

Дэндралагічны код міфапаэтычнага мыслення: гістарыяграфія міждысцыплінарнага даследавання

І. А. ШВЕД

У сувязі з актывізацыяй даследаванняў асаблівасцей міфапаэтычнага мыслення, праблема вызначэння генезісу і функцыянавання яго кодаў выходзіць на першы план. У сістэме кодаў міфапаэтычнага мыслення, як вядома, важнае месца займае дэндралагічны код. Мэтай дадзенага артыкула з'яўляецца вызначэнне асноўных канцэпцый генезісу і функцыянавання дэндралагічных сімвалаў, якія ўтвараюць адпаведны код міфапаэтычнага мыслення. Значная ўвага надаецца перспектыве даследавання дэндралагічных сімвалаў беларускага фальклору.

Гісторыя вывучэння кодаў міфапаэтычнага мыслення¹, фальклорнай сімволікі звязана са станаўленнем і развіццём еўрапейскай – у прыватнасці, беларускай параўнальна-гістарычнай фалькларыстыкі. Першыя даследаванні, якія адлюстроўваюць класічны этап у вывучэнні адзначаных пытанняў, закранаюць праблему сімвала вуснапаэтычнай творчасці і ўяўляюць сабой абагульненае вывучэнне міфалогіі і фальклору розных народаў. Гэта матывавана непарыўнай сувяззю генезісу фальклорнай сімволікі з архаічнымі міфапаэтычнымі мадэлямі асэнсавання быцця, яе гістарычнай і культурнай абумоўленасцю.

На аснове абагульнення вынікаў даследаванняў міфалогіі і светапогляду традыцыйных культур, а таксама выкарыстання новых філасофскіх, сацыяльна-псіхалагічных тэорый вучонымі выяўлены асаблівасці міфапаэтычнага мыслення, якое вызначаецца прыроджанымі і нязменнымі сімвалічнымі формамі (Э. Касірэр). У рэчышчы даследавання дэндралагічнага і іншых кодаў каштоўным з'яўляецца вылучэнне такіх асаблівасцей міфапаэтычнага мыслення, як сінкрэтызм, успрыманне карцін, народжаных творчым уяўленнем чалавека, у якасці «бясспрэчных фактаў быцця» (А. Лосеў), неразмежаванне аб'ектыўнага і суб'ектыўнага, успрыманне прычынна-выніковых сувязей як сувязей паводле аналогіі і асацыяцыі, выпрацоўка прынцыпаў містычнага судачынення («партыцыпацыі»), а таксама неаднароднасці прасторы і часу (Я. Галасаўкер, Э. Дзюркгейм, Л. Леві-Бруль, В. Фрэйдэнберг, М. Эліадэ, інш.). (На тое, што містычныя судачыненні, апісаныя Леві-Брулем, маюць значэнне толькі ў кантэксце мэт і часу абраду, указваў класік сацыяльнай антрапалогіі Э. Эванс-Прытчард). Названыя характарыстыкі сталі сутнаснымі анталагічнымі параметрамі мадэліравання традыцыйнай карціны свету ў жанрах фальклору праз дэндралагічны, ландшафтна-тапаграфічны, астранамічны, метэаралагічны, персанажны, колеравы, прадметна-рэчавы, рэчыўны, лічбавы і іншыя коды.

К. Леві-Строс звярнуў увагу на такія важныя заканамернасці міфапаэтычнага мыслення, як дэдуцыраванне (эмпірычная і «трансцэндэнтальная дэдукцыя», якая ўзнікае праз пасрэдніцтва міфалагічнага поля), а таксама выкарыстанне аналогій, і ўказаў на лішак абазначальнікаў у адносінах да таго, што абазначаецца. Апошняе прыводзіць да размеркавання міфалагічных уяўленняў па разнастайных узроўнях і кодах, якія ўтвараюць своеасаблівую «рашотку» [10, с. 13, 17]. Прычым коды ў сэнсе Леві-Строса – сістэмы функцый, якімі кожны міф надзяляе свае інварыянтныя ўласцівасці – адрозніваюцца між сабой субстанцыяй плана зместу (касмалагічны код, харчовы, аграрны і інш.). Прыметы, паводле якіх дыферэнцыру-

¹ У літаратуры пытання для абазначэння асобага тыпу мыслення, якім народжаны міфы, у якасці сінанімічных выкарыстоўваюцца тэрміны «міфалагічнае мысленне», «міфапаэтычнае мысленне», а таксама «міфатворчае мысленне», «фальклорна-міфалагічнае мысленне» і інш. Калі складана ці немагчыма аддзяліць міфалагічнае ад паэтычнага (укажам тут на міфалагічнасць паэтычнага слова), мы ўслед за Т. Агапкінай, М. Макоўскім, А. Семушкіным, У. Тапаровым, Т. Шамякінай, А. Юдзіным і інш. ужываем тэрмін «міфапаэтычнае мысленне».

юцца коды, як адзначае А. Байбурын, «адносяцца да сферы рэальнасці, што “адлюстроўваецца”, апісваецца, ці выкарыстоўваецца тэкстамі» [4, с. 242] (адзінаццаць коды могуць, акрамя субстанцыі плана зместу, субстанцыяй плана выяўлення, формай плана выяўлення, формай плана зместу [4]).

