание Чехову*. М., 2007.
- Иванов 1974 – *Иванов Вяч. Вс. Категория времени в искусстве и культуре XX века* // Ритм, пространство, время в литературе и искусстве. Л., 1974.
- Полоцкая 1996 – *Полоцкая Э. В. «Пролет в вечность» (Андрей Белый о Чехове)* // Чеховиана и «серебряный» век. М., 1996.
- Сергеенко 1910 – *Сергеенко П. О Чехове. Воспоминания и статьи*. М., 1910.
- Степанов 1996 – *Степанов А. Д. Лев Шестов о Чехове* // Чеховиана и «серебряный» век. М., 1996.
- Толстая 1995 – *Толстая С. М. Время* // Славянские древности. Т. 1. М., 1995.
- Чехов 1948 – *Чехов А. П. Письмо М. Садовскому* // Полн. собр. соч. Т. 13. М., 1948.
- Чехов 1948 – *Чехов А. П. Письмо Д. В. Григоровичу* // Полн. собр. соч. Т. 13. М., 1948.
- Чудаков 1971 – *Чудаков А. П. Поэтика Чехова*. М., 1971.

П. В. Королькова

Некоторые особенности временной организации чешской литературной сказки первой половины XX века (на примере сказочного творчества К. Чапека и Й. Лады)

Карел Чапек (1890–1938) и Йозеф Лада (1887–1957) – известнейшие имена в истории чешской литературы. Это писатели первой половины XX в., большую часть творчества которых можно отнести к периоду межвоенного двадцатилетия (1920–1930-е гг.). Карел Чапек – одна из самых ярких фигур в мировой литературе, писатель, критик, журналист, переводчик, один из основоположников европейской социально-философской фантастики.

В свою очередь, Йозеф Лада известен в Чехии и за ее пределами не только, а порой даже не столько как писатель. В России, например, его лучше знают как художника, создавшего собственный неповторимый стиль. С его именем непременно ассоциируются знаменитые иллюстрации к «Похождениям бравого солдата Швейка» Я. Гашека (книги этого писателя издаются только с иллюстрациями Й. Лады), а также к произведениям К. Чапека (писатели были хорошо знакомы и находились в дружеских отношениях) и многих других чешских писателей¹, к собственным детским стихотворениям и пословицам², к «Доктору Айболиту» К. И. Чуковского. Помимо этого Й. Лада – автор многочисленных плакатов и карикатур, а также мультипликационных и кукольных фильмов. Однако Й. Лада был не менее интересным писателем, чем художником, – об этом не в последнюю очередь свидетельствуют его сказки.

Сказка в творчестве Чапека и Лады была жанром далеко не второстепенным и обращение к ней отнюдь не носило случайный характер. Й. Лада посвятил «литературе для детей» почти все свое творчество (сказочные сборники «Озорные сказки», «Привидения и водяные», «О хитрой куме-лисе», сказочный цикл о похождениях кота Микеша и т. д.), однако и К. Чапек, автор книги «Девять сказок» и редактор двухтомного сборника «Короб сказок», использовал элементы поэтики фольклорной сказки: сюжеты, мотивы, схемы поведения героев и, наконец, фольклорное время и пространство. Они присутствуют не только в «Девяти сказках», но в очень многих других его произведениях – сказочная условность стала у К. Чапека одним из типов вымысла наряду с ра-

циональной фантастикой. Элементы сказки есть в социально-фантастическом романе «Кракатит», в «Путевых очерках», в цикле «Были у меня собака и кошка».

Категория времени, как и категория пространства, чрезвычайно специфична для фольклорной волшебной сказки, она во многом определяет этот жанр; от пространственно-временной организации в значительной степени зависят своеобразие сюжета, система персонажей и художественный мир сказки в целом. Все это можно отнести и к жанру литературной сказки, ведь ее художественный мир неразрывно связан с фольклорной традицией. Конечно, литературная сказка может в большей или меньшей степени переосмысливать фольклорный канон, но одним из основных законов этого жанра остается узнаваемость фольклорного канона на разных уровнях текста – смысловом и структурном.

Так, «память жанра»³ фольклорной сказки проявляется как в особенностях пространственной организации литературных сказок К. Чапека и Й. Лады, так и в особенностях их временной организации. Однако поскольку чешская литературная сказка XX века в целом направлена на переосмысление фольклорной сказочной традиции, степень реализации «памяти жанра» бывает различной. Что касается временной организации, здесь соблюдение канона может быть еще менее последовательным, чем при переосмыслении пространственной структуры. Как нам представляется, причина этого заключается в том, что пространственная организация фольклорной сказки несколько сложнее временной и для ее узнавания с целью последующего переосмысления требуется наличие большего количества знакомых читателю элементов традиционно организованного пространства. В свою очередь фольклорно-сказочное время узнается читателем легче, чем пространственные параметры сказок.

Рассмотрим некоторые особенности фольклорно-сказочного времени, которое оказывается отнюдь не однородным. Современные фольклористы и литературоведы выделяют несколько типов сказочного времени: событийное, или абсолютное время сказки (этими терминами пользуются в своих работах Н. М. Герасимова, Д. Н. Медриш и другие ученые), время внутреннее (срок внутри самой сказки), промежуточное (семантический переключатель) и время относительное, выражающее соотношенность с моментом рассказа.

Характерные черты событийного сказочного времени – его прерывистость, конечность, замкнутость. Оно существует только в момент действия, замкнуто в рамках отдельной ситуации, «одномоментно и никогда не вводится стилистическими формулами неопределенно-длительного характера» (Герасимова, 1978, 177). Такое время в фольклорной сказке в высшей степени

условно, не конкретизировано. В славянском фольклоре это обычно абстрактное «давным-давно», «в незапамятные времена», русская сказка может начинаться, например, словами «при царе Горохе»; для чешских фольклорных сказок свойственно отсутствие какого бы то ни было зачина. В свою очередь, по словам Д. С. Лихачева, «заключительное благополучие – это конец сказочного времени» (Лихачев, 1979, 227). В. А. Бахтина в статье «Время в волшебной сказке» отмечает, что сказочное время грамматически относится к прошлому, однако оно не имеет ни малейшего намека на локализацию в этом прошлом – в фольклорной сказке нет ни одного конкретного события, места, исторического имени, даты. Единственным конкретизатором могут служить такие указания, как «когда носили то-то и то-то», «когда ели то-то и то-то», «когда звери были людьми», но они являются более древними и встречаются достаточно редко, постепенно вытесняясь зачинами, указывающими на неопределенное время и место действия⁴. Относясь к прошлому, событие сказки относится к неопределенному прошлому и «скорее стоит как бы над временем вообще...» (Бахтина, 1975, 158). Сказочное время, таким образом, – реальность только для самого произведения. Для рассказчика и для слушателя не важно, когда произошли события, – важна лишь их внутренняя последовательность в сказке.

Внутреннее время сказки (срок внутри самой сказки) обычно определяют «временные паузы» в жизни героев. Зачастую внутреннее время фольклорной сказки характеризуется весьма конкретно, причем, по словам Д. Н. Медриша, «продолжительность «паузы» выражается при помощи сакраментальных чисел (тройка, семерка, тысяча)» (Медриш, 1974, 122). Для восточнославянской фольклорной сказки характерны, например, такие формулы, как «три дня и три ночи», «тридцать лет и три года», «друго три» (шесть) или «друго шесть» (двенадцать) лет, в сербском фольклоре часто встречается формула «девять лет и семь месяцев» – именно столько времени находятся в плену герои. Однако по сути внутреннее время в сказке измеряется не числами, днями и годами, а исключительно действиями героев. Отсчет времени ведется линейно, от одного эпизода к другому, временной промежуток каждый раз указывается от последнего события. Перерыв во времени – это пауза в развитии сюжета. Так, например, одним из наиболее часто применяемых приемов преодоления временных пауз в жизни героя является сон. И хотя он может длиться «тридцать лет и три года», наиболее точно продолжительность времени в сказке указывается как раз тогда, когда необходимо подчеркнуть его сверхъестественность⁵. Таким образом, только относительно действий героев время существует как реальный фактор повествования, но никакой роли само по себе оно не играет.

Еще один тип фольклорно-сказочного времени – это промежуточное время. Как и внутреннее время сказки, оно не существенно для развития сюжета и играет роль медиатора, семантического переключателя; его продолжительность подчеркнута неопределенна. Нередко оно является временем, потраченным на преодоление пространства, – недаром промежуточные временные формулы нередко смыкаются с формулами пространственными, что подчеркивается их синтаксическим и ритмическим единообразием: «долго ли, коротко ли», «скоро ли, долго ли» и «близко ли, далеко ли», «низко ли, высоко ли». Подобные формулы играют двойную роль: они не только дают неопределенно-длительную характеристику времени действия, совершаемого героем, но и выполняют структурирующую функцию в повествовании, замыкают временной, событийный план каждого эпизода.

Четвертый тип времени – время, выражающее соотношенность с моментом рассказа; в работе «Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки» Н. М. Герасимова называет его относительным повествовательным временем. Оно чаще всего выражается конструкциями, которые примыкают к формулам неопределенной длительности времени, например, традиционная для восточнославянской фольклорной сказки формула «скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается» и ее варианты «скоро сказывается, долго делается», «не скоро делается, скоро сказывается». В отличие от событийного времени сказки, оно характеризуется такими чертами, как длительность, неопределенность, открытость, полная ориентация на слушателей. Все эти особенности обусловлены «внешней позицией исполнителя» (Герасимова, 1978, 177), которая проявляется в инициальных, медиальных (переходных) и финальных формулах. Д. С. Лихачев видит в этих формулах стремление рассказчика соблюсти единство времени: времени исполнения и времени, которое должны были бы занимать сами события⁶.

Рассмотрим теперь некоторые особенности временной организации литературных сказок К. Чапека и Й. Лады. Прежде чем говорить об отличиях, существующих между временной организацией фольклорной сказки и авторских сказок чешских писателей, важно отметить значимое наличие элементов традиционного сказочного времени в них. Элементы эти, хотя и являются достаточно редкими, но все же имеются в структуре «Девяти сказок» К. Чапека и сказочных сборников Й. Лады. Например, в сказках обоих писателей в структуре внутреннего сказочного времени особую роль играют ночь и полночь – сакрализованное, семантически наполненное в фольклорной сказке время, то есть время мифологическое⁷: в «Почтарской сказке» К. Чапека домовые-почтовички появляются на почте и начинают работать именно в это

время; ночью русалки зовут доктора помочь сломавшей ногу подруге («Большая докторская сказка»); в полнолуние пес Воржишек встречается в лесу песьих вил и слушает таинственную историю про песьий клад («Собачья сказка»). В сказке Й. Лады «Пепеляк», которая по своей художественной организации больше других сказок похожа на фольклорное произведение, герой, как в сказке «Золушка», исчезает с бала ровно в полночь, поскольку именно в полночь перестает действовать волшебство. В «Храброй принцессе» черт отправляется за грешником Грабалом, чтобы забрать его в ад, ночью, поскольку, по законам фольклорной сказки, «необыкновенный поступок приходится на особое время» (Медриш, 1974, 124).

Однако хотя в текстах сказок К. Чапека и Й. Лады могут встречаться элементы поэтики сказки, в которых реализуется «память жанра», чаще писатели все-таки переосмыслиют временную организацию традиционной фольклорной сказки. Событийное время в фольклорной сказке едино, главная его особенность заключается в его абстрактности, отсутствии соотношения с реальным историческим временем и, следовательно, в отсутствии каких бы то ни было примет этого исторического времени в повествовании. Про фольклорное время читателю известно фактически только то, что действие, описанное в сказке, происходило «давным-давно», и именно эту отнесенность событий к некоторому абстрактному и чрезвычайно далекому от рассказчика и читателя прошлому обыгрывают в своих литературных сказках К. Чапек и Й. Лада.

Переосмысление фольклорно-сказочного событийного времени может быть задано уже в самом начале произведения – в сказочном зачине. И в фольклорной, и в литературной сказке встречаются начальные (инициальные) формулы, сообщающие о месте и времени действия сказки (подобные формулы зачина как в русской, так и в чешской фольклорной сказке достаточно редки, поскольку временная отнесенность здесь чаще всего выражена формой глагола; однако совсем не принимать подобные формулы во внимание мы не можем). Зачин, определяющий место действия, встречается намного чаще, чем зачин, определяющий время, – оно может быть просто выражено формой прошедшего времени глагола, как, например, знаменитое «жили-были» в восточнославянской фольклорной сказке и «byl jednou» («был однажды, жил-был») в чешской или максимально абстрактным «давным-давно», «однажды», «в незапамятные времена». В чешской литературной сказке XX в. мы также встречаемся с подобного рода зачинами, они могут использоваться автором с целью стилизации текста под фольклорную сказку (или же задача автора может заключаться в воссоздании национального колорита). Если обратиться, например, к авторским сказкам Яна Дрды – чешского писателя середины XX в., мы

встретимся с большим количеством таких зачинов: «В старые времена, когда жгли сосновые лучины, а окна затягивали свиным пузырем...» или «В те времена, когда на деревенских танцах не было инструмента почтеннее контрабаса, когда в трактирах пили из оловянных кружек, а старинные песни еще сверкали как новенькие...». Среди фольклористов существует мнение, что подобные зачины – примета позднейшей фольклористической обработки народной сказки, однако читатель видит в них фольклорно-сказочные формулы, поскольку сами обработки народных сказок в фольклорном духе чаще всего воспринимаются как сказки фольклорные.

Выясним, как организованы зачины, определяющие время, в авторских сказках К. Чапека и Й. Лады. Представленные в литературных сказках, они, как правило, обуславливают особенности временной организации сюжета в целом. Если у Й. Лады в его сказках практически нет начальных формул, относящих действие сказки к определенному моменту времени (писатель предпочитает зачины, конкретизирующие пространство), то у К. Чапека мы встречаем их в «Собачьей сказке» и «Сказке про водяных». Рассказчик здесь часто сам становится свидетелем происходящих событий или же свидетелями являются его дед или отец, вследствие чего время сказки теряет свою загадочность, обретая хронологическую привязку к реальности. И все же даже это конкретное время может обладать чертами волшебного времени фольклорной сказки: «Ну, в то время не было еще автомобилей этих шальных; тогда ездили полегоньку, чинно... Автомобиль пролетел, навонял – и поминай как звали: только пыль столбом! Ну, а дед ездил малость посолидней» (Чапек, 1974–1977, Т. 6, 133). Как и в фольклорной волшебной сказке, прошлое сильно идеализируется – именно в прошлом, пусть и достаточно недавнем, в отличие от современности, могут происходить чудеса, причем свидетелями и участниками волшебных событий становятся обыкновенные люди, в том числе и сам повествователь.

Тот же мотив становится основным в «Сказке про водяных» К. Чапека: она начинается с доказательств существования водяных, которых собственноручно лечил отец рассказчика. Прошлое в «Сказке про водяных», как и в «Собачьей сказке», идеализируется, но поскольку речь в ней идет о водяных, а не о людях, то говорят герои про те счастливые времена, когда «все, все было сделано из воды», вся Чехия была под водой, и водяной мог «ног не засушив, пройти себе прекрасно под водой хоть из Брно до самой Праги» (Чапек, 1974–1977, Т. 6, 150, 149). В исчезновении водяных и других сказочных существ – русалок, привидений, драконов – виноваты в сказках К. Чапека сами люди, которые облицевали берега рек камнем и подняли цены на ленты и горшки, с помощью которых водяные заманивают людей в воду, запретили привидений и драконов, объявили танцы Светилок неприличными.

В сказках Й. Лады встречается мотив знакомства автора с героями своих произведений: в «Ленивом Гонзе» одна из героинь, старая пани Шкубанкова, жалуется на самого автора сказки, с которым она лично знакома: «Пан Лада вечно выдумывает невероятные истории, а нам, простым людям, приходится выпутываться из них. Ведь и критики не раз указывали ему на это, а он гнет все свое да свое!» (Лада, 1961, 75). В результате подобной литературной игры создается впечатление, что события разыгрываются буквально на глазах у читателя или происходили совсем недавно.

С такой особенностью временной организации литературной сказки К. Чапека и Й. Лады, как отнесенность действия в настоящее или совсем недавнее прошлое, связано наличие в них примет времени, выражающихся в описании предметов и явлений, характерных для современной читателю действительности начала XX в.

В сказках К. Чапека есть автомобили, трамваи, мурцианская принцесса играет с подругами в волейбол. В «Птичьей сказке» К. Чапека рассказчик отмечает, что воробьи «спокон веков – пролетарии» (Чапек, 1974–1977, Т. 6, 142), а в «Почтарской сказке» из цикла «Девять сказок» письмо в людоедское царство домовые-почтовички отправляют авиапочтой. Как и у Й. Лады, достижениями прогресса начала XX в. у К. Чапека пользуются не только люди, но и волшебники, домовые, водяные, лешие, русалки и прочая нечисть. Фольклорным персонажам приходится приспосабливаться к таким социальным явлениям, как конкуренция, безработица, рост цен, наличие социальной иерархии: водяные становятся продавцами минеральной воды, водопроводчиками, русалки идут в актрисы, леший – в певцы, Светилки освещают Карлову площадь. Ведь благодаря техническому прогрессу и достижениям XX в. человек почувствовал свою силу и перестал бояться фольклорной нечисти.

Подобные приметы времени в большом количестве встречаются и в сказках Й. Лады. Это радио, кинематограф, автомобили, самолеты, в качестве волшебного средства, которое колдунья дает принцессе, выступает в том числе парашют. Обилие примет времени характерно и для сказочной повести Й. Лады «Привидения и водяные», где прогресс существует не только в мире людей, но и в мире нечистой силы: у волшебных героев – привидения Мулисак и его сына – есть самолет, правда, «старой конструкции, которую современные привидения уже не используют». Важно отметить, что сама возможность появления подобных примет времени в «Девяти сказках» К. Чапека и сказочных сборниках Й. Лады определяется особенностями системы персонажей и трансформацией отношений между ними, их ролями и функциями по сравнению с фольклорной сказкой.

Таким образом, временная организация авторских сказок К. Чапека и Й. Лады, как и пространственная организация, тесно связана с особенностями системы персонажей и их функциями, общей направленностью литературного жанра на переосмысление художественной системы фольклорного произведения.

В определенных случаях можно с уверенностью сказать, что время в литературной сказке может также напрямую зависеть от особенностей пространственной организации произведения. Приведем несколько примеров: в «Почтарской сказке» К. Чапека «свой мир» и «чужое царство» меняются местами (контора волшебника описана как лишенное каких бы то ни было черт волшебного царства официальное бюрократическое учреждение, а почта – как «место таинственное и опасное» (Чапек, 1974–1977, Т. 6, 189)); поэтому и время на почте обретает черты времени «чужого царства» фольклорной волшебной сказки. Ночью почтальон Кольбаба знакомится с домовыми-почтовичками и хочет выследить, где они живут, но у героя сами собой начали слипаться глаза, «и не успел он досчитать до пяти – уснул как убитый и проспал до самого утра» (Чапек, 1974–1977, Т. 6, 195). В «Большой полицейской сказке» нарочитая конкретика пространственной организации усиливается временной (с точностью до секунды!) конкретикой: рассказывая о своем похищении, принцесса говорит, что летела «через Алжир и Мальту, Белград и Вену, Зноймо, Чеслав, Забеглице и Страшнице прямо сюда, за тридцать два часа семнадцать минут и пять секунд» (Чапек, 1974–1977, Т. 6, 182). У К. Чапека продолжительность «промежуточного времени» оказывается подчеркнута конкретизированной, в то время как в фольклорной сказке абстрактные временные формулы («долго ли, коротко ли») часто употребляются как единое целое с формулами абстрактного пространства («близко ли, далеко ли»). В результате этого эффект переосмысления пространственно-временной организации фольклорной сказки в «Большой полицейской сказке» К. Чапека усиливается.

Ту же тенденцию можно проследить в сказках Й. Лады. В «Ленивом Гонзе», как и во многих сказках этого чешского писателя, нет пространственного деления на «свой мир» и «чужое царство», волшебные сказочные персонажи живут вместе с людьми, активно общаются и дружат с ними. Поэтому такое свойство времени, как иная скорость его протекания в «чужом царстве», оказывается перенесенным на принципиально добрый «свой мир» сказки «Ленивый Гонза»: пришедшая предсказать Гонзе судьбу судичка опоздала к нему на двадцать лет, поскольку «встретила за околицей знакомую тетку и проболтала с ней до сих пор» (Лада, 1961, 66).

Итак, в сказках Чапека и Лады «память жанра» важна прежде всего как основа для последующего игрового переосмысления пространственно-временного континуума. Временная организация авторских сказок К. Чапека и Й. Лады, как и их пространственная организация, тесно связана с особенностями системы персонажей и их функциями. Так, сама возможность наличия примет времени в сказках К. Чапека и Й. Лады определяется серьезной трансформацией системы отношений между героями вплоть до полного переосмысления их фольклорно-сказочных функций и общей направленностью жанра литературной сказки на переосмысление художественной системы фольклорного произведения. Это переосмысление, в свою очередь, помогает писателям вовлечь читателя в литературную игру, столь любимую искусством XX века.

Л и т е р а т у р а

Бахтина 1975 – *Бахтина В. А.* Время в волшебной сказке // Проблемы фольклора. М., 1975.

Герасимова 1978 – *Герасимова Н. М.* Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки // Русский фольклор. Славянские литературы и фольклор. Л., 1978.

Лада 1961 – *Лада Й.* Озорные сказки. Л., 1961.

Лихачев 1979 – *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

Медриш 1974 – *Медриш Д. Н.* Структура художественного времени в фольклоре и литературе // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

Чапек 1974–1977 – *Чапек К.* Собр. соч. в 7-и тт. М., 1974–1977. Т. 6.

П р и м е ч а н и я

¹ Й. Лада иллюстрировал произведения К. Гавличека-Боровского, сказки Й. Ш. Кубина, К. Я. Эрбена, Б. Немцовой, И. Магена, В. Ржиги (В. Тилле) и И. Горака, «Чешские сказки» Я. Дрды, сказки М. Майеровой («Веселая книга зверей» и «Время чудес»).

² Напр., сборники Й. Лады «Моя азбука» (1910 г.), «Каламайка» (1913 г.), «Веселое природоведение» (1917 г.), «Мир зверей» (1919 г.), «Иллюстрированная фразеология и пословицы» (1924 г.), «Веселые учебники Лады» (1925–1932 гг.), «Приключения Тонды Чутала» (1929 г.), «Тявканья нашего пуделя» (1930 г.), «Басни Эзопа» (1931 г.), «Кричалки нашей Катеньки» (1932 г.), «Фидловачка» (1933 г.).

³ Применительно к сказке термин был введен М. Н. Липовецким в трудах «Поэтика литературной сказки» и «О чем «помнит» литературная сказка? Семантическое ядро историко-литературных модификаций жанра».

⁴ Подробнее об этом см. *Мелетинский Е. М.* Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 144. Н. М. Герасимова, наоборот, считает подобные расширенные формулы времени, включающие элемент недостоверности, результатом фольклористической обработки текста сказки собирателем-стилизатором (*Герасимова Н. М.* Пространственно-временные формулы русской волшебной сказки. С. 174). В любом случае наличие подобной временной приуроченности в волшебной сказке не опровергает нашу мысль, поскольку является, по словам П. Г. Богатырева, своеобразной «формулой невозможного».

⁵ По точному замечанию Д. Н. Медриша, тридцать три в данном случае – это «не три, не тридцать и не просто их сумма, а сказочно много. Определяется не столько продолжительность, сколько неизмеримость» (Медриш, 1974, 124).

⁶ Подробнее см. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 225.

⁷ Подробнее см., например, *Медриш Д. Н.* Структура художественного времени...

Т. И. Чепелевская

Образ времени в словенской поэзии XX века

*«Время дежурит на какой-то планете
и раздумывает в своей полосатой тижаме,
что бы надеть на это тысячелетие:
доспехи Марса или парчу Венеры.
Собирает новости, как полицейский репортер,
для местной газеты «Галактика»...
Время швыряет в минувшее ворох известий,
берет другой и думает мимоходом:
«Надо бы поискать другую службу,
я ведь, собственно, поэт, философ...» –
и снова читает, закручивая радужную пуговицу
на своей полосатой черно-белой тижаме.»*

*(Я. Менарт «Время дежурит на какой-то планете»,
перевод Б. Слуцкого)*

Время, как одна из самых абстрактных категорий, неуловимо: «Оно невидимо, неслышно, неосяземо. Оно не имеет ни запаха, ни вкуса» (Арутюнова 1997, 51). Все, в чем присутствует время, разрушается, переходит из бытия в небытие, однако человек обладает даром *чувства времени*, которое порождено восприятием изменений, происходящих в мире.

Представление о времени всегда связано с движением: человек определяет его существование, наблюдая смену дней и ночей, времен года и лет, как и исчезновение людей и событий. При этом время управляет человеком и всем окружающим, оставаясь для человека непостижимой загадкой. Он стремится постичь его тайны, для чего описывает его в самых разных ракурсах, дает ему определения, находит пространственные образы и сравнения, в которых оценивает его. Особенно явно это происходит в искусстве слова, прежде всего в поэтических произведениях, в которых преобразуются выработанные веками представления о времени. Его образы в искусстве приобретают индивидуальность, а также национально-этнический характер.

Мы постараемся показать это на материале словенской поэзии XX в.: среди авторов, чьи произведения анализируются в данной статье, есть представители литературного течения рубежа XIX–XX вв. «словенская модерна»; поэты, выступившие в межвоенный период, а также те, кто писал стихи

в военные и послевоенные года. Представители разных направлений и художественных школ, творчество которых обладает различными художественно-стилевыми особенностями, по-разному воспринимают время, создают его индивидуальные образы или возвращаются к тем, что давно уже стали устойчивыми.

Итак, чувство времени, присущее человеку, основано на восприятии им его разных видов – циклического, природного времени и линейного. Его членение на три составляющие: прошлое, будущее и соединяющее их настоящее – тесно связано с позицией человека в жизни. Как пишет Н. Д. Арутюнова, «...именно человек находится в точке присутствия, которая условно членит линию времени на составляющие. Войдя в модель времени, человек внес в нее два сложных противоречивых компонента: точку движения, а вместе с движением направление движения. Точка присутствия стала одновременно и точкой зрения. Точка движется, вместе с нею движется время, а вместе со временем движется по линии времени событийный мир. Все приходит в движение» (Арутюнова 1997, 52–53).

Прежде чем осознать это движение и оценить его с самых разных сторон, человек (в нашем случае поэт, наделенный особым даром художественного видения мира), находящийся в точке присутствия – в настоящем, старается определить время, дать ему оценку, описать через пространственные образы.

Так, у О. Жупанчича настоящее – это «дни тяжкие», «глухой полночный час», когда «дороги не найдешь», «тьма кромешная», окруженная «черным молчанием» («Наше слово»); поэт передает этот образ времени через физическое ощущение боли и голода:

«На третий день ты болью проколот.
Вдруг спазмами голод живот опояшет
И пляшет, пляшет, пляшет.»

(«Голод», пер. А. Суркова)

У поэтов-экспрессионистов, создававших свои стихи в 1920–1930-е гг., т. е. в межвоенный период, – настоящее оценивается как период утомления, разочарования. Это «время зла и страха» (И. Груден, «Голос родины»), «несносное время» (Э. Коцбек, «Несносное время»), «глухие времена» (С. Косовел):

«Мы жили, умирали
в глухие времена,
мы жизни не признали,
сквозь нас прошла она».

(С. Косовел «Утомление», пер. Д. Самойлова)

«Подобно пространству», – пишет С. М. Толстая, – «время наделяется семантикой, сакрализуется и включается в систему ценностей, главными координатами которой являются жизнь и смерть» (Толстая 1997, 65) «Нечистым» называет время лирик военной поры Ф. Балантич, тем самым подчеркивая его связь с опасностью смерти, намекая на вмешательство в жизнь человека потустороннего мира. Для описания настоящего как отрезка жизненного времени поэт использует цветовой код: у него появляется образ «белого» времени.

Белый цвет, этот частый эпитет смерти в традиционной народной культуре; «белый траур», который был известен многим славянским народам, становится у Балантича определяющим:

«Все белое сейчас,
белые пальцы, белое лицо,
белый бесконечный край,
белое *мертвое, мертвое время.*»

(«Мертвая белизна», подстрочный пер. автора)

Этот образ времени актуализирует оппозицию жизнь–смерть:

«Ведь вижу, Смерть, что на твоих *белых руках*
нет ни кусочка кожи молодой
и на темени голом – девичьего венка.»

(«Агония любви», подстрочный пер. автора)

Образ «мертвого» времени создается и благодаря развернутым пространственным картинам. У Й. Удовича это осуществляется через описание пустого пространства, лишённого звуков и красок жизни:

«Здесь я
где злые ветры,
где свистит косая коса,
где вертятся жернова
на мельнице людоеда,
перемалывая в ничто
все, рожденное жизнью;
здесь я,
где слепота
глядит в *пустое пространство*,
где многие тысячи лет
черная каплет капель
и молчит лицо под маской
чьего-то чужого лица.»

(«Оттиск», пер. Р. Сефа)

Подобный образ может быть использован и для характеристики прошлого. Д. Зайц рисует картину покинутого хозяином дома. Здесь значимые фольклорно-мифологические символы дома как жилого пространства человека – очаг, печь, угол, стена (Плотникова, Усачева 1999; Невская 1999) оказываются разрушенными, колодец высох, виноградная лоза одичала. И высохший колодец, и одичавшая лоза символизируют нарушение течения жизни:

«Камни вылизал дождь
На печке блестит вода.
Дождь размывает *печь*.
Песок засыпает клеть.
Дикою стала *лоза*.
Осевший *колодец* зачах.
Последняя тлеет *стена*
Репейник разросся в углу..
Кто дикость лозы укротит?..
Кто в печке огонь разведет?..
Кто выкопает из тьмы и развалин
Истлевшие образы *мертвых лет*?..»

(«Мертвые образы», пер. Ю. Мориц)

Поэт акцентирует внимание на тяжелых, мрачных, мертвых годах, которые ушли, оставив воспоминание, они – умерли. Значит, время способно умирать и двигаться из будущего через настоящее в прошлое.

Образ будущего отражает индивидуальное восприятие поэта, но может также представлять коллективное будущее. Так, для поэтов словенской модерна, как и для представителей словенского экспрессионизма, этот образ имеет социальное наполнение:

«...*все, все*, носящие цепей следы,
И мореплаватель, чей взор отважно устремлен
за горизонты будущих времен, –
вот для чего куем мы так упорно
и чутко слушаем, склонясь у горна,
чтоб не прошел безвестно мимо нас,
когда наступит час...,
родившийся под вещей звон сердец
кузнец могучий, исполин-кузнец!»

(«О. Жупанчич «Песня кузнецов», пер. П. Семьинына).

«Мы куем: удар на удар.
И каждый удар – привет
свету грядущих лет...
Мы куем день за днем.
В этом *горне ночи сгорят* –
И проснется пролетариат...»

(М. Клопчич «Удар на удар», пер. Г. Ефремова)

Оценка времени, которую дают словенские поэты, основана на индивидуальных чувствах и переживаниях человека, которые приписываются времени. Оно представлено в мифологическом освещении, в нем явно различаются смыслы ведущих онтологических категорий – жизни и смерти. Кроме того, тема движения времени также присутствует в их поэзии.

Неумолимый ход времени основан на метафорах движения. Время идет, бежит, ползет; течет («время как ртуть перетекает по жилам», У. Зупан), летит; проходят, бегут дни, «между пальцами *дни скользят*, словно семена» (Ф. Балантич). Это движение только вперед («но *вспять заказан путь*» – В. Тауфер, «Незримая стена»). У поэтов-экспрессионистов движение времени передается через движение самой земли: «я слышу, *земля кружится*, неподвижные взмахи / и *беззвучные пульса удары* нас отрезвляют...» (Э. Коцбек, «Опьяневший от перемен...»). В поэзии второй половины XX в. это движение чаще окрашено в мрачные тона: оно может «тащиться с костяным бряцанием» (Н. Граффенауэр, «С брэнностью...»). Звуковая окраска движения заставляет вспомнить танцующие скелеты плясок смерти.

Но время может останавливаться. Так появляется тема начала и конца времени, которая напрямую связывается с оппозицией жизнь-смерть. В центре внимания поэтов, как правило, оказывается конечный рубеж, он несет в себе множество смысловых оттенков. Для создания образа конца времени вводятся привычные метафоры: «*разбитые временем, остановившиеся часы*» (Н. Граффенауэр), «*сорвавшаяся медная гиря часов*» (М. Винцетич, «Песня женщин»). Так возникает образ остановившегося времени, которое становится мерилом пустоты и безысходности:

«Эта расколота жизнь и стесанная память
С множеством лиц и скрытыми язвами в душе.
Холодная игла отчуждения тклет
Коридорный коврик через пустоту...

В нас ослепленная всеобъемлющая ночь,
Разбитые временем, *остановившиеся часы*,
Мерилом надежды промеренный горизонт,
И застывшая слеза, как тромб безысходности...»

(Н. Графенауэр «Эта расколота жизнь...»,
пер. С. Гловюка)

Поэт и сам просит время остановиться, чтобы попытаться осознать происходящее, как и свое присутствие в нем:

«Дай, Господи, пред тем, как в бой
Пойду, воскликнуть на прощанье,
Как Иисус: *О солнце, стой,*
Луна, останови сиянье!
Ход времени прерви в тот час,
Кровавый час освобождения,
Дай благодатный свой приказ
Последнего преображенья!»

(Э. Коцбек «Перед боем», пер. В. Бурича)

Время имеет свой ритм. Ритмическое движение времени жизни в словенской поэзии XX в. передается через образ мерно тикающих в доме часов («и *гиря ходики тянет вниз*» – Э. Коцбек, «Кто бы ты ни был...») или звон колокола на башне храма, отмеряющего время дня. Но когда поэт слышит, что «*тяжко бьют часы на башне*» (И. Груден, «Ночные голоса»), этот звук отдается в его сердце, как «звон по другу похоронный в тишине». Иногда образ часов получает неожиданное наполнение:

«И *тикает дятел* в чашобе окрестной.
Сгущает вечность под синью небесной.
И эти деревья огромного роста
расти не устали. Все ясно и просто.»

(М. Ярц «Три березы», пер. Д. Самойлова).

Часто ритмическое движение времени передает образ дождя, капли которого словно отсчитывают минуты жизни: «глухой *барабан барабанит*, / и бьет он, и льет, ни предела ему, ни конца нет!» (Э. Коцбек, «Дождь»). Иногда этот образ наполняется трагическим смыслом («черная каплет капель» – Й. Удович, «Оттиск»; «*кровью капает желоб*» – С. Косовел, «Вечер в предзимье»), так передается мироощущение поэта предвоенных лет.

