

## **ПОГРЕШНОСТИ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ПРОБЛЕМА ВЕРИФИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ**

Для современной фольклористики актуальны проблемы, очерченные Х. Г. Гадамером в работе «Истина и метод» (1960) [см.: 2]. Применительно к нашей теме они звучат следующим образом:

1. Можем ли мы, сегодняшние, надеяться на понимание произведений, культурно и исторически очень далеких от нас?

– Можем, если правильно выделим их ритуально-мифологическую основу.

2. Возможна ли их «объективная» интерпретация, если ученые ограничены исторической ситуацией?

– Возможна при правильном проведении герменевтических процедур.

3. Каков смысл календарно-обрядового текста?

– Он проистекает из взаимосвязи внутренней и внешней формы произведений.

4. Насколько важен для понимания смысла замысел «автора»?

– Безусловно, важен. Здесь уже переход в область фольклористической феноменологии, оперирующей понятиями «фольклорное сознание», «фольклорное (жанровое) мышление».

Е. Цурганова настоятельно подчеркивает следующее: «В задачу герменевтики не входит создание метода понимания, она занята лишь выявлением условий, при которых происходит понимание» [5, 193]. Немаловажным условием понимания календарно-обрядовых песен является грамотное определение их адресованности. Поскольку перед нами магические произведения, то очевидна их обращенность к высшим силам, а не к пассивно-активным участникам обряда. Прочитируем С. Жижека, который считал: «...чтобы правильно интерпретировать сцену или высказывание, главной задачей является определить ее истинного адресата».

Вопрос определения адресата календарно-обрядовых песен далеко не прост. Выделяются, по меньшей мере, четыре типа адресатов:

1. **Эксплицитные**, четко обозначенные в тексте через прямое обращение к ним. Однако просто назвать их, еще не значит дать ответ, кто

они такие. Например, кто тот бог, которого просят благословить «вясну загукаці»? Языческий? Христианский? Или «старыя людзі», «старыя дзяды»? Кажется, что ответ очевиден: предки, но мы, например, в этом не уверены.

Также всегда важно знать, какая ипостась Купалы имеется в виду при обращении – мужская или женская.

**2. ИмPLICITные**, или нулевые. Спросим себя: если представление с колядной «козой» считать символическим воплощением реального жертвенного обряда, то кому адресованы песни про козу и кому она предназначалась в жертву?

**3. Замещающие**. Как правило, это ритуальные дублиеры высших персонажей. Например, хозяин в колядках тождествен месяцу.

4. Видимо, есть и **реальные** адресаты, но грань между ними и замещающими очень зыбкая. Такова, например, березка в троичко-семицких песнях: обращаются к конкретному дереву или к березке как к календарному символу, хронотопному знаку?

Игнорирование герменевтических процедур приводит к насильственной интерпретации текстов. Одна из процедур – верификация источников, что чрезвычайно важно для фольклористики. Так, не поддерживает критики сообщения П. Шпилевского (Древлянского) о Яриле как дохристианском божестве предков белорусов. Несмотря на усилия З. Доленги-Ходаковского, А. Фаминцына и позже Б. Рыбакова легализовать богиню Ладу, нашедшие поддержку у ряда современных белорусских исследователей, в серьезных энциклопедических изданиях последних лет богиня с таким именем не значится, что заставляет сомневаться в справедливости интерпретации некоторых календарно-обрядовых песен. Так, например, белорусский фольклорист А. М. Ненадовец в книге «Нарысы беларускай міфалогіі» (2013), являясь сторонником существования богини Лады, поддерживает тех исследователей, которые, по его мнению, «слушна акцэнтуюць сваю ўвагу на тых вуснапаэтычных творах, дзе сустракаецца зварот да Лады як да сапраўднага боства» [4, 287]. Для подтверждения белорусский фольклорист приводит цитируемую Б. Рыбаковым песню, взятую, в свою очередь, из книги А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»:

*Благослови, боже,  
Благослови, мати,  
Весну заклікати,  
Зиму проважати?  
Зимочку в возочку,  
Летечко в човночку...*

*Благослови, мати,  
Ой, мати, Лада, мати,  
Весну закликати [4, 287].*

Заменим прописную букву в слове Лада на строчную – и где богиня? Она превращается в простой припев, известный в ряде песен, в частности хороводных. Одну из них, «А мы сечу чысцілі, чысцілі» с припевом «Ой, діді-ладу, чысцілі, чысцілі», А. М. Ненадовец приводит для доказательства тезиса, что «наибольш цесна з Ладай або (!) ...з дзедам Ладам у беларускім фальклоры звязана папулярная раней гульня «А мы проса сеялі» [4, 289], где припев начинается словами «Ой, дид-Ладо». Автор во всем следует за Б. Рыбаковым, академиком, авторитетным ученым, реабилитировавшим Ладу как балто-славянскую богиню в книге «Язычество древних славян» (2002) со ссылкой на фольклорные и письменные источники. И вроде бы все у него логично и убедительно, но настораживает доверие академика к непроверенным источникам. Так, например, он активно использует книгу А. С. Фаминцына «Божества древних славян» (1884), откуда берет песню «Дай нам житцу да пшаницу, // Ляля, Ляля, наша Ляля!», помещенную на стр. 295. А. С. Фаминцен же, как указано в сноске, взял текст из «Белорусских народных преданий» (1846–1852) Древлянского, представившего описание 52 богов и духов. Древлянский – псевдоним К. М. Шпилевского (1823–1861), много сделавшего для становления белорусской этнографии и фольклористики, но, к сожалению, замеченного в подтасовке и фальсификации материалов с целью доказать или проиллюстрировать свои мифологические измышления. Об этой странице его биографии энциклопедия «Беларускі фальклор» (т. 2, 2006) предпочитает умалчивать.

Для доказательства существования Лады А. С. Фаминцын приводит ряд слов с корнем лад-, откуда они перекочевывают в книгу Б. Рыбакова, который авторитетно заявляет, что данные слова являются производными от имени Лады. Этот же ряд цитирует А. М. Ненадовец. Среди них слово «ладканя (Западная Украина) – свадебная песня». Однако известно, что ладканками назывались те украинские песни, исполнение которых сопровождалось хлопаньем в **ладони**. Неужели и ладони возводятся к Ладе? Или все же стоит учесть значения слова «лада» (уговор, условие, ряда, взаимно соглашение) и «лад» (мир, согласие, любовь, дружба, отсутствие вражды, порядок), отмеченные в «Толковом словаре» Владимира Даля, а также «ударить по рукам» (сойтись в сделке, согласиться). Откуда «рукобитье» в бытовом значении (по какому-либо поводу или сделке) и обрядовом (в конце сватовства битье по рукам отцов жениха и невесты)?

Заглянем для интереса в дореволюционную «Большую энциклопедию» (СПб., 1903. Т. 11). Читаем: «Лада, славянская богиня любви, света, изобилия, существование которой у языческих славян подтверждено, впрочем, сомнению. Это языческое божество выведено польскими историкографами, также как Лель, из припева «ладо». В. С. Миллер также склоняется к этому, но Потебня совершенно не верит в существование такого божества у славян. Последний принял сродство «лад» с литовским *ard uti*, так что «лада» значит ровня, пара (старорусское ладнь, ровный, четный). Во всяком случае, по мнению Потебни, нет основания думать, что «Лада» у славян имело иное значение, кроме нарицательного». Статья не подписана, однако впечатляет, что среди сотрудников энциклопедии были такие научные авторитеты, как академики А. Н. Веселовский, А. А. Шахматов, профессора И. А. Бодуэн де Куртенэ, Д. Н. Овсяннико-Куликовский и, кроме того, А. И. Богданович. Относительно Леля вообще категорично сказано следующее: «Лель, имя вымышленного славянского бога любви, будто бы упомянутого в свадебных песнях вместе с матерью Ладой и братом-близнецом Полелем» (Т. 12. СПб., 1903. – С. 108).