Пры вызначэнні генезісу дэндралагічнага кода зыходнымі з’яўляюцца палажэнні, выказаныя такімі рознымі ў сваіх даследчыцкіх і практычных устаноўках вучонымі, як Р. Прайс, В. Вундт, Ф. Буслаеў, А. Патабня, А. Весялоўскі, В. Фрэйдэнберг, якія ў этналогіі, фалькларыстыцы, лінгвістыцы, прыйшлі да агульных высноў пра сутыкненне паэзіі ў яе «перадгісторыі» з пачаткамі мовы і міфа, дзе слова мае сакральны статус, анталагічную важкасць і выступае не сімвалам прадмета, а яго рэальнай часткай. Яно з’яўляецца мастацкім вобразам, выкліканым жывым пачуццём, якое «прырода і жыццё ў чалавеку ўзбудзілі» [7, с. 20]. Міф – «персанальны, намінацыйны, імя – міфалагічнае» [11, с. 62], паэзія (якая першапачаткова спяваецца і танцуецца, паводле А. Весялоўскага) працягвае міф. Гістарычная перспектыва дазваляе сёння гаварыць аб прадуктыўнасці меркаванняў Ф. Буслаева, паводле якога «пачатак паэтычнай творчасці губляецца ў цёмнай, дагістарычнай глыбіні, калі ствараецца сама мова; і паходжанне мовы ёсць першае, самае рашучае і бліскавае памкненне чалавечай творчасці» [7, с. 20], а «старажытная эпічная форма ў песнях пазнейшага зместу – не што іншае, як адгалосак даўно разбураных паэтычных ведаў» [7, с. 149].

Што да гісторыі грунтоўнага навуковага даследавання ўласна «культу дрэў» і дэндралагічных сімвалаў, то яе пачатак звязаны з выхадам у свет працы нямецкага этнографа В. Манхардта «Лясныя і палявыя культуры», дзе даследчык абапіраецца на анімістычную канцэпцыю Э. Тайлара і часткова на распрацаваную ім метадалогію аналізу першабытнай культуры і сцвярджае, што асновай «культу дрэў» у еўрапейскіх народаў было ўяўленне пра магчымасць жыцця чалавека ў расліне. Блізкую да манхардтаўскай анімістычнай канцэпцыі «магічную» тэорыю паходжання вегетатыўных сімвалаў прапанаваў Дж. Фрэйзер («Золотая ветвь: Исследование магии и религии», 1890). Пры распрацоўцы праблем ушаноўвання раслін, генезісу і семантыкі вегетатыўных сімвалаў, анімістычнай тэорыі прытрымліваліся Е. Кагараў («Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции», 1912), А. Іліеў («Растительного царство в народная поэзия, обичаите, обредите и поверията на българите», 1892) і інш. М. Сумцоў, калі разглядаў фальклорныя вобразы (у тым ліку дрэў у абрадавым кантэксце), адзначаў, што прычынай ушаноўвання дрэў была не столькі іх гаспадарчая вартасць, колькі «каштоўнасць паводле іх адносін да маральнага свету чалавека» [16, с. 139]. Прадстаўнікі міфалагічнай школы, як вядома, шукалі нібыта прадстаўленае ў кульце дрэў ушанаванне нябесных з’яў. Дрэва (яно можа быць перавернута ўверх карэннем) уяўлялася ўвасабленнем хмары, месцам знаходжання духаў хмары (А. Афанасьеў, А. Кун) ці зямным эквівалентам Млечнага Шляху (П. Ерэнрайх), месячным (лунарным) сімвалам (К. Сосенка). Л. Абрамян далёкім папярэднікам Сусветнага дрэва лічыць Змея, «якога забіваюць, каб ён выпягнуўся пасля смерці ў каменны вішاپ – сусветнае дрэва» [1, с. 30]. З. Мараўскі на аснове этымалагічных росшукаў небеспадстаўна сцвярджаў, што ў старажытнасці расліны былі звязаны з культурамі язычніцкіх бостваў і мелі «свой міф» [23, с. 40]. Ф. Буслаеў слушна адзначаў, што песеннае прыпадабненне чалавека і дрэва (ці іншага прыроднага аб’екта) можа быць заснавана на паданні – як параўнанні вачэй прыгажуні з цёрнам нагадваюць метамарфозу вачэй тапельніцы Ганны ў ягады цёрну [7, с. 150].

Праблема сімвалікі дрэва ў фальклоры і міфалогіі розных індаеўрапейскіх народаў распрацоўвалася ў даследаваннях А. Патабні, які звязаў унутранае адзінства слова і міфа з характарам матывацыі моўных знакаў у традыцыйнай славянскай карціне свету і намагаўся сінтэтычна інтэрпрэтаваць групу архаічных сімвалаў, вызначыць іх семантыку і тыпалогію. Даследчык выказаў цікавую ідэю, што «святыя дрэвы з выпякаючымі з-пад іх крыніцамі... маглі быць не толькі першавобразамі сусветнага дрэва..., але і яго выявамі і зямнымі ўвасабленнямі» [13, с. 227]. А. Весялоўскі, які правільна вызначыў семантычнае напаўненне вобраза Сусветнага дрэва і звярнуў увагу на характэрную для яго трохчасткавасць, памыляўся, калі намагаўся вывесці паходжанне вобраза «залатога дрэва» не з архаічнай міфалогічнай

творчасці і абраднасці, як гэта рабіў, да прыкладу, А. Патабня, а з твораў літаратуры ранняга хрысціянства.

Даследаванні К. Машыньскага, М. Кастамарава, М. Эліадэ, Дз. Зяленіна, Н. Вялецкай, С. Токарава, Т. Філімонавай, Т. Шамякінай, А. Ненадаўца і інш. у галіне рэканструкцыі архаічнай культуры, міфапаэтычнага мыслення даюць магчымасць гаварыць пра асаблівасці ўшанавання дрэў і звязаных з імі міфапаэтычных уяўленняў. Пераважна з аграрнай магіяй, з імкненнем перадаць зямлі і людзям жыццёноснае сілу расліны – бярозы, вярбы, апошняга калосся – звязаў выкарыстанне расліннасці ў каляндарных абрадах У. Проп. Іншай асновай генезісу вераванняў, якія адносяцца да дрэў, – чыста прагматычныя меркаванні – лічыў Л. Штэрнберг. Да гэтай думкі блізкія С. Токараў і Т. Філімонава. Яны сцвярджаюць (залішне катэгарычна), што міфалагічныя ўяўленні, якія адносяцца да лесу і дрэў, ніякім чынам нельга лічыць асновай «культу дрэў». Яго найстаражытнейшы элемент – гэта нібыта страх людзей перад лесам і ўдзячнасць за карысныя ўласцівасці і эстэтычную асалоду [17, с. 146]. На думку даследчыкаў, вераванні, звязаныя з дрэвамі, «па сутнасці зводзяцца да адной ідэі: дрэва – жывая істота, антрапаморфная ці зоаморфная» [17, с. 157].

