

И. А. ГОЛОВАНОВ
(Челябинск)

КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОМ НЕСКАЗОЧНОМ ФОЛЬКЛОРЕ УРАЛА

***Аннотация.** В статье анализируются особенности реализации категорий пространства и времени в устной народной прозе. На примере текстов преданий, быличек и легенд, записанных на Урале в последние десятилетия, рассматриваются закономерности преобразования реального локуса в топос как обобщенное место разворачивания смыслов, выявляется специфика временной организации текстов несказочного фольклора. Особое внимание уделяется проблеме соотношения прошлого, настоящего и будущего в фольклорном сознании.*

***Ключевые слова:** фольклор, пространство, время, локус, топос.*

Категория пространства и сопряженная с ней категория времени, всегда занимавшие важное место в структуре художественного текста, лишь в XX веке стали частью научных исследований. Появление нового термина «хронотоп» было призвано подчеркнуть единство пространственных и временных параметров, направленное на выражение культурных и художественных смыслов. Это понятие получило широкое распространение в литературоведении, а затем в эстетике благодаря трудам М. М. Бахтина. В бахтинском понимании хронотоп — одновременно духовная и материальная реальность, в центре которой находится человек.

Пространство и время как категории фольклорного текста не раз становились предметом научных исследований: отражение пространственно-временных аспектов архаической модели мира в фольклорных произведениях стало предметом глубокого анализа Е. М. Мелетинского, Н. И. Толстого, В. Н. Топорова; особенности хронотопа эпических жанров фольклора, роль эпического пространства в сюжетообразовании проанализированы в работах С. Ю. Нек-

людова, Ф. М. Селиванова, Е. Н. Семенов и др.; категории пространства и времени в сказке рассмотрены Н. М. Герасимовой, Г. А. Комлевой, Т. В. Цивьян.

Теоретические аспекты пространственно-временной организации фольклора получили основательную разработку в трудах В. П. Аникина. По мнению ученого, «у фольклора — свои, отличающиеся от литературных, хронотопы» [Аникин 1996, 255], здесь изображаются хронотопы, значимые не для одного человека, а для всего сообщества людей, проживающего на определенной территории. Следовательно, пространство и время в произведениях устного народного поэтического творчества качественно отличаются от соответствующих категорий в литературе: в литературном произведении они выстраиваются произвольно, согласно замыслу и творческому методу автора, в фольклорном тексте их функционирование подчинено традиции и жанровой природе произведения.

Целью искусства, как отмечает М. С. Каган, «является моделирование мира в его целостности» [Каган 1997, 31], воссоздание целостной картины мира невозможно без пространственно-временных координат. В фольклоре в центре образного моделирования действительности оказывается то, что «затрагивает интересы не отдельно взятой личности или выделившейся из общей группы, а непременно всего коллектива как целого» [Гусев 1967, 219]. Это отнюдь не означает, что пространство в каждом фольклорном жанре, тексте оказывается одинаковым, однородным. Моделирование пространства различается в текстах разных жанров и видов фольклора. Отчетливо выделяется пространство локальное (замкнутое) и космологическое (разомкнутое), освоенное и неосвоенное («свое» и «чужое»), сакральное и профанное, социальное («внешнее») и личное («внутреннее» — пространство внутреннего мира человека). Степень условности пространства в разных жанрах фольклора также различна. Максимально условно пространство в лирических жанрах (песнях, частушках), наполнено реальными объектами, событиями и персонажами пространства эпических текстов, где

оно выступает необходимым элементом организации действия.

В качестве инструментов изучения пространства в последние годы все активнее применяются термины *локус* и *топос*, под которыми понимаются различные пространственные объекты. Первый термин восходит к работам Ю. М. Лотмана, где он рассуждает о приуроченности героя произведения к определенному месту (которое может быть представлено как некое функциональное поле). Понятие «топос» известно со времен Аристотеля и определяется им как общие места, общие исходные пункты, которые служат для изложения темы.

В современной литературе *локус* соотносится с закрытым, конкретным пространственным образом, отсылающим к действительности [Прокофьева 2004], а *топос* — с открытым пространственным образом, местом разворачивания смыслов [Кофанова 1999; Кудрина 2001]. В. Ю. Прокофьева пишет: «Один и тот же пространственный образ может называться и топосом, и локусом, в зависимости от осмысления его как национального символа с актуализацией в его репрезентации оценочных смыслов или реального описания с превалирующими в тексте денотативно-референциальными отсылками» [Прокофьева 2004, 30]. Разграничение топоса и локуса соответствует разграничению идеального и реального, архетипического и конкретного. Как отмечает Золтан Хайнади, архетипические топосы — это «хранящиеся в коллективном подсознании человечества мифологические извечные образы», «универсальные понятия» [Хайнади 2004, 7].

Таким образом, если топос — это обобщенное место разворачивания определенных (в нашем случае — заданных традицией и сохраняемых в сознании носителей фольклора) смыслов, то локус представляет собой некое ограниченное пространство художественного текста, имеющее референтную соотнесенность с действительностью.