Ощущение ритма времени рисуется в развернутых картинах, например, движения поезда с почти физически ощутимым постукиванием колес. Это может быть и ритм работы кузнецов (О. Жупанчич, «Песня кузнецов»; М. Клопчич, «Удар на удар») – так создается образ коллективного времени.

Время в поэзии «очеловечивается», например, оно может разговаривать с человеком, грустить и даже забавляться. Так, «время *тяжело вздыхает*» (О. Жупанчич), «*часы болтают на стене*» (А. Градник, «Ночной гость»), «*ночь в лицо <...> бросает жгучий смех*» (Ф. Балантич, «Напрасно»); «с каждым часом, / как время нам говорит, / цветок тяжелеет / и кривизна пространства растет» (Э. Коцбек, «Прямая линия»). Оно может сравниваться с *поэтом, философом*, исполняющим обязанности дежурного по планете (Я. Менарт, «Время дежурит на какой-то планете») или представляться как «*дитя, играющее в камешки*», как у Б. А. Новака (см.: Старикова 2008, 22).

Общее время жизни структурируется через оппозицию время – вечность. «Воплощенность времени в земном существовании заставляет различать конечное время и вечность. Конечное время наблюдаемо в изменениях, вечность их останавливает» (Арутюнова 1997, 53).

*«Черта. Точка в сгустке серых теней.
Где-то там, у самого края...
Дальше – бескрайность, куда навечно
Звук возвратится в тишь изначальную,
Мы скользим, невесомы, – легко, нечаянно
Из бесконечности в бесконечность.
В промежутке – лишь путь к той точке.»*

(Т. Павчек «Завершенность и вечность», пер. М. Рыжовой)

Образ вечности в словенской поэзии может обретать сакральные черты:

*«Хочешь, чтоб ношу тащил я ввысь,
Где солнце, где сосны, где ты, предвечный,
Сердцу прикажешь: «остановись!»
Зачем поишь меня горечью млечной?»*

(Ф. Балантич «Нечистое время», пер. Г. Ефремова)

Символами бесконечности, этого неостановимого потока времени, оказывается движение первичных природных элементов – воды или воздуха.

*«Из обомшелых угрюмых скал, из разверстой земли,
из глубин, которых представить себе невозможно,*

от озера к озеру бесятся воды
и *бесконечно* падают в *бесконечность*.»

(Т. Селишкар «Водопад», пер. А. Суркова)

Метафорой вечности у словенских поэтов становится движение самой земли, которая *«миг не стоит на месте...»* (Э. Коцбек).

Так вечность оказывается противопоставленной мгновению как самому краткому отрезку жизненного времени. Иногда поэт передает стяжение мига и вечности в одно целое:

«Солнца кружат над нами всеми
невозмутимо,
неколебимо
ночью и днем отмеряют время.
Под их круженьем – верченье наше,
гаснем – и вновь горим,
зло и добро творим,
мед и яд вливаем в чаши,
в космос вплетаем наше стремленье,
вечность втискиваем во мгновенье...»

(О. Жупанчич «Пробуждение», пер. Б. Слуцкого)

Подобную нерасторжимость мгновения и вечности ощущает и Ф. Балантич:

«Окоченел я, и драгоценная дрема
капает мне на тело с расцветших лип,
тишина – это не только удивительный *миг*,
но и *вечный* свет и его трепетанье.»

(Ф. Балантич «Венок сонетов», подстрочный пер. автора)

Порой возникает метафорический оборот, в котором происходит соединение образа вечности (капля воды) и его короткого временного отрезка:

«Пусть же *минуты бьют!*
Падайте, капли минут...»

(О. Жупанчич «Пробуждение», перевод Б. Слуцкого).

«Как разбиваются о мраморные плиты,
о плиты мраморные – *капли* дождевые,
так разбиваются *мгновенья* краткой жизни.
Кто соберет расколотую каплю?
Пьет ее песок.»

(Д. Зайц «Хоры», пер. Ю. Мориц)

В словенской поэзии XX в. можно отметить различие линейного одностороннего движения времени и его циклического движения по кругу. У поэтов «словенской модерна», поэтика которых опирается на фольклорную традицию, замкнутый годовой цикл природного времени с его традиционными фазами (весна – лето – осень – зима) ярко передан в стихотворении Й. Мурна-Александрова «Песня о гречихе»: от первых весенних всходов до жатвы и приготовления земли к зимнему сну:

«Зацвела она,
словно грудь бела,
в юной радости,
словно кровь тепла...
Стужа зимняя
рвется снова к нам,
и уснет земля,
заколдована.»

(пер. Н. Павлович)

Годовой цикл, его отрезки служат созданию поэтического образа психологического времени, они используются и для самоописания и самооценки лирического героя. Тогда в определенных точках годового, календарного, суточного циклов происходит пересечение между «своим» и «чужим» пространством. «Разные циклы времени воспринимаются как изоморфные: весна как единица годового цикла приравнивается к рассвету или утру (суточный цикл), всходам посевов (вегетативный цикл) и – рождению, началу человеческой жизни (жизненный цикл). Летнее солнцестояние соответствует полуденному времени и полнолунию, а зимнее солнцестояние – полночи, нулевой фазе луны (безлунию) и смерти» (Толстая 1997, 62–63). Это соотнесение, характерное для традиционной культуры, активно осваивает поэзия. В творчестве словенских авторов мы находим немало красочных и образных описаний природы:

«Вечер ал и губы алы,
ой, девица, и виноградные лозы кровавы,
небо и горы в цветах утопают,
осень подпалила вершины спящие.»

(Ф. Балантич «Вечер алый», подстрочный пер. автора)

Но с ними соседствуют произведения, где художественное описание наступающей весны несет иную смысловую нагрузку.

«Ты прав. Не дает ни тепла ни света
Весна изможденному сердцу поэта.
Весна – это новая боль и тоска,
Волшебный замок в мечтах бедняка».

(О. Жупанчич «Радостное весеннее послание»,
пер. М. Ваксмахера)

«Черной ладьей мертвых идет зима...»

(Г. Стрниша «Одиссей», пер. О. Чухонцева)

Иногда возникают явные антитезы, нарушающие изоморфный характер разных временных циклов. Тогда весна оценивается не как время цветения или пора юности человека, а как время смерти. Пронзительное отчаяние от осознания близящейся смерти на фоне расцветающей природы так передает Ф. Балантич:

«*Я умираю... Дождь весенний* в метушемся переплетении запахов
Сегодня ночью выполоскал окна, теперь их солнце лижет.
Закрепили гнезда птицы на оголенных ветвях,
Распустился наполненный жизнью цветок.»

(Ф. Балантич «Я умираю...», подстрочный пер. автора)

Следует отметить, что словенские поэты основное внимание сосредотачивают на суточном цикле. Его дробление не оригинально, поэты предпочитают антитезу: ночь – день. День оказывается показателем текучести времени: «текут дни». Но он же становится равным жизни: «...и *день* над заброшенными могилами / вскоре склонится к *вечному заходу*» (Ф. Балантич, «Напрасно»). Ночь может быть описана как время любовного свидания или поэтического вдохновения, а может стать картиной, в котором соединены годовой, суточный и вегетативный циклы природного времени, когда смерть уподобляется жатве. Так возникает образ магического круга времени:

«Я осторожно как бы вступаю
в молчаливый ваш круг,
мертвые мои предки.
Распрягли вы коней и волов
И какой-то осенней ночью
Стали так тяжелы,
Что плодами легли
В божьи кладовые и погреба.»

(А. Водник «Отчего я возвращаюсь», пер. Е. Винокурова)

Часто в поэтическое описание суточного времени включаются дополнительно маркированные сумерки, вечер (вечерняя заря), полночь – утро (утренняя заря). Так, вечер – это время одиночества, когда «кружится у виска тоска, сомнений рой» (В. Тауфер, «Ветер»). Полночь и полдень, эти значимые в традиционной народной культуре границы суточного цикла, которые воспринимаются как «время разгула нечистой силы <...>, “перерыв” в жизненном времени, разрыв цикла, промежуток между смертью и новым рождением» (Толстая 1997, 65), в словенской поэзии не воспринимаются в фольклорно-мифологическом ключе. Полночь может быть преддверием утра или весны:

«Полночь. Окна провал.
Трепетный вздох земли.
Чую весну вдали.
Светел ее накал.»

(В. Тауфер «Ветер», пер. Н. Горской).

Заря несет с собой надежду на будущее после тяжелого прошлого, которое ассоциируется с ночью:

«Заря, дай ей славу венца золотого!
Я в полночь к тебе взываю,
Взываю я голосом часового,
Часы уходящие ночи считая.
Дай ей пурпур лучей,
Окутай одеждой алой,
Ведь она так долго страдала
В трауре безнадежных ночей.»

(О. Жупанчич «В поезде», пер. Н. Зенкевича).

Если образ утренней зари, как предвестника начала нового дня и как метафора начала новой жизни, чаще связывается с весной, то вечерняя заря, сумерки, ночь – это метафора увядания или конца жизни, она соотносится с осенью или зимой. В поэтическом сознании ночь – это мороз и мрак, но это и «мрак на дне души», (Й. Мурн-Александров, «Как знать кому грустнее...»), «волчьи дни», «горький час» (Й. Мурн-Александров, «Зимняя песнь»). Таким образом, опасное время может описываться как время мифологическое: «волчьи дни» у южных славян посвящены ритуалам, дающим защиту от волков (Кабаква 1995, 427–428; Mencej 2001, 192–196).

Для описания отрезков суточного цикла часто используется прием антропоморфизации. У Д. Зайца возникают образы «ночи-покойницы с темными

веками, за которыми заперты скрытые мысли»; утренней зари, что «по самому краю тьмы ползет муравьем, малюсеньким, красным» и «рассвета-кукловода», который «золочеными пальцами водит закоченелые куколки дня на ниточках золотых».

*«Рассвет-кукловод золочеными пальцами водит
закоченелые куколки дня.
Водит на ниточках на золотых.
Ночь – покойница с темными веками,
За которыми заперты скрытые мысли.
День приходит под шарканье лап собачьих на улице.
Приходит и жадно обнюхивает ночные останки:
Этот письменный ворох исчерканных лент.
(Мы зубами опять раздевали ночь.)
Где же они, все наши слова.
Кто их вырвет теперь из когтистой тьмы.
Когда по самому краю тьмы
Ползет муравьем, малюсеньким, красным,
Утренняя заря.»*

(«Пальцы рассвета», пер. Ю. Мориц)

Заря может также уподобляться «кровавому бычьему оку», которое «распахнулось настезь на востоке», а рассвет и восход солнца – «блестящему топору мясника» (Д. Зайц, «Черный огромный буйвол»).

В словенской поэзии начала XX в. ночь не просто сменяется утром, рассветом. Эта смена отрезков суточного цикла напрямую связывается с представлениями об историческом времени: прошлом, настоящем и будущем, при этом всегда национально окрашенном, – возникает метафорический образ прошлого и будущего словенского народа.

Если «ночь глубокая, черная» (О. Жупанчич, «Пробуждение»), несущая с собой мрак, хаос, становится выразителем образа настоящего, обретает достаточно четкие очертания (до утренней зари), то образ будущего всегда имеет пространственную протяженность:

*«Встает рассвет, глашатай дня,
Прочь тени прошлого гоня.»*

(О. Жупанчич «Наше слово», пер. М. Ваксмахера)

Будущее – это и то, что идет за рассветом – «завтрашняя даль» (О. Жупанчич, «Наше слово»). Одновременно образ утра, наполняется дополнительны-

ми смыслами: он часто связывается не только со светом, но и с огнем («горит пожар зари»), а значит, может быть прочитан как угроза, опасность. Этот образ (будущего) наполняется идеей борьбы человека со временем:

«Но *будущее* подает свой голос,
Волнует кровь и пульсом бьется в нас,
И *борется*, как *прошлое боролось*,
За право жить, и победит в свой час.»

(О. Жупанчич «Наше тело», пер. К. Богатырева)

Образ будущего обретает и трагические ноты; он бывает представлен и как конец жизни, и тогда, утверждает поэт, «*время вечного молчания* станет принадлежать нам» (Ф. Балантич, «Когда-нибудь будет прекрасно»). Поэт смотрит в прошлое и видит в нем будущее:

«С сердцем тигриным сидит он на берегу.
Вздывается море и рушится с шумом на рифы.
В прошлое глядя и видя смерть впереди...»

(Г. Стрниша «Одиссей», пер. О. Чухонцева)

Тема начала и конца жизни, неразрывно связанная с темой времени, также находит свое отражение в словенской поэзии XX в. Она актуализируется при поэтическом обращении к важным историческим событиям. Так, у О. Жупанчича время начала войны передается через библейский образ дня Божьего гнева («*Dies irae*»). Поэт использует для создания картины грядущего Апокалипсиса оппозиции: черное–белое, свет–мгла; через включение мотива немилосердного зеркала, отражающего человеческие грехи. Оппозиция молодость–старость подчеркивает вселенский характер людских бедствий. В финале историческое событие дополняется образом крестного знамения на небе – так происходит сакрализация образа времени, оно становится космическим: Господь парит над всем, и его крестное знамение обещает спасение. В «Детской молитве» возникает мотив вечного повторения событий земной жизни Спасителя, но этот образ в восприятии ребенка оказывается осовремененным. Он рядом с людьми, но:

«У него простреленное сердце,
у него проколотые руки,
обнимает нас он через горы,
отче наш!»

(О. Жупанчич «Детская молитва», пер. Л. Мартынова)

Человек по-разному воспринимает время. Он может бояться его («знаешь ты, что башенные часы бьют / и для вас, и для нас» – А. Дебеляк; «боишься коварства чернеющей ночи. / Ты чуешь ее, и как тихо крадется она под окном / Шагами кошачьими...» – Д. Зайц «Глаза»). Он может ощущать его импульсы как борение (оно «волнует кровь и пульсом бьется в нас» – О. Жупанчич), порой хочет скрыться от времени («Я перелез через забор действительности и спрятался от самого себя» – Ц. Злобец). Часто звучит тема отчуждения, когда лирический герой ощущает себя странником в чужих краях, гостем на брэнной земле. И тогда звучат «мотивы гостя <...>, пребывания среди чужих, топос дороги», которые «способствовали созданию картины человеческой жизни как путешествия, образа человека как путника» (Софронова 1981, 98):

«Длина череда – в ней дни и годы,
Там юность – во сне светает, не грея
И слов для сердца не находя...
Как гостя, меня привечает время!»

(Ф. Балантич «Нечистое время», пер. Г. Ефремова)

В стихотворениях разных лет звучит тема памяти времени, чаще всего это память сердца, которая переносит лирического героя из «растяжимой» («бегущей») точки настоящего в прошлое. Оно связано с памятью детства и образами родного дома (А. Водник, «Отчего я возвращаюсь»). Память времени несут в себе предметы (Э. Коцбек, «Предметы»), свет далеких звезд, которые давно погасли, или звон колокола, сброшенного с колокольни во время войны – а он все звучит в ушах глухой старухи (Э. Коцбек, «Кошачьи глаза»).

Несмотря на порой возникающий страх перед временем или его неприятие, человек может идти в потоке времени. Любовь к жизни, способность творить придает ему силы не бороться со временем, а принять его.

«Пусть же *минуты бьют!*
Падайте, *капли минут,*
В душу мою!
Вы пробудили меня ото сна,
бейте меня,
Стучите в меня,
Не трепещу – пою!»

(О. Жупанчич «Пробуждение», пер. Б. Слуцкого)

Краткий анализ словенской поэзии XX в., творчества представителей разных направлений, показывает, что, несмотря на разнообразие тем и мотивов, в их стихах явно проступает тема времени, стремление осознать время и оценить свое присутствие в нем.

Восприятие времени неотделимо от представления о том, что оно неуловимо движется вперед, его ритм поэты передают через пространственные образы и культурные коды, например, включают код звука: бой часов, звон церковного колокола, размеренную работу кузнецов, шум приливов и отливов или картину движущегося поезда. Даже стук дятла в лесной чаще сравнивается с тиканьем часов («тикает дятел в чаще лесной»), отмеряющих время жизни.

В этом движении времени лирический герой, находясь в растяжимой точке настоящего, в точке «Теперь» (Н. Д. Арутюнова), соединяет уходящее прошлое и грядущее будущее. Прошлое он сохраняет в памяти сердца, а будущее воспринимает, опираясь на желания и надежды, страхи и предчувствия. Эти условные временные этапы, которые формируют психологическое, индивидуальное восприятие времени, оцениваются через оппозицию свет – тьма («сумрак прежних лет» – «будущего свет»). Но прошлое может нести и светлые воспоминания о поре юности, первой любви, отчуждении от родины, будущее же – передаваться с помощью яркого метафорического образа, восходящего к пласту народных мифологических представлений, – «будущее-вампиры» (О. Жупанчич). Когда поэт смотрит в прошлое, он видит будущее, так возникает тема слияния прошлого с будущим, «вечного возвращения» (М. Элиаде), «магического круга времени» (Н. И. Толстой).

В словенской поэзии XX в. нашли отражение представления о постоянном преобразовании линейного исторического времени в циклическое, которое характерно для традиционной культуры многих народов. Отсюда внимание к малым циклическим временам, годового и суточного циклов. При этом красочные описания весны, осени или зимы, дня или ночи явно уступают стремлению передать изоморфный характер восприятия природного и жизненного времени. Иными словами, в стихах происходит постоянное сопоставление, переключки отрезков природного времени с временными этапами жизни человека. Так, весна (веселая, крылатая, пора юности и любви, время возрождения природы) оказывается противопоставленной зиме (мрачная пора, приравниваемая к ночи и смерти).

Наибольшее внимание авторов обращено к членению суточного времени, в котором актуализируются весьма значимые для поэтов представления о сумерках, утренней и вечерней заре, о полночи (реже о полдне), восходящие

к народно-мифологическим представлениям. Например, утро в поэтическом мировосприятии оказывается временем рождения и нового дня, и новой жизни. Утренняя заря рождается с щебетом птиц, но может гореть пожаром. Этот образ («горит пожар зари») может иметь смысл очищающего и преобразующего огня перед рождением нового мира, а может нести в себе угрозу, ощущение опасности. Скрытая антитеза природного и жизненного времени лежит в стихах военных лет. Имеется в виду образ смерти на рассвете, также разрушающий традиционные народные представления.

Время в своем движении противопоставлено вечности, которая его останавливает. Время бежит, идет, скользит, но есть и поток вечности. Поэт, воспринимая время как свое, не может не пытаться оценить свое участие и в этом потоке. Иногда ему необходимо остановить время на миг, мгновение, минуту, и тогда он возвращается в прошлое, перемещается в будущее или вдруг ощущает себя каплей потока вечности. Так возникает метафорический оборот «капля минут».

Поэтическое восприятие времени представляет его игру. Оно коварно: «играет с песочком – с блестками глаз – / то их лаская, то кровью грозя им» (Ф. Балантич). Оно невидимо, но подает человеку знаки, помогая настроиться на его ритм и поверить, что «все от вечности ключи в тебе самом, а не в ночи» (О. Жупанчич).

Источники

Из века в век. Словенская поэзия / Пер. со словен. М., 2008.

Поэзия Словении. XX век / Пер. со словен. М., 1989.

Жупанчич О. Лирика / Пер. со словен. М., 1978.

Balantič F. Zbrane pesmi. Ljubljana, 1991.

Литература

Арутюнова 1997 – Арутюнова Н. Д. Время: модели и метафоры // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

Кабакова 1995 – Кабакова Г. И. Волчьи дни // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1995.

Невская 1999 – Невская Л. Г. Печь в фольклорной модели мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 2. М., 1999.

Плотникова, Усачева 1999 – *Плотникова А. А., Усачева В. В.* Дом // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999.

Софронова 1981 – *Софронова Л. А.* Поэтика славянского театра XVII–XVIII вв. М., 1981.

Старикова 2008 – *Старикова Н. Н.* У подножия Триглава // Из века в век. Словенская поэзия М., 2008.

Толстая 1997 – *Толстая С. М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

Толстой 1997 – *Толстой Н. И.* Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.

Толстой 1995 – *Толстой Н. И.* Белый цвет // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.

Mencej 2001 – *Mencej M.* Gospodar volkov v slovanski mitologiji. Ljubljana, 2001.

Календарь



М. С. Киселева

Время проповеди: суббота или воскресенье? Недельные праздники в композиции «обеда душевного» Симеона Полоцкого

Проповедь как один из важнейших жанров популярного богословия несет в себе Слово Божие с целью воспитательного воздействия на паству. Одновременно проповедь выполняет просветительскую задачу, освящая Божественным светом души слушателей. Кроме того, сам порядок произнесения проповедей приучает паству к церковному календарю. Начало проповеди – фрагмент из Священного Писания, определяющий ее принадлежность к особому событию жизни церкви (празднику, воскресному дню, поминовению святого), которому отведен определенный день в годовом цикле. Проповедь раскрывает тему, заданную фрагментом из Священного Писания – таким путем соединяется время повседневное и время церковного календаря. Благодаря этой календарной «привязке», проповедь как бы подключает паству к общему потоку длящейся Священной истории, соотнося настоящее и давно прошедшее, но всегда актуальное сакральное событие. Проповедь становится живым и постоянно осуществляющимся способом организации повседневного времени христианина, соединяя его с вечно возобновляемым кругом сакрального времени. Наряду с четырьмя книгами, рассчитанными на годовой круг чтения каждым человеком, проповедь становится средством приобщения всей паствы к христианскому календарю. Она вызывает эффект «соучастия» событиям Священной истории или жизни святых, ощущение принадлежности к потоку времени, освященному Богом, формирует и поддерживает коллективное историческое сознание «православных слушателей».

Казалось бы, в этом священном прошлом ничего нельзя менять, распорядок событий и действий давно стал каноном, войдя во «внутренний календарь» верующего. Однако есть один вопрос, который обсуждается на протяжении всей истории христианской церкви с редким постоянством. Это – вопрос о праздновании субботы и (или) воскресения, их взаимозаменяемости или незаменимости: упразднения субботы как иудейского праздника (у западных христиан, католиков), ее восстановления (у протестантов-адвентистов) или придания ей нового значения (у православных). На эту проблему можно смотреть под разными углами зрения: и как на календарный вопрос и как на феномен усвоения новозаветной истории в контексте ветхозаветной, а также как на

межконфессиональную полемику; наконец, как на философско-богословскую проблему перемены времен, данную свыше. Нас интересуют все аспекты этой непростой проблемы в том виде, в каком они оказались востребованы в «Обеде душевном» Симеона Полоцкого, православной проповеди XVII в.

* * *

В отношении христиан к празднованию субботы, прежде всего, проявилось их отношение к ветхозаветному иудейскому обрядовому закону. Поскольку в первую христианскую общину входили как христиане-евреи, прозелиты, так и крестившиеся язычники, то для первых посещение Иерусалимского храма и соблюдение Моисеева закона, включая и почитание субботы, оставались долгое время важными. За пределами Иерусалима иудео-христиане и христиане-неевреи по субботам ходили в синагоги.

Вопрос о том, на каких условиях язычники (с точки зрения иудео-христиан) могут вступать в Церковь имел практическое значение: нужно ли совершать обрезание, соблюдать Моисеев закон, в том числе праздновать субботу, если они не-иудеи? Апостольский собор (49 г.) ответил на этот вопрос отрицательно, освободив «языко-христиан» от необходимости выполнения иудейского закона.

Совершенно понятно, что христиане нуждались в своих особых богослужебных собраниях. Уже с апостольского времени они проходили в *первый день* недели, т. е. в воскресенье – день, когда вспоминали о воскресении Христа, центральном событии человеческой истории, ставшей начальной точкой христианского годового цикла. М. Скабалланович писал, что «празднование воскресного дня положило начало христианскому церковному году, который стал постепенно заслонять иудейский» (Скабалланович 2004, 45). Он указывал на источники апостольских времен, где собрания верующих происходили в воскресный день как для благотворительности («агапы»), так и для богослужений, о чем сообщается в «Деяниях святых апостолов», (Деян. 20. 7, 8), в 1-м послании к Коринфянам ап. Павла (1 Кор. 16. 1, 2) (См. также: Смирнов 1893).

Во II в. Варнава ссылается на Послание апостола: «Мы и проводим в радости восьмой день, в который Иисус воскрес из мертвых» (Послание Варнавы, 15), из чего Скабалланович делает вывод о «полной замене еврейской субботы воскресным днем» (Скабалланович 2004, 63). Об этом же пишет историк церкви М. Э. Поснов, считая, что «праздник Пасхи в своей церковно-догматической сущности был определен еще во II в.» (Поснов 1964, 477). Poleмика между иудеями и христианами продолжалась, и ее подробности нашли отра-

жение в «Диалоге с Трифоном иудеем» (10, 18, 19, 23, 27, 29, 43) св. Иустина Философа, который доказывал своему оппоненту бессмысленность обрезания, соблюдения Моисеева закона и празднования субботы для крещеных христиан, ибо они и без всех этих правил спасутся по своей вере в Господа Христа.

Значение воскресения как «восьмого дня», «Дня Господня» заключалось также в том, что это был день Нового Творения, день Царствия Божия, предвещавший конец всего ветхого порядка вещей, прообраз будущего века. Хотя в III в. полемика против иудейской субботы продолжается, по мнению М. Скабаллановича, одновременно появляется тенденция к выделению субботы из ряда обычных дней, что приводит к тому, что к концу III – началу IV вв. в некоторых церквях суббота почитается едва ли не одинаково с воскресением (об этом – у Тертуллиана «О молитве», 23, в «Апостольских постановлениях» (II. 59), в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа» (II. 28) и других источниках (Скабалланович 2004, 114).

Что касается христианского календаря, то формирование его начинается с I-го века, как раз с введением воскресного дня. Впоследствии в круг праздников входят христианская Пасха, Пятидесятница, позже – Богоявление, Рождество, затем – другие Господские и Богородичные праздники, дни памяти мучеников и т. д. Собственно говоря, новые праздники появляются в Церкви на протяжении всей её истории, вплоть до настоящего времени (например, прославление новомучеников). На Руси после Крещения принимается византийский литургический календарь, который с течением времени дополняется новыми праздниками, связанными с канонизацией русских святых, событиями русской церковной истории (например, праздники в честь Владимирской иконы Божьей Матери). Существенно, что с установлением праздников в христианском календаре, устанавливается и место праздничной проповеди, среди других ее видов (изъяснение Св. Писания, догматических споров и назидательных слов). Собственно праздничные проповеди, считает Скабалланович, занимали в начальном периоде не столь большое место, как это, очевидно, стало позднее (Скабалланович 2004, 175). Со временем праздничные проповеди стали присваивать себе задачи разъяснения и догматических, и полемических, и назидательных вопросов христианской веры.

* * *

В Московском Царстве искусство книжной проповеди стало развиваться с приездом туда выпускников Киево-Могилянской коллегии Епифания Славинецкого, Симеона Полоцкого и др. (Самарин 1996, 314). Современные

исследования показывают, что еще задолго до известного труда Иоанникия Галатовского «Ключ разумения», где в специальном разделе указывались правила построения проповеди (1659 г.), Петр Могила при переводе 1616 г. «Учительного Евангелия» на славянский язык («простую мову») ввел новые для православия правила организации проповеднического текста (Чуба 2006, 5–3). Они развивались в соответствии со школьными практиками, сложившимися под влиянием иезуитских учебных курсов барочного проповеднического искусства (Исаченко 2006, 32–39).

Как в украинских, так и российских сборниках проповедей ее началом служил отрывок в виде цитаты из Евангелия, выделявшийся отличным от текста проповеди шрифтом, а часто и цветом, с обязательной ссылкой на Священное Писание. Правила, усвоенные из курсов школьной риторики, разделяли тексты проповедей на эксординум (введение), наррацию (основной текст) и конклюдзию (вывод). Если заголовок проповеди, цитата из Евангелия и эксординум (краткая расшифровка ее, служащая вводом в основной текст) непосредственно определяли «календарное место» проповеди, то наррация и конклюдзия содержательно развивали и привязывали к нему важнейшие нравственные, догматические и просветительные назидания. Рубежными временными точками на недельном (воскресном) календаре проповедей были: 1. Недели «по Пасхе», 2. Недели «по Сошествию Святого Духа» (или Пятидесятнице). 3. Недели сыропустная и 40-дневного поста, 4. Дни страданий Христовых, 5. День Воскресения.

Сборник проповедей «Обед душевный» Симеона Полоцкого, ученого иеромонаха, выпускника Киево-могилянской коллегии, был создан в середине 70-х годов XVII в. Издание же было осуществлено его учеником Сильвестром Медведевым в 1681 г. Имеющий каноническую форму организации в соответствии с годовым недельным церковным календарем сборник открывается стихами под названием «Стихи о недели, честь субботы преемшей к читателям» и завершается проповедью «Поучение общее в день недельный». И в том, и в другом случае речь идет о важнейшем календарном вопросе – замене иудейской субботы христианским воскресением. По существу, Симеон полемически обосновывает жанр праздничных проповедей, открывая полемику стихами и заканчивая ее проповедническим словом, таким образом закольцовывая свой большой труд.

Важно отметить, что всему тексту проповедей предшествует книжная гравюра, которую смело можно считать иллюстрацией как к стихотворению, так и к завершающей проповеди, что, очевидно, является уже замыслом издателя Сильвестра Медведева, хорошо усвоившего опыт полемических введений в сборники проповедей. Автор гравюры, Афанасий Трухменский, «фряжских

резных дел мастер» при московской Оружейной палате (Ровинский 1895. Автором отмечена 31 работа А. Трухменского.), развернул 15 аргументов Симеона в пользу празднования воскресения, а не субботы в небольшие картинки-клейма числом 15 вокруг фигуры Иисуса Христа, держащего в левой руке раскрытое Писание со словами из Евангелия от Матфея (22) и Иоанна (21): «Се обед мой уготован. Прийдите обедуйте», а правую руку сложившего для крещения.

Каждый из праздников как Ветхого, так и Нового Завета, изображенных на гравюре, имеет нумерацию и подпись: 1. Первый день; 2. Ковчег Ноев ста на горе; 3. Израиль море преиде; 4. Манна одождися; 5. Рождество Христово; 6. Трех царей пришет; 7. Благославление Господне; 8. Брак в Кане Галилейстей; 9. Народа насыти 5 000; 10. Вход в Иерусалим; 11. Воскресение Христово; 12. Фомино уверение; 13. Сошествие Духа Святаго; 14. Второе пришествие; 15. Откровение Богослову. Как мы увидим далее, Симеон выдвигает эти праздники как аргументы необходимости «перемены» празднования с субботы на воскресенье.

В стихотворении, играющем роль предисловия и открывающем сборник недельных (воскресных) проповедей «Обеда...», Симеон Полоцкий определяет пятнадцать причин («вин»), по которым, по его мнению, следует праздновать субботу вместо воскресения. Ссылаясь на слова из ветхозаветного Исхода о необходимости помнить «день субботный» и «светить его», проповедник толкует этот день как «успокоение». Однако «новая благодать» обновляет и субботу «в новое духовное субботствование, на день инее празднуемый, нарицаемый день недельный, день воскресения, день Господен...» (Симеон Полоцкий 1681, Л. 681).

В «Вертограде многоцветном» (автограф 1678 г.), большой поэтической работе Симеона Полоцкого, следующей за сборниками проповедей, автор помещает стихотворение с названием «Суббота». Источником его, как установил А. Хипписли, является проповедь Матиаса Фабера, священника-иезуита, автора трехчастного собрания годичных проповедей *Concionum opus tripartitum*, на 16 неделю по Пятидесятнице *Dierum festivorum profanatio reprehenditur*. (Симеон Полоцкий 1996–2000, т. 3, 215, 596). В этом стихотворении не обсуждается тема перемены субботы на воскресенье, ее сюжет – притча о «вельможном некто», который не соблюдал субботу и был за это «жизни лишен». Иными словами, пафос стихотворения – соблюдение праздничного дня по завету Господа. Интересующий нас сюжет перемены субботы на воскресенье мы находим в стихотворении с названием «Неделя», т. е. воскресный день. В этом стихотворении перечислены почти все известные по сборнику проповедей причины («вины») календарно-событийного характера из Свя-

*Титульный лист книги Симеона Полоцкого «Обед душевный»
(художник Андрей Тухменский). 1681 г.*

щенной истории, являющиеся аргументами для перемены главного празднования с субботы на воскресенье.

Начнем анализ аргументов со сравнения вводного стихотворения к «Обеду» со стихотворением «Неделя» из «Вертограда многоцветного», а затем сопоставим эту аргументацию со 2 Словом в неделю 30 по сошествию Св. Духа и последней проповедью «Обеда душевного». Заметим, что для текста «Недели» не найден какой-либо источник из текстов католических проповедников на латинском языке. Можно предположить, что этот повторяющийся интерес к теме перемены субботы есть интерес самого Симеона. Трижды в тексте «Обеда» Симеон подробно проговаривает аргументы, каждый раз почти повторяя себя и убеждая слушателей, что именно в воскресный, но не субботный день произошли все важнейшие события Священной истории от самого ее начала.

Итак, вначале два стиха, написанные Симеоном, из «Обеда...» и «Вертограда». Структура вводного стихотворения из «Обеда душевного» задана перечислением аргументов; их, как мы уже сказали, всего пятнадцать, причем каждый аргумент оформлен самостоятельными строфами и пронумерован. Давая указания на источники в Священном Писании и у св. отцов, Симеон выстраивает следующую историческую последовательность событий, произошедших в день недельный (воскресный):

1. мир «вещественный» и свет в этот день Богом сотворен (кн. Бытия);
2. при потопе «корабль на версех гор армянских сташе» (кн. Бытия);
3. «море чермно пресечесе // имже Израиль сухо преведесе» (кн. Бытия, собор Кесарийский);
4. «начат хлеб аггельский дождити // манна реченый: да бы путным жити» (Августин и Оригена);
5. «наш Христос Бог родися // нас ради в яслях скотских положися» (Собор 6, канон 8);
6. «звезда возсияше // волхвом, яжея к Христу провождаше» (Лев папа, эпистола 81);
7. «В Иордане в сей же день крестился // иже нас ради грешных воплотился» (Августин);
8. «первое чудо сотворил есть // Христос, во вино воду преложил есть» (Иоанн:2);
9. «Пять хлебов в сей день Христос умножи есть // пять тысяч людей теми насытил есть» (Матф. 14);
10. «В день недельный изволи въехати // в Иерусалим, на осле жребяти» (Матф. 21);
11. «Воста из мертвых в сей день торжественный // и бысть мир ветхий ныне обновленный...» (Матф. 28);

12. «Пак в день осмый Фому уверил есть // иже в бок его персти си вложил есть...» (Иоанн. 20);

13. «...с небесной страны // Дух Божественный апостолом даны...» (Деян. 2);

14. «По сих Иоанн в день неделный бяше // в дивне восторзе, и дивная зряше» (Ап. 30);

15. «...мудрия вещают // яко в неделю страшна суда чают...» (Симеон Полоцкий 1681, Л. 2–2об.–3).