Але сувязь многіх вераванняў і абрадаў, якія датычаць дрэў, раслін, з міфапаэтычнай свядомасцю, міфам даволі шырока праілюстравана ў працах семіётыкаў. Яны, выкарыстоўваючы структурна-семіятычны метады, вывучаюць коды міфапаэтычнага мыслення. Пры гэтым знакавыя аб'екты (у тым ліку дрэвы) разглядаюцца як «канкрэтныя логікі» (К. Леві-Строс), сістэмы «моў апісання» – кодаў. Аднай з важных навуковых праблем, якія вырашаюцца семіётыкамі, з'яўляецца генезіс паэтычных форм, у тым ліку вегетатыўных сімвалаў. У працах У. Тапарова канцэпцыя «Сусветнага дрэва», якая складвалася на працягу XIX – пач. XX ст., атрымала паслядоўнае афармленне, падмацаванае велізарным фактычным матэрыялам. Гэта касмалагічныя ўяўленні, зафіксаваныя ў славесных тэкстах, рытуальных дзеях, помніках выяўленчага мастацтва (жывапіс, арнамент, скульптура, вышыўка), архітэктурных пабудов, што адносіліся да розных традыцый ад эпохі бронзы (у Еўропе і на Бліжнім Усходзе) да сучаснасці (сібірскія, афрыканскія, аўстралійскія традыцыі). Паводле канцэпцыі Ё. Тапарова, «выключная роля раслін – дзікіх і асабліва культурных – у жыцці чалавека спрыяла міфалагізацыі ўсяго кантэксту, у якім выступаюць расліны, пачынаючы з зямлі, што разумеецца як мацярынскае ўлонне раслін і жыцця ўвогуле, і заканчваючы ўсімі спрыяльнымі фактарамі, якія ўздзейнічаюць на расліны» [19, с. 368]. Трохузроўневае Сусветнае дрэва, паводле Ё. Тапарова, увасабляе ўніверсальную карціну свету, зводзіць у адзінае цэлае агульныя бінарныя сэнсавыя проціпастаўленні. Яно размяшчаецца ў сакральным цэнтры Сусвету, дзе адбываецца акт тварэння, і вызначае фармальную, а таксама змястоўную арганізацыю сусветнай прасторы [18].

У сувязі з канкрэтнымі прадметамі ўласных даследаванняў шэраг праблем міфалогіі, сімволікі (у тым ліку – дэндралагічнай) беларускага фальклору канструктыўна вырашаўся сучаснымі айчыннымі народназнаўцамі Г. Барташэвіч, А. Бельскім, Т. Валодзінай, Н. Гілевічам, А. Гурскім, К. Кабашнікавым, Р. Кавалёвай, І. Казаковай, У. Ковалем, У. Конанам, А. Лісам, М. Малохай, В. Маславай, А. Ненадаўцом, В. Новак, Г. Пятроўскай, Л. Салавей, С. Санько, У. Сівіцкім, У. Сысовым, М. Тычынам, А. Фядосікам, І. Чаротам, Т. Шамякінай, А. Яскевічам і іншымі.

У працы «Каму пакланяліся продкі» (1996) А. Ненанавец асэнсоўваў праблему ўшанавання дрэў – і ў прыватнасці, дуба. Даследчык выказаў важнае меркаванне, што ў культурным развіцці чалавецтва канцэпцыя сусветнага дрэва пакінула свае сляды ў шматлікіх касмаганічных, рэлігійных і міфалагічных уяўленнях. На тое, што «Культ раслін спарадзіў многія міфалагічныя матывы, у тым ліку ўніверсальны матыў “Сусветнага дрэва”, а таксама матывы розных міфалагічных дрэў – “жыцця”, “смерці”, “пазнання” і г.д.», указала Г. Барташэвіч [31, с. 207]. Паводле Ё. Конана, «поруч з узнёслым і драматычным сэнсам, пазначаным міфалагемай Сусветнага дрэва, у беларускім фальклору адбылася яе травестацыя: захаваліся цыклы казак, у якіх апавядаецца, як бедны дзед і баба пасяялі гарох (бабы), яго сцябло паднялося да неба, па ім дзед падымаецца да Бога і святых» [175, с. 440].

Вобразы дрэў разглядаліся беларускімі фалькларыстамі і ў сувязі з вывучэннем пэўных фальклорных жанраў. Так, глыбока даследаваўшы беларускія народныя загадкі, А. Гурскі выказаў меркаванне пра генезіс загадак аб раслінах. «У загадках пра раслінны свет, асабліва пра лясную флору, адбіліся прыродна-геаграфічныя ўмовы Беларусі. У гэтых загадках праявіліся натуралістычныя народныя веды і шматвяковыя назіранні беларускага селяніна за прыродай» [106, с. 27]. Між тым, паводле слухнага меркавання Л. Салавей, «шэраг раслінных вобразаў, якія арганічна ўключаны ў беларускі фальклор, не выкліканы рэаліямі прыроднага асяроддзя, а прынесены здалёк, захаваны ў эпічнай памяці народа» [14, с. 126]. «Філалагічны» бок сімволікі вобразаў (у тым ліку дрэў), прадстаўленых у беларускай народнай лірыцы, вывучаўся Н. Гілевічам у грунтоўнай працы «Паэтыка беларускай народнай лірыкі. Слова і вобраз» (1975). Асэнсоўваючы мастацтва слова як чыннік самасвядомасці, І. Чарота звярнуў увагу на адметнасці функцыянавання вобразаў дрэў у фальклору і літаратуры. Асаблівае значэнне вучоны надаў вобразу вярбы: «Такім чынам, вярба – і прадрэва, і найжывейшае, і найпрыхільнейшае, і найзвычайнейшае з дрэў. Што вылучалася ў кожным асобным выпадку, цяпер ужо нельга сказаць адназначна. Можна здагадацца, што “цяністая вярба” неяк увасабляла душы (цені) продкаў і таму лічылася ахоўнай». І далей: «А менавіта гэтая функцыя – быць аховаю, абярэгам, сховішчам – заўважаецца амаль нязменна ў фальклорных творах» [21, с. 134].