Как показывает проанализированный нами материал, локус в фольклорном тексте закономерно предстает как топос.

Обратимся к текстам южноуральских преданий, собранным во время

фольклорных экспедиций Челябинского государственного педагогического университета последних лет (записи хранятся в архиве кафедры литературы ЧГПУ). В 2008 г. студентами было записано предание о Малковской горке: «*Малковская горка — это последний западный отрог Уральских гор. Горка находится возле поворота с трассы М5 на Чебаркуль и как бы отделяет страну гор от Западно-Сибирской равнины. По легенде, где-то в этих местах Пугачев закопал свои сокровища <...>, никто пока их не нашел. Горка именуется по названию деревни Малково — пригорода Чебаркуля. Это отличное место для прогулки или пикника. Школьниками мы часто ездили сюда запускать воздушных змеев <...> С горы открывается вид на озеро Чебаркуль, город, окрестные поля и деревни...*» (Зап. Е. Мухачевой в д. Малково Чебаркульского р-на¹ в 2008 г. от В. В. Большаковой, 1965 г. р.). В данном тексте конкретный локус предстает одновременно границей и центром освоенного пространства, к нему «притягивается» и историческое содержание, и современный быт; уклад жизни организуется в соотнесении с «магическим» смыслом топоса.

Еще один текст, актуализирующий топос пространственных границ, записан в пос. Новобелокатай в 2003 г. В нем говорится о Пеганом столбе — так называется место на развилке двух дорог. По свидетельству В. И. Даля, диалектное *пеганый* означает «пестрый», «пятнистый», «двухцветный» (по другим источникам — «меченый»). Вероятнее всего, название «Пеганый столб» связано с историческим процессом межевания земель, который проводили землемерные команды в присутствии землевладельца и свидетелей. На поворотах границ вкапывались столбы. Если споров между соседями не возникало, столбом служило обыкновенное ошкуренное бревно. На спорных же изгибах солдаты вкапывали меченое, обычно обожженное бревно, и стоял такой «пеганый» столб до тех пор, пока не разрешится спор. Характерно, что, хотя столба уже давно нет, название места

¹ Здесь и далее экспедиционные записи сделаны на территории Челябинской области, кроме особо оговоренных случаев.

сохраняет память о связанных с ним представлениях об особой организации локального пространства.

В 2007 г. в Кыштыме было записано предание о местной достопримечательности: *«Вот когда вы въезжали со стороны Челябинска, по правую сторону перед Кыштымом огромный камень лежал — Дунькин сундук называется. <...> Парень и девушка очень любили друг друга. Им запретили родители жениться, по словию материальному тогда делились, и тогда Самсон от горя превратился в камень, стал каменным, а то, что собрала невеста для приданого, тоже окаменело и превратилось в каменный сундук. Вот эти два камня порознь остались, а в память о том, что такая любовь сильнее всяких предрассудков, вот остались эти два камня. Все молодожены туда ездят, на память оставляют ленточки, цветы, фотографируются, что их любовь крепкая, как любовь этих людей. Невеста обязательно должна дотронуться до Самсонкина гроба и попросить благословения на счастливую жизнь»* (Зап. А. Ехлаковой от Н. Ф. Стрельниковой, 1949 г. р.). В приведенном предании очень важно расположение камней — у дороги. Они символизируют неоконченный путь героев: их предназначенье (любовь) осталось нереализованным, отсюда — трагизм и высота повествования.

От того же информанта записано еще одно предание — о роднике Марьины слезы: *«У Сугомакской пещеры вы увидите родник Марьины слезки. Также красавица Марья... Когда демидовские были времена, они любили с Иваном друг друга, но Демидов запретил — он же красавиц брал себе в дом. <...> Демидов взял эту Марью и увез ее туда. Там была лесничего сторожка, и он туда ее спрятал... чтобы Ивану не досталась. И она все время, когда ходила за водой к колодезю (там большой колодец был), долго сидела, его ждала. И слезы девичьи лились. И в этом месте образовался родник»*. В этом предании родник как реальный пространственный локус наделяется свойствами мифологического образа, олицетворяющего жизненные силы земли и героини.

В поселке Тайгинка записано предание об озере Акуля: *«У нас много озер. Вот, например, озеро Акуля. Есть ле-*

генда, что девушка Акулина утопилась. Я слышала, от неразделенной любви. Ну, как обычно бывает? Безответная любовь там... То ли она была богатой, он бедный... В общем, какое-то несоответствие... Вот, ну и... как бывает» (Зап. Е. Белаевой в п. Тайгинка Каслинского р-на в 2009 г. от Л. С. Глуховой, 1941 г. р.). Предание словно отвечает на вопрос носителя фольклора: «Почему много озер?» — «Потому что много неразделенной любви». Здесь высшее (идеальное) чувство любви оказалось «привязанным» к земному, природному локусу.