Почти все эти аргументы повторяются в стихотворении «Неделя»:

Чесо ради суббота ныне оставися,
 вместо ея неделя Церкви освятися?
 Вина есть, яко многи тайны совершенны
 от Бога всемогуща в день святыи неделный.
 В неделю положиися вселенней начало,(1)
 сухо пройде Израиль морское забрало.(2)
 Манна нача в неделю в пустыни росити.(3)
 Христос в сей день плотию избра рожден быти.(4)
 Волхвом звезда в неделю начала светити,(5)
 Иоанн сподобися Христа в ню крестити.(6)
 Пять тысящей народа насыти хлебами(7)
 пятми Христос Питатель, и двема рыбами.
 В сей день воскресл из мртвых, двери затворенны(8)
 пройде к учеником Си, мир дая спасены.
 Посла в мир апостолы правду возвестити,
 учаще вся народы во Троицу крестити.
 Сошествие в неделю бысть Духа Святаго,(9)
 приход мнится в ню будущь Судии
 Страшнаго.(10)
 В сей день и Богословцу бысть откровение,(11)
 тем и Церковь празднует верным в спасение.

(Симеон Полоцкий 1996–2003 т. 2, 423).

Сравнение текстов показывает, что в стихотворении «Вертограда» не хватает четырех аргументов по сравнению со стихотворением из «Обеда»: о потопе, о превращении воды в вино, о въезде в Иерусалим на ослии, о Фоме неверующем. Но все указанные в начальном стихотворении «Обеда» аргумен-

ты зафиксированы в изображении – в виде небольших картинок в гравюре А. Трухменского. Причем их последовательность полностью совпадает, за исключением последних двух картинок, которые на гравюре поменены местами: сначала изображается Второе Пришествие, а затем «Откровение Иоанну Богослову».

Снова к этой теме Симеон возвращается в Слове 2 в неделю 30 по сошествию Св. Духа, выстраивая заповеди Моисеевы как ступени Лествицы к Богу. Под ступенью четвертой («помни день субботний») Симеон дает текст из книги Бытия «и благослови Бог день седмый, и освети его» (Симеон Полоцкий 1681, Л. 489), противопоставляя ему слова из Иоанна Златоуста, в которых тот, в свою очередь, приводит слова Исаяи: «Люди сидящие во тме, видеша свет велий». Воскресный день, по Иоанну – день обретения сущности, «день осущения» (Там же, Л. 489 об.).

В заключительной проповеди «Поучение общее в день недельный» отсутствует эксордиум с его обязательной ссылкой на Священное Писание. Эта проповедь произносится как бы по инициативе автора, через которого говорит Бог: «приклоните ушеса ваши во глаголи уст моих, люди богоизбраннии, новый Израилю, Православные христиане <...> отверзу бо Богу поспешествующу, уста моя, и проवेशаю волю его божественную...» (Там же, Л. 680 об.). Симеон, празднуя Воскресение Христово, снова возвращается к уже известной теме, желая в последний раз убедить своих слушателей в наличии связи между ветхозаветным и новозаветным «календарем», объясняя, почему Израиль празднует субботу, а христиане воскресенье.

Итак, еще раз сопоставим «вины» (причины), которыми объясняет Симеон необходимость смены субботы на Воскресение:

	Слово 2 в неделю 30 по сошествию Св. Духа (л. 489–490)	«Поучение общее в день недельный» (л. 671–674)
1	«яко в сей день мир приять бытия си начало»	«В сей день основа си вселенней начало»
2	«яко в сей день ковчег Ноев ста на горах араратских»	
3	«яко в сей день море чермное Израильтяне преидоша»	«и сухо пройде Израиль из Египта моря чермаго пучину»
4	«яко в сей день манна начать с небес деяться».	«В сей день в пустыне небесной хлеб, манна реченный, аггелским служением оуготованный людем Божиим дадеса»

5	«яко в начале сего дне веруется Христос рожден бытии, яко же имать Собор шестый в каноне осмом»	
6	«яко же в сей день звезда волхвомъ явися»	
7	«яко в сей день крестися Господь в Иордане от Иоанна»	
8	«яко в сей день первое содея чюдо в Канне галилейстей, преложив вино в воду»	
9	«яко в сей день пять тысяч народа насыти»	«В сей день Христос спасает пять тысяч народа насыти пятми хлебами, и двумя рыбами»
10	«яко в сей день во Иерусалимъ вниде торжественнее»	«В сей день вниде торжественно на жребяти осле, во град Иерусалимский»
11	«яко в сей день воскресе»	«В сей день воскресая из мертвых и весь род свободил от узь смертныхъ, и тмы вечныя»
12	«яко в сей день явися оученикмъ и даде им власть грехи оставляти»	«В сей день пройде затворенныя двери ко ученикам своим, мир даруя им: и Фомино уверяя неверие»
	«В сей день посла божественных своя ученик во вселенную благовестити всем спасение, и крестити во имя Отца и сына и святого духа»	
13	«яко в сей день дух святой сниде на апостоли, во виде язык огненныхъ»	«В сей день пресвяти и животворящи Параклит, сниде на божественных апостоли и оученики в Огненных языцех, оучи их божественной премудрости, и непреборимую дая силу слова, чудес и разума»
14	«В сей день возлюбленный ученик Христов на острове Патмы, виде свое откровение, якоже сам свидетельствует, глаголя: бых на острове нарицаемом Патмось, быхъ въ Дусе в день недельный»	

15	«напоследок непшуютъ нещии яко в сеи день иматъ Господь судити живыя и мертвыя. Тако Августин и Иларий глаголят»	«в сей день напоследок многими напишутся, второе страшное хотящее бытии судий нелицемернаго пришествие, во еже комуждо по делом его воздати...»
----	--	---

Как видим, есть прямые повторения аргументов, есть в них и различия. Отметим, что по количеству они равны. В Заключительной проповеди «Обеда» этих причин тоже пятнадцать, но начинает Симеон с трех «общих», которые в таблице опущены. Если в Слове Симеон идет как бы «хронологически» от сюжетов Ветхого Завета к Новому, то в «Поучении общем» он начинает с утверждения новозаветных праздников. Проповедник дает характеристику «сего дня» воскресного как дня «праздника, недельного, воскресения, дня Господня», нарицая «еленнски» – «день солнца»*: 1) Первый день – «не плотский оный свет, яко в первотворении чювственнаго сего мѣра, но небесный» (Там же, Л. 671об); 2) «вспоминая нам седмоденным своим возвращением спасительную тайну его воскресения, купно же и нашего совостания» (Там же); 3) «верующие искуплены от ига и времени законного: и того ради новой приобщены субботе» (Там же). Поэтому Симеон и ставит вопрос о «конечных», «благословенных» причинах («винах»), позволяющих показать все значение этого дня на основании Священного Писания.

В «Слове 2 в неделю 30 по сошествии Святого духа», по существу развернутом «Credo» христианского вероучения в «Обеде душевном», эксордиумом которого является фрагмент из Евангелия от Луки: «Учителю Благий, что со-

* См. современный католический катехизис: «Мы собираемся все вместе в день солнца, потому что это первый день [после еврейской субботы, но также первый день], когда Господь, вызволяя из тьмы вещество, создал мир, и потому что в этот же день Иисус Христос, наш Спаситель, воскрес из мертвых» (<http://www.catholic.ru/ccc/2168.html>). Известно, при этом, что Иустин Мученик в «Апологии» говорит о «дне после Сатурнова дня, то есть дне солнца» (Апология, I, 67), т. е. считать воскресенье днем солнца – давняя традиция. Считать дни по неделям и называть их именами планет в Римской Империи стали приблизительно с I в. н. э. Это было время влияния иудейства и процветания культа Митры. Именно последний культ знал и практиковал почитание семи планет в семь дней недели и главной из них – солнца (в *dies solis*) особенно торжественно. Ввиду того, что культ Митры-Солнца занял в империи выдающееся место, христианство вынуждено было приспособиться к освященному им наименованию дней так же, как оно поставило и некоторые свои праздники в связь с датами праздников этого культа, например Рождество Христово 25 декабря – день рождения Митры (Христианство. Энциклопедический словарь. 1993, 376).

творив живот вечный наследую» (Там же, Л.486), делается вывод о том, что все рассмотренные аргументы объясняют «достойно есть и праведно день недельный праздновати, вместо обветшавшая субботы». В последней проповеди логика Симеона приводит к противопоставлению грехов – «дел темных», которые нельзя творить в недельный день, и дел светлых. Воскресный день – апология света, потому, призывает проповедник, «очистим от беззаконий наших чюствия, а оузрим в непреступном свете царствующего одесную Бога отца Христа Господа нашего» (Там же, Л.687об.).

Если сравнивать все аргументы, приведенные Симеоном, то нельзя не заметить, что большая их часть – это указания на основные христианские праздники: Рождество, Брак в Канне Галилейской, Сошествие Духа Святого, Вход в Иерусалим, Пасха.

Наконец последнее, на что нельзя не обратить внимание. Всякая проповедь содержит в себе нравственное поучение, тем более это относится к проповеди, завершающей большой книжный цикл. Поэтому в последней проповеди «Обеда душевного» Симеон обращается к пастве с моральными требованиями соблюдения заповедей Христовых: не подчиняться «житейским суетам», не служить мамоне, не поддаваться плотским страстям и т. п. Требования к христианам, «любимым братьям», почитать праздник и достойно проводить его без греховных страстей, Симеон выдвигает как бы перед лицом неверных, иудеев, сторонников субботного празднования: «Беззаконии осудят нас иудеи обветшавшую свою субботу многочисленнее почитающи, нежели мы новое наше воскресное упокоение» (Там же, Л. 684). Благочинность празднования, а главное справедливое для Симеона чувство победы над «временным», субботним днем, и празднование «вечного» дня – воскресного выводят эту практически календарную тему в область высоких догматических истин. За «Обедом душевным» следует «Вечеря душевная» с ее проповедями обретения вечности, снискания «невечернего света» в «вечном праздничном пиршестве». Идея воскресения как недельного празднования перерастает в празднование сопричастия на Божественном пире вечности.

Завершение всего цикла проповедей акцентом на перемене календаря и тот мостик, который перекидывает проповедник к своему следующему циклу «Вечере душевной» (опубликована в 1683 г.), позволяет сделать несколько предположений.

Во-первых, календарь в понимании времени играет существеннейшую роль и имеет сакральное значение. Временные границы необходимы право-

славной пастве для организации собственной жизни. Поучающая сторона проповеди направлена на упорядочивание повседневности с ее различением празднеств и будней по новозаветному календарю, при этом каноническая связь с ветхозаветным календарем остается семантически значимой: суббота не отменяется, о ней рассуждают, определяют ее место, называют «успокоением»;

Во-вторых, в словаре проповедника время движется через постоянное обновление, что также задано глубинной связью Ветхого и Нового Завета. «Обновление» – не случайное слово, оно семантически выделяет тему новозаветного христианского вероучения как возможности обретения совершенства жизни с Богом и в Боге в сравнении с прошлой Ветхой историей;

В-третьих, воскресенье есть не только календарный день, это догматически «нагруженный день», и его место в календаре – *начало* всего, от творения мира до воскресения Христа к жизни вечной, именно с него начинается новый недельный цикл;

В-четвертых, с воскресением связано особое временное состояние – преодоление времени вечностью, обретение «света невечернего», слияния с Богом в вечном воскресении. Воскресение – день солнца, день света. Преодолевая субботу, христианин преодолевает время, даже время «успокоения», и обретает вечность. В этом смысле можно говорить о завершении Священной истории и наступлении вечных времен.

Итак, подводя итоги анализа текстов проповедей Симеона, можно сказать, что определенный полемический интерес, безусловно, содержался в «Обеде душевном». Однако, оставаясь смысловым элементом композиции, оформляющим начало и конец сборника, эта полемическая интенция реализовалась в проповедовании возможного единства ветхозаветной и новозаветной истории, определения ее начала и ее земного конца, в котором календарная матрица наполнила время высшими сакральными смыслами.

Л и т е р а т у р а

Ісаченко 2006 – *Ісаченко І.* Риторика й барокове проповідництво // Київська Академія. Вип. 2–3. Київ, 2006.

Поснов 1964 – *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. Брюссель. 1964.

Ровинский 1895 – *Ровинский Д.* Подробный словарь русских граверов XVI–XIX вв. в 2-х тт. СПб, 1895. Т. 2.

Самарин 1996 – *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Ю. Ф. Самарин. Избранные произведения.* М., 1996.

Симеон Полоцкий 1681 – *Симеон Полоцкий.* Обед душевный. М., 1681. Далее в тексте при ссылке на эту книгу указываются в скобках листы.

Симеон Полоцкий 1996–2000 – *Simeon <Polockij>* Vertograd mnogocvetnyj / Ed. by A. Hippisley and L. I. Sazonova. Foreword D. S. Lichachev. Köln, Weimar, Wien, 1996–2000. Vol. 10, 1–3.

Скабалланович 2004 – *Скабалланович М.* Толковый Типикон. М., 2004.

Смирнов 1893 – *Смирнов Д.* Празднование воскресного дня (Его история и значение). Киев. 1893.

Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993.

Чуба 2006 – *Чуба Г.* «Учительне Євангеліє» 1616 р. у перекладі Мелетія Смотрицького в контексті української гомілетичної літератури // Київська Академія. Вип.2–3. Київ, 2006.

С. Н. Амосова

**«Среда и пятница хозяину в доме не указчица»:
представление о среде и пятнице
у восточных славян**

Материалы, которые легли в основу данной статьи, это дореволюционные фольклорные и этнографические публикации в журналах «Этнографическое обозрение», «Живая старина», «Русский архив», а также данные из различных сборников (Сержпутоўскі 1998, Никифоровский 1897 и др.). Кроме того, были использованы опубликованные современные материалы (Толстая 2005, 26–335 и др.) и неопубликованные материалы Каргопольского архива этнолингвистической экспедиции РГГУ, Полесского архива института славяноведения РАН, полевого архива факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, фольклорного архива Академической гимназии СПбГУ. Важным источником по нашей теме являются статьи сельских священников, в которых обсуждаются суеверия, связанные со средой и пятницей, средства борьбы с этими суевериями, попытки объяснения происхождения тех или иных представлений о днях недели. Эти статьи опубликованы в специальных периодических изданиях, таких как: «Руководство для сельских пастырей», «Церковный вестник», «Губернские епархиальные ведомости».

Всю совокупность источников, в которых обнаруживается материал по интересующей теме, можно условно разделить на несколько групп по характеру имеющегося в них материала. Первую группу составляют фольклорно-этнографические источники. К ним можно отнести запреты, предписания и приметы, которые составляют большую часть всех имеющихся у нас текстов. Эти тексты могут быть различными по своей структуре. Еще одним важным источником для нас являются мифологические рассказы о персонифицированных днях недели и других сакральных персонажах, которые регламентируют работу людей в течение недели. Большинство этих рассказов связано с наказаниями за нарушение запрета на какие-либо виды работ (обычно прядение, реже стирку) в разные дни недели¹.

Специальных работ, посвященных семантике среды и пятницы нет, но представления об этих днях подробно рассматривались в работах, которые были посвящены всем дням недели (см., напр., Балов 1907, 130–137, Иванов 1907, 13–17, Толстая 2005а, 535–537). Кроме того, семантика среды и пятницы

рассматривалась в работах о персонифицированных образах этих дней, о происхождении и генезисе этих образов (см., напр., Афанасьев 1994, 231–243; Иванов, Топоров 1983, 175–197 и др.)

Среда и пятница – два наиболее отмеченных дня недели в славянской традиции. Пятница является самым отмеченным днем в неделе, это наиболее семантически окрашенный день, количество разнообразных текстов об этом дне недели во много раз превышает нарративы обо всех остальных днях. Очень часто другие дни недели описываются в паре с ней или противопоставляются этому дню. С пятницей связана масса запретов, предписаний, примет. Часто в текстах различных жанров среда и пятница упоминаются вместе, количество таких текстов довольно велико. Действительно семантика этих дней очень сходна. Пятница и среда чаще всего описываются как «постные», «женские», «тяжелые», «плохие», иногда эти дни характеризуются как «страшные», «бедные», «нечистые», то есть, в основном, все характеристики этих дней негативные. Среда может описываться как средний день в недели, для нее это важный признак.

В церковной традиции пятница, как и среда, была связана с воспоминанием событий о предании и распятии Христа и с личностью Богородицы: «В среду и пятницу – Слава, Господи, Кресту твоему честному» (АЦРФ Э 01209); «начал ложить»:.. в пт. – Кресту» (ЛИАИурГУ Д 130/01 2001). В случае, когда такая служба посвящена Богородице, – это единственный женский сакральный персонаж, к которому обращаются с молитвой в недельных службах (в остальные дни службы читаются архангелу Михаилу, Иоанну Крестителю, Николаю и др.). Это еще раз подчеркивает важность признака «женский» в характеристике среды и пятницы: «<А вот в среду кому?> В среду? <Да> В среду Божией Матери, Казанской Божией Матери. <Казанской Божьей Матери?> Да. Молитесь:

Богородице, Дево, радуйся,
Благодатная Мария, Господь с тобою.
Благословенна ты жена,
Благословен плод чрева Твоего,
Яко Спаса родила в душах наших
Умоли Бога,
Казанская Божья Матерь,
Прибегай скоро, помощница,
Молитвенница о душе моей.
Пресвятая Богородица, спасай нас

И снова туди, снова, снова, двадцать пять раз Казанской Божьей Матери. Казанская Божья Матерь, Пичаевская Божья Матерь, Жены-мироносицы...<Это все в среду?> Да, в среду, в пятницу тоже, э-э, значить, Казанской Божией Матери.

Заступница усердная,
Матерь Господа Вышняго,
Моли Сына Твоего,
Христа, Бога нашего
Спасителя Вседержавна...»

(ПИ, Тульчин-05, 36, ДКМ).

В руководствах для священников особое внимание уделялось тому, что в пятницу богослужения должны быть посвящены не св. Параскеве-Пятнице, а именно св. Кресту: «Если бы народ не удовлетворялся богослужением св. Кресту, то должно разъяснить ему, что пятница, по церковному чиноположению, есть именно день почитания св. Креста Господня, на котором Иисус Христос принес себя за нас грешников в жертву Божественному правосудию и ею примирил нас с богом» (Булгаков 1898, 394, прим. 1). В 1896 году в «Руководстве для сельских пастырей» была опубликована резолюция епископа Самарского и Ставропольского «О борьбе пастырей с суевериями народными о чествовании пятницы», в которой говорится, что в пятницы «следует совершать торжественные богослужения Животворящему Кресту Господню, а не св. мученице Параскеве» (Резолюция 1896, 97). Службы же по пятницам, посвященные св. Параскеве, можно служить только тогда, когда поступают особые просьбы со стороны прихожан, так как никаких религиозных осваний для служб в честь Параскевы по пятницам нет (там же, 97–98).

По этому же поводу в религиозной прессе конца XIX века возникали споры. Так, например, один из них разгорелся на страницах «Церковного вестника» в 1891 году. Начался он с того, что священник Н. Дроздов в серии вопросов упоминает о том, что в Ильинскую пятницу на Пороховых недалеко от Петербурга бывает служба в честь св. Параскевы. Вообще, он делает вывод, что можно совершать службу в честь св. Параскевы в отдельные годовые пятницы, а не только в день ее памяти (то есть, 28 октября) (Дроздов 1891, 42). Буквально через несколько выпусков журнала некто Г. Н. пишет ответ Н. Дроздову, где он резко критикует эту идею и говорит о том, что «пастырю церкви следует заботиться не об укреплении, а об искоренении всяких суеверных понятий, столь живучих в русском народе. Что празднование пятницы относится к разряду именно таких предрассудков» (Г. Н. 1891, 166). В следующем же

номере Г. Н. был дан ответ неким В. Н., который пишет о том, что в службе в честь св. Параскевы в одну из годовых пятниц нет ничего языческого, это лишь говорит об особом отношении русского народа к св. Параскеве (В. Н. 1891, 185–186). Спустя несколько месяцев, точку в этом споре ставит Н. Дроздов, который пишет, что в праздновании Ильинской пятницы на Пороховых нет ничего языческого (Дроздов 1891а, 534). Вообще попытки объяснить своей пастве, что Параскева – это просто имя святой, которое в переводе значит «пятница», но при этом никакого отношения к почитанию пятничного дня она не имеет, встречаются в статьях многих священников XIX в. (см., напр., Павлович 1868, 599–600).

Пятница и среда – это постные дни, с такой характеристикой этих дней связана масса запретов. В первую очередь – запрет есть скоромную пищу, человека, который нарушает этот запрет, ждет суровое наказание: «Був такий чоловік, що ны почитав ны сырыды, ни п'ятниці: жив вин у панів у робітниках. Раз пан послав его в поле об'їхаты степь и на стоги подивыця. Вин, як приїхав до стогів, зараз выняв хлеб и сало, та й начав їсты пид одним стогом. Дило було у пятницю. Тилко вин узав у руки сало, гадюка из стога зараз ему прямо в руки и укусила его – ны успив и сало з'їсты: руки попухлы и вин ускорах умер» (Иванов 1907, 14). В отличие от понедельника, когда пост часто соблюдается по обету, среда и пятница всегда называются постными днями, это их главный, существенный признак. Именно этот признак отличает эти дни от остальных дней в неделе: «среда и пятница постны дни, пост в них держат» (Добровольская 2006, 280);

Поимели по три дня в неделе,
В среду и пятницу постились.

(Бессонов 1863, 168).

Самый суровый пост бывает в пятницы, которые приходятся на время крупных годовых постов (и, конечно же, самая главная пятница – это пятница на Страстной неделе Великого поста), здесь как бы происходит удвоение этого признака: «желающая поскорее выйти замуж девица обязательно должна поститься во все пятницы, особенно же строго она должна поститься в Великую пятницу» (Никифоровский 1897, 49).

Очень часто в текстах, где каждому дню недели приписывается какое-то наиболее значимое качество, признак, среде соответствует именно признак «постный»: «среда – постница», «среда – пост» (Даль 1957, 924). Обычно среда и пятница – это постные дни в течение всего года: «<В обычной неделе не соблюдали постные дни?> А вот у нас среда и пятница сейчас пост, постные

дни. А в Великий пост, дак каждый день» (ЕУ – Шимск – 04; 36; БРИ). Но иногда, уже в современной ситуации, среда и пятница начинают восприниматься как особо значимые постные дни лишь в течение Великого поста: «среда и пятница два дня. Эти соблюдения, кто празднует полностью соблюдение целых семь недель поста, ничего жирного не едят, а кто по состоянию здоровья, то среда и пятница, ну, не маешь права йисты, можешь два дня в неделю не поесть сала. Остальные дни можешь, да, это исключение для больных» (ПИ; Тульчин – 05; 22; СГП). Однако этот признак сохраняется за ними, несмотря на то, что еженедельные посты уходят из повседневной религиозной жизни. Более ранние материалы показывают, что пост в среду и пятницу был важной составляющей повседневной жизни, за его соблюдением строго следили: «не постившиеся в среду и пятницу лишались причастия до раскаяния» (Терещенко 1999, 276). Лишь в особенных случаях допускалось несоблюдение поста. Например, для рекрутов: «до наступления набора... остается еще полгода, а родители уже дают льготу своим детям... разрешают им есть в постные дни – среду и пятницу – молочную пищу» (Кормина 2005, 115).

Однако более поздние материалы показывают, что соблюдение поста в эти дни говорит об особой религиозности человека: «вот у меня мама умерла 98 годов, она соблюдала все посты, она постилася и среда и пятница, обязательно постилася. <А почему?> Ну вот она была така набожна, она всегда ходила в церкву, пела на клыросе» (ЕУ-Шимск-04; 28; АНИ). В рассказе о Сергии Радонежском информант подчеркивает, что этот святой с младенческого возраста не ел скоромное в среду и пятницу, что показывает его особое предназначение уже с младенчества: «тоже великий был, Сергей даже в утробе матери был, плакал, а когда народился он, он в среду, пятницу не принимал скоромное ничего, даже грудь не принимал» (АГ, 99-08-46-52, неизв.).

Есть упоминание о посте в 12 особых сред: «12 сред постят: Страстны, Правы, на св. Отцыв, ...» (Максимович 2002, 146). Это единственный известный нам текст про почитание особых 12 сред, но, видимо, это текст, который возникает на основе широко распространенного духовного стиха о 12 пятницах (см. о нем, напр.: Веселовский 1876а, 326–367; Толстая 2005б, 543–562). «Сказание о 12 пятницах» – письменный текст, главной темой которого является соблюдение поста в определенные пятницы года, за это человека на том и этом свете ждут разные блага: «на первой неделе Великого поста: кто сию пятницу постит, тот человек будет избавлен от великой скудности, перед благовещением: кто сию пятницу постит, тот человек будет избавлен от убиения <...>» (Малинка 1900, с. 92).

С характеристикой среды и пятницы как «постных» дней связаны разнообразными хозяйственными запретами и предписаниями, например, в этот день не выгоняли скот на пастбище и другие: «выгоняют: в субботу, воскресенье, а среда и пятница – это считаются постные дни, в эти дни не гоняют <...>». (ЕУ-Мошен-01; 19; КМД); «яйца, снесенные курицей в непостные дни недели – вторник, четверг, субботу, – откладывают отдельно, на них потом сажают наседок. Что же касается яиц, снесенных в дни постные, – среду и пятницу, то из них выходят будто бы «все кочетье, да болтуны» (Завойко 1914, 128); «в постные дни нельзя прясть, в среду и пятницу» (ПА, Курская обл., Дмитровский район ЧМС). Особым образом регламентировались и были более строгими запреты на работу в пятницы во время постов: «В постовые пятницы, что касалось полотна, то ничего не делали: не мотали, не сновали, не мяли, не мыкали, не ткали. Постовые пятницы со льном ничего не делали, а также с вонной и с коноплей. Говорили, что такое полотно или сукно будет несчастливое, и боялись, чтоб с тым, кто его будет носить, не случилось, что плохое» (Владимирская 1983, с. 232).

Есть тексты, которые объясняют этиологию постных дней: «ў сэрэду Господь думаў свергнуць нечистого духа с неба, а ў пятницу он его свергнуў» (Белова 2004, 62). Но более частый мотив, который объясняет возникновение постных дней, связан с новозаветным сюжетом о событиях на Страстной неделе: «среда и пятница тяжелые дни, горькие. В среду Христа Иуда предал, а в пятницу его распяли – тяжелые это дни» (Добровольская 2006, 280); «Спасителя предавали в среду» (АГ, 00-08-61-18, ЗНН). Этот мотив довольно часто встречается в «Эпистолии о неделе»: «чтите честно еду и только среду и пятницу поститесь, потому что в среду жидовьё совещались убить меня, а пятницу распяли, а в воскресенье воскрес» (КА, Ухта-96, ДАА)². В некоторых более редких вариантах этого текста упоминается, что в пятницу был сотворен Адам: «в среду и пятницу и посты поститесь по закону Господню, ибо в пятницу сотворил Господь первого человека Адама на земли, и Сам Иисус Христос в пятницу же был распят на кресте и принял на Себя поругание за весь мир Христианский; в среду был совет жидовский убить Господа нашего Иисуса Христа: для того среду и пятницу должны почитать» (Бессонов 1863, 76).

Часто среда и пятница имеют негативную оценку («плохой», «тяжелый», «несчастливый»): «Вот среда и пятница пара тяжелых дней» (Добровольская 2006, 282); «среда тож плохой день» (ПА, Гомельская обл, Ельском р-н, КФВ); «среда – плохой день, тяжелый» (Добровольская 2006, с. 280); «<пятница – день несчастный? Почему?> А я считаю, што... в пятницу токо везло хорошо Робинзону Крузо, он там нашел себе помощника, а тут в основном делается

черте што. Понимаете ли... <В пятницу?> Да. Такие события разворачиваются. По-всячески <?> <Какие?> ну мало ли, какие мелочи жизни» (КА, Каргополь – 01. АМН). В этот день старались не выезжать в дорогу: «В пятницу тоже как говорится, ехать куда-то нельзя. Надумал ехать в гости, значит, жди, там, суюты ли там еще. В пятницу обычно никто не едет. <Почему?> Плохой день считается пятница» (КА, Полуборье – Петровская – 00. ВАТ). В пятницу старались не играть свадеб, так как считалось, что признак этого дня, как плохого, перейдет на все то, что было сделано в этот день: «Свадьбу в пятницу играть нельзя, разве что расписаться, а к венцу ни-ни – тяжелый день и семейная жизнь тяжелая будет» (Добровольская 2006, 283).

Иногда объяснение, почему в пятницу нельзя было начинать какое-то дело, осмыслялось в духе народной этимологии, говорили, что в пятницу «все спятится» или «попятится»: «Ну, пятница, дак она уш пятница. <Пятница, так она уш пятница?> Спятитца как бы все это дело. <Пятится все это дело?> Да, плохо пойдет. Ну, сенокосить я уш никогда не начну в пятницу, так и другую такую работу... в пятницу не желательно начинать... ее, котору» (КА, Полуборье – Петровская – 00. БМП); «<Начинать какую-либо работу можно в любой день?> Нет. В пятницу старались... ну че... никакого дела не делать. Говорят, спятится, дело спятится» (КА, Река – Наволок – 00, МВС); «дела не начина, особо в пятницу – дело попятится» (Алешина-Матюшина 2004, 74).

Рождение в среду и пятницу предвещало ребенку несчастливую судьбу: «я в середу родилася, горе мені, горе» (Дей, Марченко 1967, 485); «кто в пятницу родился – у того судьба тяжелая, пятница потому что день тяжелый» (Добровольская 2006, 283). Считалось, что ребенок, родившийся в пятницу станет непременно пьяницей: «все горькие пьяницы и неисправимые «лайдаки, воруги» и, вообще, бездельники рождаются в пятницу – «куратницу» (Никифоровский 1897, 12); «п'ятніца не хорошы дзень. Хто ў гэты дзень родзіцца, та будзе п'яница, гультай ці злодзей, Але не бузе богат (Сержпутоўскі 1998, 173);

«Парадила мне матушка
У несчастливый день у пятенку,
Парадила мне горьку пьяницу;
У кабак идет, што мак цветет»

(Добровольский 1905, с. 401)

Вероятно, здесь так же происходит осмысление созвучия слов «пятница» и «пьяница» в духе народной этимологии.

Зачатие ребенка в пятницу также предвещало ему несчастливую судьбу: «А кто эти пятницы не сохранит и совокупится с женою, у того зародится детище либо глупо, либо немо, либо еретик, либо клеветник, либо вор, либо разбойник...» (Бурцев 1902, 134). Вообще особым грехом считалось не только зачатие ребенка в эти дни, но и сексуальные отношения между супругами накануне среды и пятницы: «половые сношения считаются предосудительными в Великий пост, в праздники, на среды, пятницы...» (Фирсов, Киселева 1993, 138); «один из пожилых крестьян дер. Лужков Вязников. уезда Алексей Николаевич Горяев (был женат дважды и ныне вдовец) – в откровенной со мной беседе поведал, что он лет до пятидесяти почти каждую ночь ... пятницу же, среду и воскресные дни (кануны этих дней) он «наблюдал», т. е. пребывал в чистоте и к чужим женщинам никогда не ходил» (Завойко 1914, с. 162); «накануне запретных дней: среды, пятницы и воскресенья – «пока в колокол не ударят – куру пестрить не грех» (Для выражения интимных отношений употребляются слова: <...> куру пестрить и т. д.)» (Там же). Запрет на сексуальные отношения является обычным запретом для поста, особенно важным это было для Великого поста.

Смеяться и веселиться в пятницу считалось грехом, пятница осмыслялась как трудный, «горький» день: «Кто поет в пятницу – плачет в воскресенье» (Добровольская 2006, 283); «Хто в п'ятницю засміється, той в неділю буде плакати» (Прислів'я 1989, 90); «хто смеяцца ў п'ятніцу, той у нядзелю не аблызно будзе плакаць» (Сержпудоўскі 1998, 146, № 1173). В этом случае пятница противопоставлялась воскресенью, как праздничному веселому дню, в который принято веселиться. Здесь мы видим прямую связь любой годовой недели со Страстной неделей, где пятница – самый трудный и тяжелый день, день смерти Иисуса Христа, а воскресенье – день радости, день его воскресения из мертвых. Нарушение правил поведения в пятницу, ведет к тому, что в воскресенье эти правила будут тоже нарушены, и тогда воскресенье из праздничного и веселого дня превратится в печальный день. Вообще запрет на веселье, смех и пение характерен для периодов поста, особенно Великого поста. Исполнение песен во время поста считалось одним из самых больших грехов. Пятница – это постный день, поэтому запрет на пение укладывается в общую характеристику постных периодов календаря.

Запрет на работу являлся одной из важных характеристик пятницы и среды, в основном это были запреты на женскую работу: «у среду не мыкали мычек» (ПА, Брянская обл., Почепский р-н, ТМИ); «в среду нельзя сновать пряжи» (Иванов 1907, 12); «в среду як начнешь белье шиты, то буде вошивое» (Иванов 1907, 12); «В пятницу тяжелыми работами не занимаются» (Зеленин

1914, 589). Вообще при общей характеристике дней недели пятница описывалась как день, в который не работают, особенно не прядут: «В пятницу добры люди не пряли» (Даль 1957, 924); «пятница – не работница» (Даль 1957, 924); «эх да в пятницу не прядут, не мотают» (КА, Ухта – 96, БМВ); «пятница – тяжелый день» (Лузянина 1998, 547).

Действительно существовал особый запрет на прядение и стирку в среду и пятницу. Огромное количество текстов о запрете на прядение (и некоторые другие женские работы) записано как в XIX, так и в XX веках в разных регионах: «нельзя пряхть в пятницу» (Абрамов 1905, 40); «у пятницу не положена пряхть, пат пятницу солнце заходит, мы уже бросаем, мотали, мычек не мыкали» (ПА, Брянская обл., Почепский р-н, ППИ, ХЕЕ.); «нельзя пряхть в среду и пятницу. В эти дни можно только шить и вышивать. А ежели будешь пряхть, то галава болеть и кружица будет» (ПА, Калужская обл., Малоярославский р-н, КНТ).