Цікавасць у тэарэтычным плане ўяўляе выкананая ў рэчышчы кагнітыўнай лінгвістыкі праца М. Малохі «Фразеологізмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков)». Варта падкрэсліць, што ў выніку вывучэння семантыкі вобразаў дрэў у фразеалагізмах розных моў – у тым ліку, беларускай – даследчыца прыйшла да высновы пра вялікую значнасць канцэпту *дрэва* ў структуры ўяўленняў чалавека пра макра- і мікракосм: «Актыўнасць кампанента *дрэва* ў фразеалогіі, разнастайнасць яго значэнняў – вынік асобага становішча дрэва ў мадэлі свету, якая складае аснову фальклорнай і моўнай традыцыі» [12, с. 129]. На жаль, функцыянальная сфера дэндралагічных сімвалаў ва ўсім жанравым універсуме беларускага фальклору М. Малохай не была ўстаноўлена.

З канца 1970-х гадоў з’явіліся даследаванні супрацоўнікаў Інстытута славяназнаўства і балканістыкі РАН (г. Масква), звязаныя з рэканструкцыяй духоўнай культуры старажытных славян. Неабходна асабліва адзначыць даследаванні прадстаўнікоў школы акадэміка М. Талстога: Т. Агапкінай, Л. Вінаградавай, С. Талстой, А. Узняўвай, В. Усачовай і інш. Іх працы вельмі важныя з пункту гледжання тэорыі і метадалогіі даследавання кодаў міфапаэтычнага мыслення – у тым ліку, дэндралагічнага кода. Так, Т. Агапкіна, вывучаючы сімволіку дрэў (у прыватнасці, асіны ў традыцыйнай культуры славян), слухна ўказала на тое, што «для тыпалогіі дрэў і кустоў важны цэлы рад агульных характарыстык» і вылучыла такія значныя класіфікатары, як пладовае/няплоднае; культываванае/дзікарослае; мужчынскае/жаночае; якое расце сярод іншых дрэў/адзінока стаячае; якое расце ў неасвоенай прасторы/расце каля жылля, інш. [2, с. 9]. Пры апісанні вобраза дрэва ў традыцыйнай славянскай культуры Т. Агапкіна прапанавала актуалізаваць наступныя важныя аспекты: моўны вобраз, міфы пра паходжанне, агульныя характарыстыкі, сусветнае дрэва, дрэва як культавы аб’ект, дрэва і чалавек, дрэва-медыятар, дрэва як локус містыфікацый, дрэва і «той свет», дрэва ў адносінах да сферы народнай дэманалогіі, дрэва ў абрадах, інш. [2]. Улік рэлевантных для вобраза дрэва прымет дае магчымасць вызначыць яго месца ў архаічных карцінах свету розных славянскіх народаў – у тым ліку, беларусаў. Разам з тым пералічаныя найбольш значныя для традыцыйнай славянскай культуры комплексы ўяўленняў не складаюць дастаткова вычарпальны «партрэт» дрэва, як ён прадстаўлены ў жанрах вуснапаэтычнай творчасці. Паколькі вобразы дрэў уключаюцца міфапаэтычнай свядомасцю ў разгалінаваную сетку семантычных адпаведнасцей, эквіваленцый прасторава-часовага, касмаганічнага, сацыяльна-побытавага характару, вызначэнне семантыкі і функцыянальнасці вобраза дрэва патрабуе глыбокага і ўсебаковага вывучэння яго спалучальнасці, раскрыцця парадыгматычных і сінтагматычных сувязей з іншымі вобразамі ў жанрах вуснапаэтычнай творчасці.

Т. Агапкінай належыць таксама шэраг праніклівых назіранняў, што датычацца паўднёvasлавянскіх (шырэі – славянскіх) вераванняў і абрадаў, звязаных з пладовымі дрэвамі [3].

Перспектыўнымі ў плане вызначэння адметнасцей сімволікі пладовых дрэў з'яўляюцца высновы даследчыцы пра тое, што «пладовае дрэва – у адрозненне ад большасці дзікарослых дрэў і кустоў – успрымаецца ў народнай традыцыі хутчэй як культурны (не прыродны!) аб'ект», што «глыбінная сувязь сімволікі фруктовага дрэва з ідэямі ўзмоцненага росту і плоднасці тыпалагічна збліжае яго з радам прадметаў і асоб, якія характарызуюцца супастаўляльным наборам міфапаэтычных значэнняў». І далей: «Фруктовае дрэва мае нямала агульнага з дубам, які займае, верагодна, самае высокае становішча ў славянскім дэндэрарыі» [3, с. 106]. Што да беларускіх фальклорна-этнаграфічных крыніц, то Т. Агапкінай былі прааналізаваны толькі некаторыя звесткі з Палескага архіва Інстытута славяназнаўства і балканістыкі РАН, прычым вуснапаэтычныя (у вузкім значэнні) тэксты засталіся па-за межамі даследавання.