Приведем еще одно топонимическое предание, представляющее интерес с точки зрения превращения локуса в топос: *«Есть на карте Челябинской области малозаметный поселок Кундравы, расположенный на берегу одноименного озера. Казалось бы, деревенька каких много, но Кундравам есть чем похвастаться. <...> Кундравы старше Чебаркуля <...> Здесь родился известный режиссер Сергей Герасимов, чьим именем назван один из престижнейших вузов страны — ВГИК. Долгое время в районе поселка добывали золото, что вкупе с расположением на перекрестке нескольких дорог, в том числе и Казанской, позволило ему стать достаточно крупным населенным пунктом. И, наконец, здесь, по преданию, находится могила известного всей стране Петьки — порученца Василия Ивановича Чапаева, Петра Семеновича Исаева. <...> Местные жители верят в то, что это именно тот самый Петька»* (Зап. Е. Мухачевой в с. Кундравы Чебаркульского р-на в 2008 г. от Е. К. Кабановой, 1934 г. р.). Итак, Кундравы старше Чебаркуля, замечает информант, а значит, имеет больше прав считаться центром географического пространства: перекрестье дорог, средоточие жизненных смыслов, место, где рождаются таланты. В предании нашел также реализацию топос «Казанская дорога», чрезвычайно значимый для русской ментальности.

Пространство фольклорных текстов не является идеальным, абстрактным, оно вещно, заполнено важными для человека смыслами. В приведенных преданиях пространство измеряется объектами, созданными или освоен-

ными человеком. Все значимые части пространства получают наименование, вокруг которых и пульсирует творческая мысль носителей фольклора. Именно значимые части пространства и заполняющие его вещи «высвечивают» в нем «парадигму и свой собственный порядок», как писал В. Н. Топоров [Топоров 1983, 279].

Создавая в произведениях новый, художественный, мир, носители фольклорного сознания не дублируют действительность, а постигают ее смысл. В связи с этим в текстах разных видов и жанров фольклора моделирование пространства существенно различается.

В быличке воспроизводится полицентрический образ мира, восходящий к языческим представлениям славян. Он основывается на анимистическом восприятии действительности: все пространство одушевлено, каждый уголок окружающего и освоенного человеком мира имеет своего «хозяина» (духа). Вступая на ту или иную территорию, подконтрольную определенному духу, человек должен устанавливать с ним отношения — для того чтобы обеспечить себе беспрепятственное и успешное осуществление деятельности. Как отмечает Н. А. Криничная, «существовали четко определенные, фиксированные обычаи и освященные обрядом (обычаем) правила поведения, при которых каждое слово, движение, действующие лица и атрибуты <...> приобретали магический характер» [Криничная 1988, 10]. Это своеобразный *ритуальный этикет*, несоблюдение которого может обернуться для человека потерями или бедой. Сравните: *«Когда в лес заходишь, надо положить на первый пенек лепешку. Ну, лепешку-то не кладу, а на полянке если сижу, то или воду вылью на землю, или из еды чего-нибудь оставлю. Может, конечно, у леших своя пища, но оставить-то надо. Показать, с чем человек идет: со злом — с добром»* (Зап. Е. Коузовой в г. Челябинске в 1999 г. от А. В. Кузнецова, 1973 г. р.).

Специфика пространственной организации былички состоит в противоречии между «реальным», явленным в тексте пространством и «идеальным», мыслимым целостным пространством, в котором существует человек. Так, с

одной стороны, пространство каждого текста является ограниченным, замкнутым, четко локализованным: дом, двор, поле, лес, водный локус, дорога и т. д. С другой стороны, в быличках воссоздается бесконечный континуум мозаичного мира, где непрерывно осуществляется действие демонических сил. В результате былички транслируют чувство мистического единения человека с обозримой (и необозримой) вселенной, актуализируют одновременно любопытство и страх перед непонятным, необъяснимым, а потому потенциально опасным миром.

Н. А. Криничная возводит особенности пространственной организации быличек к древнейшим тотемическим представлениям. По ее мнению, сакральные локусы в быличках — баня, домашний очаг, передний угол, порог, перекресток, лесной «маточник» — изначально осмыслялись как места инкарнации душ предков в будущих потомков [Криничная 2001, 6].

Наиболее значимой, семиотически нагруженной стороной пространства в быличке оказывается пограничье, границы между отдельными частями структурированного пространства. В. Н. Евсеев справедливо отмечает: «Время и пространство в быличке — “межевые”. Это время на границе дня и ночи, в полночь и полдень. Это пограничное пространство, открытое для вторжения нечистой силы: перекресток, лес, болото, берег, порог, окно» [Евсеев 2004, 19].

Рассмотрим наиболее типичные топосы былички и связанные с ними образы на примере записей последних лет, сделанных на территории Южного Урала.