Этот запрет имеет самые разнообразные мотивировки. Тот, кто работает в пятницу (реже среду), наносит вред некоторым сакральным персонажам или умершим родственникам. Например, св. Параскеве-Пятнице (реже Богородице), которая считалась покровительницей пятничного дня: «В пятницу нельзя пряхть, потому что Пятница – женщина, обскубливаешь ее, волосы выдираешь» (ПА, Черниговская обл., Городнянская р-н, ААЧ). Или это могло повредить Иисусу Христу. Объяснение, что нельзя работать в пятницу, часто было связано с библейской историей о мучении и распятии Христа, и тот, кто работает в любую пятницу в году, уподоблялся тем, кто мучил Христа: «<В баню не ходят когда?> Не знай, это уш как обычно в воскресенье <...> По пятницам. По пятницам Иисуса Христа омывали – вот по пятницам грешно ходить в баню. <...> А мы ходим в пятницы. А вот тожо, тожо грешно. <Кто Христа умывал?> Ноги-то умывали у Иисуса Христа где. Волосами обмазывали да фсе дак вот в пятницу, распинали когда Иисуса Христа, и вот это было потом, после того это умывали у ево ноги-то. А в пятницу его предали, а распяли в пятницу-то. Вот на субботу-то, шо его на субботу сняли уже <нрзб.> со своего-то с креста, его уже с креста сняли, украли уже его... эти... эти... пророки <...>» (КА, Ошевенск – М. Холуй – 99. ЧТВ). Кроме того, работа в этот день могла повредить и умершим родителям: «У пятницу у всяку не мажут, шоб не замазать родителем очей» (Толстой 1991, 189–191). Работа в пятницу может причинить вред как сакральным персонажам и представителям «иногo» мира, так и живущим в обычном мире людям и животным: «У пятницу не прасць – для худобы, шоб на нее болезней не було» (ПА, Гомельская обл., Ветковский р-не, РПП); «если пряхть в пятницу, то божичка накажет – плохая жизнь будет» (ПА, Курская обл., Курчатковский р-н с. Дичня. Инф. неизв).

Еще один важный запрет, связанный с пятницей (в меньшей степени средой) – это запрет топить баню, стирать, расчесывать и мыть голову в этот день: «Токо вот говорили, что... ну онному старичку дрова пилили (там папа сказал) (...). Мы с мамой пилили, брат колет, а старушка така горбатенька вышла и говорит: «Анютушка, у тебя, грит, ребяток-то порядочно. А по пятницам ты, гит, не стирай платье-то. Другой день выбери». Вот раньше и пятница была в почете» (ЕУ-Хвойн-99, ПФ-2); « <...> <в пятницу> даже голову женщинам нельзя было мыть, а то вдовой будешь» (ПА, Курская обл., Курчатовский р-н с. Успенки. Гусельникова Настасья Андреевна 1920 г.р.); «<когда нельзя в баню ходить?> <...> Гаварят, ... што по пятницам нельзя мыца <Почему?> Вот этава я ни знаю ... а от ... пят... почему нельзя-то, знаю – говорят, што если на пятницу моешься, голова болеть будит» (КА, Тихманьга – Каласниково – 02, БАН); «в среду девушкам не следует мыть головы, заплетать кос, иначе волоса перестанут расти и коса будет плохая; <...> никому не следует мыть в среду головы, иначе голова болеть будет» (Иванов 1907, 12); «в пятницу нельзя стирала и в байну ходить» (АА, Архангельская обл., Онежская обл. ААТ).

Запрет на стирку в этот день имел те же мотивировки, что и запрет на прядение – это нанесение вреда сакральным персонажам, умершим родственникам и т. д.: «Стирать в пятницу нельзя – Параскеве-Пятнице лицо замочишь» (Добровольская 2006, 283).

В связи с этим важно обратить внимание, что существовавшие запреты, связанные с этим днем, объясняются тем, что в пятницу нельзя делать пыльную и грязную работу. Нельзя именно пряхсть, но можно шить, вышивать, смаывать клубки, потому что это не грязная работа: «Пятница – женский день, не палагаецца пряхсть. У пятницу матають на клубки» (ПА, Гомельская обл., Ветковский р-н, ФДД); «у пятницу не пряхли, нитки у пятницу матали» (ПА, Курская область, Дмитровский район СЕК); «у пятницу не пряхли, а вышивали, нитки мотали» (ПА, Курская обл., Курчатовский р-н САФ); «<в пятницу> пояса ткали – красили их. Купки вязали, кружева. А пряхсть, не пряхли» (ПА, Курская обл., Курчатовский р-н КМР); «в пятницу нельзя пряхсть было, только вышивали, так-то законно было» (ПА, Курская обл., Курчатовский р-н Инф. неизв.); «бывало, у пятниц разрешалось мотать нитки – чистая работа» (ПА, Курская обл., Курчатовский р-н МАК). В духовных стихах запрет на работу в пятницу часто описывается именно тем, что нельзя пылить в этот день:

У середу золы не зали,
А у пятницу пылю не пыли.
У среду не шлуктили

(ПА, Брянская обл., Почепский р-н, РМИ)

Интересно, что запрет на прядение в пятницу может описываться формулой религиозной заповеди («шесть дней работай, один отдыхай»): «Нэ правдуць у пятницю, у пятницю матаем. Икона была – верятены у грудях. Гасподь сказав: «Шесть дней у няделю. Пять днёв на самопрядку, а шостый матаць клубки» (ПА, Гомельская обл., Ветковский р-н, ГЕК); «Бог і начив его жинку: в понеделок пряди, в вівторок пряди, в пятницю помотай, в субботу помий, помажь, та і спать ляжь» (Драгоманов 1876, 125).

Кроме этих запретов, считалось, что в среду и пятницу не следует производить и огородных работ, например, сажать овощи, потому что они будут плохими: «посеянные в среду и пятницу “гурки” обыкновенно бывают “гыркавы на скус”» (Никифоровский 1897, 123).

Пятница противопоставляется всем обычным будничным дням, в которые можно выполнять все виды работ, но в то же время отчетливо видно, что это не праздничный день: «мотали нитки у пятницю, а у воскресенье и у праздники ничиво не делали: «у пятницю навивали, а у праздники отдыхали» (ПА, Курская обл., Курчатковский р-н КЕС); «самая обыкновенная форма суеверного почитания пятницы состоит в избегании некоторых работ. [...] почитание пятницы состоит в следующем: мужчины не пашут и не боронят жито, женщины не прядут, не трут конопель (пеньки), изредка не стирают белья..., кроме вышесказанного, не выносят из печи золы, не вьют веревок, стараются (некоторые) пораньше улечься спать» (Червинский 1900, 95–96). То есть, нет полного запрета на работу, являющегося одной из важнейших характеристик праздника.

В связи с пятничным запретом на работу интересны свидетельства XIX века и более раннего времени о том, что существовал официальный запрет на уровне сельского сообщества на работу в этот день, а тех, кто нарушал этот запрет, ждало материальное наказание. Так, например, в архиве П. М. Строева встречается документ 1590 г. «Заповедная крестьян Тавренской волости о неотправлении работ в воскресенье Христово и в пятницу», в которой говорится о том, что крестьяне «учинили заповедь на три года», что «в пятницу не толочи, не молоти, ни камня не жечи» (опять же речь идет только о «пыльных» работах, которые нельзя делать в пятницу). Нарушение этого запрета карается денежным штрафом «восемь алтын на церковное строительство, а две денги соцкому» (Строев 1915, 672–673); или сообщение конца XIX века из Тверской губернии, которое опубликовано в местных епархиальных ведомостях: «накануне [пятницы] поздно вечером десятский ходит по деревне и, стуча палкой в окно, кричит: «завтра не работать» (Крылов 1899, 274); иногда этот запрет приурочен к определенным календарным пятницам: «в Вауцком приходе Гор-

ской волости, начиная с 8-ой пятницы о Пасхе и до самого Ильина дня (20 июля), население по пятницам не прикасается ни к какой работе, даже в горячее время сенокоса; на нарушивших этот обычай налагается штраф 3 рубля, которые прилагаются к мирским суммам, большей частью пропиваемым зря. Строго придерживаясь этого обычая, в основе которого лежит глубокое почитание пророка Ильи и пятницы Ильинской, эти селения, по словам ваучан, якобы менее страдают от градобития, урожаи лучше, уборка сена и хлебов совершается без помех со стороны погоды, что бывает реже в других приходах, не придерживающихся этого обычая» (Герасимов 1895, 193).

Эти «официальные» действия сельской власти и сельской общины противоречили церковным представлениям об этом дне. Сельские священники активно боролись с этими суевериями. Существует огромный корпус статей священников, опубликованных в епархиальных и губернских ведомостях, «Руководстве для сельских пастырей» и других изданиях, которые пытаются доказать, что пятница – это обычный день недели, который не следует особо отмечать (см., напр., Павлович 1868, 598–602; Троицкий 1893; Крылов 1899).

Вообще пятница могла осмысляться как «чужой» и поэтому опасный праздник, так, например, она называлась «татарским воскресеньем» (Даль 1996); «ў нас так говорыли: «Пятница – тотарская нэдэля». Шчо-нибудь прали, да тотар войде ў хату, да нэ сховаеш. Тотарско свато – боялись тотар» (Толстая 2005, 203). То есть, запрет на работу в этот день объяснялся не своей религиозной традицией и тем, что это «свой» праздник, а тем, что этот день священный у иноэтничных и инорелигиозных соседей, а потому опасный, так как именно они могут наказать за непочтение к их празднику. И в данных примерах мы видим, что пятница описывается, как священный день мусульман, который равен по своим функциям воскресному дню христина, и отсюда возникает запрет на работу в этот день, как типичная составляющая любого праздника. Но пятница может называться и «польской неделей»: «ў пятницу прести не можно. Говорили, шо не можно – ето польска неделя. Мотали, шыют, а прести не можно» (Толстая 2005, 203). В этом случае пятница тоже воспринимается как «чужой», а следовательно, опасный праздник, и здесь частичность запретов на работу, как раз объясняется тем, что это «чужой» праздник, а не «свой».

Иногда именно это ставили в упрек священники своей пастве, они говорили о том, что те почитают «чужой» праздничный день, то есть пятницу, как свой, и забывают про воскресенье: «пятницу почитают праздником знаете ли кто? Только соседние нам полуязычники по жизни: черемисы и чуваша, да магометане – татары, турки, у которых пятница еженедельный праздник, как

у жидов суббота, а у нас воскресенье. Видите ли, кому мы подражаем, праздную пятницу... Стыдно сказать!» (Богородский 1880, 45). Происхождение празднования пятничного дня некоторые исследователи объясняли влиянием мусульманских традиций, считалось, что эти влияния были сильны во времена монголо-татарского ига: «можно предполагать, что во время монгольского ига магометане принуждали русских православных христиан изменять святой вере и ее церковным праздникам и заставляли силою и мечом праздновать пятницу. Быть может и то, что жестокие победители-мусульмане своим побежденным давали отдых от тяжелых работ по пятницам, или в десятую пятницу, когда работы бывают сопряжены с кровью и потом трудящихся. Если принять эту более или менее вероятную догадку, то нет ничего удивительного в том, что простой народ помнит и почитает этот день, как праздник. (Заметка 1898, 229). Н. М. Гальковский предположил, что празднование пятницы основывается на представлениях, заимствованных у финно-угров, которые были перенесены и на среду: «может быть, на выработку такого представления повлияли финны. У мордвы пятница – не рабочий день, посвященный Шкаю – солнцу. По верованиям чувашей «Эрне ватта», «недельная старуха», смотрит за соблюдением пятницы. Почитание пятницы переносилось и на среду». (Гальковский 1916, 99). То есть, почитание пятницы казалось противоречащим христианским традициям, но не тем, что было взято из славянских языческих верований, а тем, что было заимствовано у соседних нехристианских (языческих, мусульманских) народов.

Оценка среды и пятницы как «хороших дней» связана прежде всего с актуализацией признака «женский» в соответствующих текстах. Так, например, именно в среду, нужно было сажать курицу на яйца: «яички под наседку у сэреду кладу, шоб больше курочек было» (ПА, Брянская обл., Стародубский р-н, КФИ); рождение девочки в этот день предвещало счастливую судьбу ее избраннику, для которого она станет хорошей женой: «як дивчина народыця у пьятницу, або у сэрэду, то будэ хорошая жынка» (ПА, Волынская обл., Любешовский р-н, ЮАМ). Для некоторых дел характеристика этих дней как постных наоборот считалась положительной. Так, например, посадку овощей лучше всего было производить именно в среду и пятницу. Вероятно, это связано с тем, что овощи – постная пища: «картофель надо сеять в постный день – среду или пятницу» (Малинка 1902, 254).

Пятница и среда были наиболее удобным днями для лечения разных заболеваний, магических действий и чтения заговоров, иногда названия этих дней упоминаются в текстах заговоров: «Чтобы избавиться от зубной боли нужно

обрезать ногти на руках в пятницу» (Зеленин 1915, 836); «обдувай ожог, плюй и заговаривай: «Среда и пятница, уйми пламя, огонь, обжог рабы (али раба) на долгое здоровье»» (Виноградов 1915, 325); «когда паром обольешься, надо водить безымянным пальцем и три раза проговорить: «Среда, пятница, между им четвериг, жога и вара на воду ушла» (Виноградов 1915, 325). Чтение заговоров и лечение от болезней нужно было предпринимать именно в эти дни: «в среду рекомендует лечиться от заикания, от радикулита. В среду и пятницу рекомендует лечиться от тоски» (Ермакова 2005, 123); «лечение некоторых детских болезней, например, «собачей старости» и т. п., по народному мнению, должно совершаться непременно в среду» (Балов 1907, 125).

Эти два дня являются наиболее подходящим и для различных гаданий и прорицаний, в частности для гаданий на сон: «примерно сон должен, вот в среду, вот в среду снится сон, то уже вроде должен этот сон, должен, правду получиться, ну получится сон, что тебе приснится то и будет, то и будет, но не всегда, не всегда» (АГ, 97-11-05-06, ЕИИ); «из дней недели наиболее пригодна для гадания пятница» (Смирнов 1927, 18). В этом случае, как и во многих других, среда и пятница упоминаются в паре: «сны вроде бы на среду и на пятницу правильные. А сон бывает вроде бы и год сполнится, получится, сны бывают правильные» (АГ, 00-08-90-09, УАЛ); «...сбываются, очень сбываются. Вот на среду, на среду, на пятницу, вот эти сны сбываются, на среду, на пятницу, самые сны такие» (АГ, 99-08-04-36, МВМ); «гадать. Против среды и пятницы; на среду и пятницу не меняться и не венчаться, а сны не лживые, справедливые во сне видятся, и загадать, что хочешь» (Смирнов 1927, 53, № 206).

Встречается также специальное гадание на среду: «узелки вяжу на сон закладаю, деньочки считаю: четверг за пятницу, суббота за неделю, понедельник за овторком, а среда одыныца, то моя сестрица, вона мени правду скаже» (Гринченко 1901, 64). Но специальные гадания с перечислением дней недели чаще всего были приурочены к пятнице: «При гадании на пятницу – складываются дни: «четверг со средой, вторник с понедельником, воскресенье с субботой. Пятница одна и я млада одна, лежу я на Сионских горах, три ангела в головах: один видит, другой скажет, а третий судьбу укажет»³ (Смирнов 1927, 53, № 208). Сны на пятницу всегда считались вещими: «Ну это... сны сбываются... с четверга на пятницу збудется то сон, обязательно збудется» (КА, Каргополь – 03, ВАИ); «у меня много раз бывало. Иной раз вот, спишь, вот жест иной раз повторяется. Это уже знал, это я уже помню или бывал. Это уже знаешь. Бывал. Ну это главное в пятницу, перед пятницей, перед пятницей, на пятницу» (АГ, 99-03-18, ГЛВ); «а если с четверга на пятницу, то обязательно сбудется вот» (АГ, 98-08-26, СВС). В некоторых случаях сны на пят-

ницу не имели никакого значения, и это объяснялось тем, что сон «спятится»: «в пятницу сон спячивается [...] [В пятницу “спятится”?] В пятницу задом спятится. [Не сбудется?] Не сбыдица ничиво» (КА, Каргополь – 03, НДМ); «А говорят, на пятницу, так спятится. А с субботы на воскресенье. [Что значит спятится?] Не сбудется» (КА, Труфаново-98, КАМ). Важно, что здесь используется тот же «термин» «спятится», что и в случае неудачной работы, то есть «не сбудется», «не получится».

Особый смысл приобретало проклятие, произнесенное в среду и пятницу, оно могло исполниться: «пятница – особый день такой, пятница. <Какой?> А он страшной. <На каждой неделе?> Угу. Пятница и срида. Ругаца грех матерям, детей ругать – дак, шо “пониси тя леший”. Он може унисти, дитенка, тибе и ни догнать как побижить. <Это в пятницу и в среду?> Да, это самые страшные дни» (КА, Река – Колпаково – 00 КИМ); «воскресенье, среда и пятница – постные дни. Их называют – Благой час. Нельзя в Благой час ругаться черным словом...» (ПА, Калужская обл., Малоярославский р-н, ДАИ).

Важной характеристикой пятничного дня является то, что он был еще и торговым днем: «в северной России небольшие торги бывают по пятницам» (Крылов 1899, 280); «Наконец, св. Параскеве наши предки приписывали покровительство над торговлей, и от ее имени известны у нас исстари так называемые пятничные торги и ярмарки» (Калинский 1997, 45); «кроме же известия, что пятница имеет религиозное значение, в то же время мы знаем, что она была соборным днем для торгов... В пятницу происходили также суд, расправа и казни» (Неверович 1859, 208, прим. 10). Происхождение представлений о пятнице как о торговом дне (и о св. Параскеве как покровительнице торговли) приводят некто Г. Б. (Г. Б. 1895, 303–316) и С. В. Булгаков, их идеи очень похожи: «что же касается происхождения верования в Параскеву как покровительницу торговли, то оно легко могло получить свое начало от того, что пятница в старину, особенно на юге и западе России, служила торговым днем для поселян, так как в субботу, день празднования евреями шабаша, торговля не производилась» (Булгаков 1898, 394, прим. 1). Это замечание кажется нам не вполне правильным, потому что пятница, как видно из разных источников, была торговым днем не только на юге и западе Руси, но и, например, на севере, где не было еврейского населения. Кроме того, пятница как торговый день известна в России еще до вхождения в состав Российского государства еврейского населения, а американская исследовательница И. Левин обратила внимание на то, что «самые ранние свидетельства о почитании св. Параскевы от-

носятся к купцам, а не к женщинам. Даже митрополит Киприан говорил о дне памяти св. Параскевы как о купеческом празднике» (Левин 2004). Известно, что в некоторых старых русских городах (например, Новгороде, Смоленске, Владимире, Суздале, Туле и других) на базарных площадях стояли церкви св. Параскевы-Пятницы (Золотов 2000, 44). Вообще происхождение представлений о пятнице как о торговом дне, а о св. Параскеве-Пятнице как покровительнице торговли требует дополнительного изучения, поскольку этнографических и фольклорных материалов, касающихся этого сюжета, у нас очень мало.

Важный признак, который отличает среду от других дней недели (и в частности, от пятницы) – это ее срединное положение в неделе, поэтому часто она оценивалась именно по этому признаку: «среда не очень хороший день, так средний, среда она и есть средняя, с серединки на половинку, так себе – лучше ничего на нее не предпринимать» (Добровольская 2006, с. 280); «среда – срединный день в неделе, частенько не сладится в деле» (Лузянина 1998, с. 547). Именно этот признак являлся важным при определении судьбы ребенка, который родился в этот день. Считалось, что он не будет счастливым или несчастливым, он будет «средним»: «родившийся «у сериду» будет человеком, про которого можно сказать, что он «сяродка ны половину». Часто такой человек становится «богачеим»; но так как его богатство приобретается не «працый рук», а легкою, хотя и честною наживой, то он кончает пьянством и бедностью» (Никифоровский 1897, с. 12, № 81); «хто родзіцца ў Сераду, той ва ўсем будзе, як жэ кажучь, ні ўзад, ні ўперад, а так сабэ сярэдні чалавек» (Сержпутоўскі 1998, 173, № 1530).

В целом же среда и пятница оцениваются негативно, с этими днями недели связано множество запретов, а определяющим фактором для семантики среды и пятницы являются предписание поститься в этот день и не выполнять некоторые виды работ. Вообще это предписание при характеристике дней недели обычно имеет негативное значение, «постный» день получает дополнительные коннотации: «скудный», «бедный», «плохой». Для семантики среды важным является соотношение ее с пятницей. Среда почти всегда упоминается в паре с пятницей, причем таких текстов гораздо больше, чем текстов, где речь идет только о среде, и это характерно для текстов различных жанров (духовных стихов, паремий, гаданий и проч.). Среда является своеобразным «двойником» пятницы в рамках недели. Именно в сравнении с пятницей актуализируется большинство признаков, характерных для среды (ср. современное выражение: «среда – это маленькая пятница»).

Большинство исследователей, которые описывали представления об этих днях недели, считали, что эти представления имеют языческие дохристианские корни. Вероятно, это действительно так, но и христианская традиция укрепила представления об «особости» пятницы и среды, эти дни были связаны с мучениями и смертью Иисуса Христа, и они были отмечены постом в рамках недели, это отличало их от всех остальных дней, наделяло их особым и важным признаком.

Л и т е р а т у р а

Абрамов 1905 – *Абрамов И.* Черниговские малороссы: Быт и песни населения Глуховского уезда (этнографический очерк). СПб.: Типо-Литография В. О. Пастор, 1905.

Алешина-Матюшина 2004 – *Алешина-Матюшина К. Т.* Воскресение: (кое-что из жизни Вытегорской деревни начала XX века). Вологда, 2004.

Афанасьев 1994 – *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М: Индрик, 1994. Т. 1.

Балов 1907 – *Балов А. В.* Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив. 1907. № 1. С. 109–137.

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М: Индрик, 2004.

Бессонов 1863 – *Бессонов П.* Калики переходные: Сборник стихов и исследований. М., 1863. Вып. 6.

Богородский 1880 – *Богородский Ф.* Поучение против суеверного почитания пятниц // Руководство для сельских пастырей. 1880. Т. 1. Приложение № 4. С. 44–46.

Булгаков 1898 – *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. Харьков: Типография губернского правления, 1898.

Бурцев 1902 – *Бурцев А. Е.* Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2.

В. Н. 1891 – В. Н. Еще о народных пятницах // Церковный вестник. 1891. № 12. С. 185–186.

Владимирская 1983 – *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М: Наука, 1983. С. 225–245.

Веселовский 1876, 1877 – *Веселовский А. Н.* Опыт по истории развития христианской легенды: П. Берга, Анастасия и Пятница // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Март. С. 50–116; 1877. Февраль (№ 2). Ч. 189. С. 186–252.

Веселовский 1876а – *Веселовский А. Н.* Опыт по развитию христианской легенды. IV. Сказание о 12 пятницах // Журнал Министерства народного просвещения. 1876, июнь. С. 326–367.

Виноградов 1915 – *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилото населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 325–432.

Г. Б. 1895 – Г. Б. Из области народных воззрений и суеверий. Народные поверья о св. великомученице Параскеве, нареченной Пятницей // Руководство для сельских пастырей. 1895. Т. 2. № 31. С. 303–316.

Гальковский 1916 – *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1.

Герасимов 1895 – *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 122–125.

Гринченко 1901 – *Гринченко Б. Д.* Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов: Земская типография, 1901.

Грузнова 2001 – *Грузнова Е. Б.* Особенности культа святых Пятницы и Анастасии в русском религиозном быту XVI века // Исследования по русской истории: Сб. статей к 65-летию профессора И. Я. Фроянова. СПб; Ижевск, 2001. С. 220–241.

Даль 1957 – *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М: Государственное издательство художественной литературы, 1957.

Даль 1996 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб: Диамант, 1996.

Дей, Марченко – *Жартівливі пісні* / сост. О. І. Дей, М. Г. Марченко, А. І. Гуменюк. К., 1967.

Добровольская 2006 – *Добровольская В. Е.* Категория «хорошее / плохое время» в традиционной культуре Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 9. / Сост. М. Д. Алексеевский, В. Е. Добровольская. М: ГРЦРФ, 2006. С. 276–292.

Добровольский 1905 – *Добровольский В. Н.* Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // Живая старина. 1905. № 2. С. 290–414.

Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев: тип. М. П. Фрица, 1876.

Г. Н. 1891 – Г. Н. О народных пятницах // Церковный вестник. 1891. № 11. С. 166–167.

Дроздов 1891 – *Дроздов Н.* В области церковно-приходской практики // Церковный вестник. 1891. № 3 (17 янв.). С. 42.

Дроздов 1891а – *Дроздов Н.* Последнее слово о «пятницах» // Церковный вестник. 1891. № 34. С. 534.

Ермакова 2005 – *Ермакова Е. Е.* Сибирская заговорная традиция (конец XX – начало XXI вв.). Тюмень: Издатель Пашкин, 2005.

Завойко 1914 – *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3 – 4. С. 81–178.

Заговоры 2000 – Заговоры на утерянную вещь // Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.

Заметка 1898 – Заметка о летних народных предрассудках и поверьях: об обливаниях и десятой пятнице // Руководство для сельских пастырей. 1898. Т. 2. № 27. С. 227–230.

Зеленин 1914–1916 – *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Рус. геогеогр. об-ва. Вып. I – III Пг., 1914–1916.

Золотов 2000 – *Золотов Ю. М.* Городские культы средневековой Руси // Живая старина. 2000, № 3. С. 42–44.

Иванов 1907 – *Иванов П.* Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

Иванов, Топоров 1983 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М.: Наука, 1983. С. 175–197.

Калинский 1997 – *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М: АСТ, 1997.

Кормина 2005 – *Кормина Ж. В.* Проводы в армию в пореформенной России: опыт этнографического анализа. М: НЛЮ, 2005.

Крылов 1899 – *Крылов Д.* Местные суеверия: «Пятницы» // Тверские епархиальные ведомости, 1899, № 10. С. 273–282, № 14. С. 376–381.

Левин 2004 – *Левин И.* Христианские источники культа св. Параскевы // Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М: Индрик, 2004. С. 141–161.

Лузянина 1998 – *Лузянина Л. Н.* Пословица не зря молвится // Энциклопедия земли Вятской. Т. 8: Фольклор и этнография / сост. В. А. Поздеев. Киров: «Вятка», 1998. С. 543–551.

Лурье, Черешня 2000 – *Лурье М. Л., Черешня А. В.* Крестьянские рассказы о срывающихся снах // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации и методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета / Ред.-сост. М.Л. Лурье. СПб., 2000.

Максимович 2002 – *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина. К.: Обереги, 2002.

Малинка 1900 – Апокрифы / зап. А. Н. Малинка // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями / под ред. Н. А. Янчука. М: типо-литография А.В. Васильева, 1900. С. 84–92.

Малинка 1902 – Сборник материалов по малорусскому фольклору / Собрал А. Н. Малинка. Чернигов: Тип. губернского земства, 1902.

Неверович 1859 – *Неверович В.* О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 г. Смоленск: Типография губернского правления, 1859. С. 123–232.

Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверь, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск: губернская типо-литогрфия, 1897.

Павлова 1985 – *Павлова М. Р.* Среда и Пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян / Отв. ред. Н. И. Толстой. М: Наука, 1985. С. 66–69.

Павлович 1868 – *Павлович П.* Против суеверного чествования пятницы // Руководство для сельских пастырей. 1868. Т. 2. № 35. С. 598–602.

Прислів'я 1989 – *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини.* К.: Наукова думка, 1989.

Резолюция 1896 – Резолюция Его Преосвященства, Преосвященнейшего Гурия, епископа Самарского и Ставропольского, о борьбе пастырей с суевериями народными о чествовании пятниц // Руководство для сельских пастырей. 1896. Т. 3. № 39. С. 97–100.

Сержпудоўскі 1998 – *Сержпудоўскі А. К.* Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск: «Універсітэцкае», 1998.

Смирнов 1927 – *Смирнов В.* Народные гадания Костромского края. Кострома, 1927.

Строев 1915 – *Архив П. М. Строева.* Т. 1. Пг: Тип. главного управления Уделов, 1915.

Терещенко 1999 – *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Ч. VI – VII. М: Русская книга, 1999.

Толстая 2005 – *Толстая С. М.* Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрономимов // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. С. 26–335.

Толстая 2005а – *Толстая С. М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: Счет и оценка дней недели // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М: Индрик, 2005. С. 524–542.

Толстая 2005б – *Толстая С. М.* Следы апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Толстая С. М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. С. 543–562.

Толстой 1991 – *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М: Индрик, 1991. С. 185–205.

Троицкий 1893 – *Троицкий А.* Пятница в народном почитании // Пензенские епархиальные ведомости. 1893. № 21 (1 нояб.) с. 836–853; № 22 (15 нояб.) с. 885–896; № 23 (1 дек.) с. 903–916.

Фирсов, Киселева 1993 – Быт великорусских крестьян – землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб: Издательство Европейского дома, 1993.

Червинский 1900 – *Червинский А.* К вопросу о суевежном почитании народом пятницы // Земский сборник Черниговской губернии. 1900, №4, С.95–104.

Источники

АА, Архангельская обл., Онежская обл. д. Сура. Аверина Анастасия Трофимовна 1916 г. р.

АГ, 97-11-05-06, ЕИИ – Архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Ленинградской обл., Бокситогорском р-оне, Яковлевской волости, д. Врачёво, от Ерёмкина Ивана Николаевича, 1935 г. р.

АГ, 98-08-26, СВС – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. Ленинградской обл., Бокситогорском р-не, д. Горелуха, от Семёнова Виктора Степановича, 1932 г. р.

АГ, 99-03-18, ГЛВ – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Ленинградской обл., Тихвинский р-оне, д. Шибенец, от Гогиной Лидии Васильевны, 1930 г. р.

АГ, 99-08-46-52, неизв – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Псковской обл., Плюсском р-оне, д. Новоселье, женщина, ок. 70 лет.

АГ, 99-08-04-36, МВМ – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Псковской обл., Локнянском р-не, д. Миритиницы, от Валентины Миновны Максимовой, 1928 г. р.

АГ, 00-08-90-09, УАЛ – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Псковской обл., Локнянском р-не, д. Перелучье, от Анны Люсовны Усеченковой, 1925 г. р.

АГ, 00-08-61-18, НЗЗ – Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Псковской обл., Локнянском р-не, д. Сельцо, от Зинаиды Никитичны Никитиной, 1922 г. р.

АЦРФ Э 01209 – Архив Государственного республиканского центра русского фольклора, зап. Владимирской обл. Муромского р-на д. Борок, от Самохиной Анны Васильевны, 1925 г. р., русской, местной, старообрядки.

ЕУ-Хвойн-99, ПФ-2 – Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской области, Хвойненском р-не, д.Шилово, от Комиссаровой Александры Александровны, 1914 г. р.

ЕУ-Мошен-01; 19; КМД – Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородском области, Мошенском р-не, д. Устрека, от Кочергиной Марии Дмитриевны 1934 г. р.

ЕУ – Шимск – 04; 36; БРИ – Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородском области, Шимском р-не, дер. Любач от Бычковой Риммы Ивановны 1927 г. р.

ЕУ-Шимск-04; 28; АНИ – Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородском области, Шимском р-не, д. Новое Веретье, от Андреевой Нины Ивановны 1924 г. р.

КА, Ухта-96, ДАА – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Дьяченко Александры Алексеевны 1933 г. р., тетрадь 3.

КА, Ухта – 96, БМВ – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от М. В. Битюговой, 1927 г. р.

КА, Труфаново-98, КАМ – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Михновой Клавдии Андреевны, 1930 г. р.

КА, Ошевенск – М. Холуй – 99, ЧТВ – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Черепановой Татьяны Васильевны, 1920 г. р.

КА, Полуборье – Петровская – 00, ВАТ – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от В.А. Турьшева, 1963 г. р.

КА, Полуборье – Петровская – 00, БМП – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Бритвихиной Марии Павловны, 1930 г. р.

КА, Река – Наволок – 00, МВС – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Макаровой Валентины Семеновны, 1944 г. р.

КА, Река – Колпаково – 00 КИМ – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Колпаковой Ирины Михайловны, 1914 г. р.

КА, Каргополь – 01. АМН – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Агапитова Михаила Николаевича, 1912 г. р.

КА, Тихманьга – Прохино – 02, БЗА.

КА, Тихманьга – Каласниково – 02 БАН.

КА, Каргополь – 03, ВАИ.

КА, Каргополь – 03, НДМ.

ЛАИУрГУ Д 130/01 2001 (Свердловский обл. Талицкий район) л. 8.

ПА, Брянская обл., Почепский р-н, ППИ, ХЕЕ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. Брянская обл., Почепский р-н, с. Семцы ППИ, ХЕЕ.

ПА, Брянская обл., Почепский р-н РМИ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Семцы, от РМИ.

ПА, Брянская обл., Почепский р-н, ТМИ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Брянской обл., Почепском р-не, с. Семцы, от ТМИ.

ПА, Брянская обл., Стародубский р-н, КФИ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Брянской обл., Стародубском р-не, д. Картушино, от Федоры Ивановны Кузьменко, 1914 г. р.

ПА, Волынская обл., Любешовский р-н, ЮОАМ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Волынской обл., Любешовском р-н, с. Ветлы. От ЮОАМ.

ПА, Гомельская обл., Ветковский р-не, РПП – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Гомельской обл., Ветковском р-не, с. Присно. Прасковьи Петровны Рябой, 1896 г. р.

ПА, Гомельская обл., Ельском р-н, КФВ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Гомельской обл., Ельском р-не, с. Кочиши, от КФВ.

ПА, Гомельская обл., Ветковский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Присно, от Голубевой Екатерины Киреевны 1914 г. р.

ПА, Гомельская обл., Ветковский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Присно, от Рябой Прасковьи Петровны 1896 г. р.

ПА, Гомельская обл., Ветковский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Присно, от Фомина Даниила Дорофеевича, 1901 г. р.

ПА, Курская обл., Курчатовский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Дичня, инф. неизв.

ПА, Курская обл., Курчатовский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Успенки, от Гусельниковой Настасьи Андреевны, 1920 г. р.

ПА, Курская обл., Курчатовский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Макаровка, от Синюшиной Анны Федоровны 1905 г. р.

ПА, Курская обл., Курчатовский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Дичня, от Курасовой Марии Родионовны, 1898 г. р.