В. Усачова, аналізуючы міфалагічныя ўяўленні славян пра паходжанне раслін, спецыяльна вылучыла сюжэты метамарфозаў чалавека ці іншых персанажаў у дрэва і тыя сюжэты, у якіх выяўляецца сувязь дрэў з душой або цэлам памерлага чалавека. Ацэньваючы прадуктыўнасць такога падыходу, адзначым, што ён мае несумненную значнасць пры даследаванні матываў, якія раскрываюць: 1) крыніцу паходжання дрэва, 2) спосабы паходжання дрэва і 3) асаблівасці, прыметы, уласцівасці дрэва (у тэрміналогіі В. Усачовай – расліны) [20, с. 259–260]. Верагодна, з прычыны таго, што падрабязнае апісанне міфалагічных уяўленняў беларусаў пра ўзнікненне дрэў выходзіла за межы даследавання, В. Усачова ўпускае шэраг важных звестак з беларускай міфалогіі, фальклору – у прыватнасці, зусім не ўлічаны ўяўленні пра дрэвы і кусты, нібыта створаныя міфалагічнымі персанажамі. На жаль, у працы няма рэканструкцыі ўяўленняў беларусаў пра паходжанне дрэў і раскрыцця сувязі гэтых уяўленняў з семантызацыяй і аксіялагізацыяй дрэў пэўных відаў.

Практычным увасабленнем ідэй М. Талстога і яго калег стала фундаментальная праца – «Славянские древности» – этналінгвістычны слоўнік-указальнік з тлумачальна-функцыянальнымі элементамі, аб'ект якога – «мова» культуры (у сяміятычным сэнсе), а вылучаныя ў асобныя артыкулы адзінкі (сімвалы) – «словы» гэтай «мовы». Значную каштоўнасць для даследавання дэндэралагічнага кода міфапаэтычнага мыслення маюць артыкулы Т. Агапкінай, У. Пятрухіна, М. Талстога, В. Усачовай, прысвечаныя апісанню дрэў у адзінстве іх «рэальнай» формы і сімвалічнага зместу. Асаблівую цікавасць для нас уяўляе выкарыстанне маскоўскімі этналінгвістамі беларускага матэрыялу. Агульныя слоўнікавыя артыкулы Т. Агапкінай («Дрэва», «Дрэва пладовае», «Дрэўца абрадавае», «Дрэва культавае») пераважна паўтараюць разгледжаныя вышэй працы даследчыцы і ўтрымліваюць толькі адзінкавыя прыклады з беларускага фальклору (у названых чатырох артыкулах толькі аднойчы згадваецца беларуская валачобная песня пра дрэва ў цэнтры двара гаспадара [15, т. 2, с. 61]). У. Пятрухін, безумоўна, мае рацыю, калі разглядае Сусветнае дрэва як канцэпт, сусветную вось, сімвал светабудовы ў цэлым і адзначае, што вобраз Сусветнага дрэва непасрэдна звязаны з вясельным абрадам і «характэрны славянскім калядкам, рускім загадкам і замовам» [15, т. 3, с. 253] (тут падкрэслім, што гэты вобраз не менш характэрны беларускім загадкам і замовам, а таксама валачобным і іншым песням, чарадзейным казкам, небыліцам). Агульным для ўсходніх і паўднёвых славян У. Пятрухін лічыць матыву варожасці – «сваркі» паміж змеям каля каранёў Сусвенага дрэва і птушкай на вяршыні. Такія высновы даследчык робіць зноў такі ж з выкарыстаннем матэрыялу выключна рускай, балгарскай, сербскай, польскай фальклорных традыцый і апакрыфічных тэкстаў.

Асобныя артыкулы слоўніка прысвечаны такім значным складнікам традыцыйнай славянскай культуры, як дуб, клён, бяроза, ліпа і некаторым іншым. Так, у артыкуле «Дуб» Т. Агапкінай акцэнт уяўляе ўвагу на тым, што гэтае дрэва займае першае месца ў славянскім дэндэрарыі, надзяляецца станоўчымі значэннямі, адносіцца да рэалій, якія забаранялася знішчаць, і спасылаецца на ўяўленне беларусаў і палякаў, што пры ссяканні старога дуба дрэва плача крывавамі слязамі. Пацвярджаннем сувязі дуба з міфалагічнымі персанажамі становяцца словы беларускай купальскай песні пра ведзьму, якая лезла на дуб. Далучанасць дуба да міфа пра грамавержца даследчыца ілюструе беларускай замовай ад змей. Узаемазвязь чалавека і дуба, акрамя ўсяго, выяўлена ў палескіх забаронах садзіць дубы, бо такі дуб, зраўняўшыся па вышыні з пасадзіўшым яго чалавекам, прывядзе таго да смерці. Дуб як мужчынскі сімвал, увасабленне

моцы, паводле Т. Агапкінай, выступае ў палескіх вераваннях і практычнай магіі, а як абярэг ад ведзьмаў дубовыя галіны выкарыстоўваюцца беларусамі ў купальскую ноч. «Шырокае прымяненне дуба ў пахавальнай абраднасці [...] стала прычынай з'яўлення фальклорных метафар смерці са згадваннем дуба», – слухна адзначае даследчыца [15, т. 2, с. 144]. Разам з тым вялікі спектр сімвалічных значэнняў вобраза дуба ў беларускім фальклоры не быў раскрыты ў гэтым артыкуле. Не акцэнтаваліся ў ім таксама такія значныя для сістэмнага даследавання фальклорнага вобраза дуба аспекты, як асаблівасці яго выявы і семантычных сувязей з іншымі вобразамі ў жанрах вуснапаэтычнай творчасці. Дарэчы, гэта не з'яўлялася задачай разгледжанага даследавання, скіраванасць якога, паводле канцэпцыі слоўніка, носіць не фалькларыстычны, а этналінгвістычны характар. Тое ж характэрна для артыкулаў пра іншыя дрэвы.