Топос леса. Хозяин леса — леший — самый популярный среди духов природы по сей день. В записанных нами текстах леший обычно предстает как антропоморфный образ с функциями повелителя лесного хозяйства: «дед какой-то», «собою мужик еще молодец, а волос как лунь сед». Б. Г. Ахметшин, анализируя былички Башкирии, указывает на «миксантропичность» данного персонажа: «Во внешнем облике лешего преобладают человеческие черты, <...> вместе с тем в фольклорном образе

лешего отчетливо проступают зооморфные или звериные свойства» [Ахметшин 2001, 13]. Приведем характерный текст: *«Было там же, за горой. У отца двоюродный брат стог ложил. Стог ложил, ложил и недоложил. Настала ночь, и он на стог залег спать. И только заснул, приходит мужик к этому стогу. Стог высокий, а этот мужчина, говорит, еще выше. Подходить к стогу и спрашивает: “Что, мужик, спишь?” Говорит: “Да. Устал, сплю” — “Айда, пошли со мной”. Я, говорит, слез со стога, как слез, и не помню. И куда шли и где шли, сам не помню. И пришли оне на Картава, а под Картавами село — Малая Биянка. Вот, говорит, петухи запели, и мужик исчез этот. Я, говорит, остался один внизу. Зашел в деревню. Ему сказали: “Да, это Малая Биянка”. Показали дорогу домой. Это не сказка, это точно было. Лешие были. И мать рассказывала, и отец»* (Зап. И. Ковалюк в с. Биянка Ашинского р-на в 1999 г. от М. Н. Огурцовой, 1925 г. р.).

Топос поля населен персонифицированными природными образами, душами убиенных и «нечистыми» духами. Сравните следующие примеры: *«По полю я шла, шла, домой возвращалась. Темно уже было. Слышу — кто-то за мной идет. Оглянулась я — никого. Думала, почудилось маленько. А страшно... Шаги слышу, так ведь кругом ни кусточка! Говорили, что здесь человека убили. Может, дух его беспокойный? Так я не пойду больше там. Страшно...»* (Зап. А. Быковой в д. Александровка Чебаркульского р-на в 2000 г. от К. М. Мишагиной, 1927 г. р.); *«Ну, рассказывали такую историю, будто бы один мужик в поле поехал во время грозы. Вдруг мальчик, мальчонка бежит лет десяти и к мужику-то тому за пазуху просится, от дождя-то спрятаться. А мужик его не пускает, говорит, мол, под дерево встань. Тут молния ударила в дерево и расщепила его. Мужик пошел посмотреть — там нет никого, только щепочки. Знать, нечистый то был. Тела-то не было»* (Зап. Т. Архаровой в г. Пласте в 2001 г. от В. Ф. Косарева, 1950 г. р.).

Топос дороги выступает как многозначный и сложный символ жизненного пути человека и рока, фатума. Представления о судьбе сопрягаются с фундамен-

тальными категориями фольклорного сознания: «жизнь — смерть», «рождение — смерть», «счастье — несчастье». Вера в судьбу тесно связана с ритуалами узнавания, предсказания, пророчества, гадания. Приведем пример: *«Был в моей жизни один случай. Я шла в школу десять километров на заходе солнца одна. Ну, несла книжки да сумочку с едой. Дорогу впереди было далеко видно, шо на ней никого не было. Опустила голову и шла. Когда подняла голову — глядь, передо мной метров на пятьдесят едут три парня на велосипедах. Точно, один возле другого, как в строю. Ехали тихо. Им было лет по девятнадцать, темно-синие костюмы, белая рубашка, одинаково одеты. Я тихонько своротала с дороги на правую сторону. Опустила голову, шоб не глядеть на их, а сама краем глаза наблюдала, как один крутил педаль эту. Между собой они не разговаривали. Когда они проехали, я вышла на дорогу снова и у меня появилось желание оглянуться на их. Я думаю, шо пять-десять шагов пройду, потом оглянусь... И когда оглянулась, я их не увидела. Дорога показалась мне пустынной: никого нет. На меня напал такой ужас, шо трясло меня, пока шла я до горы, и я еле пришла в себя. А об этом случае я никому не рассказывала. И вот уже под старость я только проанализировала вот это все, шо это мне был показан тот свет»* (Зап. О. П. Демец в с. Березки Еткульского р-на в 2000 г. от А. В. Овсянниковой, 1935 г. р.).

Рассмотрим еще один текст: *«Случилась со мной такая история. У моей подруги был рак мозга. Она уже знала, что скоро умрет. Купила всё для похорон. Как-то раз показала мне купленный для этого платок. Я ей ответила, что платок хороший, а сама, грешница, подумала, что он темный. По мне бы белевский. Когда она умерла, схоронили ее в этом платке. А после было видение. Будто стоит она на дороге, посередине дороги, посередине забор, загороженный поперек. По другую сторону его темень. Покойница прощается со мной и уходит туда, а меня с собой не зовет. После этого я купила белый платок и отнесла его сестре усопшей. Попросила поминать мою подругу и рассказала ей все, что видела»* (Зап. Е. Смагиновой, А. Семенищевой в г. Пласте в 2001 г. от З. А. Титовой).

Пространство быличек нередко характеризуется через мотив движения, передвижения. Герои двигаются по дороге, в лесу, в поле или по реке. Во всех этих случаях значимыми оказываются дополнительные топосы: перекресток, гора, мосток, берег.