ПА, Курская обл., Курчатовский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Макаровка, Мабызевой Акулины Коновны 1911 г. р.

ПА, Курская обл., Курчатовский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Дичня, от Кельшиной Евдокии Сергеевны 1919 г. р.

ПА, Курская область, Дмитровский район – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в д. Варанаево, от Сулиной Ефросиньи Константиновны, 1904 г. р.

ПА, Курская обл., Дмитровский район ЧМС – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в пос. Первоавгустовский, от Чехириной Марии Степановны, 1925 г. р.

ПА, Калужская обл., Малоярославский р-н, КНТ – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Детчино, от Киселевой Надежды Терентьевны, 1921 г. р.

ПА, Калужская обл., Малоярославский р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Детчино, от Дмитриевой Анны Ивановны, 1906 г. р.

ПА, Черниговская обл., Городнянская р-н – Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в с. Хоробичи, от ААЧ.

ПИ; Тульчин – 05; 22; СГП – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в СПб, зап. в Винницкой обл., г. Тульчине, от Галины Прокофьевны Соловьевой, 1937 г. р.

ПИ, Тульчин-05, 36, ДКМ – Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в СПб, зап. в Винницкой обл., г. Тульчине, от Ксении Михайловны Дроздовской, 1916 г. р.

Примечания

¹ Это большой корпус текстов, связанный, в основном, с персонификацией пятничного дня, культом св. Параскевы-Пятницы. Проблеме соотношения персонификации пятничного дня и св. Параскевы-Пятницы, происхождению культа св. Параскевы посвящено довольно много работ (см., напр: Афанасьев 1994, 231–243; Веселовский 1876, 1877; Грузнова 2001; Левин 2004; Павлова 1985 и др.).

² Вероятно, все эти тексты «цитируют» послание Феодосия Печерского великому князю Изяславу: «Аще кто отречется в среду и пятницу мясо не ясти, добро, велми полезно не ясти. Не я сего завещаю, но святы апостолы, тако бо закон положиша, да всяк крестьянин постится в среду и в пятницу, бельцы от мяса и молока, чернецы от сыра, *в среду бо жидове совет сотвориша на Иисуса, и в пятюк распяша Господа*».

³ Ср. еще варианты: Раз не на святки, не на святки – просто на пятницу загадывала, вот меня научили... [пропуск сна] «Суббота с воскресеньем, понедельник со вторником, среда с четвергом, а ты пятница-матушка одна. И я, раба Божия, одна. И вот приснишь мне сон (там что – жениха, или, там, какая жисть моя будет, или что)» (Лурье, Черешня 2000, 299, № 90); «Если что потеряешь, то с четверга на пятницу должно присниться. «Суббота с воскресеньем, понедельник со вторником, среда с четвергом, а ты, пятница, одна будь, как мать родна. Осип прекрасный, разгадай мой сон несчастный: “Найду ли я (вещь) или потеряю, куплю или продам? Где мое (вещь), яви мое мне во сне”» (Заговоры 2000, 166); «Дак, вот... сон так примечают, вот в пятницу примечают, суббота с воскресеньем, понедельник с фторником, среда с четвергом, а пятница одна. Вот на ней, перед пятницей сон какой вот – збудется. [так говорят, когда спать ложаться?] Ну, не, не... говорят, так, ничо не говорят, а вот эта пятница одна дак, на ней сбывается сон, и сон сбывается на воскресенье и на понедельник на эти три дня. [...]» (КА, Тихманьга – Прохино – 02, БЗА).

А. В. Семенова

Кашубский народный календарь

Представления о категории времени, отраженные в кашубском языке, религиозных воззрениях, мифологических и этнокультурных стереотипах, составляют чрезвычайно важную область исследования для реконструкции картины мира кашубов.

Кашубы – часть славянского мира, следовательно, их язык и культура обладают чертами, свойственными славянской культуре в целом. В каждой национальной славянской культуре переплетаются относительно самостоятельные временные модели: церковный календарь, народный, в котором выделяются земледельческие, охотничьи праздники (у кашубов преимущественно рыболовецкие), время появления демонологических персонажей, приуроченное к определенным сезонам и календарным праздникам: «Содержательную основу народного календаря составляет мифологическая трактовка времени, различение времени сакрального, чистого, доброго и – нечистого, злого, опасного» (Толстая 1999, 442).

Очевидно, что в каждой славянской культуре эти модели реализуются по-разному, и это мы постараемся показать в данной статье, основанной на материале Словаря кашубских говоров Б. Сыхты (Sychta 1967–1976).

В кашубском народном календаре сохраняются живые и активные формы народного двоеверия, связь с иным миром просвечивает в различных способах дробления времени. И на современном этапе (по крайней мере, судя по материалам, зафиксированным до середины 70-х гг. XX в. Б. Сыхтой), можно констатировать неразрывную связь языческих и христианских воззрений, спроецированную на сегментацию календарного цикла, выражающуюся в устойчивых языковых формах, поскольку категории языка и культуры неразрывно связаны между собой и можно сказать, что категории языка превращаются в категории культуры (Березович 2007).

Рассмотрим, как в кашубской картине мира происходит членение времени всех четырех сезонов, и постараемся выявить, как в отдельных временных точках сплетаются между собой приметы линейного и мифологического времени.

Летний цикл имеет «эпицентр» – день Ивана Купалы, вбирающий в себя множество мифологических представлений. День летнего солнцестояния, симметричный в годовом круге Рождеству, особо почитается в славянской

традиции: это время откровения тайн природы (Виноградова, Толстая 1999, 363–368). В вечер накануне этого дня ведьмы имеют наибольшую силу; особенно опасны они для коров, у которых эти персонажи могут снизить жирность молока, для чего они подметают пол в хлеву, проникая туда, со словами: *Mléko gospuedorom a maslo nóm*.

В апотропеических целях пастухи и пастушки плетут веночки из васильков – *modrákov* – и надевают коровам на рога, гусям на шею, кладут их на пчелиные ульи. Магическую силу оберега кашубы приписывают клену, в день Ивана Купалы отпугивают злых духов, украшая кленовыми веточками окна, лодки и ульи. Веточкам также приписывается способность заживления ран. Коровам в этот день дают разнообразные цветы желтого цвета, собранные на девяти разных межах, чтобы их масло было жирным и желтым. Как видим, растительный код оказывается чрезвычайно значимым в купальской тематике.

Растительный код важен и для других значимых дней летнего сезона, связанных с христианским календарем. Например, кашубы верят, что волосы, остриженные в день Усекновения главы Иоанна Предтечи, не отрастают снова. Также не отрастает вырванная в этот день трава. В день Успения Богородицы кашубы относят сорванные цветы в дар Божьей Матери, поскольку верят, что иначе цветы будут плакать.

В праздник Ивана Купалы ведьма может вредить коровам (*zós škuežec krovom*), пасущимся в поле, только после захода солнца и до рассвета, поскольку с наступлением следующего утра она теряет над ними власть. Поэтому хозяева стремятся вечером вовремя отвести коров в хлев, куда ведьмам сложнее войти. Считается, что ведьмы в это время пытаются проникнуть в хлев, поэтому кашубы рисуют кресты на дверях хлева смолой – крест является мощным оберегом, смола также отгоняет злых духов. Коровам когда-то давали деготь (*Zegc*), который также охраняет от колдовских чар (*Xron'i před očáren'im*).

С поверьями о ведьмах связан обычай кашубов сжигать старые метлы и вязать новые, так как считается, что те могут улететь на свой ежегодный шабаш на Лысую Гору (*na Łěsō Góra*) только на старых метлах. Однако, если ведьмы не улетят на шабаш, они могут навредить, рассевшись на полях. Поэтому, чтобы ведьмы не «*obsály pole*», а улетели на Лысую Гору, разжигались специальные костры под названием *sobótka*. Молодежь танцевала и пела, по воде пускались огни (*ogn'iska, sv'qti og'in'* или *sv'qti v'id*, то есть 'костер', 'святой огонь' или 'святой свет'). Считалось счастливой приметой, если юноша влюбится в этот день, что обещало паре счастье на всю жизнь.

После захода солнца вплоть до полуночи на сбор лекарственных растений налагался запрет из-за опасности встретиться с *krēsnaqtami* (сущестами вроде гномов), которые в это время сами собирают травы. Затем наступал идеальный момент для сбора лекарственных растений – полночь. Девушки в этот праздник ищут прежде всего цветок папоротника, что следует делать обязательно без одежды, молча и не оглядываясь, и их не должен увидеть ни один мужчина. Считается, что именно из-за того, что любопытные парни всегда их преследуют, им никак не удастся найти заветный цветок. С папоротником связано поверье о том, что если хозяин хочет избавиться от папоротника, растущего на его поле, то ему следует вырвать всего один куст в день Ивана Купалы, тогда остальные исчезнут сами собой.

Некоторые купальские поверья связаны с «утренними» приметами, в частности, тот, кто находил утром в этот день гриб, мог быть уверен, что целый год ему будет сопутствовать счастье. Если, встав утром, хозяин видел на улице лошадь, то это считалось знаком, что ему следовало купить очень похожую лошадь той же масти. Утро дня Ивана Купалы также годилось для сбора трав.

Многие поверья, связанные с днем Ивана Купалы, закрепились в пословицах и фразеологизмах, касающихся сельскохозяйственных работ: *Na Jana čelãz ju n'e zm'en'a pãna* (на св. Яна слуги не меняют хозяина), что, по всей вероятности, связано с началом сенокоса и приближением сбора урожая. Это подтверждается следующей поговоркой: *Na Jana zab'er sq do sana* (На Яна принимайся за сено). К этому времени у крестьян истощались запасы от урожая предыдущего года, что отражено в пословице *Sv'qti Jan v'edno tq b'edq sle* (Св. Ян всегда посылает бедность). Однако к этому моменту созревают ягоды: *Sv'qti Jan n'ese jagodón Zbón* (Св. Ян несет ягод жбан). С днем Ивана Купалы кашубы связывают также и прогнозы насчет урожая некоторых культур: *Jak bulvë kv'itnq na sv'qti Jan, to z guespuedóřa bqZe pón* (Если картофель цветет на св. Яна, то хозяин будет паном, то есть будет сыт).

Праздник Ивана Купалы как день летнего солнцестояния, центральный день летнего цикла, становится в языке синонимом самого лета, благодаря чему у кашубов возникло устойчивое сравнение *jak na sv'qtego Jana lód* (как лед на св. Яна), то есть никогда. С характерной особенностью этого дня как теплого связано сравнение мерзнувшего человека с котом, который в день св. Яна сдох не печке. В кашубских устойчивых сравнениях нашли отражение и другие характерные приметы этого дня, самого долгого дня в году: *ten je tak dhug'i jak na sv'v'qtego Jana Zen'* (этот человек такой длинный как день на св. Яна).

В летнем сезоне отмечен день Семи спящих братьев-мучеников (*Sètme Braci Sp'qcěX*) как метеорологический показатель: если в этот день (7 июля) будет дождливо, то такая же погода сохранится в следующие семь недель. Другие дни великих церковных праздников, дни памяти святых свидетельствуют о разнообразии частных аграрных циклов, что фиксируют устойчивые фразеологические сочетания. Например, огурцы сажают в канун Вознесения Господня ровно в два часа дня, именно в тот момент, когда процессия, вышедшая из костела, всходит на высокое место. Отмеченное таким образом и, по сути дела, освященное начало вегетативного цикла обеспечивает рост огурцов – они будут лучше виться и расти вверх. В день св. Маргариты (10 июня) сажают брюкву, поскольку считается, что *sv'qta Malgořata ob noc poleva vrěk'i* (св. Маргарита поливает брюкву ночью). На Якуба (25 июля) всегда можно рассчитывать на хлеб нового урожая и *Na Jakuba sm'eje sq z b'edi Kaszuba* (На Якуба кашуб смеется над бедностью). Тем не менее, святого Якуба кашубы называют иногда обманщиком (*zuežěcel*), поскольку урожай картофеля, которого к этому времени крестьяне ждали также с нетерпением, часто не успевал созреть. В день св. Лавра в августе уже можно начинать собирать картофель: *Sv'qti Vavřin'c káže na bulvě z košem isc* (св. Лавр велит идти за картофелем с корзиной). В этот день *Vavřin'c v'ije z ořěXóv v'in'c* (Лавр вьет из орехов венки). Поскольку этот праздник является предвестником осени, то он также *káže na jábka přinc* (приказывает идти за яблоками), *káže ze zěta vin'c* (приказывает выйти из жита, то есть закончить жатву), а также непосредственно указывает на границу между летом и осенью: *N'eX le přin'ze Vavřin'c, vnet bqže lata kun'c*. Граница между летним и осенним циклом проницаема, например, капуста начинает завиваться в день св. Лавра, а созревает осенью, в день св. Тадеуша: *Vavřin'c vsáža na głovq kapusce v'in'c, a Tadeuš kapeluš* (Лавр надевает на голову капусте венок, а Тадеуш шляпу).

На стыке лета и осени находится день св. Варфоломея (24 августа), который у многих славян считается началом осени (Толстая 1995, 142). В этот день вода становится холодной и олень якобы последний раз прыгает в воду (*uod Bartłom'en'a uoda rob'i sq zěmnǫ* и *na Bartłom'en'a uestatn'i rǫz jelin' skǫče do uedě*), т. е. вводится запрет на купание. С днем этого святого связана следующая примета: если погода позволяет запрячь лошадь, то осенью будет сухо: *Jak na Bartłom'en'a je těli pueguedě, že kuičer mueže uobsodlic kuen'a, to jesin' bqže sěXǫ*. По погоде в этот день кашубы предсказывают, какая погода будет стоять в сентябре и всю осень: *Jak'i Bartłom'in tak'i vřesin', jak'i vřesin', takā calā jesin'*. В день св. Варфоломея аисты собираются улетать на зиму, что ка-

шубская деревня воспринимает с сожалением. Некоторые приметы, связанные с днем св. Варфоломея, касаются способов хранения пищевых продуктов: *Sv'ąti Bartłomn'ej robąka přěthunn'i* (червяка прижмет, придавит) и *Bartoš każe jaja składac w koš* (велит складывать яйца в корзину), то есть собирать для хранения на зиму.

В осеннем цикле выделяются дни памяти святых, которые фиксируют конец некоторых частных аграрных циклов. Например, *Po sv'atim RoXu vszqZe je dosc groXu* (после св. Роха всегда довольно гороха) – т. е. после 16 сентября. 7 октября празднуется день Божией Матери *Różan'covej*, или *Vagornej*, когда обязательно ловят угрей и подают их на обрядовый стол. Дети расставляют игрушечные силки в лужах; утром, найдя сети опрокинутыми, они в своей неудаче обвиняют ветер – в это время года он дует с определенной стороны, что якобы не позволяет наловить угрей. Праздник Божьей матери Посевной (*Matk'i Bosk'ej Sévnej*) 8 сентября считался лучшим днем для начала осенней посевной. В кашубских легендах Божья Матерь выступает покровительницей сеятеля, благославляющей его.

Во фразеологических оборотах противопоставляются «бабье лето» и «мужское лето». Заметим, что времена года даны сквозь призму гендерных отношений: *Bab'ė lato biva n'eráz lepsze jak Xłopsk'ė lato* (бабье лето бывает иногда лучше «мужского» лета).

День св. Михаила, приходящийся на 29 сентября, считается одним из важных показателей прогноза погоды. Так, *M'ixâl k'ixâ, z górë/z p'eca babë spiXâ* (Михал чихает, сверху/с печки баб спихивает) – в это время обычно задувают сильные ветры. Если в день этого святого ветер дует *z twardë stronë* (“с твердой стороны”), то есть с востока, то будет суровая зима, если *z m'atkë stronë* (“с мягкой стороны”), то есть с запада, зима будет умеренной. У кашубов существовал обычай пасти скот не только на собственных пастбищах, но и на любых других, после дня св. Михаила, поэтому возникла поговорка *Sv'ąti M'ixâl grân'cë rozp'ixâ/otmika vrotë* (св. Михаил границы раздвигает/отпирает ворота).

С давних времен существовал обычай заключать и продлевать договор на работу, покидать, менять хозяев в день св. Мартина 11 ноября. Это было значимым событием в жизни кашубов, поэтому с днем этого святого связано много примет, а в языке существуют пословицы и фразеологизмы: *do Mârcinków ja tu v'ėbëja, a po mârcinkaX mogą isc dalé* (до дня св. Мартина – Мартинок – я тут побуду, а после могу пойти дальше). Если работник оставлял хозяина до дня св. Мартина, то есть до истечения срока договора, то это называлось *Zrob'ic mârcink'i* или *mârcin'sk'e buti zrob'ic* (‘сделать мартинки’ или ‘сделать мартин-

ские сапоги', то есть, вероятно, уйти босиком, без (полной) оплаты). Работников-мужчин было принято угощать на праздничной трапезе в день св. Мартина, тогда как в день св. Михаила первыми угощали работниц. Таким образом, пара этих католических праздников составляет некое гендерно окрашенное единство.

Наступление холодов отмечено в поговорке: *Mârcĕn gâda do M'ixala: "M'ixalku, M'ixalku, ponĕkn'i le tĕX n'edbâlkóv, bo jak já sq poruša, to já jiX sn'ega popruša* (Мартин говорит Михаилу: «Михалек, поторопи же ты этих растяп, ведь когда я приду, то я их снегом присыплю»). В зависимости от того, выпал ли снег на св. Мартина, говорят, что «Мартин приезжает на белом/черном коне» (*Mârcĕn přĕjaXâl na b'âlim/ ěârnim kon'u*). Однако к этому времени зимняя погода в Кашубии обычно еще не устанавливается, поэтому *K'ej Mârcĕn nĕkâ gâs po loze, tej v'itro ona mze Xozĕla po voze* (когда Мартин выгоняет гуся на лед, то завтра он будет ходить по воде), ср. также *K'ej sv'qti Mârcĕn v sn'egu přĕjeze, tej on tak Xutko z n'ego vĕjeze* (когда св. Мартин в снегу придет, то так же быстро из него и «выедет»). В этот день было принято забивать гусей, поэтому бывает *od Mârcĕna nova p'eřĕna* (от Мартина новая перина).

Не только завершение сельскохозяйственных работ, но и ухудшение физического состояния людей в связи с холодами отмечают пословицы и народные верования. Ответственность за эпидемии простудных болезней, вспыхивающих осенью и зимой, возлагалась на некую девушку, которая, умирая, пожелала, чтобы все остальные люди умерли от такой же болезни. Этот антропоморфный образ эпидемии якобы ходит среди людей (*pošĕdlo Xozĕ po lĕzaX*), заражая и мучая их болезнью. Таким образом, осеннее время окрашено в печальные тона из-за несчастий, выпадающих на долю человека, но в то же время оно наполняет его уверенностью в завтрашнем дне – на зиму ему хватит запасов.

День поминовения усопших (*Zen' Zâdĕšni*) является одной из важнейших дат осеннего цикла. В этот день души покидают кладбище и идут в костел, где мессу служат покойные ксендзы. Существует суровый запрет на подглядывание за душами: того, кто осмелился бы провести эту ночь в костеле, растерзали бы живьем. После службы души расходятся по местам земного обитания, где их встречают близкие, стремящиеся максимально облегчить им пребывание на земле: топят печи, чтобы души обогрелись, привязывают собак, чтобы им не мешали, не выплескивают на улицу воду и помои, чтобы нечаянно не облить душу. Существовал обычай сыпать песок на пол в доме перед наступлением ночи – утром по отсутствию следов можно было убедиться, что душа

не переступала порог дома. Близкие молятся за душу, которая их навещает в эту ночь. В отдельных местах считают, что души, по которым много плачут, носят с собой слезы в горшке или ведре. Души появляются на земле и в остальные дни года, но именно в день поминовения усопших совершаются специальные обрядовые действия, люди усиленно молятся за души усопших близких, соблюдают предосторожности, чтобы не потревожить их и не оказаться их жертвой во время службы в костеле, то есть наряду с почитанием, оказываемым душам, люди испытывают страх. Он охватывает их и в любой другой вечер в году. В это время суток кашубы не заговаривают с прохожими, не приветствуют их, не выплескивают далеко от себя помои во дворе, чтобы не потревожить какую-нибудь кающуюся душу. Считается, что если ее потревожить, она прервет молитву, и ей потом долго придется молиться для достижения спасения. Таким образом, обычаи, характерные для одного из дней года, частично повторяются в другие дни, но лишь в вечернее время, всегда отмеченное как опасное. Таким образом, День поминовения усопших – это тот отрезок времени, когда нарушается граница между «тем» и «этим» миром, и мифологическое время наступает на обыденное календарное.

Зимний цикл – особо «нагруженное» в мифологическом и обрядовом отношении время – это праздники Рождества и Нового Года, сопровождаемое многими обрядами, играми, обычаями и поверьями. Большинство значимых для кашубской картины мира верований и обрядов сконцентрированы именно вокруг этих праздников. Так, в канун Нового Года, который кашубы называют *Stari rok*, «*baba na pokuce*» подводит итог того, сколько людей эта баба поглотила за год. Кашубам представлялось, что Балтийское море на карте похоже на коленапреклоненную женщину, которая и губит людей, и только в начале года, каясь, она «не грешит» и оставляет их в покое. Видимо, не случайно начало нового годового цикла отмечено этим антропоморфным образом, семантически однородным с аллегорической фигурой смерти.

Как во все времена года, по дням святых прогнозируют погоду и зимой. Так, *Sv'qti Valk n'e klaZe pod lodq balk* (св. Валентин – 14 февраля – не кладет бревен подо льдом), т. е. в середине февраля лед становится тонким и начинает подтаивать. С периодом между Рождеством и Новым годом (*godë*) связан прогноз переменной погоды: *do gód sětmě pogód* (до «святок» семь погод).

Как и многие славяне, кашубы особо почитают св. Варвару, день памяти которой приходится на 4 (17) декабря. Как пишет Н. И. Толстой, с этого дня «начинается цикл зимних праздников, направленных на обеспечение благополучия грядущего года и включающих действия, вызывающие плодородие,

гадания о ближайшем будущем, почитание первого посетителя – ползника, охранительные ритуалы от болезней (оспы, чумы) и др.» (Толстой 1995, 286–291). У кашубов существует особый культ св. Варвары, особенно ее почитают рыбаки, просят ее о хорошем улове, молятся ей в бую: *Barbara sv'qta o rěbakãX pam'qtã* (св. Варвара помнит о рыбаках). С днем св. Варвары связаны прогнозы погоды: *Jak na Barbarã mróz, sXov, Xlop'e, san'e, a vëpXn'i vóz* (если на Варвару мороз, то спрячь, хозяин, сани, и выкатывай телегу); *Barbara po loZe, Bože naroZ en'e po voz'e* (Варвара после льда, а Рождество после воды); *Barbara albo top'i, albo šcip'e za ušë* (Варвара либо топит, либо за уши щиплет).

Рождество – центральное событие годового цикла, своеобразно связанного с Новым годом и в некоторой степени противопоставленного ему. Оба праздника демонстрируют «двоеверие», пронизывающее народную культуру, язык и, соответственно, картину мира.

В канун Рождества кашубы топят печь, чтобы новорожденному Младенцу Иисусу было тепло, а затем сохраняют пепел от этой топки, чтобы удобрить им землю. Этому пеплу приписываются магические свойства. У натопленной печи сушатся свежевывстиранные пеленки для Младенца. В это время хозяйка поют коленды и молятся, с молитвой идут в хлев, где объявляют скотине, что семья отправляется в костел: *Hej vstavajta, bue mē teré jiZemě do kuescola*. Скот получает в Рождественский сочельник самый лучший корм и угощение, поскольку кашубы считают: *Xovã mã tež v'eZ ec, k'edē je gv'ōzdkã* (скотина тоже должна знать, когда наступает Рождество). Затем они идут в сад и трясут деревья с теми же словами. Иногда хозяйка обвязывают деревья в саду со словами: *Zis sq Xristus roZi, n'eX nãm břãd osvoboZi* (сегодня Христос рождается, пускай нам фрукты (букв.) «освободит»). Иногда в ясли кладут «*bãbka*» для отбивания косы и молоток, чтобы ведьмы не навредили лошадям.

Существует множество поверий, связанных с Рождеством и непосредственно с рождественской ночью. Среди рождественских чудес – вода в бочках, превращающаяся в эту ночь в вино; зеленеющие и цветущие садовые деревья даже если морозно и снежно. Однако редко кому удается увидеть эти чудеса. Ровно в полночь у коров и лошадей с шеи сваливаются цепи, и все домашние животные начинают говорить, как люди, но подслушивать их считается смертельно опасным. Этот запрет отражен, в частности, в народном рассказе о человеке, который услышал, как вол говорил корове, что хозяина будут хоронить через три дня. Испугавшись этого предсказания, крестьянин упал с лестницы и погиб. По другой версии, он заболел и скоро умер. Исключения составляют люди, родившиеся или крещенные в день Ивана Купалы, а также

родившиеся на Пасху: для них подслушивание разговоров животных не представляет опасности.

Ряженных, обходящих дома перед Рождеством или в Сочельник, называют словом *gv'âzdkâ*. Ряжение и рождественское колядование проходит у кашубов с большим размахом: присутствует множество персонажей, костюмы отличаются красочностью и сложностью. Колядующих водит особенный персонаж, которого называют *gv'izd*. Он звонит в колокольчик или свистит под окном. Главные персонажи группы ряженных – это крестьянин на лошади (*Xłop na kon'u*), коза или козел, несущий перед собой вырезанную из дерева и обтянутую козлиной шкурой козью голову (в соответствии с одним поверьем, эта голова начинает блять за несколько дней до Рождества), соломенный медведь, аист с деревянным клювом, на конце которого гвозди, трубочист с метлой и лесенкой, дед и баба с младенцем в корзинке, обезьяна, ангел, смерть, черт. Очевидно, что в это зооморфное сообщество врываются аллегорические фигуры. Как правило, дверь дома открывает рогами козел и начинает преследовать девушек, затем въезжает лошадь. Аист под платком клекочет и щиплет женщин и девушек, заглядывает в горшки, вытаскивает солому из постели, строит гнездо, складывая туда все, что попадет: платки, шапки, пеленки, рукавицы. Трубочист вычищает пепел из печи и выметает трубу, выбрасывая золу и сажу одним махом на пол. Девушки за это на него сердятся и бьют по лицу. Цыган в вывороченном тулупе ведет на цепи недовольно ворчащего медведя. Вскоре музыкант начинает играть на гармонике, и все танцуют. Медведь, скачущий на четырех лапах, становится добрым и игривым. Во времена разделов Польши за порядком следил ряженный в виде прусского жандарма, а в послевоенной Польше – милиционер. После танцев наступает тишина, ряженные поют коленды и получают щедрые дары и угощения от хозяев. Трубочиста награждают «за выметание трубы», цыгана – за цирк с «медведем», наездника – за выездку лошади, дядюшке дают денег на табак, бабе кладут кусок «бабки» в корзину, одному из колядующих дают денег на «сено», чтобы козел «не умер с голоду по дороге». Выступление ряженных явно сходно с «живым» вертепом, который дополняется яростной битвой двух групп колядующих из разных деревень.

Процессия ряженных (*gv'âzdkâ*) должна закончиться до полуночи, иначе она повстречается с *gv'âzdkâ* с неба. Последняя может оказаться недовольна такой встречей, поскольку она есть знак того, что пора идти на службу в костел.

В некоторых областях Кашубии центральным персонажем в группе персонажей является собственно *Gv'âzdkâ* (Звезда). Ее костюм изобилует соло-

мой и сосновыми веточками. На ней также может быть надет тулуп наизнанку, синее платье, перевязанное соломенным поясом, два больших белых платка, один из которых повязывается вместо юбки, а другой служит фартуком. Из соломы изготавливается корона или другой массивный головной убор. Иногда он походит на пчелиный улей, корону или широкополую шляпу. На лице этого персонажа маска с длинной льняной бородой и усами, рыбаки вместо льна используют сеть. Звезду торжественно приветствуют, когда она входит в дом, а потом одаривает пряниками, орехами, игрушками детей, которые хорошо знают молитвы и произносят их без запинки. Иногда девушек постарше тоже просят произнести молитву. Если одна из них хоть раз запнется, то получает побор, как и дети, которые ошибаются.

Иногда колядующие ходят по домам за три дня до праздника, составляя список хозяев и предполагаемых гостей в каждом доме и предлагая колядование.

Рождество Христово сочетает в себе приметы различных исторических, календарных и мифологических временных аспектов: ряжение и театрализованные игры представляют собой отголосок языческого мировоззрения. В ряжении особенно четко проявляется размывание и, напротив, воссоздание границы между человеческим и нечеловеческим, иномирным. Посещение костела, постная обрядовая трапеза, даже игра, заключающаяся в проверке на знание молитв ряженым персонажем, характеризуют Рождество как христианский праздник. Традиционное обвязывание деревьев с особыми заговорами, вера в то, что животные могут говорить человеческим языком в эту ночь связывают Рождество с аграрным циклом. Требования, касающиеся приготовления определенных блюд, относятся к бытовым реалиям.

В отличие от Рождества, в котором «содержательную основу... составляют религиозные мотивы («появление на свет Спасителя»), Новый год воспринимается как светский праздник, как рубежная дата, определяющая благополучие всего наступившего года...» (Виноградова, Плотникова 2004, 415–419). В канун Нового Года тоже появляются ряженые, происходят бесчинства, молодежные игры. Когда все спят, парни подменяют у соседей скот и лошадей, коз загоняют на крыши и деревья, затыкают соломой дымоход. Выходя на перекресток, – мифологически отмеченный локус – выгоняют старый год под звуки ударов в старые сковороды и горшки. Среди детей и взрослых пользовались популярностью игры, приуроченные к празднованию Нового года. Одна из них заключалась в том, что играющие пытались достать из емкости с водой монеты ртом. Также это могли быть розыгрыши: наивного человека сажали на стул, заставляли смотреть в рукав как в телескоп. Когда после

третьего вопроса, не разглядел ли он уже звезду, он отвечал отрицательно, в рукав заливали воду.

Первого января восстанавливается мировой порядок, что проявляется в устойчивых формах поведения и обычаях: в первый день года принято рано вставать, кашубы стараются ни с кем не ссориться, верят, что весь год будут заниматься теми делами, которые делали в этот день. Приветствуют гостя, особенно радуясь, если им окажется молодой человек при деньгах, что сулит достаток и удачу на предстоящий год. В этот день особым образом проявляется смыкание «большого круга», т. е. годового цикла, с минимальным – суточным: вечер – период полного хаоса, ночь – пограничное время между циклами, время проницаемости границ двух миров, и утро – время восстановления мирового порядка и гармонии.

Как уже отмечалось, не только в Новый Год, но и в другие значимые для народного религиозного и мифологического сознания дни, проявляется тесная связь двух миров, например, в день поминовения усопших. На границе двух миров человека подстерегают возможные опасности, но и сам человек должен быть внимателен, чтобы не навредить и не помешать существу, принадлежащему к иному миру.

Весенний цикл отмечен особыми запретами в начале (*v advance zem'a jest Hora* – т. е. в период до Пасхи земля «болеет»), а позже – разрешениями на начало сельскохозяйственных работ, прогнозами погоды, приуроченными к дням святых, пасхальными праздниками. В этом кашубская традиция также согласуется с общеславянской, поскольку у славян «большую роль в ранне-весеннем цикле играют поверья, ритуалы и запреты, относящиеся к земле... известно представление о том, что с осени до весны земля «замкнута» – она «спит», «замерла» и т. п., в связи с чем до определенного момента ее нельзя «трогать» – пахать, сеять, копать и др.» (Агапкина 1995, 350).

Важнейшими днями весеннего календарного цикла являются Пасха и пред- и послепасхальный период. Кашубы уверены, что на Пасху вода во всех водоемах становится святой. Они купаются в ней, набирают себе домой, верят, что она приобретает в этот день целебные свойства. Пасха и следующие за ней праздники сочетают христианские приметы с аграрными и даже языческими в виде обливания водой, хлестания вербой и купания в святой воде. К этому же периоду относятся дни, когда земля пробуждается и готовится к новому сезону выращивания плодов. Однако Пасха – событие, отмечаемое кашубами как христианский праздник с минимальным наслоением древних языческих обычаев.

Итак, народный календарь ориентирован на природное время, ключевые точки которого – это дни почитания святых и великие праздники, которые в народном сознании в свою очередь становятся маркерами аграрного цикла, как день св. Якуба, например. Подобные маркеры не зависят от климатических и погодных условий. Например, 10 июня на св. Маргариту сажают брюкву даже если засуха, так как *Sv. Malgorzata ob noc poleva vrecki*. Такое отношение к датам церковного календаря сквозит в поговорках: *Na M'ikueleja zem'a vstřemuje kuela* – зимой нельзя проехать на телеге и мельничные колёса также перестают крутиться. Колесо – это символ циклического времени. Хотя в приведенной выше поговорке говорится собственно о колесах, колесо (круг) времени в ней как бы подразумевается.

Сакрально отмеченные дни церковного календаря не только отмечают конец и начало полевых работ, по тому, какая погода стоит в эти дни, прогнозируется погода на предстоящие сезоны.

В заключение скажем, что в к определенным датам и сезонам привязаны ярмарки, на которых продаются связанные с конкретными праздниками и просто сезонные товары: например, в деревне Корковой проходили ярмарки – *majevi targ* в мае и *kramónkovi targ* перед Рождеством, на которых продавались традиционные сладости. Например, перед Рождеством изготавливались морковные сладости вроде кексов, пользовавшиеся популярностью во время Рождественского поста.

Как говорилось выше, работников нанимали и отпускали в определенный день – день св. Мартина. Несмотря на ригидность этих норм, закрепленных в традиции, эти сроки могут смещаться. Так, заключение договоров с наемными работниками под влиянием современных, светских реалий перешло с дня св. Мартина (11 ноября) на Новый Год. Следует при этом помнить, что помимо светского календаря, эта дата и для народного годового круговорота является днем начала нового цикла, а с языческой точки зрения – днем возрождения мира из хаоса.

В светских событиях проявлялась связь двух миров: обручение – у кашубов событие сугубо светское, так как даже имелся запрет на участие в нем священника, – проходило обязательно вечером в четверг или даже в ночь с четверга на пятницу, являющуюся особым временем для народного христианства.

Праздник Ивана Купалы с его играми, сжиганием метел, огнями на воде и кострами, поисками целебных растений представляет собой наиболее яркий

осколок языческого мировоззрения. Обычаи, связанные с двоеверием, иногда вызывают в сознании носителей кашубской культуры конфликт. Например, девушки грозят парням, участвующим в ряжении, что те, кто рядится, долго не живут.