Л. Вінаградава і В. Усачова, акрэсліваючы вобласць функцыянавання вобраза бярозы, указваюць на яго жаночую сімваліку і спасылаюцца на палескую легенду пра паходжанне бярозы ад жанчыны, пакаранай Богам за грахі, а таксама на пахавальны звычай пакрываць цела жанчыны бярозавымі галінамі. Сведчаннем сувязі бярозы з нячыстай сілай і душами памерлых, на думку маскоўскіх даследчыц, з'яўляецца тое, што бярозы з павіслымі да зямлі галінамі называліся на Гомельшчыне *русальнымі*, да іх на Сёмуху баяліся набліжацца. Згадваюцца таксама забарона садзіць бярозы каля хат, звычай сцябаць бярозавымі галінамі магілы (*парыць старых*) і інш. Акрамя таго, што бяроза як сімвал дзяўчыны выступае ў беларускіх галашэннях на памерлых сёстрах (а таксама згаданай тут легенды), звестак пра сімваліку гэтага вобраза ў беларускіх вуснапаэтычных творах у артыкуле няма [15, т. 1, с. 156–160].

Адносна вярбы М. Талсты і В. Усачова слухна сцвярджаюць, што яна «ў народнай культуры сімвалізуе хуткі рост, здароўе, жыццёвую сілу, плоднасць» [15, т. 1, с. 333]. Сцябанне асвячонай вярбовай галінкай было прынята ва ўсходніх славян у Вербную нядзелю і ў Юр'еў дзень. Асвячоная вярба захоўвалася за іконамі ў беларусаў цэлы год, яе ставілі пры градзе на падаконнік, абкурвалі ёю хворую скаціну, адвар з яе шлі пры хваробах горла, страўніка, пры ліхаманцы. Згодна з вераваннямі, на вярбе (пераважна сухой, дуплаватай) як праклятым дрэве з Хрышчэння да Вербнай нядзелі сядзіць чорт («Улюбіўся як чорт у сухую вярбу»). Вобраз вярбы ў вуснапаэтычнай творчасці беларусаў застаўся па-за сферай цікавасці даследчыкаў.

У артыкуле «Вішня» [15, т. 1, с. 382–383] таксама практычна не ўлічваюцца звесткі з беларускай традыцыйнай духоўнай культуры і выкарыстоўваюцца пераважна матэрыялы паўднёvasлавянскай, украінскай, чэшскай, польскай традыцый. Адносна функцыянавання вішні ў беларускіх вераваннях акцэнтуюцца толькі факт таго, што другаснае цвіценне яе восенню варожыць смерць у тых сем'ях, члены якіх елі плады гэтай вішні, і што ва ўсходніх славян існавала забарона ўжываць у ежу вішню да Купалы. Апісанне выявы вобраза вішні ў вуснапаэтычных творах (не толькі беларусаў, але і іншых славян), яго сімвалікі ўвогуле адсутнічае, акрамя заўвагі, што «ў народных любоўных песнях вішня – сімвал пяшчотнага ўзаемнага кахання» [15, т. 1, с. 382], хоць спектр сімвалічных значэнняў гэтага, як і іншых разгледжаных фальклорных вобразаў, значна шырэйшы.

Адпаведна з вызначэннем, якое дае В. Усачова грушы ў аднайменным артыкуле, – гэта дрэва, «надзеленае ў народнай культуры прыметамі чыстаты і святасці і адначасова звязанае з нячыстай сілай» [15, т. 1, с. 566]. Думаецца, такая трактоўка грушы можа быць аднесена да многіх вобразаў дрэў (у прыватнасці, дуба, бярозы, ліпы, вярбы) і таму з'яўляецца недастатковай. Прадстаўленасць грушы ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў, паводле артыкула, акрэсліваецца тым, што на гэтым святым дрэве адпачывае *Прачыста Матка*; груша фігуруе ў прадудыравальнай магіі (калі карову вядуць на злучку, ее б'юць палкай, якая была закінута перад гэтым на крону грушы; на вяселлі сушаныя грушы раскідваюць на перакрывацтва дарог і грушавую галіну ўтыкаюць у каравай); з дрэвам звязана нараджэнне дзяцей (уяўленні, што дзяцей знаходзяць на грушы), а таксама варожбы дзяўчат пра замужжа (на грушу кідаюць вянкi, абручы, пярсцёнкі); выварочванне грушы ў час буры прадказвае смерць гаспадарам.

Як вынікае з матэрыялаў, прыведзеных у артыкуле Т. Агапкінай «Яліна», гэтае дрэва «ў народнай дэндралогіі славян звязана з пахавальна-памінальнымі рытуаламі і вераваннямі, а таксама функцыянуе ў якасці абрадавага дрэўца» [15, т. 2, с. 183]. Дабраславёнасць яліны

на Палессі і ў Балгарыі тлумачыцца тым, што яна схавала Божую Маці ў час яе ўцёкаў з Хрыстом у Егіпет ці Хрыста, які хаваўся ад чумы. Звычай упрыгожваць каляднае дрэўца на Беларусі звязвалі з новазапаветнымі «дарамі вешчуноў» ці з зоркай, якая ўзыходзіла над месцам нараджэння Хрыста. Яловыя галіны выкарыстоўваліся для абароны культурнай прасторы ад ветру і грому. Разам з тым гэтак дрэва не садзілі з-за боязі, што «нічога не будзе весціся». Паводле ўсходнеславянскіх уяўленняў, паколькі чорт лакалізуецца пад ялінай ці хаваецца пад ёю ў час маланкі, забараняецца знаходзіцца пад дрэвам у час навальніцы. Такім чынам, у артыкуле згадваюцца толькі некаторыя беларускія вераванні, звязаныя з ялінай. Функцыянаванне вобраза гэтага дрэва ў складзе беларускіх вуснапаэтычных твораў не з'яўляецца прадметам аналізу. Заўвага пра тое, што «ва ўсходнеславянскіх замовах яліна выступае ў якасці сусветнага дрэва» ці ў якасці яго «негатыўнага» варыянта, ілюструецца прыкладам з рускага фальклору [15, т. 2, с. 185].