Топос берега. Приведем характерный текст: «Мы как-то с братом ночью повезли сено в деревню и начали его отмётывать на сарай. Вдруг слышим: у речки играет гармонь и кто-то поет песни диким голосом. Громко так. Мы, значит, туда давай глядеть, а там визжат. Ничего не видать, слышно только плески да песни. Мы побежали домой за отцом. Отец вышел с вилами — ничего нет. Утром пошли опять туда — вновь ничего нет. Отец нам не верит, а мы с Колькой (братом) думаем: «Не могло же нам обоим почудиться. Ведь был кто-то там». Ну и всё, больше в другую-то ночь никто не приходил и визгов не слышать» (Зап. С. Б. Шибаковой в д. Александровка Чебаркульского р-на в 1997 г. от Ф. С. Трифонова); «А в другой раз еще не лучше вышло. Они (дед твой с мужиками) сплавились по реке. Ночью плыли медленно и вот, двигался далеко от берега, заметили, огонек на берегу. Решили подплыть — посмотреть, что там светится. Уже у самого берега заметили, что нет там ничего. Да и огонек исчез. Отплыли на расстояние, через несколько минут видят на другом берегу точно такой же огонек, только ярче и ближе к воде. Ну, они опять приблизились, и вновь погас огонь. Так до утра и плыли от берега к берегу. И неизвестно, кто их дурачил. Ведь и раньше они сплавились по этой самой реке» (Зап. С. Б. Шибаковой в г. Магнитогорске в 1997 г. от А. М. Трифоновой, 1926 г. р.). И в том, и в другом повествовании на берегу «веселится» нечистая сила: поет песни, пляшет, визжит и кричит; «заманивает», «подманивает» сплавщиков огоньками.

Духи природы, обозначающие свое присутствие на берегу, могут быть и персонифицированными, например, в образе русалки: «Одна тетя Шура была. Шла она с подружками своими вечером. До мостика дошли, смех услышали, да такой жуткий, что страшно. Ну, подумали, что девки с парнями балуются, ближе подош-

ли, а там девка в воде стоит, волосами трясет и хохочет. Они испугались и текать. Домой к тете Шуре заскочили — и к окну, а девка всё волосы чешет и смеется. Тогда Шура как матюгнется — девка в воду и плюхнулась, замолчала, а гребень на берегу оставила. Наутро пошла Шура за водой и его оттуда притащила. И каждую ночь девка-волосатиха в окно и дверь стучала. А старик один посоветовал обратно гребень снести, а то эта русалка совсем житья не даст. Утащила бабка гребешок, и та девка к ней ходить перестала» (Зап. Е. Коузовой в г. Пласте в 2001 г. от П. П. Матюшиной, 1931 г. р.). Как отмечает В. В. Иванов, образ русалки связан одновременно с водой и растительностью, сочетает черты водных духов и карнавальных персонажей, воплощающих плодородие [Иванов 1992].

Проведенный анализ показал, что в быличках общекультурная константа «свой — чужой» (где «чужой» — это не только странный, необычный, но и враждебный) преобразуется в оппозицию «свой — иной». Различие между этими видами отношений, как нам представляется, значительное: «чужое» обычно воспринимается как отклоняющееся от норм и стандартов «своего», а значит, квалифицируется как неприемлемое для человека и оценивается негативно; «иное» — это другое, отличающееся от «своего», но имеющее право на существование, оно заслуживает уважения к себе. Именно с этих позиций строятся взаимоотношения человека с представителями «низшей» демонологии. Главное, о чем должен помнить человек, находящийся на пограничье времени и пространства: нанося вред месту обитания духа, он наносит вред самому духу. Здесь действует принцип, который один из информантов сформулировал так: «на человека оказывают действие такое, какое и на них человек». Следовательно, если кто-то повредит дерево, возьмет чужую вещь, нарушит определенный запрет (даже не зная о нем) — он рискует быть наказанным.

По-видимому, быличка призвана поддерживать природный инстинкт самосохранения, который утрачивает современный цивилизованный человек, считающий, что он приобрел неограничен-

ную власть над природой. Бережное, внимательное, осторожное обращение со средой обитания предохраняет людей от вредоносного вторжения в их жизнь. Кроме того, характерная для былички наполненность и одухотворенность пространства притягательна для мышления современного человека, поскольку позволяет ему почувствовать свою неразрывную связь с миром, мистическую слитность с ним.

Обратимся теперь к категории времени, не менее значимой для текстов сказочной прозы. Известно, что фольклор принято осмысливать в категориях прошлого, его привычно интерпретируют как народную память, рассказ о событиях минувшего, оставивших след в коллективном сознании и вызывающих эмоциональный отклик у ныне живущих. Данная трактовка представляется неполной, не соответствующей истинному положению дел.

Время в фольклоре — не только прошлое или далекое прошлое, оно почти всегда будущее: через народную память ведется разговор с потомками, строится образ грядущего. Вместе с тем каждое воспроизведение фольклорного текста — это актуализация и настоящего момента. Настоящее незримо присутствует в фольклорных текстах. Сам отбор сюжетов, событий, героев, выделение их из общего ряда фактов говорит об этом. Через прошлое постигается настоящее и устанавливается связь с будущим.