Итак, в кашубском народном календаре переплетаются мифологическое (циклическое) и историческое (линейное) время, реализующиеся в аграрных (природных) циклах, обыденном времени и «безвременье», наступающем в моменты размывания границ этого и «того» миров, в сакрально отмеченные отрезки времени. Народный календарь тесно связан с церковным, при этом в нем явно проступают признаки мифологического времени. Следует отметить, что в аграрном цикле народного календаря учитываются именно дни католических праздников и святых, несмотря на длительные усилия и даже большие успехи в обращении кашубов в протестантизм в качестве целенаправленной и агрессивной политики соседей-немцев, принявшей особенно жесткие формы в XIX – первой половине XX в. Как пишет С. М. Толстая, природное время «состоит из астрономических, вегетативных циклов... жизненное – отмерено, предопределено судьбой, должно быть прожито в соответствии с предназначенной человеку долей... обрядовое время – один из главных параметров структуры обряда... воспринимается как разрыв обыденного, земного времени и прорыв в сакральное, вечное время» (Толстая 1995, 448–452).

В календарном цикле просвечивают и многие другие важные аспекты бытия и мировидения, как, например, деление на *мужское и женское* (*Babsk'e/ Xlopsk'e lato*; тот исторический факт, что работниц или работников первыми угощали в разные дни), *детское и взрослое* (в том числе проявляющееся в том, что дети и взрослые играли в разные игры, приуроченные к определенным датам), *игровое и серьезное, стихийное и «окультуренное»*, то есть аспекты единого круговорота рождения, гибели и вечного циклического воскресения в Природе.

Л и т е р а т у р а

Агапкина 1995 – Агапкина Т. А. Весна // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 350.

Березович 2007 – Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М., 2007.

Виноградова, Плотникова 2004 – *Виноградова Л. Н., Плотникова А. А.* Новый год // Славянские древности. Т. 3. 2004. С. 415–419.

Виноградова, Толстая 1999 – *Виноградова Л. Н., Толстая С. Н.* Иван Купала // Славянские древности. М., 1999. С. 363–368.

Толстая 1995 – *Толстая С. М.* Бартоломей // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 142.

Толстая 1995 – *Толстая С. М.* Время // Славянские древности. М., 1995. Т. 1., С. 448–452.

Толстая 1999 – *Толстая С. М.* Календарь народный // Славянские древности. Т. 2. 1999. С. 442–446.

Толстой 1995 – *Толстой Н. И.* Варвара, Барбара // Славянские древности. Т. 1. 1995. С. 286–291.

Sychta 1967–1976 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. TT. 1–7. Wrocław, 1967–1976.

Н. В. Кургузова

Функционирование изоморфных временных моделей в свадебных песнях и причитаниях

Положение об изоморфизме годового и суточного циклов как малых и больших солнечных кругов в славянских народных представлениях было выдвинуто Н. И. Толстым в статье «Времени магический круг» (Толстой 2003, 27–37). Эти циклы становятся изоморфными благодаря наличию внутренних оппозиций. Так были выделены четыре значимые солярные точки – зимнее солнцестояние, Рождество, полночь; весеннее равноденствие, Благовещение, утро; летнее солнцестояние, Иван Купала, полдень; осеннее солнцестояние, Воздвижение, вечер.

Мы обращаемся к проблеме изоморфизма временных моделей на фольклорном, а не на этнографическом материале. Нас интересуют свадебные обрядовые песни и причитания, которые вместе с календарными текстами отражают общую структуру обряда перехода. Если на календарную поэзию прямо проецируется движение социума от одного солярного пика к другому, то в семейно-обрядовой поэзии представления о древнем солярном календаре уходят в подтекст обрядового сюжета, исполняя функцию временных координат. Эти «внешние» координаты календарного времени соответствуют определенным этапам свадебного обряда, что вовсе не означает приурочивания части обряда к календарной дате в соответствии с реальным временем течения каждой конкретной свадьбы. Таким образом, помимо трех соответствующих друг другу элементов годового, календарно-праздничного и суточного циклов, в свадебных песнях и причитаниях появляется и изоморфный им четвертый элемент – «свадебно-обрядовое» время. В данной статье мы проследим, как строятся системные отношения между указанными изоморфными элементами в обрядовом тексте русской свадьбы.

Вопрос временной организации текста можно рассматривать на разных уровнях в соответствии с функционально-семантическим полем темпоральности – ритуальном, образном, лексико-семантическом, грамматическом и пр. Мы ограничимся лексико-семантическим уровнем, общим для таких разных жанровых систем, как песни и причитания (отличия возможны на грамматическом уровне в употреблении видо-временных глагольных форм, которые будут иллюстрировать скорее время исполнителя).

Оппозиционность временной структуры календаря, суток отражается в системе свадебного времени и взаимодействует с многочисленными оппозициями в контексте самого обряда. Такие оппозиции, как лето/зима, весна/осень оказываются задействованными в «свадебные» оппозиции: свой/чужой, дом/антидом, девичество/замужество, живой/мертвый.

Годовой цикл в свадебной лирике может быть представлен в двух вариантах. Во-первых, это система упоминаний времен года, которую мы называем «свадебным годом»; во-вторых, это система упоминающихся годовых праздников, получившая наименование «свадебного календаря».

Модель «свадебного года» предполагает четко выраженную оппозицию зима/лето. Образ зимы в свадебной лирике осмысливается не только как сезон года, постоянный признак «чужого» пространства, но и как вневременная данность – вся оставшаяся жизнь невесты в чужом доме:

Расстаюсь я с тобой,
милая подруже(нька),
А ухожу я на чужу(ю)
дальнюю сторону(шку).
Э, придет-то к нам зимушка холодная,
А занесет путь-дороженьку
снегами белыми,
И не пройду я к своим,
к сударыне-мамыньке
к кормильцу-батюшке¹.

(Нижегородская свадьба 1998, № 22)

В свадебных песнях и причитаниях ситуации расставания, просватанья в вариантах сюжета могут быть отнесены и к зиме, и к осени, что несомненно свидетельствует об общности семантики этих времен года.

Образ зимы в свадебных песнях и причитаниях раскрывается непосредственно через так называемых «агентов» – образы мороза, метели, снега и т. п.; с одной стороны, они входят в образную систему изучаемого явления, с другой – маркируют приближение участников свадебного обряда к чужому пространству. Вторжение «чужих» сопровождается возмущением и разрушением пространства невесты. Например, по мере продвижения к дому невесты жених сталкивается с пространственно-временными барьерами:

Немилостивая теща
Заморозила зятя.
На дворе непогода,
И дождь и снег идет,
Метелица выюжит...²

(Новикова, Пушкина 1981, № 52)

Открытие пространственных границ происходит не только в сюжетах с обрядовыми ситуациями сватовства, но и при обращении невесты к умершим родителям. Зима и ее природные явления сопровождают пересечение пространства невестой или родителями в вербальной формуле призыва, которая также содержит в себе в ряде случаев образы ветра и снега:

Поднимись-ка, мать-погодушка, да,
Ты раздуй-ка снежки белые,
Размети с гор желты пески,
Ды размети-ка с гор желты пески.
Расколися, сыра мать-земля...

(Русский семейно-обрядовый фольклор 2002, № 211)

Жизнь невесты в родном доме до замужества однозначно ассоциируется с весной или летом. Постоянный эпитет «батюшка – солнышко» в контексте нашего исследования можно толковать и как редуцированный вариант символического параллелизма. «Батюшка», как и солнце, соотносится с домом невесты и временем вечного лета и фактически является управителем времени года:

Подойди-ко, схожо солнце угревное,
Мой родитель да надежа да батюшко.
Я паду тебе челом да и поклоняюсь.
Тебе спасибо, солнце красное,
Мой родитель батюшко,
Не жалел ты золотой казны-денежки,
Обряжал ты дочь свою косатую ласточку.
Понесу я гнев – кручинку великую:
Меня сдумал ты отдать, прочь отсеяти
От хорошего-то лета угревного,
От красной-то весны солнцепечной...

(Русская свадьба 2000, № 87)

Лето теплое – всегда однозначно положительный хроним, принадлежащий именно дому невесты, никогда не характеризующий дом жениха, традиционно связанный со временем осени и зимы. В песнях «партии жениха» и «партии невесты» представлены зеркальные временные структуры, в «своем» пространстве всегда лето, в «чужом» пространстве всегда зима.

Более сложную семантическую нагрузку имеет весна. Она может означать «год» в песенной формуле: «отгуляла, девки, с вами я последнюю весну» (Мудрость народная 2001, 454–456; Новикова, Пушкина 1981, № 14). Последняя ночь невесты в ее доме также может быть названа весенней (Русская

свадьба Карельского Поморья 1980, 80). В одном из сюжетов невеста воображает, что после замужества о ней должны вспомнить подружки. Когда те пойдут гулять в сад или в лес, невесты не досчитаются:

Как раскроется весна красная,
 Как придет то лето теплое,
 Расцветут цветы лазоревы,
 Запоют веселы соловьюшки,
 Закукуют серые кукушечки,
 Я не буду слышать, молодешенька,
 Как будут петь веселы соловушки,
 Буду слышать я, молодешенька.
 Как будут куковать серы кукушечки,
 А как пойдете вы, мои подруженьки,
 Срывать цветы вешние,
 Уж вы будете завивать венки,
 Не замните, не затопчите мой лазорев цвет!...³

(Фольклор Новгородской области 2002, 129)

Вероятно, это связано с восприятием весны как времени образования новых половозрастных групп и возобновления действующих (Бернштам 1988). Однако в свадебных песнях и причитаниях весна – это не только время дома невесты и ее половозрастной группы, но и начало нового календарного года. Весна может быть в песнях названа и в качестве основной причины совершения брака:

– Да ты, ласточка, ласточка,
 Да сизокрылая, касатая,
 Да зачем ты рано, ой, вылетывала,
 Да из своего теплого гнездышка?
 – Да не сама-то я вылетывала,
 Да не своей волей-охотою:
 Да наступила весна красная,
 Да полились дожди сильные,
 Да подмочило тепло гнездышко...

(Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири... 2002, № 30)

И весна, и осень как время предсвадебной ночи получают эпитет «последние», это выделяет значения конечности, истощанности, ритуальной смерти, так или иначе связанные с представлением о «девичьем веке».

Семантика начала годового цикла соответствует и тем редким случаям, когда называются январь и март (Лирика русской свадьбы 1973, № 139, 140;

Семейные обряды Вятского края 2003, 64). Однако свадебная лирика оперирует абстрактными хрононимами, дифференциация времени по часам и месяцам не характерна для обрядовых песен и причитаний, проникнутых календарным сознанием.

Модель «свадебного календаря» отчасти является функциональной заменой отсутствующим в свадебной лирике упоминаниям месяцев. В народном сознании события запоминались не по приуроченности к конкретному месяцу, а к народному или церковному празднику. Но в таком случае упоминание праздника стало бы простой функциональной заменой для обозначения реального времени конкретной свадьбы или месяца традиционного для проведения свадеб. В таком случае закономерно ожидать упоминания таких праздников, как Масленица, Красная Горка, Троица, Покров. Но названия этих праздников оказываются практически не задействованы в рассматриваемой модели календаря.

Самые популярные хрононимы – это Крещение, Петров день и Пасха. Если их соотносить с центрами солярного календаря, то можно отметить некоторое смещение от временных точек, обозначающих солнечную активность. Вместо Рождества центром зимнего времени оказывается Крещение, как центр летнего сезона ему соответствует Петров день, а не Иван Купала:

– Постой, постой, Прасковьюшка, не уезжай,
Загадаю загадочку – отгадай:
Серед лета у Петрова лед лежал.
– Неправда, Алексеюшка, неправда твоя,
Неистинно, Николаевич, говоришь.
– Вся правда, Прасковьюшка, все истинно,
Я сам там был, по льду ходил – истинно.
По льду ходил – истинно.
По льду ходил коня поил – истинно.
Загадаю другую, любую:
Промеж Рождества и Крещения
Рожь цвела...⁴

(Отлетала лебедушка 1992, № 169)

Центром «свадебного календаря» становится не Иван Купала, который не упоминается самостоятельно в «свадебном календаре», а Петров день, который может осмыслиться 1) в качестве календарной границы – «Да кукуй, кукушка, не в молкай, – / Да немножко тебе куковать, / От Велика дня до Петра...» (Листопадов 1947, № 104); 2) в качестве календарного пика – «Не во время белы снежки выпали, / Не во времечко – середь теплого летичка, / На самый Петров денек!» (Собрание народных песен П. В. Киреевского 1983, № 298,

№ 299). Петров день в свадебной лирике становится неким календарным центром летнего периода. К нему тяготеют менее значительные праздники, упоминающиеся в свадебной поэзии – «Девятые» (девятая пятница после Троицы, перед Петровым днем), Ильин день. Еще раз обратим внимание на то, что не упоминается в «свадебном календаре» в отрыве от Петрова дня Иван Купала.

Пасха противопоставлена всем остальным праздникам как главный праздник в году, она может быть выделена из основного календаря:

...Ты носила русу косыньку
 Что умеючи да жалеючи
 По господним-то праздничкам,
 По Христовым воскресеньцам...⁵

(Фольклор Новгородской области... 2002, 97)

Пасха включается в систему солярного календаря как период наибольшей весенней активности солнца. Доказательством общности солярной семантики времени служит включение праздника в парадигму Пасха – Петров день⁶:

Да кукуй, кукушечка не в молкай –
 Да немножко тебе куковать,
 От Велика дня до Петра!..

В свадебных песнях и причитаниях календарные праздники могут быть не только противопоставлены друг другу в рамках одного текста, но и входить в тройственную систему обозначения обрядового времени:

...Уж ты дай-ко красной девушке
 Тонкую белую сорочечку,
 Уж которая сорочечка
 По три ноченьки вышивана
 И по три ступички выступана:
 По перву ночь Иваньскую,
 По втору ночь Петровскую,
 А по третью ночь Ильинскую!..⁷

(Русская свадьба 2000, № 75)

Обращает на себя внимание постоянная троичность временной характеристики: Иван Купала – Петров день – Ильин день; Рождественский пост – Великий пост – Петровский пост; Пасха – Петров день – «сегодняшняя ночь». Несомненно, что в качестве хронологических ориентиров используются солярные центры годового календаря, организованные в систему. В единую временную парадигму включаются и годовые календарные праздники, и ночь перед свадьбой, к которой приурочены посещение бани и вещей сон невесты.

Наиболее популярные праздники «свадебного календаря» – Пасха и Петров день реализуют в своей семантике мотив временной границы или центра всего солярного календаря. Именно благодаря особой семантике праздничного времени пространственно-временные границы оказываются открытыми и преодолимыми, что представляет особую важность в контексте обряда перехода.

Совсем все непросто в суточном цикле. Оппозиция полдень/полночь, необходимый элемент солярных изоморфных систем, оказывается не задействованной, так как в свадебной лирике абсолютно не упоминается в качестве хрононима день в значении «светлое время суток». Как правило, если в песне или причитании и есть слово «день», то оно употребляется именно в значении «сутки». В системе изоморфных моделей отсутствует хрононим, напрямую соответствующий обрядовой реальности.

Хрононим «полночь» в основном употребляется в сюжете «посылают молодую полночь по воду»⁸. И здесь все закономерно – полночь – символическое время в доме будущего мужа. Это практически единственный устойчивый сюжет свадебной лирики, в котором ночь осознается будто бы как постоянное время в доме будущего мужа. Употребление полночи в качестве хрононима не приводит к образованию оппозиции с полуднем.

Ночь в большинстве песен и причитаний предстает именно как последняя ночь невесты перед свадьбой, т. е. время невесты в своем доме. В этом случае темнота, опасное время сродни лиминальному статусу невесты.

А ни год мне, а ни год
Ва тие годовати,
Ни нидельку, ни неделюшку
Ва тие гостовати.
Одну ночку, одну ночушку
Ва тие ночевати,
Одну темную коротати.
Ни тае мне, ни тае мне
С тоски во слезах невидати⁹

(Великорусс в своих песнях... 1900, № 1886)

Самые популярные хрононимы в свадебных песнях и причитаниях – утренняя и вечерняя зори, но и здесь нет характерной оппозиционности. Заря – это время сватовства и совершения брака. В ряде вариантов утренняя и вечерняя заря взаимно заменимы, более того они образуют вместе особый хрононим – «зорюшка вечерняя, солнышко восхожее», чрезвычайно устойчивый в песнях с сюжетом типа «Перекладинка»¹⁰. Пик солярной активности приходится здесь не на полдень, а на восход солнца. Основной смысловой оппози-

цией суточного цикла свадебной лирики становится ночь/утро, как последняя ночь невесты и заключение брака; но следует отметить, что нам пока не известен текст, в котором бы ночь и утро входили в состав композиционного параллелизма и были бы непосредственно противопоставлены друг другу.

Вечер имеет свое самостоятельное устойчивое значение – время девичника, в этом значении он не входит ни в какие системные оппозиции.

При первом при вечере
У Татьяны на вечерушках,
У Александры на девичничке
Издалека к ней соколик прилетал,
Прилетал из Новгорода.
Он садился на высок новый терем,
На высок терем, на окошечко.
– Ты, дитя ли, мое дитяtko,
Приласкайся к ясну соколу,
Ясну соколу, добру молодцу,
Приезжему Ивану Васильевичу¹¹.

(Народные песни Воронежского края 1993, 158)

Изоморфизм структур ведет к дублированию функций и сходству семантики разных членов временных структур. Так, например, времена суток в ряде вариантов песен дублируют друг друга и функционируют в одних и тех же обрядовых ситуациях. Утренняя и вечерняя зори как временные компоненты могут дублировать друг друга, что, благодаря межтекстовым связям, сообщает медиативную семантику вечеру, который в большинстве случаев упоминается как элемент обрядовой реальности.

Возвращаясь к сопоставлению семантически изоморфных моделей годового и суточного циклов во временной системе свадебных песен и причитаний, мы получаем такую «пропорцию»: зима, Крещение, ночь – лето, Петров день, ночь/заря.

Помимо солярных циклов в свадебной лирике встречается временная модель, восходящая к древнейшему членению времени по лунным циклам, неделя. Ее очень трудно соотнести с изоморфными солярными временными моделями. Неделя в свадебных песнях осознается как неразложимая совокупность дней:

Да мне недолго полелеяти,
Да мне не год, не два, не полгода –
Да одну – едную неделюшку.
Одну – едную неделюшку,

Да от среды только до Пятницы,
От среды только до Пятницы,
Да во субботу-то девичничек.
Во субботу-то девичничек,
Да в воскресенье то разлучный день...

(Нижегородская свадьба 1998, № 47)

Валю, валю каравай
Сы правой руки на левой!
Из недели у неделю годинка,
Собиралася Авдотьяна родинка...

(Великорусс в своих песнях... 1900, № 2075)

Год и неделя уподобляются друг другу как замкнутые модели временной структуры, как определенные временные циклы со своей внутренней структурой и семантикой каждого из членов. Не случайно в популярной песне «Не зимой – летом сосенушка зелена была»¹² в многочисленных вариантах наряду с названиями дней недели зачином чаще всего являются формулы «не зимой – летом», «не весной – осенью» и т. д. Параллельно с приурочиванием действия ко дням недели идет обозначение и времен года:

Уж недолго вам меня лелеяли –
Да от весны и да до восени,
От весны и да до восени,
Да и от субботы до воскресенья...

(Лирика русской свадьбы 1973, № 210)

Использование контрастных ритуально маркированных временных периодов актуально на протяжении всего текста, так как в продолжение формулы «поливай садочки» содержится просьба невесты поливать алые цветочки утренними и вечерними зорями. Весь текст основан на сопоставлении противоположных временных систем и содержит в своей структуре убывающую градацию – год, неделя, сутки. В песнях свадебное действие происходит на протяжении одной недели, или даже трех ее дней – пятницы, субботы и воскресенья, в то время как сам обряд мог длиться от нескольких недель до нескольких месяцев, – то есть реальное обрядовое и мифопоэтическое время не соответствуют друг другу. М. В. Костромичева в своем «Словаре свадебной лексики» отмечает, что неделей в рамках свадебного обряда орловского региона могли называть период времени, когда невеста и ее подружки вечерами готовили приданое, а «великой неделей» – весь период от сватовства и до свадьбы (Костромичева 1997, 56).

Формула «неделя семиденная» активизирует в свадебных песнях и причитаниях числовую символику. В одной из свадебных песен Сибири неделя представляется в виде десяти дней, причем к каждому из дней недели приурочено свое обрядовое действие:

Ровно десять ден не бывала,
На десятый загуляла:
В понедельник банюшку топила,
Во вторник банюшку чередила,
Во среду во банюшку ходила,
В четверг с угару пролежала,
Я во пятницу волосы чесала,
В о субботу русы кудри завивала,
В воскресенье на веселье собиралась¹³

(Русская свадебная поэзия Сибири 1984, № 367)

Включение в неделю десяти дней свидетельствует, вероятно, о представлении недели как единой замкнутой целостной системы.

Логично было бы предположить, что основной оппозицией «свадебной недели» станет противопоставление мужских и женских дней. Но мужские дни в свадебной лирике вообще практически не упоминаются, в том числе и четверг. Самые популярные дни недели в свадебной лирике – пятница, суббота, воскресенье (редко – среда). Употребительность пятницы и воскресения можно объяснить обрядовой реальностью – венчание может состояться только в нечетные дни недели – среду, пятницу и воскресенье.

Суббота в свадебной лирике и в свадебном обряде вообще традиционно связывается с девичником. Здесь налицо прямое соотношение с обрядовой реальностью:

Сборная суббота настала,
Нюронья девок собрала...¹⁴

(Русская свадьба 2000, № 239)

Суббота в обыденных представлениях славян была связана с циклом поминальных дней, родительских суббот, из которых главной оказывалась Дмитриевская суббота (Славянская мифология 2002, 465). Постоянный эпитет субботы – «сборная» – в песне может быть интерпретирован и как приглашение всех – и живых и умерших – членов рода невесты и ее половозрастной группы к обряду. Не случайно именно в репертуаре девичника большое место занимали песни и причитания с приглашением умерших родителей на свадьбу сироты и просьбой о благословении. В системе свадебного времени хрононим

«суббота» неразрывно связан с соответствующим ему хрононимом «вечер», что соответствует не только обрядовой практике, но и семантической общности.

Основной оппозицией в модели «свадебной неделюшки» становится противопоставление пятницы и воскресения как времени сватовства и брака. В уже рассмотренном сюжете «Не зимой – летом сосенушка зелена была» пятница соотносится с просватаньем или символизирует прежнюю девичью вольную жизнь:

Ой, елочка-сосенушка зеленая была,
Ой, лели-лели зеленая была.
У пятницу Аннушка веселая была,
Ой, лели-лели, веселая была.
У субботу головушку гладила,
Ой, лели-лели, головушку гладила.
В воскресенье к венцу шла, плакала,
Ой, лели-лели, плакала¹⁵.

В обыденных представлениях пятница – это исконно «женский» день, имеющий оттенок неблагоприятности и даже опасности. Сюжет свадебной песни «Не зимой летом сосенушка зелена была» почти полностью повторяет общеславянскую поговорку – «кто в пятницу смеется, тот в воскресенье плакать будет» (Славянская мифология 2002, 400).

Воскресенье – центральный день «свадебной недели». В ряде примеров сохраняется старое название этого дня – «неделя», что свидетельствует о выделенности этого дня из парадигмы всего временного цикла. На старое название, корни которого уходят в архаичные представления о времени, накладывается христианская символика. Мифологема умирания – воскресения удачно вписывается в круговую структуру свадебного обряда как обряда перехода.

Венчание как центральная часть обряда приурочено к утру, заутрене (то есть соответствует церковному распорядку дня по службам):

Да ударили в колокол,
Зазвонили заутреню
Честну ранню воскресенскую.
Как у этой заутрени
Крылася, хоронилася
Душа красная девица,
Александра Ивановна...

(Лирика русской свадьбы 1973, № 169)

Воскресенье как центральный элемент модели «свадебной недели» тесно связан в своей семантике и в особенностях употребления в обрядовом тексте с хрононимом Пасха.

Если мы вернемся к сопоставлению изоморфных структур, то увидим, что благодаря соотношению модели «свадебной недели» с оппозицией живой/ мертвый пятница становится близкой ночи как лиминальному времени, а воскресенье – заре, Пасхе. Таким образом, даже, несмотря на то, что неделя как система членения времени не имеет солярного характера, во временной системе свадебной лирики она приобретает семантику, характерную для суточного и годового солнечных циклов.

В результате анализа системы временной организации свадебных песен и причитаний мы пришли к следующим выводам:

Система временной организации свадебной лирики включает в себя функционирование нескольких независимых по отношению друг к другу, но изоморфных временных моделей – «свадебного года», «свадебного календаря», «свадебной недели» и светового дня. Временные модели обладают одинаковыми свойствами (целостность, наличие внутренней структуры, конечность). Временные формулы «от весны до осени», «от пятницы до воскресенья», «от зари до зари» также отражают оппозиционность структуры временных моделей и соответствуют временной парадигме свадьбы, в таком употреблении формул активна семантика умирания/возрождения – основной оппозиции свадьбы как обряда перехода.

Использование какого-либо хрононима определяется не обрядовой практикой, а, прежде всего, обрядовым сюжетом. Против положения о строгой обусловленности содержания обрядовых песен и причитаний обрядовой реальностью песен свидетельствует отсутствие некоторых, казалось бы, обязательных компонентов временных моделей: практически не упоминаются сюжетах Масленица, Троица, Покров, понедельник и вторник, день вообще.

Хрононим может быть использован в песнях и причитаниях сам по себе в качестве временной характеристики ритуальных действий; выделен из совокупности членов соответствующей временной модели в качестве ее центра; может он входить в оппозицию с противопоставленными членами своей структуры, формируя тем самым дуальную или триадную систему свадебного времени. Может функционировать парадигма свадебного времени из нескольких изоморфных членов разных временных моделей (например, зима – Крещение – ночь), концевым членом парадигмы может выступать какой-либо ритуальный хрононим, например последняя ночь невесты перед свадьбой.

В свадебных песнях и причитаниях как текстах, которые сопровождают семейный тип обряда перехода, система изоморфных солярных моделей предстает в несколько измененном виде, что связано с опосредованным использованием календарных и суточных кругов в качестве временных координат в соответствии с семантикой того или иного этапа обряда. Именно благодаря

этой семантике в текстах песен и причитаний начинают активно использоваться второстепенные и игнорироваться основные элементы древнего солярного календаря. Семантика отдельных этапов свадебного обряда способствует соединению в единую временную систему изоморфных солярных кругов и лунного цикла.

Л и т е р а т у р а

Бернштам 1988 – *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX веков: Половозрастной аспект традиционной культуры. – Л., 1988.

Великорусс в своих песнях... 1900 – Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 1. Вып. 2. – СПб, 1900.

Костромичева 1997 – *Костромичева М. В.* Словарь свадебной лексики (на материале Орловских говоров). – Орел, 1997.

Лирика русской свадьбы 1973 – Лирика русской свадьбы / Под ред. Колпаковой Н. П. – Л., 1973.

Листопадов 1947 – *Листопадов А. М.* Старинная казачья свадьба на Дону (обряды и словесные тексты). – Ростов-на-Дону, 1947.

Мудрость народная 2001 – Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4: Юность и любовь. Свадьба / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. Г. Круглова. – М., 2001.

Народные песни Воронежского края 1993 – Народные песни Воронежского края. Антология. – Воронеж, 1993.

Нижегородская свадьба 1998 – Нижегородская свадьба / Подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. – СПб, 1998.

Новикова, Пушкина 1981 – Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981.

Отлетала лебедушка 1992 – Отлетала лебедушка. (Русский свадебный обряд) / Автор и составитель Р. А. Масленникова. – Орел, 1992.

Русская свадебная поэзия Сибири 1984 – Русская свадебная поэзия Сибири / Сост. Р. П. Потанина. – Новосибирск, 1984.

Русская свадьба Карельского Поморья 1980 – Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. – Петрозаводск, 1980.

Русская свадьба 2000 – Русская свадьба: В 2-х т. Т. 1. – М., 2000.

Русский семейно-обрядовый фольклор 2002 – Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р. П. Потаниной, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова. – Новосибирск, 2002.

Семейные обряды Вятского края 2003 – Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. – М., 2003.

Славянская мифология 2002 – Славянская мифология. Этнолингвистический словарь. Изд. 2-е. – М., 2002.

Собрание народных песен П. В. Киреевского 1983 – Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина: В 2 т. – Л., 1983: Т. 1.

Толстой 2003 – Толстой Н. И. Времени магический круг // Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. – М., 2003.

Фольклор Новгородской области 2002 – Фольклор Новгородской области: история и современность / Сост. О. Бердяева. – Великий Новгород, 2002.

Примечания

¹ Варианты – Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина: В 2 т. – Л., 1983: Т. 2. № 54, № 111.

² Варианты – Лирика русской свадьбы / Под ред. Колпаковой Н. П. – Л., 1973: № 83.

³ Варианты – Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба на Дону (обряды и словесные тексты). – Ростов-на-Дону, 1947: № 36; Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р. П. Потаниной, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова. – Новосибирск, 2002: № 90.

⁴ Варианты – Отлетала лебедушка. (Русский свадебный обряд) / Автор и составитель Р. А. Масленникова. – Орел, 1992: № 26, № 169, № 174; Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981: № 131; Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4: Юность и любовь. Свадьба / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. Г. Круглова. – М., 2001: с. 421–422, 481–483; Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина: В 2 т. – Л., 1983: Т. 2., – № 298, № 299, № 510.

⁵ Варианты – Кузнецова В. П., Логинов К. К. Русская свадьба Заонежья: конец XIX – начало XX вв. – Петрозаводск, 2001: № 27.

⁶ Или Рождество – Масленица – Пасха (См.: Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. – М., 2003: № 6).

⁷ Варианты – Русская свадьба: В 2-х т. Т. 1. – М., 2000: № 75; Лирика русской свадьбы / Под ред. Колпаковой Н. П. – Л., 1973: № 434; Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4: Юность и любовь. Свадьба / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. Г. Круглова. – М., 2001: с. 300–301.

⁸ Варианты – Русская свадьба: В 2-х т. Т. 1. – М., 2000: № 282, № 283; Нижегородская свадьба / Подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. – СПб, 1998: № 164; Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. – М., 2003: с. 45–46; Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981: № 57; Отлетала лебедушка. (Русский свадебный обряд) / Автор и составитель Р. А. Масленникова. – Орел, 1992: № 42.

⁹ Варианты – Лирика русской свадьбы / Под ред. Колпаковой Н. П. – Л., 1973: № 177, № 178; Народные песни / Записаны О. А. Славяниной. – Брянск., 1973: № 97; Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. – Петрозаводск, 1980: с. 80.

¹⁰ Варианты – Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 1. Вып. 2. – СПб, 1900: № 1935; Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4: Юность и любовь. Свадьба / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. Г. Круглова. – М., 2001: с. 480–481; Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981: № 65; Народные песни Воронежского края. Антология. – Воронеж, 1993: с.141; Отлетала лебедушка. (Русский свадебный обряд) / Автор и составитель Р. А. Масленникова. – Орел, 1992: № 152, № 153; Народные песни Орловского края / Под ред. Р. А. Масленниковой. – Орел, 1989: № 80.

¹¹ Варианты – Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 1. Вып. 2. – СПб, 1900: № 1962, № 2040, № 209; Лирика русской свадьбы / Под ред. Колпаковой Н. П. – Л., 1973: № 39, № 81, № 126, № 127, № 128; Русская свадьба: В 2-х т. Т. 1. – М., 2000: № 206, № 207; Нижегородская свадьба / Подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. – СПб, 1998: № 7, № 54, № 101, № 192; Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. – М., 2003: с. 80–81, 120–121; Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р. П. Потаниной, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова. – Новосибирск, 2002: № 44; Фольклор Новгородской области: история и современность / Сост. О. Бердяева. – Великий Новгород, 2002: с. 147; Старинная казачья свадьба на Дону 1947: № 141; Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981: № 23; Отлетала лебедушка. (Русский свадебный обряд) / Автор и составитель Р. А. Масленникова. – Орел, 1992: № 85; Народные песни Орловского края / Под ред. Р. А. Масленниковой. – Орел, 1989: № 38.

¹² См: Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. – Т. 1. Вып. 2. – СПб, 1900: № 2096; Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 4: Юность и любовь. Свадьба / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. Г. Круглова. – М., 2001: с. 404, 456–457. Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба на Дону (обряды и словесные тексты). – Ростов-на-Дону, 1947: № 27; Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. – Тула, 1981: № 58, № 60, № 61; Народные песни / Записаны О. А. Славяниной. – Брянск., 1973: № 120; Народные песни Орловского края / Под ред. Р. А. Масленниковой. – Орел, 1989: № 45, № 46, № 48.

¹³ Варианты – Народные песни Орловского края / Под ред. Р. А. Масленниковой. – Орел, 1989: № 53.

¹⁴ Варианты – Русская свадьба: В 2-х т. Т. 1. – М., 2000: № 240; Нижегородская свадьба / Подгот. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. – СПб, 1998: № 32; Народные песни Воронежского края. Антология. – Воронеж, 1993: с.155–156.

¹⁵ Записано в д. Круглик Черemoшенского сельсовета Орловской области Мценского района от Борняковой Д. П., 1908 г. р. Козловой Е. А. в 1988 г.

И. А. Морозов

Пространство и время личности в пространстве и времени игры*

Личность невозможно представить вне конкретного культурно-исторического контекста и социальной среды, в которой она действует и живет и под воздействием которой формируются ее персонально-личностные характеристики. *Пространство и время личности* выстраиваются из различных элементов, составляющих ее структуру («Я»-концепция, мировоззренческие и персональные установки), и подвергаются постоянной коррекции при столкновении с внешним миром, проявляясь в конкретных обстоятельствах (*ситуациях*). В данной статье мы хотели бы проанализировать один из типов ситуаций, в которых структура личности проявляется наиболее выпукло и ярко, – ситуацию игры. Для анализа привлекаются архивные материалы и материалы полевых исследований за последнее десятилетие.

* * *

Основные понятия и термины. Прежде чем перейти к конкретному анализу, приведем дефиниции основных понятий и терминов, которыми мы будем оперировать в ходе дальнейшего изложения. В качестве ключевых в контексте игровых взаимодействий понятий выделим *игровые факторы* и *игровые практики*. Под «игровыми факторами» мы подразумеваем совокупность причин и обстоятельств, обеспечивающих игровые взаимодействия в социуме. Среди них особо важными представляются «игровые предпочтения» и «игровые установки», которые определяются игровыми и метаигровыми целями участников игры.