Беларускія вуснапаэтычныя творы з вобразам клёна таксама не фігуруюць пры яго апісанні ў адпаведным слоўніковым артыкуле, дзе В. Усачова падае толькі кароткія звесткі пра выкарыстанне клёна ў абрадах Сёмухі, апатрапейную функцыю драўніны клёна, яго ўжыванне пры выпечцы хлеба і вырошчванні лёну: галіны клёна ўтыкалі ў ніву, каб лён рос высокім. Комплексы, апазіцыі, якія ўтварае клён з іншымі фальклорнымі вобразамі, яго сімволіка ў беларускіх вуснапаэтычных творах не разглядаецца аўтарам [15, т. 2, с. 507–508]. У артыкуле Т. Агапкінай і В. Усачовай ліпа характарызуецца як святое дрэва, дрэва Багародзіцы. Яно выкарыстоўваецца ў якасці апатрапея, упрыгожання ў час вяснова-летніх святаў; у лекавых практыках і замовах ад змей ліпа замяняе дуб ці выступае разам з ім. Упамінаюцца таксама беларускія вераванні, паводле якіх ліпу не ўносяць у хату і не топяць ёю печ, каб не занесці ў хату жукоў і блох [15, т. 3, с. 112–114]. Гэтым звесткі аб прадстаўленасці ліпы ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры вычэрпваюцца; пытанне пра функцыянаванне вобраза ліпы, як і іншых дрэў, у беларускіх вуснапаэтычных тэкстах у артыкуле не закранаецца. Такія найважнейшыя вобразы беларускага фальклору як явар, яблыня не былі прадметам даследавання рускіх этналінгвістаў.

Каштоўнасць прац Т. Агапкінай, Л. Вінаградавай, М. Талстога, В. Усачовай у тым, што яны паказваюць, што ў традыцыйнай славянскай культуры вобраз дрэва можа быць апісаны пры дапамозе стандартнай схемы. Гэтая схема задае асноўную каардынату этналінгвістычнага вывучэння вобразаў дрэў. Пры гэтым прыведзеныя вышэй дакладныя, грунтоўныя і вельмі лаканічныя меркаванні рускіх этналінгвістаў пра культавыя, апатрапейныя, прадурывальныя, медыятыўныя і іншыя функцыі дрэў патрабуюць развіцця.

Дэндэралагічныя сімвалы славянскіх і іншых традыцый прадстаўлены ў слоўніках рознага тыпу. Акрамя этналінгвістычнага слоўніка «Славянские древности» і энцыклапедыі «Мифы народов мира», гэта «Słownik Symboli» У. Капалінскага, «Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich» А. Кемпінскага, «Leksykon: znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie» П. Кавальскага, «Leksykon mitów i legend świata» К. Мцлэйша, «Речник на македонската народна поезия», «Българска митология. Энциклопедичен речник» і інш.

Большасць артыкулаў слоўніка «Беларуская міфалогія» пададзена ў семіятычным ключы і мае непасрэднае дачыненне да рэканструкцыі разнастайных кодаў міфапаэтычнага мыслення. У выданні даследчыкі выкарысталі двухсотгадовы вопыт вывучэння беларускай традыцыйнай культуры, запачаткаваны М. Анімеле, А. Багдановічам, У. Дабравольскім, З. Даленгам-Хадакоўскім, П. Дземідовічам, А. Кіркорам, Ю. Крачкоўскім, С. Максімавым, М. Нікіфароўскім, М. Нікольскім, Е. Раманавым, А. Семянтоўскім, І. Сербавым, А. Сержпутоўскім, А. Славуцінскім, К. Тышкевічам, М. Федароўскім, М. Чарноўскай, П. Шпілеўскім, П. Шэйнам і інш. [6, с. 5]. Асэнсаванне традыцыйнага космасу беларусаў уключала даследаванне дэндэралагічных сімвалаў. Шэраг артыкулаў, прысвечаных гэтай праблеме (у прыватнасці, абагульняльны артыкул «Дрэва жыцця»), напісаны аўтарам гэтай работы. Асабліваці сімволікі фальклорных вобразаў яблыні, вішні, грушы, каліны, ліпы, елкі, явара, дуба, клёна і пад. раскрыты аўтарам гэтай працы ў артыкулах энцыклапедыі «Беларускі фальклор» і іншых выданнях.

Такім чынам, пры вывучэнні міфапаэтычнага мыслення і яго кодаў даследчыкі выкарыстоўвалі вопыт, набыты прадстаўнікамі розных галін гуманітарных ведаў і розных навуковых школ, асноўнымі сярод якіх з'яўляюцца гістарычная, міфалагічная, кампаратывісцкая. Пры гэтым увага скіроўвалася на асобныя элементы карціны свету, мадэлі свету (у тым ліку старажытных славян), прасочваўся генезіс гэтых элементаў, аналізаваліся пераўтварэнні ці адпаведнасці ў розных культурах, чым была падрыхтавана глеба для вырашэння найважнейшай фалькларыстычнай задачы – аб'ёмнага інтэгратыўнага даследавання фальклорных кодаў – у прыватнасці, сістэмнага аналізу дэндралагічнага кода беларускага традыцыйнага фальклору.