В наше время вопрос о Ладе, Лёле, Ляле считается как бы решённым. Несмотря на постоянно высказывавшееся недоверие к источникам сведений и предлагавшимся интерпретациям письменных сообщений, авторитета Б. Рыбакова оказалось, видимо, достаточно для того, чтобы, опираясь на него и, разумеется, ссылаясь на Древлянского, отводить им почетное место в энциклопедическом словаре «Беларуская міфалогія» (2006), где Лада, без каких бы то ни было оговорок, характеризуется как «адна з багіняў славянскага дахрысціянскага пантэона», точно так же, как Лёля, Ляля. В энциклопедическом словаре «Міфалогія беларусаў» (2011) статья «Лёля, Ляля» сохраняется, но статьи «Лада» уже нет, что говорит о более взвешенном подходе к источникам.

Вряд ли будет полезна студентам вузов и учащимся старших классов книга Т. А. Волошиной и С. Н. Астакова «Языческая мифология славян» (1996), несмотря на заверения ее авторов. В ней, как само собой разумеющееся, к персонажам высшей мифологии славян относятся «женские божества плодородия Лада и Леля (Лель), а материал представляет собой переписку мотивов Б. Рыбакова.

Так в результате ретрансляции возникает порочный круг, в начале которого лежат фальсифицированные факты, неverified источники, не критически воспринятые письменные свидетельства и т. п., и рождается научный миф, в который верят наивные студенты. И если бы только они!

Хотя фольклористы могут игнорировать литературоведческую концепцию англо-американской «новой критики», сформировавшейся в на-

чале XX века в период кризисного состояния гуманитарной науки, но одно положение стоит взять на вооружение. Оно касается ошибки под названием «ересь парафразы». Ересь состоит в том, что исследователь полагает, будто проникнуть в сущность произведения можно через комментированный пересказ его содержания, что сплошь и рядом наблюдается в работах по фольклору. Заблуждаются те исследователи, которые считают, что форма фольклорных произведений выражает их содержание. Что касается календарно-обрядовых песен, то их форма, кодируя мифоритуальное содержание, находится с ним в нерасторжимом единстве, а каждое произведение представляет собой закрытый эстетический объект, что и определяет важность герменевтического метода для фольклористов.

Календарно-обрядовый текст всегда ориентирован на тот или иной фрагмент мифологической картины мира. Он может быть точкой пересечения нескольких мифов или мифологических представлений. Разумеется, ученые вправе, опираясь на концепцию целого, предполагать в песнях наличие следов языческих божеств, предстающих в произведениях как их часть. Вместе с тем, стоит учитывать мнение автора книги «Достоверность интерпретации» (1967) Э. Д. Хирша-мл., который настаивал на различии смысла и значения, хотя его тезис и подвергался критике. Если смысл, по мнению Э. Д. Хирша, остается постоянным (кстати, в календарно-обрядовых песнях так оно и есть), то значения могут определяться по-разному. Именно здесь открывается поле для интересных, содержательных, плодотворных научных дискуссий, которых в белорусской фольклористике, к сожалению, не наблюдается. Полагаем, что это лишает молодых ученых ориентиров. Мы, к примеру, солидарны с мнением относительно надуманности таких славянских божеств, как Лада, Коляда, Купала и др. Импонирует, когда, вопреки энциклопедическому словарю «Міфалогія беларусаў» (2011), в число божеств белорусской мифологии А. М. Ненадовец не включает Ярилу [см.: 4]. Атрибутивное имя весеннего божества в функции мифологического супруга Земли представлено в таких вариантах, как *Ю'р*, *Юр'я*, *Юрай*, *Юрыла*, но никак не Ярила. Пословица «*Старай бабе юр на ўме*» дает ключ к семантике персонажа, к интерпретации юрьевских песен и их концептов – ключей, росы. Стоит добавить, что поструктуралистская герменевтика отрицает наличие в произведениях литературы устойчивого объективного смысла, однако полагаем, что данное положение не применимо к фольклорным произведениям, или, если применимо, то далеко не в полной мере.