Под *метаигровыми целями* мы имеем ввиду ту часть задач, которая непосредственно не связана с победами и выигрышами в рамках конкретной игры

* Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 07-01-00257а «Роль игровых факторов в формировании личности и определении жизненных стратегий» и Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России. Традиции и новации в культуре народов России» (проект «Кросс-культурный анализ социального пространства и механизмов регуляции социальной напряженности: от традиции к современности»).

и направлена на установление и упрочение социальных связей и повышение социального статуса игроков. Именно эти задачи определяют селекцию игровых форм и практик, позволяющих наиболее быстро и эффективно добиваться поставленных целей. Например, играющие на посиделках молодые люди ставят себе целью не столько выигрыш в той или иной конкретной игре, сколько завязывание предбрачных контактов и повышение своего статуса в глазах сверстников. Эти цели являются метаигровыми, поскольку они не только находятся за рамками игры, но и задают тип и характер игровой деятельности, которые обеспечивают оптимальные условия для их достижения. В контексте молодежной игры наиболее эффективными оказываются игры с выбором и сменой пары, обычно завершающиеся различными тактильными контактами (рукопожатие, объятие, поцелуй), с одной стороны; и различные соревновательные и испытательные практики (соревнования в ловкости, остроумии, силе, подшучивания, розыгрыши и т. п.), с другой.

Понятие *игровые предпочтения* (Морозов 2006а) предполагает, что существуют развлечения и игры, которые данное игровое сообщество или данный индивид определяют как приемлемые и предпочтительные для себя, так как они помогают вызывать и поддерживать заинтересованность всех участников в игре и дают им возможность достигать социального успеха как в ходе совместной игровой деятельности, так и вне рамок игры. Игровые предпочтения определяют *игровой репертуар*, характерный (обязательный) для той или иной половозрастной и социальной группы, и любой индивид, входящий в эти группы, не может этого не учитывать. В этом смысле можно говорить об *индивидуальных игровых предпочтениях*, которые зависят как от социальных (возрастных, гендерных, сословных), так и от индивидуально-психологических факторов (личный игровой опыт, темперамент, отношения с другими игроками).

Игровые установки – это сформировавшиеся представления об игре и игровых средствах, их эффективности в осуществлении тех или иных ожиданий при достижении игровой цели в рамках конкретной игры. Игровые установки формируются как на основе социальных установок и социального принуждения, так и личного игрового опыта индивида, на который значительное воздействие оказывают его творческая индивидуальность, игровая компетентность, игровое мастерство и статус в референтной группе. Игровые установки предопределяют выбор наиболее эффективных игровых средств и игровых партнеров в рамках игровых предпочтений, характерных для данного индивида и игровой группы, в которую он входит.

Говоря об *игровых средствах*, мы подразумеваем все способы организации и поддержания игры, включая игровой инструментарий (в первую очередь, предметы и вещи, используемые в игре), специфические поведенческие

и языковые приемы, употребляемые в игре, а также различные регламентации, налагаемые на игроков (игровые правила, ограничения и запреты). Таким образом, речь идет о своеобразном «игровом каноне», позволяющем преобразовать любое социальное действие в игровое. В рамках этого «канона» особое место занимает *игровой хронотон*, т. е. специальные ограничения, налагаемые на игровое пространство и время. Это позволяет отделить неигровое пространство и время от игрового и установить временный приоритет игрового канона над общепринятыми социальными нормами. В рамках игрового хронотона допустимо асоциальное или девиантное поведение (например, шалости, озорство и бесчинство на улицах на святки и масленицу или в сценах ряженья) и возможно временное перераспределение социальных статусов и ролей.

Пространство и время игры. В рамках игрового хронотона особое значение приобретают такие индивидуально-личностные параметры, как *пространство* и *время игры*, которые во многом определяются *пространством* и *временем личности*.

Для того, чтобы понять специфику нашего понимания этих параметров, необходимо сделать следующие уточнения. При описании пространственно-временных взаимодействий в современной психологии применяется понятие «личное пространство» («personal space»), которое предполагает наличие определенного «буфера», который личность устанавливает при внешних коммуникациях в зависимости от степени близости с лицом, находящимся рядом, и при помощи которого индивид контролирует дистанцию, обеспечивающую ощущение личного комфорта (Масионис 2004, 213; Майерс 2001).

Как видно из этой дефиниции, при таком подходе пространство понимается как территория. Столь узкая и специализированная трактовка не позволяет в полной мере оценить значение пространственных параметров в формировании личности. С этой точки зрения гораздо большие возможности предоставляет другая дефиниция, в которой пространство определяется как то, что присуще всем переживаниям, возникающим благодаря органам чувств. Под переживанием в данном случае понимается имеющий большое значение опыт, который воспринимается как обогащение собственной личности, процесс присвоения, совершающийся при встрече с миром (ФЭС 1998, 337, 369). Соответственно в этом случае под *пространством личности* мы понимаем все позитивные и негативные опыты «присвоения окружающего», способствующие формированию индивидуального сознания. Понятно, что разграничивая понятия «личного пространства» и «пространства личности», мы должны обозначить различия и между понятиями «игрового пространства» и «пространства игры», подразумевая под первым прежде всего *место игры*, а под *пространством игры* – всю сумму игровых опытов. Значительную часть опытов по освоению окружающего мира индивид осуществляет при помощи

игровых практик, и при этом пространство личности неизбежно взаимодействует с пространством игры.

Пространство личности находится в неразрывной взаимосвязи с категорией *времени личности*, которая включает в себя не только возрастные характеристики, функцией которых является опыт (как жизненный, так и игровой), но другие личностные параметры, существенно влияющие на оценку индивида как «взрослого человека». «Время личности» в этом истолковании – это не только и даже не столько «диахронический» аспект личностного развития в процессе онтогенеза, но в гораздо большей степени – количество и качество жизненного (в том числе и игрового) опыта, делающего человека в личных ощущениях или в глазах окружающих более взрослым или «старым». Важное значение имеет и динамика изменений этого опыта – «скорость взросления» или «скорость жизни», которая может существенно различаться как у отдельных индивидов, так и в разных социокультурных средах. Понятно, что самооценка может не совпадать с внешней оценкой (типичная ошибка атрибуции в подростковом возрасте), так же как «персона», то есть «внешняя» сторона личности, часто вводит нас в заблуждение относительно истинной сущности и истинных намерений человека, его «Эго». В этом случае «внутреннее» и «внешнее» время личности могут не только существенно различаться, но и часто вступают в серьезный конфликт.

Динамика изменений пространства и времени личности может получать внешнее выражение, материализуясь, например, в игровых сооружениях детей и подростков (Морозов 2008b). В этом смысле «время личности» – объективно измеряемый личностный параметр, имеющий определенную логику и направленность развития в онтогенезе. Хотя можно обсуждать также социо- и кросс-культурные аспекты его изменений, то есть рассматривать специфику формирования и проявления пространства и времени личности в разных социальных и культурных контекстах.

По аналогии со «временем личности», мы будем различать «игровое время», то есть протяженность игры во времени, и «время игры», то есть ее личностное измерение на основе субъективного жизненного и игрового опыта, на основании чего индивид решает, когда он «играет», а когда нет, а игра может признаваться им более «старой» или «молодой», «взрослой» или «детской», и т. п. (см. Бернштам 1988; Морозов 2006b).

Для нашего анализа важен тот факт, что пространство и время игры создают особые условия для проявления пространства и времени личности. В игре индивид получает уникальную возможность одномоментного изменения этих личностных параметров. И в первую очередь, конечно, «времени личности» и связанных с ним социовозрастных статусов и жизненных этапов, например, рождения и смерти (Морозов 2008a). А игровые эксперименты со статусами могут приводить к реальным изменениям в структуре личности.

Повседневный опыт оказывает влияние на «Я»-концепцию (то есть специфические убеждения, с помощью которых человек определяет, кто он есть), состоящую из «Я»-структур – психических моделей восприятия себя самого как человека, принадлежащего к определенной социальной группе, профессии, обладающего определенными свойствами и качествами. Необходимо обратить внимание на то важное обстоятельство, что каждый опыт является результатом осмысления *конкретной ситуации*, проживаемой индивидом (Magnusson, Endler 1977; Росс, Нисбетт 2000). Ситуация является стимулом, побуждающим личность проявлять те или иные свои качества и накапливать опыт, в частности, проявлять свои качества как лидера. В результате накопления опыта проживания конкретных ситуаций у каждого человека образуется некий «когнитивный стандарт» или «прототип» (ККП 2007, 114), при помощи которого люди могут оперативно выбирать ту или иную модель поведения в зависимости от ситуации.

Игровая ситуация. В рамках межличностной коммуникации игровыми средствами регулируется вертикальная и горизонтальная мобильность индивида, его переход в другие группы и страты, который определяется и степенью владения «игровыми стандартами» (игровым репертуаром, арсеналом средств языковой игры, умением участвовать в коллективных игровых акциях, т. е. «игровым мастерством» в широком смысле слова и др.). В традиционном обиходе владение арсеналом игровых средств резко повышало способность бесконфликтного разрешения многих жизненных ситуаций. Этим, видимо, объясняется такое изобилие «игровых тренингов» (подшучивания, розыгрыши, разнообразные языковые игры и т. п.), практиковавшихся в традиционном быту с раннего детского возраста.

Необходимо различать «внутреннюю» и «внешнюю» точки зрения, т. е. прагматические установки активных агентов игровых практик (игрок, игровая группа) и тех, кто использует эти практики во внеигровых или метаигровых целях (группа по отношению к игроку, социум по отношению к игровой группе или игровому сообществу – назовем их «метаигроками»). Последовательное различение личностных («внутренних») и социокультурных («внешних») аспектов игровых взаимодействий позволяет произвести более тонкий анализ их закономерностей и последствий для формирования и развития личности, а также для межличностных и межгрупповых коммуникаций в различных сообществах как традиционного, так и современного типа, в том числе в ситуации конфликта интересов (Морозов, Слепцова 2004; Морозов, Слепцова 2006). Воздействуя игровыми методами на личностные установки и самосознание, можно изменять устоявшиеся субъектно-объектные отношения внутри группы или социума, актуализировать или «выводить из игры» те или иные мифологемы, идеологемы и обусловленные ими отношения между индивидом и со-

циумом. При этом игровые установки и результаты игровых взаимодействий у активных игровых агентов и «метаигроков» будут существенно различаться.

Если говорить о «пространстве и времени игры», то они актуализуются в особых, *игровых ситуациях*, в которых возможны смеховые эксперименты со статусами и сферами адресации. Примером такого рода перверсий может послужить поведение в игровой ситуации священника. Хотя его статус не предусматривает участия в игре, в ряде случаев, по свидетельству очевидцев, священнослужители вопреки запретам стремились встроиться в игровую ситуацию, чтобы не утратить свой авторитет у паствы. Например, присутствуя на свадьбе, они вынуждены были считаться с местными обычаями и снисходительно относиться к игровым выходкам гостей.

«Вот у нас была одна женщина, ну, она на шутки была такая мастерица, всегда на свадьбе она всех рассмешит. Вот ходила, ходила со всеми, всё “горько” с по-пьяну. Отглонёт и опять идёт к другому кому-нибудь. А потом священник сидит: “Всех перепробовала, всех, но этово, – священника, – нет! Горько!” – и поцеловала попа!» (СИС 21, 82).

Во время престольных праздников священник иногда временно заменял хозяина, исполняя функции виночерпия, и обязательно выпивал первую чарку. Если он после этого не покидал застолье, то все последующие подношения начинались с него.

«Пировство начинается с благославения и почина попа. Он после славы обязательно садится в передний угол, рядом – дьякон, псаломщик, а потом гости по родству – сначала тещушка и теща, далее зятевья, шурины с бабами, потом остальные. Для пировства обыкновенно сдвигается в ряд несколько столов, покрытых белой скатертью. Перед чаем хозяин (не садится, а только угощает) приносит *предварительно и исключительно для священника бутылку водки* (выделено нами. – И. М.) со словами: А вот те, батюшко, бутылка вина, хошь сам пей всю, хошь угости, хошь домой понеси! И священник, не знающий этого обычая, никогда не может угодить хозяину. *Ему следует самому сначала выпить, а потом угостить: налить и поднести каждому из гостей по рюмке* (выделено нами. – И. М.). После этого приносится на стол яндова с пивом (железная чашка с рыльцем, из которого наливается пиво в медные стаканы). Пиво несет баба-хозяйка с поклоном гостям. начинает священник, а по его уходу – остальные» (Городецкий 1899, 35).

Игровая ситуация существенным образом изменяет не только пространственные, но и временные характеристики личности, функцией которых, как уже было сказано, является *статус индивида*. Поэтому хотя игровое поведение вступает в противоречие с «идеальным образом» священника, в рамках игровой ситуации оно абсолютно естественно.

«А Вася вот волоцкой, вон церква там <...> ну, так вот в церкви Вася поп, Василий Иванович. Я попа помню. Мне годов сем было. А была Тихвинская <...>. А Вася-та с дедком всю ночь пьют. А Вася и говорит: Коля, попляши! <...> Ёму интересно, што: как я пляшу? Мне-то ак годов сем было. Ну, я чё, плясун какой? Скачу, как вспляшу, дроблю ногам! И вот восем крендилей у этоо попа выплясав! Ну, потом батюшко встал и ишо с гармоньёй-то вышол на улицу – и <...> на гармонье-то и хрястаэт...» (МИА 25, Ф1994-17 Волог., Оп. № 3к).

Приведем еще один пример ситуативного игрового поведения, который наглядно демонстрирует трансформацию социальных статусов в игре. Соглашаясь на временное унижение в игровой ситуации, индивид может добиться реального повышения своего авторитета, выразив своими действиями полную солидарность с остальными «игроками». Один из корреспондентов Тенишевского архива описывает отношение к незаконной жене-«наложнице» местного объездчика, над которой постоянно подшучивают местные крестьяне.

«Мужики рады самому объездчику и в ноги поклониться, ей же не кланяются, а только срамят. Например, когда идет улицей она, где много мужчин, то всякий мужчина может, по мнению их, схватить её, подвести поближе к мужикам, поднять подол у неё, похлопать по брюху или пониже рукою (рукою только редко хлопают: Осквернишь, – говорят, – руку-то, – а больше пнут туда легонько ногою) и в заключение плюнуть. Она же не имеет права ничего на это сказать. Даже объездчику этих оскорблений не сказывает <...> Он и сам при случае не прочь при народе посмеяться над ней, хотя и любит ее. Так, однажды, когда её срамили вышеописанным способом, то и он заглянул к ней под подол и сказал, что прокисло уже всё, никуда не годится – как лоханка!» (Соколов 1898, 39).

Понятно, что такого рода шутка по отношению к своей жене вряд ли возможна вне обрисованной игровой ситуации.

Лидерство как параметр «времени личности». В составе социокультурного инструментария, позволяющего оказывать активное воздействие на структуру личности и личностные параметры, а также способствующего «внешнему» проявлению личностных характеристик, имеется такой эффективный инструмент, как лидерство. Внутренняя семантика лидерства основана на способности «вести» и «возглавлять» – ср. рус. *вождь* и *глава*, англ. *The Leader* и *The Head*, нем. *Der Führer* и *Der Kopf*, и под., а также архаические термины, обозначающие владыку, вроде лат. *гех*, который может быть истолкован как ‘проводящий линии границ’ и ‘прокладывающий путь’ (Бенвенист 1995, 252). Тем самым подразумевается, что ключевыми характеристиками лидера являются инициативность и интеллектуальное превосходство. В традиционных обществах проявление этих качеств обычно связывается с жизненным

опытом, поэтому лидером нередко является умудренный жизненным опытом старец (*патриарх*). В этом смысле «старший» (как главный) является синонимом «старый». Важное значение для лидерства имеет также сила – в самом широком смысле слова (см. Бенвенист 1995, 277, 288; Щепанская 2001), средоточием которой является и вождь, и царь, и возглавляющий ватагу парней вождь-«атаман».

Среди присущих лидеру черт особенно выделяются постоянное стремление к состязанию и связанное с этим желание побиться об заклад («поспорить»), а также не менее постоянная склонность к различного рода подшучиваниям и розыгрышам, что на наш взгляд является проявлением игровой природы лидерства.

Игра и лидерство. Игровые приемы и методы предоставляют личности богатые возможности для раскрытия и реализации ее потенциала (Морозов, Слепцова 2004; Морозов, Слепцова 2006). В этом контексте особое значение приобретает игровое лидерство. Народная игровая терминология акцентирует внимание на той же семантике («вода», «водила», «вожак», «предводитель»), которая характерна для обозначения лидера в целом. Игровым лидером обычно становился только человек с определенными социовозрастными характеристиками. В расчет принимались прежде всего возраст и принадлежность к более престижной социовозрастной группе. Важную роль могли играть такие факторы как сила, ловкость и даже рост.

Но все же наибольшее значение имели собственно игровые качества: чувство юмора, находчивость, оригинальность мышления, способность к неординарным поступкам и формам поведения, что позволяло игровому лидеру легко одерживать победы в соревнованиях на сообразительность, в разного рода взаимных подшучиваниях и розыгрышах. В дальнейшем эти качества, как правило, очень пригождались в реальной жизни. В этом смысле показательны воспоминания Е. Ф. Кулебниковой из пос. Сурское Ульяновской обл. о своей младшей сестре Анне, которая уже в детстве ярко проявляла качества лидера. Среди отмеченных Еленой Федоровной персональных характеристик сестры выделяются скорость реакции, бесстрашие и способность к самоконтролю, то есть свойства, позволяющие одерживать тактические «победы» при необходимости принять мгновенное волевое решение в ситуации состязания и игры.

«Я была заводилой и сестра моя младшая была заводилой. Сестра больше была у меня заводилой, чем я. Я быстрая была, а сестра еще заводильней была. Анка-пулемётчица прозвище у неё. Это что-то! Это такое вытворит! <...> Бесстрашная была вообще. Я в погреб никогда бы не полезла. Раньше, помните, у нас в сёлах было: фильм – пять копеек. И я не полезу в погреб [на спор]: боялась, там у нас не было света, и свечки когда там нет. А она не боялась никакой темноты. Полезла и полезла. И я отдам ей эти пять копеек. Она сходит два раза в кино, а я ни разу».

Еще одно важное свойство – креативность, умение оперативно решать возникающие в процессе игры или совместной деятельности задачи. Обладание творческим потенциалом, в свою очередь, позволяет выстраивать правительные стратегии действия и диктовать остальным свои правила игры.

«Или вот, например, зима, я помню, зима. И такие пласты вот снега. И она говорит: Давайте сделаем дом – шалаш сделаем из снега. Наложили, значит, всевозможные веточки, и вот начали из этого снега вырубать. Это она показывала. Видите, мы не допетрились опять. Там еще старше были! Она вырезает такие вот как кирпичи, и вот мы обкладывали. Вот она нас шалаш уже научила строить. Как-то у нее фантазии больше было. <...> И в играх она верховодила. Что вот как она скажет, так и всё».

Способность к игровым импровизациям (розыгрышам, шуткам, приколам) и нестандартным решениям позволяет лидеру постоянно демонстрировать свое превосходство и совершать неординарные поступки («подвиги»), рассказы о которых затем могут входить в состав устного повествовательного фольклора данной группы, а иногда всего социума.

«Я была бойкой, шустрой, веселой, а она была лидер: что сказала, вот всё. Пошли на кладбище! Пошли. Она уже была в девчонках. Кладбище через овраг недалеко. Она говорит: Я вот сейчас пойду на кладбище (на спор, очень любила спорить). Где-то в седьмом-восьмом классе. Ночь, темно, звезды, луна. У нее белый шарф. Вот мальчишки сидят двое, и тут нас еще трое девчонок, она четвертая девчонка. Сидим. Это она в восьмом, я на два года старше. И мальчишки такого же возраста, может быть, моего возраста. Она говорит: Вот я сейчас пойду свой шарф повешу на крест на кладбище, пойдёте искать этот мой шарф? Вы понимаете, какая была? Да. Они говорят: Ну, мы, это, боимся. Она говорит: Давайте, давайте. А один, Колька, говорит: Ну, давай поспорим! – На что? – На шоколадку. – Давай поспорим. Мы разняли, значит. Она идёт-идёт (ну это идти на кладбище как до нашей школы), мы за оврагом, на бугорке у нас кладбище. Она идёт и вот оттуда кричит: Э-э-эй! Кричит. Мы: Да-да, мы ждём! Она, значит, где-то повесила, значит, этот шарфик и идёт назад. Идёт назад уже без шарфа. Мальчишки пошли за этим шарфом: Мы пойдём. А потом: Мы боимся туда идти, мы не пойдём. Ну как? Идёмте все вместе, – они говорят. Ну, как-то жутко, и там раньше такие были [разговоры], что вот там летают какие-то огненные шары да залетают, да всё. Один говорит: Я не пойду. Один говорит: Ну, я один тоже не пойду. Вот. А Анка, значит, уже оттащила этот шарф, она: Нет, интересно, я сама пойду за шарфом? Давайте мне шарф несите! – Ну, пойдёмте все вместе. Мы пошли все вместе. Мы-то зашли в кладбище в ворота, далеко-то не проходим, прошли несколько крестов. Ночь, ночь, темно, ночь, луна светит, звезды. А летом всё равно всё это видно. Ну, где-то там деревья, где-то там что-то. А у нас не

сильно [заросшее кладбище], там небольшие кусты. И всё-таки увидели они этот шарф, принесли. Ну, мы тут сели, значит. Сели и начали разговаривать. Разговариваем. Вот и начали говорить, как обычно на кладбище, начали говорить про страшное про всё. Вот там кто-то из могил там вышел и всё такое. Да. А, значит, она вот так вот посмотрела-посмотрела, а недалеко могилка была. Мы потом пошли на другой день, она как бы проваленная была. А из могилки несколько веточек, много веточек, и они ветром быстро зашевелились. И она как вскочит! Говорит: Вон, смотрите – вылезит из могилы! Так парни вперёд её летели. А она нарочно летит, мы за ней, я упала. А парни вперёд нас ускакали до этого оврага летели. Она: Эй, эй! Вот такая она бесстрашная была у меня. Всю жизнь такая была. Да, всю жизнь такая была. <...> Отец нас никогда не наказывал. Ну, она брехунья, она набрешет того, что ей не попадёт, а попадёт нам с братом...» (СИС Ф2007-03 Ульянов., № 60).

Как видно из этого описания, дающего достаточно объективную характеристику лидера, его поведение обладает гораздо большей ситуативной пластичностью. Это и мгновенная реакция на изменяющиеся обстоятельства, и умение обыграть их таким образом, чтобы получить определенные моральные преимущества, которые, в свою очередь, способствуют повышению авторитета и, в конечном счете, статуса. Можно сказать, что лидер – это и есть сумма накопленных моральных преимуществ. А моральные преимущества – это как раз тот позитивный жизненный опыт, который составляет ядро пространства личности и оказывает непосредственное влияние на ее «время». Напомним, что накопление моральных преимуществ наиболее «естественным» образом происходит в игре или в игровых формах поведения. И именно в ситуации игры «скорость взросления» («скорость жизни»), а следовательно и трансформации «времени личности» являются наибольшими.

Игровые практики как способ изменения «пространства и времени личности». Игровой опыт превращает игровую площадку в семиотически насыщенный «пространственно-временной континуум» игры, наполняет его «сильными» (выигрышными) и «слабыми» позициями, четко очерчивает пространственные и временные границы возможного действия, что позволяет выстраивать более реалистичные стратегии игры. Участвующий в игре индивид, имея собственный игровой опыт, соотносит его со своими личностными пространственно-временными характеристиками, то есть накладывает на игровые пространство и время своеобразную ограничительную сетку, соответствующую возможностям себя самого как игрока.

Использование игровых масок и других игровых средств, в большей или меньшей степени нарушающих пространство личности, вторгающихся в него, принуждает индивида «подстраиваться» под «правила игры», оперативно модифицируя не только свои «внешние» персональные характеристики, но

и «внутреннее Я». В этом смысле использование игровых практик – наиболее эффективный способ изменения пространства и времени личности, поскольку в этой ситуации возможны самые невероятные эксперименты с возрастом и статусом игрока («резвится как дитя»). Опыт успеха позволяет чувствовать себя более уверенным и способным, повышает самооценку. Следовательно успех в игре позволяет существенно увеличивать уверенность в своих силах и соответственно дает больше шансов на получение позитивных результатов в других предприятиях.

Биосоциальные факторы. Формирование личности, кроме тех случаев, когда личность или социум относятся к игре резко отрицательно, т. е. пытаются ее подавить, включает в себя в качестве одной из составляющих формирование игровых установок. В ходе их формирования происходит *актуализация «Я»* или *актуализация индивидуального* (например, артистических способностей), поскольку многие яркие индивидуальные отличия могут проявиться только в игре, позволяющей индивиду сделать выбор способов наиболее полной и адекватной реализации его природных талантов, которые могут быть нейтрализованы или подавлены ритуалом или социальными нормами.

Успешность или неуспешность игровых стратегий во многом зависит от внеигровых, «биологических» факторов, и индивидуальные особенности личности и ее психологические характеристики оказывают значительное влияние на характер игровых установок. Например, в «молодежной игре» лучшие шансы на успех имели более красивые и артистичные молодые люди.

По свидетельству автора начала XX в., «парень для счастливого ухаживания за девкой должен обладать известными достоинствами. На первом месте стоит внешняя привлекательность, отсутствие какого-либо уродства, по пословице “товар лицом продается”. Без этого качества ни сила, ни ловкость (например, рябого молодца) сами по себе не могущественны: “И видьмядь (медведь) здоров, да что им делать”, – рассуждала одна крестьянская девка. Но, несомненно, из красивых берет перевес парень сильный и ловкий, так как он обыкновенно выделяется из ряда других и пользуется всеобщим уважением. Это своего рода молодечество. С парнем подобного рода не пропадешь и не заснешь, как говорится. Присутствуя на святочных крестьянских игрищах в нынешнем году, я неоднократно видел одного парня, почти в продолжении часа разделявшего трепака с различными присказками и прибаутками. Эти произведения народного творчества легкого содержания постоянно вызывали дружный смех со стороны окружающих, внимание которых было всецело поглощено этим Костиком Романовым. “Ай да Костик, ништо супратив яго ни можить!” Тщетно другие парни старались себе выделять различные антраша, но далеко им было до Костика, и смотрят их мало и не так охотно» (Русские крестьяне 2005, 201–202).

Умение искусно плясать, которое во многих диалектах называлась «игрой», являлось очень высоко ценимой персональной характеристикой, дававшей преимущество в матримониальном соревновании.

«А щё у тибя баба-то не умеет продти как быть следно. Посмотри, вот у Митрея Олександррушка идет-то, щё тибе городова. На перебаске первая была в бабах га это; повидь, всю улицу прошла на одной ноге, – ну уж и пляшет, – нет, нет, да и махнет платком-то, ох, больнё фартово. Ну, я буду женитсё, так плясовщицу возьму» (Шадрин 1899, 14).

Устойчивые игровые успехи индивида и их общественное одобрение стимулируют формирование особого *игрового стиля поведения* и индивидуальных игровых установок, встраивающихся в структуру данной личности. У человека, обладающего такого рода личностной структурой, игра фактически становится стилем жизни, что может проявляться в различного рода шутках и розыгрышах, совершенно неожиданно возникающих в самых казалось бы «неигровых», бытовых ситуациях. Многие до сих пор вспоминают о такого рода игровой личности из пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл., Зинаиде Николаевне Устиновой. Будучи уже в весьма почтенном возрасте, она «и в клуб вон хадила танцевала, плясала, и мужиком нарижалась: шапку аденит и этат, па всяки».

«Вот раньше был дефицит золота, цепочки. Она госбанским девчонкам звонит: “Да батюшки! Да приходите ко мне, я вам сколько угодно, у меня есть. Приходите, я вам продам”. Ну, они пришли, она им стол накрыла, всё по делу, сидят. “Ну, давай, где цепочки, показывай”. Она несёт цепи вот, привязывать там собаку, скотину. Она кучу принесла и положила им среди полу» (СИС Ф2007-05 Ульян., № 1).

Способность вести себя несерьезно, «ребячиться», то есть сознательное снижение возрастного статуса, компенсируется снисходительно-одобрительным отношением к этим выходкам окружающих, напоминающим реакцию родителей на шалости любимых чад. Характерно восприятие такого рода поведения теми, на кого оно направлено. Как правило, это достаточно добродушная ирония прежде всего над самим собой («Как это я обмишурился!») или выражение искреннего, неподдельного удивления («Ну, надо же!»), которое призвано подчеркнуть, что шутка или розыгрыш были приняты за чистую монету. Тем самым «потерпевшие» доставляют дополнительное удовольствие инициатору игры, который в результате чувствует себя «не разоблаченным победителем». То есть испытывает примерно те же эмоции, что и ребенок в платяном шкафу, которого «не могут найти» взрослые.

«Адин раз мы с одной [женщиной, Нюрой] работали, баню тапили, ишо я в старой бани работала. И ани прадали тёлку. Прадали тёлку, ана [= Устинова] наридилась ва всё бела и к аошку паходит и гаварит: “Давайти мне деньги,

а то я вас шас всех пирибью!» И вот, значит, ана эдак-та йих напугала. А я думаю, што ана ни идёт, тётя Нюра, у миня, тапить-та? Думаю, наверна забалела, нада затапить иё-та баню. Ну вот. А ана [= Нюра] уж идёт, светло. Я гаварю: “Ты чаво, тётя Нюра? – Да чаво – какеи-та бандиты к нам хатели. Давай деньги, и всё”. А ана [= Устинова] к ним за малаком хадила, малака пакупала, узнала, [что] тёлку-та ани прадали. А послити ана [мне] гаварит: “Маруся, эта я видь йих напугала!” Я гаварю: “Да ты што? Ана так напугалась, я гаварю. – А ты эдак напугала. Да ничево ни сделалась йим. А деньги, гаварит, ни выниси мне”. <...> Так ни абидились ане, нет, ни абидились на ниё. Послити я тётя Нюри гаварю: “Тётя Нюра, вроди тётя Зина была. – А, батюшки! Эта чо эта ана эдак дадумалась!» (СИС Ф2007-04 Ульянов., № 35).

Потребность в игре, стремление превратить в игру любое, даже самое «серьезное» дело часто вызывает ответную реакцию окружающих, то есть провоцирует цепочки взаимных подшучиваний и розыгрышей. А это, в свою очередь, привносит в монотонность будничного распорядка эмоционально окрашенные элементы неожиданности, юмора и игры.

«Нормально к ней относились, нормально. Ну, только вот она ведь говорит, смотришь на неё: врешь или не врешь? Она если правду говорит, всё равно думаешь, что она что-нибудь придумала. Вот такое отношение. Ну к ней никогда со злобой никто не относился. С уважением к ней люди относились, ну знают, что она шутница такая, ну что ж теперь. <...> Ну вот, подружка моя была, Махрина Александра, и вот, значит, они жили в доме и вдруг звонок (ну, там праздник какой-то, я уж не помню с чем это было связано), она открывает дверь, а в калитке петушина голова на этой, на щеколде, с курящей сигаретой. Зинаида Николаевна, пришла, нажала на звонок, эту голову посадила. Ну, ладно. <...> Вот, а после этой петушиной головы Шура и говорит: “Погоди, я тебе устрою”. У неё муж ездил на рыбалку. И вот есть рыба какая-то, на ужа похожа, чёрная – угорь. И вот она [= Шура] принесла по-тихому и их выпустила на кухне. Зинаида Николаевна, пока дома сидели, пошла на кухню, как свет включила, они, вот эти [угри], клубком-то, она и упала в обморок. Шура говорит: “Я так напугалась, батюшки, не дай-то бог, что случится, что произойдёт”. Ой, ну невынаσιμο – и смех и грех! Вот такие у неё юморные истории. Про неё вообще рассказывают, можно не переслушать» (СИС Ф2007-5 Ульянов., № 1).

Душа компании. Под влиянием перечисленных выше факторов возникает особый психотип, который можно было бы условно обозначить как «душа компании».

«В компании в детской, в девичьей, во взрослой надо, чтобы от человека была отдача. Если человек сидит ест, пьёт – [от него] никакого толка. <...> Должна быть душа компании, должен человек отдачу какую-то производить» (СИС Ф2007-05 Ульянов., № 2).

Судя по данной трактовке, этот стиль поведения является своеобразной компенсацией («отдачей») индивида за комфортное существование в группе. Чтобы групповое взаимодействие было эффективным, необходимо прилагать усилия для поддержания атмосферы раскованного «душевного» общения. Без этого компания не может быть «душевной», и именно для этого необходим человек, воплощающий «душу компании». В некоторых случаях это одновременно и лидер группы, обладающий не только организаторскими способностями и авторитетом, но и хорошим чувством юмора, даром рассказчика и неистощимый на выдумки. В других случаях эти роли не совпадают, что может приводить к напряженному соперничеству за моральный авторитет в группе и даже к серьезным конфликтам.

Для правильного понимания личностной характеристики индивида, обозначаемого словосочетанием «душа компании» («душа беседы»), необходимо проанализировать лингвокультурную семантику слова «душа». В русском литературном языке и в русских говорах слово имеет широкий спектр значений (Даль 1880а, 504-505; СРНГ 1972а, 280–281) и может обозначать как самого человека («ревизская душа»), так и его личностные и персональные качества. Отсюда выражения «человек с *сильной* и *слабой* душой» или «девица-душа», то есть «желанная, любимая». Предполагается, что душа есть средоточие наиболее значимых, глубинных свойств человека, затрагивающих его сокровенное «Я» («Душа всего дороже» или «душа – заветное дело») и является воплощением высоких нравственных качеств человека (совесть, добродетельность). Об этом свидетельствует пословица «Душа христианска, да совесть цыганска!», в которой душа как нечто внешнее противопоставлена душе как чему-то внутреннему («совести»). Быть душой компании – значит выражать наиболее сокровенные и значимые интересы членов данного коллектива, и в этом смысле «быть главным его двигателем» (Даль 1880а, 504).