На сложную связь прошлого, будущего и настоящего в коллективном сознании не раз указывали в своих трудах филологи, философы и культурологи. Например, Д. С. Лихачев, размышляя о категории времени в древнерусской литературе, писал: «Средневековые русские представления о времени называли прошлые события «передними» и располагали время не эгоцентрически (относительно нас), а в едином, каждый раз своем ряду — от их начала до настоящего, последнего времени» [Лихачев 1987, 497]. Как отмечает В. В. Колесов, «по смыслу старинной славянской формы причастия *настоящий* есть *настоящий*: время, действующее сейчас, на самом деле обращено в будущее; в одном слове сразу выражены и действительность события, и идеальность бы-

тия (вещи и идеи)» [Колесов 2006, 252]. Сходные мысли находим у Н. А. Бердяева: «ошибочно думать, что народы и общества живут в настоящем. Настоящее почти неуловимо. Гораздо более живут властью прошлого и притяжением грядущего. <...> Прошлое и грядущее должны сомкнуться в вечно ценном, непреходящем» [Бердяев 1996, 267].

Конечно, в разных жанрах фольклора необходимо говорить о различной степени «отсылки» настоящего к прошлому. Так, например, время действия былин строго локализовано в прошлом: это некая «эпическая эпоха», идеальная «старина», не имеющая непосредственных выходов к новому времени. Как отмечает Д. С. Лихачев, «в эту эпоху “вечно” княжит князь Владимир, вечно живут богатыри, происходит множество событий» [Лихачев 1987, 517]. В народной лирической песне и сказке время оказывается замкнутым, сюжетно ограниченным. В лирике важнейшим оказывается настоящее время как «обобщение “всегдашнего” в человеческой жизни, настоящее время каждого исполнения песни» [Там же, 503]. Для сказки характерно время прошедшее, это время условное, тесно связанное с сюжетом, замкнутое внутри сказочного сюжета. Оно последовательно движется в одном направлении, никогда не возвращаясь назад [Там же, 507—508].

В соответствии с теоретическим постулатом В. П. Аникина о жанровой специфике фольклора в реализации времени [Аникин 1996, 242] обратимся к рассмотрению данной категории в жанрах сказочной прозы, широко бытующих на современном Урале. Хотя здесь преимущественно изображается прошлое, оно различно: в преданиях и легендах в форме фабулата это далекое прошлое, в быличках и устных рассказах в форме мемората — недавнее.

Важными для понимания особенностей реализации категории времени в преданиях представляются замечания Н. А. Криничной о специфике этого жанра в системе эпического фольклора: предания — «это едва ли не единственный из эпических жанров, который сопутствует человечеству на протяжении всего его развития. Сформировавшиеся вначале миф и миф-предание

перерастают затем в предание как определенную жанровую систему» [Криничная 1988, 4]. Уточним, что мифологическое предание в нашем понимании отражает мифологическое время и мировоззрение человека той эпохи, а историческое предание — это уже продукт исторического сознания как порождения более поздней эпохи, но в сочетании с древнейшим, мифологическим уровнем сознания.

Необходимо учитывать также особенности региональной или даже локальной, местной истории. Уральские предания и легенды создавались в уникальных геосоциокультурных условиях. Русские поселенцы, пришедшие на «дикий» Урал с его первозданной природой, поражающей воображение своей мощью, выразительностью и красотой, запечатлевали свои ощущения в художественной форме. А. И. Лазарев отмечал: «К моменту интенсивного заселения Урала русскими, т. е. к XVIII веку, в русской народно-поэтической традиции заметно угас интерес к мифологическим преданиям, пытавшимся дать объяснение “таинственным” силам, действующим в природе и обществе» [Лазарев 1970, 3]. В данном контексте «мифологические предания» — это не жанровая разновидность текстов, а их качество, т. е. наполненность мифологическими образами и мотивами, еще точнее — произведения, репрезентирующие прежде всего мифологический уровень фольклорного сознания (подробнее см. [Голованов 2009]).

Значимым для нас является положение Д. С. Лихачева о том, что время в художественных текстах «воспринимается благодаря связи событий — причинно-следственной или психологической, ассоциативной» [Лихачев 1987, 494—495]. Иными словами, категория времени проявляется в произведениях через соотнесенность изображаемых событий с моментом повествования, взаимную ориентированность плана прошлого и плана настоящего.

Наш материал позволяет выделить три группы преданий, в которых категория времени выступает важной составляющей повествования.