Герменевтическую ошибку допускает исследователь, ограничивающийся формой песен, то есть, согласно Гегелю, чувственным, образным

воплощением, а временами – только выраженной в слове магической функцией. Всегда есть соблазн принять произведение за текст, форму и функцию песни за смысл (хотя ни форма, ни функция несколько не похожи на него), заменяя научный анализ комментированным пересказом произведения. Совершенно очевидно, что песня и ее текст требуют разных подходов: песня, выступающая в единстве текста, художественной формы и содержания, – целостного анализа, опирающегося на теоретически обоснованную методологию, а текст как знаковая часть произведения – структурно-семиотического с расшифровкой семантических кодов, как правило, избыточных.

Обратимся для примера к часто цитируемой троицкой песне, где говорится о завивании венков: «*Пойдем, дзевачкі, // Ва луга-лужочки // Завіваць вяночкі. // Мы заўём вяночкі // На годы добрыя, // На жыта густое, // На ячмень каласісты...*» [1, 185]. Достаточно ли отметить связь акциональной составляющей обряда с вербальной частью – текстом, который является выразителем сквозной идеи календарно-песенного творчества, что само по себе абсолютно справедливо, и не сказать о его ритуальном смысле? Условием понимания текста служит расшифровка семантических кодов, в данном случае – хронологического, персонажного, локусного, растительного, культурного, атрибутивного, которые предварительно следует выделить. С точки зрения фольклористической герменевтики, обозначенные процедуры являются обязательными для интерпретации песни.

В принципе, вся календарно-обрядовая поэзия опирается на базовую актановую модель. Ее и следует иметь в виду при семантической интерпретации календарно маркированных текстов и обрядовых символов. К примеру, конкретное наполнение модели кустовых песен будет иметь следующий вид: субъект обрядности – Куст/Куста; объект – земля в природной манифестации; противник – деструктивные силы природно-мифологического свойства; адресант – жизненные силы земли в мифологическом смысле; адресат – социум в семейных и хозяйственных координатах; помощник – активные и воинственные исполнители обряда [подробнее см.: 3]. Следовательно, если мы хотим правильно понять суть календарно-обрядовых песен в целом, определенных произведений, групп и циклов, то должны рассматривать их применительно не к одной истории, а одновременно к двум альтернативным – человеческой в ее социальной и производственной (аграрно-хозяйственной) ретроспективе и мифологической: вместе они дают социуму надежду и право на счастливый финал, характеризующий изобильное, но всегда календарно обтянутое время.

Весь опыт календарно-обрядовой магии, в момент обряда заполняющей пока иллюзорный временной пробел, базируется на определенных линиях соединения:

- реальной жизни с ее поэтической симуляцией;
- объективной реальности с фантастической;
- повседневной дискретности с мифологической континуальностью и ее незыблемым стержнем идеального.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Веснавыя песні / склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей. – Мінск: Навука і тэхніка. 1979. – 608 с.
2. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Кавалёва, Р. М. Лакальна-рэгіянальныя парадыгмы беларускага фальклору: у 3-х ч. / Р. М. Кавалёва. – Мінск: БДУ, 2088. – Ч. 1. Заходнепалескія куставыя песні. – 151 с.
4. Ненадавец, А. М. Нарысы беларускай міфалогіі / А. М. Ненадавец. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – 535 с.
5. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. – М.: Интрада – ИНИОН, 1999. – 319 с.