Для того, чтобы войти в «игру», необходима не только внутренняя готовность к возможным рискам поражения или последствиям выигрыша («игровые установки»), но и состояние внутреннего эмоционального подъема. В этом смысле важными представляются такие коннотации слова «душа», как «чувство, эмоция» («в нем много души» или «в его сочинениях много души», то есть чувства), «искренность, сердечность, открытость» («делать что-либо от души», «он рад душой»). Эмоциональная составляющая присутствует и в характеристике «душа-человек», то есть «добродушный, прямой, открытый», в то время как «быть от кого-либо без души» или «в ком-либо души не чаять либо души не слышать» – это «безумно, безотчетно любить кого-либо» и, собственно, «потерять душу» (ср. «потерять от любви голову либо рассудок» или «быть от кого-либо без ума», то есть «страстно влюбиться»). По-видимому, в данном случае речь идет об утрате собственной идентичности, готовности

полностью «раствориться» в другом человеке (ср. ласковое обращение: «Душа моя», фактически указывающее на отождествление собственной души с душой партнера), жить его желаниями и чувствами («душой»), то есть «душа в душу». Поэтому «всей душой отдаваться делу», в том числе и игре, – значит заниматься этим делом с полной отдачей, до самозабвения и самоотречения. «Душа компании» в этом контексте представляется наиболее ярким воплощением «духа игры» с его увлеченностью и самозабвением, стремлением слиться с другими участниками в единое «тело игры» (Морозов 2006b).

Добавим, что эмоции могут маркировать различные проявления игрового поведения и игрового стиля и усиливать их, являясь своеобразными «восклицательными знаками», завершающими «игровые высказывания». «Когда говорят: Как поживаете, – то иные шутники отвечают: “Ваши молитвами как шестью подпираемся”. При шуточных разговорах добродушная ирония показывает лицо, и глаза светятся восторгом» (Русские крестьяне 2006: 568–569). При этом эмоции относятся к биосоциальным кодам. Они являются важной личностной характеристикой и по-разному выражаются у разных индивидов. Этнографическое описание проявления эмоций требует специального исследования (см., например: Морозов 2007; Морозов, Бутовская, Махов 2008). Поэтому хотя эмоции и относятся к кругу явлений, определяющих игровое поведение личности, мы не будем здесь подробно останавливаться на этом.

Начальные и конечные точки. В традиционной обрядности, как и в традиционных развлечениях и играх, дихотомии «первого»/«последнего» придавалось особое значение, что хорошо прослеживается в семантике традиционного застолья (Морозов 2002). С некоторой долей преувеличения можно утверждать, что *смысл любого ритуализованного действия сводится к его началу и концу, а цель любого обряда или игры состоит в том, «чтобы начать и кончить»*. Иными словами, семантические доминанты наиболее ярко проявляются и «считываются» участниками и зрителями в начале и конце обрядовой или игровой акции, хотя это, конечно, не отменяет возможности акцентирования и других компонентов обрядового действия. Эти акцентированные или «кульминационные» точки наделены свойством, которое можно назвать «внутренней потенцией разрыва». При редукации обрядовой канвы, отпадении от обряда или игры инициальной или финальной части, именно они концентрируют в себе свойства начала или конца. То есть в ткани обряда или игры всегда есть «точки напряжения» или «семантические сгустки», которые стремятся заменить, восполнить утраченные, редуцированные, утратившие актуальность части.

Начальные и конечные точки непосредственно связаны с лидером и его функциями в обряде и игре. Это получило непосредственное отражение в тер-

минологии, где лидер часто обозначается как «заводила», «зачинщик», «кововщик», то есть тот, кто *инициирует* обряд или игру. «Зачиная» и завершая по своему усмотрению или согласно требованиям игровых правил игру, лидер не только выполняет функцию арбитра и «модератора времени», но и делает «очевидным» *время личности* в ситуации игры.

Признаки ситуации и оценочные фильтры. Согласно теории коммуникаций, важными *признаками ситуации* являются характеристики адресата и адресанта, их принадлежность к той или иной социальной группе, компетентность и т. п. Логика поведения в конкретной ситуации определяется системой оценочных фильтров, актуализирующихся в соответствии с присущими данному индивиду и социуму установками и нормами. Для исчерпывающего описания всего комплекса фильтров необходимо отдельное обширное исследование. Поэтому ограничимся в данном случае лишь небольшой группой фильтров, которые связаны со статусами лиц, принимающими участие в акте коммуникации, и ограничены признаками «свой/чужой» в обрядовой ситуации.

Типы фильтров		
Статус	Сфера адресации	
<i>свой/чужой</i>	<i>публичная</i> («для остальных»)	<i>личная</i> («для себя»)
сакральный/профанный	посвященные/профаны, сакрально значимое лицо (священник, шаман, колдун)/сакрально не значимое лицо	ценный (аксиологически значимый)/не ценный
обрядово значимое/ обрядово не значимое лицо	взрослые/дети, мужчины/женщины	актуальный/не актуальный
социально значимое/социально не значимое лицо	старший (руководитель)/ младший (подчиненный)	Полезный (прагматически значимый)/бесполезный
	враг/друг	опасный/безопасный

Из этой таблицы видно, что тип поведения будет определяться как принадлежностью участника обряда к данному социуму или группе (свой/чужой), так и его социальным и сакральным статусом (социально значимое/социально не значимое лицо, сакральный/профанный), то есть, в частности, тем, является он сакрально значимым лицом (священником, шаманом, колдуном) или

нет. Большое значение имеет также ситуативная роль (обрядово значимое/обрядово не значимое лицо). Если взять для примера традиционную свадьбу, то это значит, что поведение участников будет детерминироваться как принадлежностью к «партии» невесты или к «партии» жениха (противоположная сторона до определенного момента будет «чужой»), так и степенью родства, обрядовой и ситуативной ролью. Иногда эти признаки могут совмещаться в одной ипостаси. Например, роль дружки (обрядово значимое лицо) может выполнять дядя жениха – близкий родственник с высоким социальным статусом. Но при этом одновременно «чужанин» для «партии» невесты. Он же часто наделяется сакральным статусом («знахарь», противостоящий «чужим» колдунам, стремящимся навредить молодым). Понятно, что каждое из этих «обременений» существенно усложняет и видоизменяет поведенческие стратегии дружки и предъявляет особые требования к его «пространству личности». Особенно если учесть, что одним из важных условий, предъявляемых к исполнителю этой обрядовой роли, является умение «скоморошить», то есть продемонстрировать в отдельных эпизодах обряда игровой стиль поведения. В этом смысле амплуа дружки является хорошим примером развертывания «пространства личности» в «пространстве игры» (Власова 2001).

Приведенная выше таблица призвана продемонстрировать зависимость ситуативного развертывания тех или иных поведенческих схем от характера их адресации. При публичной коммуникации будут учитываться различные характеристики адресатов, соотносящиеся с их социо- и половозрастными статусами. Например, в присутствии детей даже в обрядовой ситуации обычно действует цензура на исполнение обценных текстов и действий, поэтому у исполнителей возникает ситуативная дилемма: либо подстраиваться под аудиторию, либо прилагать усилия для удаления профанов. В традиционном свадебном обряде были предусмотрены специальные процедуры: от одаривания детей, которые должны были после этого удалиться (отсюда специальные тексты с требованием подаяния, исполнявшиеся детьми, чтобы напомнить о своем присутствии), до их насильственного изгнания с обливанием, обсыпанием снегом, вымарыванием сажей и проч. Если речь идет об автокоммуникации («личная адресация»), например, в ситуации гадания, то на первый план выйдут ценности и установки, определяющие структуру данной личности, ее жизненные стратегии, приоритеты и логику поступков.

Каждый из приведенных в таблице признаков-«фильтров» может иметь индивидуальные развертки в соответствии с «картой личности». Вместе с тем ряд поведенческих стандартов задается социальными или групповыми нормами, благодаря чему поведение становится более адекватным конкретной ситуации. Продемонстрируем это на примере признака «свой/чужой».

В обрядовой ситуации:

«свой» ⇒	родственник ⇒	старшие родственники (родители, «большуха»)/ родственники-сверстники
		ближний круг (семья)/ дальний круг
	не родственник ⇒	возлюбленный (-ая)/ друг (подруга)
		сосед/односельчанин
«чужой» ⇒	гость (приглашенное лицо)	почетный/не почетный
	посторонний (не приглашенное лицо: странник, нищий, участники обхода и др.)	наделенный сакральностью/ не наделенный сакральностью
	соперник, враг	обрядовый/необрядовый

В игровой ситуации:

«свой» ⇒	сверстник ⇒	друг (подруга)/ возлюбленный (-ая)
		соперник (-ца) по игре/ матримониальный соперник
	представитель старшей возрастной группы ⇒	родственник/ односельчанин
	представитель младшей возрастной группы ⇒	наблюдатель/помощник (участник)
«чужой» ⇒	Гость (приглашенное лицо)	почетный/не почетный
	посторонний (не приглашенное лицо)	наблюдатель/ вовлекаемый в игру
	соперник, враг	игровой/матримониальный

Как видно из этих таблиц, для обрядовой ситуации гораздо важнее семейные и кровно-родственные связи, маркирующие определенные статусы и стратегии поведения. Для игровой ситуации важнее матримониальные взаимоотношения участников и их вовлеченность или невовлеченность в игровой процесс.

Личность как текст. Если рассматривать конкретную личность как некий «текст», «написанный» совместными усилиями данного социума и самого индивида (то есть сочетания персоны и аутентичного «Я»), то проживание каждой ситуации можно рассматривать как процесс «порождения» данного «текста». По-видимому, в данном случае действуют примерно те же типы фильтров, которые актуальны при воспроизводстве фольклорных текстов (Морозов, Старостина 2003).

Социум, используя языковые выразительные средства, характерные для игры (системы игровой терминологии и образной символики), программирует социальное поведение участников игры, то есть закладывает в их сознание определенные социальные образы и роли, а также модели взаимоотношений между ними в определенных ситуациях. В этом смысле показательно использование в игре «пищевых кодов», то есть образов и символов, связанных с традиционной пищей и процессами ее приготовления и употребления (Березович, Пьянкова 2007, 341–404; Морозов 2002, 18–31). При этом игроки, игровые действия и игровые реалии соотносятся с этими процессами, а значит символически выполняют те же функции, что и соответствующие лица и реалии в обряде или в повседневном обиходе. Иногда это уподобление производится на основе чисто внешнего сходства (например, *каравай* как ‘круг игроков, хоровод’), иногда – с учетом ритуально-обрядовых символических значений (*квас* или *клецка* ‘игроки в играх типа ловички или жмурки’, *кисель* ‘цепочка игроков в игре типа плетень’). Кроме того, в игровой терминологии широко используются пищевые понятия, обозначающие в том или ином диалекте характер взаимоотношений между людьми, например, слова с корнями *сал-* или *жир-*: *салить* ‘выводить игрока из игры или передавать ему кон в игре, дотронувшись рукой или игровым предметом (жгутом, мячом, и т. п.)’ или *жировать* ‘водить в игре’, *жировка* ‘высокий полет мяча’ – ср. *сальный* ‘грязный, неприличный’, в т. ч. *сальный анекдот*, а также *жирный*, *жировой* ‘богатый, зажиточный’ и *жирун* ‘склонный к игре и веселью’ и т. п. (примеры см.: Даль 1880а, 542–543; СРНГ 1972b, 181–187). Слово *жировать(ся)* относится к различным формам игрового поведения, как правило, эротически окрашенным:

«В минуты досуга парни с девицами отделяются от старших и одной общей толпой, а иногда и парами жирующа, кувыркаясь по сену, а иногда гоняясь друг за дружкой» (Русские крестьяне 2005, 201–202).

В этом контексте пищевой код может быть социовозрастной характеристикой игрока, маркирующей его статус. Например, «молочные» термины в основном встречаются в детских играх (Березович, Пьянкова 2007, 390), поскольку именно дети являются главными «потребителями» молока (ср. упрек: «Маткино молоко на губах не обсохло» (Власов 1899, 7об.) – как указание на

неопытность и неискушенность, то есть фактически на принадлежность к категории детей и подростков). Участие в играх с такого рода символикой не позволительно для тех, кто стремится повысить свой статус, стать взрослым. Поэтому для развлечений более взрослой молодежи характерна игровая номенклатура, связанная с выпеканием хлеба (шанег, блинов, калачей и т. п.) или приготовлением каши, поскольку именно хлеб и каша – наиболее распространенные пищевые символы в обычаях и обрядах возрастных циклов от «крещения кукушки» до свадьбы.

Участвуя в играх с подобного рода символикой, индивид получает от социума своего рода «зашифрованное послание» о картине мира и релевантных для нее ценностных шкалах и приоритетах. Престижность или непрестижность игровой роли напрямую увязываются в его сознании с конкретными понятиями-символами из обрядов жизненного цикла от переходно-посвятельных церемоний до похорон. Например, символика киселя, богато представленная в молодежных развлечениях и играх, в том числе и в насмешливо-эротическом контексте, может обыгрываться в достаточно оскорбительных шутках над неудачниками: «“Где тебе в п...е кисельничать!” – укоряют взявшегося за такое дело, которого не знает» (Власов 1899, 7об.). Несомненно, что все это оказывает важное влияние на формирование и реализацию личностных игровых стратегий.

Роль игровых факторов в жизненных стратегиях личности. Проанализируем теперь значение игровых факторов в формировании жизненных стратегий личности, причем не только с точки зрения того, какую роль выполняет игра в жизни индивида, но и как индивид может использовать игровые формы и игровые методы при принятии жизненно важных решений. Жизненные стратегии личности во многом определяются мировоззрением, то есть, фактически, устойчивыми социально-психологическими установками, характерными для данного социума. Например, в культуре может существовать корреляция между личностными параметрами, *душой* как средоточием духовного и чувственного начала в человеке (ср. выше «душа компании») и жизненными целями индивида, которые в этом случае направлены на духовное самосовершенствование (Никитина 1993, 126–127). Поэтому при определении роли игровых факторов в жизненных стратегиях личности очень важно знать, как данное общество относится к игре и использует ее при воспитании индивида. Удельный вес игровых факторов существенно изменяется в зависимости от того, учитываются ли социумом *личные интересы* индивида, поскольку игровой потенциал во многом детерминирован *волей к игре*. В обществах, где воля к игре подавляется, игровые факторы, естественно, отступают на второй план, а умение «жить играючи» считается уделом маргиналов и шутов (Панченко 1996, 80, 138). Это не означает, что возможно осуществить

полную «стерилизацию» игровых форм, ведь, как уже было сказано выше, помимо социальных существуют и индивидуальные игровые установки, связанные с психологией данного индивида. Поэтому даже в самых «зажатых» и регламентированных обществах всегда есть место игре, пусть даже в «демонизированном» и маргинализированном обличье.

Каждое игровое сообщество или конкретный индивид формируют свои игровые предпочтения, которые являются важной составляющей групповых стандартов и транслируются в соответствии с иерархией ценностей, принятых в данном социуме: из более престижных групп в менее престижные. По мнению автора середины XIX в. А. Шадрин, веселье выражается в различных формах в зависимости от благосостояния, физического и нравственного развития и степени просвещения народа.

«Чем грубее и беднее народ, тем проще и незамысловатее его игры и веселье; напротив, чем богаче, развитие и просвещеннее народ, тем игры его лучше и разнообразнее и проявляются в более изящных формах. В городах высшее общество веселится иначе, чем низшее, в деревнях – опять же по-своему, по пословице что город, то нор, что деревня, то обычай. <...> Нет сомнения, что низшее общество много перенимает у высшего и старается, насколько возможно, подражать ему во всем. В свою очередь, и крестьянское общество во многом подчиняется городскому влиянию. Так, песни и игры здешних околородных крестьян, недавно пахнувшие совершенной стариной времен допетровских, стали быстро изменяться и заменяться новыми, и много старины уже вывелось из употребления и осталось в памяти у одних только стариков. <...> От прежних игр мало что осталось, каждый год из старины что-то заменяется новым. Причины этого: близкое соседство горожан, большое число народа бывает в других местах и городах» (Шадрин 1866, 60-61).

Игровые предпочтения определяют игровой репертуар, характерный (обязательный) для той или иной половозрастной и социальной группы, и любой индивид, входящий в эти группы, не может не учитывать это.

Б. М. и Ю. М. Соколовы отмечают, что в праздничных хороводах в Белозерском у. принимает участие только неженатая молодежь, причем «выбор во время игры девицы или парня всегда должен согласовываться с родственными семейными или соседскими отношениями. Здесь свой определенный этикет, традиционные порядки. Следовательно, песня и сопровождающая ее игра редко являются непосредственным отражением настроений, чувств и симпатий. Всяких условностей во взаимных отношениях крестьян, близких к старинному быту, очень немало» (Соколовы 1915, XLVIII).

По свидетельству А. В. Балова, «свободное от работ время крестьяне проводят различно, сообразно времени года, своим наклонностям, возрасту, обстоятельствам. Старики и старухи предпочитают в свободное время отдох-

нуть и полежать, пожилые люди – поболтать друг с другом о злободневных предметах, молодежь – повеселиться» (Балов 1899, 1).

В этих описаниях выделены игровые предпочтения разных социовозрастных групп, соотносящиеся с определенным игровым хронотопом. Фактически это является проявлением их группового самосознания. По-видимому, можно говорить и об игровом стиле, присущем той или иной группе. Причем, именно игровой стиль, то есть совокупность выбираемых игроками игровых средств и специфических форм игрового поведения, наиболее подвержен изменениям в ходе социокультурных трансформаций. Подобные процессы были описаны еще исследователями XIX в., отмечавшими «смягчение» игрового стиля, характерного для участников деревенских посиделок этого периода, что, в свою очередь, отражало и изменение как персональных («внешних»), так и «внутренних» параметров личности.

«В обращении парней с девушками проглядывает все больше сдержанности: нескромные заигрывания ныне уже почти неизвестны, поцелуи допускаются только там, где требует этого игра и т. д. Во многих местностях парни говорят уже девушкам на вы. <...> Нынешние беседы сравнительно с беседами, какие мы видели лет 15–20 тому назад, имеют более порядочности и внешнего приличия. Нескромные заигрывания парней с девушками, нескромные шутки и песни все это с каждым днем все более и более отходит в область преданий» (Балов 1897, 69, 73).

В данном случае трансформация игрового стиля обусловлена влиянием отходничества. В истории русской культуры за последние 150 лет можно найти немало примеров того, как игровой стиль и репертуар подвергались кардинальной модернизации при смене культурной парадигмы. На протяжении XIX в. изменения в формах организации досуга и игровом репертуаре (например, в танцевально-песенном стиле), а также социальные и культурно-бытовые преобразования в русской деревне (отходничество, торговля, просвещение), связанные с развитием капитализма, происходили практически одновременно (Морозов, Слепцова 2004, 169). Можно утверждать, что процесс этих изменений был взаимно обусловлен. Новые «городские» развлечения, проникая в деревенский быт, оказывали существенное влияние на формирование новой образности, нового стиля мышления и в конечном счете нового типа личности, который в значительно большей мере был открыт происходящим социально-экономическим преобразованиям. Именно в этом смысле можно говорить об обратном влиянии нового игрового стиля на становление экономического и культурно-бытового уклада. Подобные процессы происходили и в 20–30 гг. XX в.

В конечном счете эволюция игрового стиля обычно ведет к смене игрового репертуара или смещениям акцентов в игровых действиях, отражающим реальные смещения акцентов в межличностных отношениях, в частности, из-

менение гендерного баланса (Морозов 2004). Так, игра «солдатский набор» в Вологодском и Грязовецком р-нах Вологодской обл. в советский период претерпела характерную трансформацию. Традиционная форма, когда парни загадывали девушек, называлась «николаевская» («это всё-таки нашот царя, при царизме, это как бы вроде царя надо тут упомянуть всё николаевская»), а обратный вариант, при котором девушки загадывали парней, то есть выступали активной стороной, стал называться «советская».

«А потом советская была. Вот девушки выбирают. Каково надо, так я выбираю. А не надо, так я этово не возьму. А николаевская, так надо робяткам выбирать, так мало это в николаевскую играли. Мало, мало. Советскую так часто, это каждый вечер, как когда без работы на посиденке. Советская так это, значит, девушки выбирают парня, а николаевская так парень девушку выберэт» (СИС Ф1999-13Волог., № 100–101).

«Парни, сидят парни, нас всех выгонят девок, “советская” эта называэцца. Подходим к парню, там гуляэм с которым: “Пойдёшь в советскую?” – ево спрашивают. Он скажет: “Пойду”, – и ему садисся прямо, на колени садимся. Другая девка подходит там к парням, не к этому, к другому. Так девки подходят и подходят там к парням. Кто гуляли с кем, так боле подходили. У нас всё на колени саяцца и сидят прямо так это хорошо сидят. Вот девушки подходят к парням, так и спрашивают. А потом девки саяцца, парни выходят: “Пойдёшь в Николаевскую?” Мы на лавках сидим, а они стоят на полу, так рядом» (СИС Ф1997-12Волог., № 41).

В этом смысле вполне оправданы целенаправленные усилия по реформированию игрового репертуара, неоднократно предпринимавшиеся в России в рамках культурно-образовательных проектов. О целенаправленном социальном конструировании в отношении народных развлечений можно говорить, начиная с конца XIX в. (если не учитывать сравнительно ограниченных последствий «игровой реформы» Петра I). Декларируемой причиной подобной деятельности было стремление улучшить народную нравственность, избавить от пьянства, грубости и т. п. В первую очередь это коснулось детей, так как на них было легче повлиять благодаря их большей организованности в рамках образовательного процесса. Развитие народного образования и наличие в деревнях учителей, ориентированных на городские формы культуры, привело к тому, что в деревне проводниками влияния стали школы. Такой факт, например, отмечает Г. Цейтлин: «Благодаря свежему притоку молодых и идейных народных учителей, которые прилагают все усилия к тому, чтобы вывести помора из его первобытного и косного состояния, за последние года в народных играх, особенно детских, замечается поворот в сторону осмысленности их. Так, в некоторых селениях Поморья получили законные права среди населения такие общеизвестные игры детей школьного возраста, как, например, Вот попалась птичка ... и т. п.» (Цейтлин 1911, 15).

В рамках целенаправленной модернизации игрового репертуара особое значение приобретает понятие «игровой компетентности», которая предполагает высокий уровень владения игровыми стандартами. Конечно, это всегда было присуще «игровым специалистам», существовавшим в рамках традиции. Наиболее яркими примерами такого рода «профессиональных игроков» можно считать средневековых скоморохов и свадебных дружек (Власова 2001, 76–126). Аналогичные «заводилы» («атаманы», «игруны», «вожаки», «веселые») существовали и в деревенских игровых сообществах последних двух столетий. Отличие состоит в том, что сознательная модернизация репертуара предполагает и создание прослойки профессиональных знатоков игры, своеобразных «тренеров», владеющих необходимым игровым репертуаром и опытом. В XIX в. эти функции были возложены в основном на широкую педагогическую общественность, поддерживаемую соответствующими усилиями органов просвещения и специализированными детскими изданиями и журналами (Слепцова 1995, 85). В XX в. эти задачи выполнялись органами просвещения, культуры и спорта в рамках создания «личности нового типа» (Паперный 2006, 143–215).

Индивидуальные игровые предпочтения зависят как от социальных (возрастных, гендерных, сословных), так и от индивидуально-психологических факторов (личный игровой опыт, темперамент, отношения с другими игроками). Игровая компетентность и уверенное владение игровыми стандартами дает дополнительные козыри в стратегической игре под названием «жизнь». Хороший игрок, даже не обладая другими важными социальными качествами, может рассчитывать на высокую оценку своего личного вклада в копилку общественных интересов («Его всегда уважали. Хорошего игрока. Он лучший член команды, естественно, его всегда уважали»), поскольку игровые победы расцениваются как свидетельства его социального потенциала. Игровые практики в рамках игровых предпочтений, формируемых данным социумом, предполагают, что каждый участник подвергает себя в каждой игре специальной проверке на социальную ценность. В этом смысле победитель в «социально значимой игре» подтверждает свою приверженность приоритетным для данного социума ценностям и свою готовность приложить существенные усилия для их поддержания. В символическом смысле победитель и является воплощением этих ценностей. В то же время каждый игрок, стараясь стать победителем, в своем стремлении отождествляет себя с этим идеалом. В этом смысле игра выполняет очень важную роль в социальной идентификации индивида.

Отметим, что иногда игровые установки, задаваемые социумом, вступают в противоречие с индивидуальными игровыми предпочтениями. Тем не менее в социумах, не подавляющих игру, к такого рода отклонениям обычно относятся снисходительно, особенно когда речь идет о детях и подростках. Хотя

существовали презрительные клички для девушек, предпочитающих мужской стиль поведения, а для парней – женский, равно как и для задержавшихся с браком (Бернштам 1988, 39).

«Она говорит: “Мне бы надо было родиться мальчишкой”. Она так и говорила. А ее разговор: “Мам, чё вы меня мальчишкой не родили? Чё вы меня девчонкой родили?” Ей нравилось быть мальчишкой. И она большинство дружила с мальчишками. Она не с девочками дружила, а большинство с мальчишками она именно дружила. Например, я уже как-то стеснялась там, девушка, а ей всё равно, она без стеснения была. Никто [не осуждал ее за такое поведение]. Ну, она-то, правильно, если бы просто хулиганка такая, а плохое она же людям не делала. [С мальчишками] дралась. Ей всё равно с кем драться. С мальчишками, что не понравится, она дралась. <...> [Мальчишки к ней] хорошо относились. Она со всеми находила общий язык – с подростками, даже и в возрасте...» (СИС Ф2007-03 Ульянов., № 60).

По-видимому, такого рода «игровым девиациям», а также применению игрового поведения в качестве «стиля жизни» может быть дано и вполне практическое объяснение. Дело в том, что игровые методы повышают вероятность успеха даже в проигрышных жизненных ситуациях, а умение и желание рискнуть, используя игровые приемы и поставив тем самым на кон собственную репутацию, в ряде случаев помогает решить важные личные проблемы или удовлетворить насущные потребности. Манипуляции с «пространством и временем личности» в рамках игры могут иметь чрезвычайно важные последствия и в реальной жизни.

Л и т е р а т у р а

Байбурин 1993 – *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Балов 1897 – *Балов А. В.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1897. № 4. С. 81–135.

Балов 1899 – *Балов А. В.* Препровождение свободного времени в обществе. Пошехонский у. Ярославской губ. Рукопись. 1899 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 2188.

Бенвенист 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

Березович, Пьянкова 2007 – *Березович Е. Л., Пьянкова К. В.* «Пищевой» код в дискурсе игры // *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 341–404.

Бернштам 1988 – *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бородатова 2002 – *Бородатова А. А.* Игра в мяч как путь в пещеру предков (К вопросу о семиотике ритуальной игры в мяч в древней Мезоамерике) // История и семиотика индейских культур Америки / Отв. ред. А. А. Бородатова, В. А. Тишков. М., 2002. С. 129–175.

Власов 1899 – *Власов А.* Этнографические сведения о крестьянах Новгородской губ. Череповецкого у. С. Покровское. Рукопись. 1899 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 839.

Власова 2001 – *Власова З. И.* Скоморохи и фольклор. СПб., 2001.

Городецкий П. 1899 – *Городецкий П.* Этнографические сведения о крестьянах Российской губ. Вологодского у. Фетининской вол. Рукопись. 1899 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 130.

Даль 1880а – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1880. С. 542–543.

ККП – Кросс-культурная психология. Исследования и применение. Харьков, 2007.

Листова 2000 – *Листова Т. А.* Обычай и обряды, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские: народная культура (История и современность). Т. 3. Семейный быт. М. 2000.

Майерс 2001 – *Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 2001.

Масионис 2004 – *Масионис Дж.* Социология. М.; СПб., 2004.

Маслова 1984 – *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.

Морозов 1998 – *Морозов И. А.* Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женильбы». М., 1998.

Морозов 2002 – *Морозов И. А.* Структура и семантика традиционного застолья: обычай, верования, магия, связанные с его началом и завершением // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2002. № 2. С. 18–31.

Морозов 2004 – *Морозов И. А.* «Мужской элемент» или в поисках «мужского»: несколько слов от составителя // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе. М., 2004. С. 5–12.

Морозов 2006а – *Морозов И. А.* Игровые сообщества: гендерный аспект // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 69–84.

Морозов 2006б – *Морозов И. А.* «Физиология» игры (к анализу метафоры «игра как живой организм») // Логический анализ языка. Концептуальные поля игры / Отв. ред. член-корр. РАН Н. Д. Арутюнова. М., 2006. С. 42–59.

Морозов 2007 – *Морозов И. А.* «Мужские слезы» и эмоции пограничных состояний // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации. М., 2007. С. 43–61.

Морозов 2008а – *Морозов И. А.* Переживание смерти в игре как аспект становления личности // Категории жизни и смерти в славянской культуре. Сборник статей. М., 2008. С. 93–110.

Морозов 2008b – *Морозов И. А.* Пространство личности в визуальных фиксациях (этнопсихологический подтекст детских игровых сооружений) // *Аудиовизуальная антропология: теория и практика. Сборник статей.* М., 2008. С. 183–210.

Морозов, Бутовская, Махов 2008 – *Морозов И. А., Бутовская М. Л., Махов А. Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). М., 2008.

Морозов, Слепцова 2004 – *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

Морозов, Слепцова 2006 – *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Социорегулятивные функции игры в севернорусской крестьянской общине (XIX–XX вв.) // *Мировоззрение и культура севернорусского населения.* М., 2006. С. 244–290.

Морозов, Старостина 2003 – *Морозов И. А., Старостина Т. А.* Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // *Актуальные проблемы полевой фольклористики.* Вып. 2. М., 2003. С. 12–26.

Никитина 1993 – *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Панченко 1996 – *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ // *Из истории русской культуры.* Т. 3 (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 11–264.

Паперный 2006 – *Паперный В.* Культура Два. М., 2006.

Росс, Нисбетт 2000 – *Росс Л., Нисбетт Р.* Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М., 2000.

Русские крестьяне 2005 – *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 3: Калужская губерния. СПб., 2005.

Русские крестьяне 2006 – *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1. СПб., 2006.

Слепцова 1995 – *Слепцова И. С.* Народные игры и их использование в воспитании // *Русские народные традиции и современность.* М., 1995. С. 282–291.

Соколов 1898 – *Соколов В.* Этнографические сведения о крестьянах Норовской и Попадьянской волостей Вологодского уезда Вологодской губернии. Рукопись. 1898 г. // *АРЭМ.* Ф. 7. Оп. 1. Д. 154.

Соколовы 1915 – *Соколовы Б. М. и Ю. М.* Сказки и песни Белозерского края. Пг., 1915.

СРНГ 1972a – *Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина.* Вып. 8. Л., 1972.

СРНГ 1972b – *Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина.* Вып. 9. Л., 1972.

Успенский 2002 – *Успенский Б. А.* Этюды о русской истории. СПб., 2002.

ФЭС 1998 – *Философский энциклопедический словарь.* М., 1998.

- Хьелл, Зиглер 2007 – *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 2007.
- Цейтлин 1911 – *Цейтлин Г.* Народные игры в Поморье // Известия Архангельского общества изучения русского Севера. 1911. № 13. С. 7–21.
- Шадрин 1866 – *Шадрин А.* Летние и зимние гуляния шенкурского народа и околородных крестьян // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 г. Кн. 1. Архангельск, 1866. С. 60–115.
- Шадрин 1899 – *Шадрин П.* Этнографические сведения о крестьянах Успенского Дитяевского прихода Вологодского уезда. Рукопись. 1899 г. // АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 166.
- Щепанская 2001 – *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 71–94.
- Magnusson, Endler 1977 – *Magnusson D., Endler N. S.* Personality at the crossroads: Current issues in interactions psychology. NJ, 1977.

С о к р а щ е н и я

- АРЭМ – Архив Российского Этнографического музея, Санкт-Петербург.
- ГАВО – Государственный архив Вологодской области, Вологда.
- СИС – Материалы из личного архива И. С. Кызласовой (Слепцовой).
- МИА – Материалы из личного архива И. А. Морозова.

Оглавление

<i>Л. А. Софронова. Введение</i>	4
Человек и время	
Г. Д. Гачев	
Борьба времени экзистенциального с эссенциальным (Тютчев, Цветаева) ..	11
<i>Л. А. Черная</i>	
«Мимолетное» время Древней Руси	21
<i>Т. И. Вендина</i>	
Категория времени в языке русской традиционной культуры	29
<i>А. Д. Кошелев</i>	
Об универсальных концептах «Время» и «Старый». Когнитивный подход...	66
Память о времени	
<i>Н. Г. Брагина</i>	
Время сквозь призму памяти (анализ языковых употреблений)	79
<i>А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский</i>	
От трагедии к документу: «Грифельная ода» Державина как полемика с традицией завещаний	105
<i>М. В. Лескинен</i>	
История и память: «новое прошлое» или «забытое старое». Историографический аспект	115
<i>Н. М. Филатова</i>	
«Перерыв в истории». Эпоха конституционного Королевства Польского (1815–1830) в восприятии историков-современников	136
<i>Е. Е. Левкиевская</i>	
Членение исторического времени в устной культуре восточных славян XX века	158
Пространственные формы времени	
<i>И. И. Свирида</i>	
Время сада	181

<i>Н. В. Злыднева</i>	
Мотив часов в русской живописи XX века	194
<i>О. Ю. Тарасов</i>	
Время в русском авангарде: к вопросу о функции рамы в новом восприятии картины	209
<i>Ф. М. Софронов</i>	
О музыкальном времени	220
Знаки времени	
<i>Л. А. Софронова</i>	
Обыденное и мифологическое время в ранних повестях Гоголя	231
<i>Н. М. Куренная</i>	
Время в творчестве А. П. Чехова	249
<i>П. В. Королькова</i>	
Некоторые особенности временной организации чешской литературной сказки первой половины XX века (на примере сказочного творчества К. Чапека и Й. Лады)	258
<i>Т. И. Чепелевская</i>	
Образ времени в словенской поэзии XX века	268
Календарь	
<i>М. С. Киселева</i>	
Время проповеди: суббота или воскресенье? Недельные праздники в композиции «Обеда душевного» Симеона Полоцкого	287
<i>С. Н. Амосова</i>	
«Среди и пятница хозяину в доме не указчица»: представление о среде и пятнице у восточных славян	301
<i>А. В. Семенова</i>	
Кашубский народный календарь	325
<i>Н. В. Кургузова</i>	
Функционирование изоморфных временных моделей в свадебных песнях и причитаниях	339
<i>И. А. Морозов</i>	
Пространство и время личности в пространстве и времени игры	354
Оглавление	382

Научное издание

**ЗНАКИ ВРЕМЕНИ
В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
ОТ БАРОККО ДО АВАНГАРДА**

Сборник статей

Ответственные редакторы:

Л. А. Софронова,

А. В. Семенова

Сборник подготовлен к печати
в отделе редакционной подготовки рукописей
Института славяноведения РАН

Подписано в печать 07.04.2009. Печ. л. 24,0.

Тираж 300 экз. Цена договорная.

ООО «Пробел-2000»
121069, Москва, Поварская ул., 36.