62 Первая, наиболее многочисленная, группа текстов организуется тради-

ционным для уральской сказочной прозы мотивом продажи (или аренды) земли. В роли собственников выступают башкиры, в роли покупателей (арендаторов) — русские. Например: «Прежде у башкир были необъятные просторы земли, вот и потянулись на эти земли, покрытые сосновым лесом, богатые зверьем и всякой дичью, крестьяне с Пермской и Кунгурской волостей. Стали за бесценок скупать они башкирские земли» (Зап. Н. Брагиной в с. Старобелокатай Белокатайского р-на Республики Башкортостан (далее — РБ) в 2006 г. от Г. И. Ужеговой, 1949 г. р.); «В прежние времена эти земли принадлежали башкирам. Когда пришли русские переселенцы, они вначале брали землю в аренду, а потом выкупали. Говорят, договорились продать столько земли, сколько накроет шкура быка» (Зап. Н. Брагиной в с. Старобелокатай Белокатайского р-на РБ от В. С. Верчагиной, 1951 г. р.). Подобных преданий до сих пор записывается достаточно много (о селах Ногуши, Емашки, Карлыханово и др.).

Широкое распространение преданий о «приходе» русских на Урал подчеркивает важность этого события для судеб народов, населяющих указанную территорию. Это период, когда «закончилось» одно время и началась новая эпоха, эпоха взаимодействия русских, финно-угорских и тюркоязычных народов, эпоха экономического и культурного освоения края (см. об этом [Ахметшин 2001, 42—51], а также [Народные сказки 1969, 73]).

Вторая группа текстов — повествования о первопоселенцах, относящиеся к генеалогическим или топонимическим преданиям. В них актуализирована семантика начала как границы отсчета нового времени, некой точки референции. Приведем пример генеалогического предания: «У старого Катая было три сына. Был он богат и имел много земли и скота. Вот решил старый Катай разделить все земли между сыновьями. Старшему и среднему оставил владения в районе современных Усть-Катава и Катав-Ивановска. А с младшим переселился в эти места. Отсюда и пошел род балактайцев — младший катайский род» (Зап. Н. Брагиной в с. Старобелокатай Белокатайского р-на РБ в 2006 г. от

Г. И. Ужеговой, 1949 г. р.). А вот пример топонимического предания, содержащего названный мотив: «Там, где сейчас находится деревня Хайбатова, в прежние времена простирались горы. Вот однажды один башкир со своей семьей, отказавшись поступать в Оренбургское казачье войско, уехал с родных земель и поселился на земли айчинцев. Когда он приехал на эти земли, первое, что он сказал: “Хайват”, т. е. хорошее место» (Зап. И. А. Головановым в с. Ургала Белокайтского р-на РБ в 2006 г. от С. Х. Якупова, 1955 г. р.). Перед нами предания, генетически связанные с мифологическими сюжетами о деяниях культурного героя. Древний герой и его поступки демифологизируются в позднем фольклорном сознании, приобретают черты повседневности и даже обычности, но главным в них по-прежнему остается отсыл к абсолютному началу, первопричине.

Третью группу преданий составляют повествования о «золотом веке»: это прекрасное, гармоничное, благополучное время, без войн и конфликтов. Характеристики «золотого» времени, приписываемые прошлому, составляют тот идеальный образ мира, к которому стремятся рассказчики в настоящем или мечтают достичь его в будущем. Неслучайно для таких текстов характерна семантика изобилия: «в этих лесах в давние времена пушных зверей было много»; «когда-то жили богатые племена кочевников», «много лет тому назад в этих краях был густой лес»; «леса, богатые зверьем и вольной дичью»; «свободные земли» и т. п.

Обратимся к текстам легенд. В данном жанре категория времени реализуется в соответствии с христианскими представлениями людей. Настоящее, прошлое и будущее оказываются тесно связанными и обусловленными свыше.

Идея заданности определенных моментов в судьбе людей как результат проверки соответствия их деятельности этическим нормам христианства — одна из основных в легендах. Так, в одном из текстов, записанных в г. Кыштыме Челябинской области, рассказывается о чудесном событии — на стенах разрушенной церкви, которую люди начали восстанавливать, проступили старинные

изображения: «...Эта церковь была вся разбитая. У нее название такое интересное — Свято-Духосошествия. По архитектуре она — памятник восемнадцатого века, православная архитектура. Все разбито. Казалось, что все навсегда утеряно — столько лет прошло. Думали: откуда начать реставрацию, на стене увидели фрески расписные. Они вначале не поверили — там же ничего не было. И увидели, что там действительно фрески выступили. И именно с этого зала и начали реставрацию. Сами стены показали, откуда начать...» (Зап. М. Радаевой в г. Кыштыме в 2007 г. от Н. Ф. Стрельниковой, 1949 г. р.).

Испытание, посылаемое свыше, может прервать привычное течение времени. Таким испытанием может стать природное явление, например, падение метеорита, как в следующем тексте: «Когда вот... падал метеорит, то на наш город он не упал — церкви стояли крестом. Он несколько лет держался над нашим городом, но так и не упал. Крест не дал ему на нас упасть» (Зап. М. Радаевой в г. Кыштыме в 2007 г. от Е. Д. Пановой, 1995 г. р.).

Категория времени в легендах может быть связана с осмыслением судьбы отдельного человека, со знаковыми моментами его жизни: рождением, болезнью, смертью. Приведем пример: «Святой Долмат — основатель монастыря — был заступником нашего морозовского рода. Однажды один из моих дорогих предков сильно заболел, и его мать, моя пра-пра..., дала обет, что если мальчик выздоровеет, то она... пойдут они, значит, молиться будут. И вдруг мальчик выздоровел. И с тех пор мы считаем, что этот святой Долмат — заступник нашего рода» (Зап. М. Радаевой в г. Кыштыме в 2007 г. от А. И. Морозова, 1938 г. р.).

Текст другой легенды акцентирует внимание на связи определенных событий в жизни людей с сакрализованными днями — в частности, выделяет Ильин день: «На Ильин-день забрал его Господь к себе в рай. Плакали родители, а ангел-хранитель им говорит: “Послан я Господом Богом к вам успокоить вас, горе ваше унять. В раю ваш младенец, а на земле он оставил следы свои и кудри волос — кашку”» (Зап. А. Ивановой в г. Чебаркуле в 2008 г. от Т. И. Ивановой).

В целом символика элементов православного календаря и семейно-обрядовой традиции оказывается чрезвычайно значимой в легендах. Сакральность числа девять в темпоральном аспекте (ср. символику девяти дней в поминальном обряде) подтверждает следующий текст: «*Есть в нашем районе родник, который народ назвал Девятая Пятница. Раньше у родника стояла часовня, сооруженная на деньги местных крестьян. У Девятой Пятницы проходили молебны, народ собирався из многих деревень*» (Зап. И. А. Головановым в с. Новобелокатай Белокайтского р-на РБ в 2006 г. от С. И. Карабатова, 1949 г. р.).

Таким образом, категория времени своеобразно реализуется в исследуемых жанрах несказочной прозы. В преданиях и легендах представления о прошлом, настоящем и будущем людей объединяются в сложный семантический комплекс. В преданиях генерализуется идея корректировки истории, причем история понимается и как осмысление прошлого, оценка значимости настоящего и как проекция в будущее, а в легендах темпоральный аспект позволяет выявить соответствие или несоответствие описываемых событий и героев морально-этическим нормам христианства.

Проведенный анализ категорий пространства и времени в жанрах несказочной прозы по уральским записям последних лет дает представление об их значимости для художественного осмысления действительности в фольклоре. Сложность и многомерность их организации в фольклорных жанрах порождена многообразием форм обобщения, присущих фольклорному сознанию.

Литература

- Аникин 1996 — Аникин В. П. Теория фольклора. М., 1996.
 Ахметшин 2001 — Ахметшин Б. Г. Горнозаводской фольклор Башкортостана и Урала. Уфа, 2001.
 Бердяев 1996 — Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб., 1996.
 Голованов 2009 — Голованов И. А. Структура и константы фольклорного сознания // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2009. Вып. 6 (74). С. 267—274.
 Гусев 1967 — Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.

Евсеев 2004 — Евсеев В. Н. Былички и бывальщины Ишима и Приишимья: хрестоматия. Ишим, 2004.

Иванов 1992 — Иванов В. В. Русалки // Мифы народов мира: в 2 т. М., 1992. Т. 2.

Каган 1997 — Каган М. С. Эстетика как философская наука. СПб., 1997.

Колесов 2006 — Колесов В. В. Русская ментальность в языке и тексте. СПб., 2006.

Кофанова 1999 — Кофанова В. А. Топос Петербурга в поэтическом тексте А. Ахматовой // Текст: узоры ковра. Ч. 1. СПб.; Ставрополь, 1999. С. 32—35.

Криничная 1988 — Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. М., 1988.

Криничная 2001 — Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: в 3 т. СПб., 2001. Т. 1.

Кудрина 2001 — Кудрина Н. В. Фразеологический топос А. Ахматовой // Фразеологизм: семантика и форма. Курган, 2001. С. 50—52.

Лазарев 1970 — Лазарев А. И. Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск, 1970.

Лихачев 1987 — Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные работы: в 3 т. М., 1987. Т. 1. С. 261—654.

Народные сказки 1969 — Народные сказки, легенды, предания и были, записанные в Башкирии на русском языке в 1960—1966 гг. / подбор текстов, ред., вступ. ст. и прим. Л. Г. Барага. Уфа, 1969.

Прокофьева 2004 — Прокофьева В. Ю. Русский поэтический локус в его лексическом представлении (на материале поэзии «серебряного века»). СПб., 2004.

Топоров 1983 — Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227—284.

Хайнади 2004 — Хайнади З. Архетипический топос // Литература. 2004. № 29. С. 7—13.

Summary. The article contains analysis of the peculiarities of categories of space and time realization in oral folk prose. By the example of the texts of legends and demonological stories recorded in the Urals during the recent decades, viewed are the regularities of transformation of real locus into topos as integrated place of sense unfolding, revealed is the specific character of temporary organization of non-fairy folklore texts. Special attention is given to the problem of correlation of the past, present and future in folklore consciousness.

Key words: folklore, space, time, locus, topos.