У заключэнне адзначым, што перанос акцэнтаў з эмпірыка-канстатуючага апісання фальклорнай вобразнасці, разгляду асобных сімвалаў традыцыйнага фальклору ў рамках літаратурнай эстэтыкі на комплекснае даследаванне традыцыйнай карціны свету і сродкаў яе знакавай фіксацыі, у тым ліку дэндралагічных сімвалаў беларускага фальклору, актуалізуе з'яўляецца каштоўнасць сістэмнага падыходу. У дачыненні да прадмета даследавання (дэндралагічны код) такі падыход разумеецца як ідэнтыфікацыя неабходнага і дастатковага комплексу характарыстык (якія ў сукупнасці вызначаюць існаванне дэндралагічнага кода як цэласнага феномена) і рэканструкцыя працэсу і вынікаў семантызацыі дрэў. Даследаванне генезісу і функцыянавання дэндралагічнага кода павінна грунтавацца на ўяўленні пра інтэгральнасць, самадастатковасць традыцыйнай культуры, сістэмную прыроду фальклорных з'яў, важную ролю не толькі (ці не столькі) утылітарных, але і сімвалічных каштоўнасцей (свет фальклору – свет сімвалаў, якія з'яўляюцца і стылістычнымі, і светапогляднымі катэгорыямі), выкарыстанне традыцыяў у семіятычных мэтах «мовы рэальнасці», адзінства і агульнасць міфапаэтычнай семантыкі, дзяхранічнае «разгортванне» сімвала ў фальклорную форму, сэнс якой заўсёды адстае ад яе актуальнай рэалізацыі. Сістэмны падыход вызначае неабходнасць даследавання дэндралагічнага кода ў адпаведнасці з наступнымі прынцыпамі: вывучэнне не ізаляваных сімвалаў, а іх сукупнасці (акрэсленай сістэмы адносін), якая і ўтварае код, прычым цэласнасць тут – вызначальная ўласцівасць; сінтэз гісторыка-генетычных і функцыянальна-семантычных уяўленняў пра дэндралагічны код; вылучэнне фактараў, якія надаюць дэндралагічнаму коду ўстойлівасць; акцэнт на сэнсе ўзаемасувязі складнікаў-сімвалаў. Паколькі фальклорныя вобразы дрэў, дэндралагічныя сімвалы – «вынік супрацоўніцтва» мастацкіх і немастацкіх утварэнняў у праекцыі істотных і характарыстычных, стэрэатыпных рыс дрэў, навуковае апісанне гэтых вобразаў, сімвалаў прадугледжвае вызначэнне іх кагнітыўнага зместу, зварот да адметных канцэпцый карціны свету (агульны фонд ведаў, вынік першаснай апрацоўкі інфармацыі ў сістэме «чалавек – свет», дынамічная сістэма панарамнага апісання (а не аналізу) свету з «уключаным» суб'ектам) і мадэлі свету (усеагульная шматузроўневая сістэма стэрэатыпаў, сімвалаў, кодаў, якія прадстаўляюць розныя фрагменты карціны свету; рэпрэзентацыя, прынцып, структура карціны свету).

Abstract. The paper analyses folklore, mythological, ethno-linguistic, semeiotic and other approaches to the study of dendrological code of mythological and poetical thinking. The development of genesis concepts and the functioning of dendrological symbols from historiography point of view are considered.

Літаратура

1. Абрамян, Л.А. Змей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа) / Л.А. Абрамян // Историко-этнографические исследования по фольклору: сб ст. памяти С.А. Токарева / РАН, Ин-т востоковедения; сост. В.Я. Петрухин. – М., 1994. – С. 20–34.
2. Агапкина, Т.А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) / Т.А. Агапкина // Кодови словенских култура. Број 1: Бильке. – Београд: СЛЮ, 1996. – С. 7–22.

3. Агапкина, Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе / Т.А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал: сб. ст. / РАН, Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. Н.И. Толстой. – М., 1994. – С. 84–111.
4. Байбурин, А.К. Код(ы) и обряд(ы) / А.К. Байбурин // Кодови словенских култура. Број 3: Свадба. – Београд: СЛЮ, 1998. – С. 239–257.
5. Барташэвіч, Г.А. Жанравая спецыфіка каляндарна-абрадавай паэзіі ўсходніх славян / Г.А. Барташэвіч // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян / Л.П. Барабанав [і інш.]; пад. рэд. К.П. Кабашнікава, А.С. Фядосіка. – Мінск, 1993. – С. 138–258.
6. Беларуская міфалогія: энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч; рэдкал.: С. Санько [і інш.]. – Мінск, 2004. – 592 с.
7. Буслаев, Ф.И. Народный эпос и мифология / Ф.И. Буслаев. – М.: Высш. шк., 2003. – 400 с.
8. Гурскі, А.І. Беларускія загадкі: Даследаванне жанру / А.І. Гурскі. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2000. – 80 с.
9. Конан, У.М. Дрэва сусветнае / У.М. Конан // Беларускі фальклор: энцыкл.: у 2 т. / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2005–2006. – Т. 1: Акапэла–Куцця. – 2005. – С. 439–440.
10. Леви-Строс, К. Путь масок / К. Леви-Строс; пер. с фр., сост. А.Б. Островского. – М.: Республика, 2000. – 399 с.
11. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры / Ю.М. Лотман // Избранные статьи: в 3 т. – Таллин: Александр, 1992. – Т. 1: Статьи. – С. 11–128.
12. Малоха, М. Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков) / М. Малоха. – Мінск: Тэхналогія, 1998. – 141 с.
13. Потебня, А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен: в 2 т. / А.А. Потебня. – Варшава, 1883–1887. – Т. 2. – 1887. – 807 с.
14. Салавей, Л.М. Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян / Л.М. Салавей // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян / Л.П. Барабанав [і інш.]; пад. рэд. К.П. Кабашнікава, А.С. Фядосіка. – Мінск, 1993. – С. 24–137.
15. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. – М., 1995–2004. – Т. 1–3.
16. Сумцов, Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды / Н.Ф. Сумцов. – М.: Восточная литература, 1996. – 296 с.
17. Токарев, С.А. Обряды и обычаи, связанные с растительностью / С.А. Токарев, Т.Д. Филимонова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; редкол.: С.А. Токарев (отв. ред.). – М.: Наука, 1983. – С. 145–161.
18. Топоров, В.Н. Древо мировое / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1994. – Т. 1: А–К. – С. 398–406.
19. Топоров, В.Н. Растения / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1994. – Т. 2: К–Я. – С. 368–371.
20. Усачева, В.В. Мифологические представления славян о происхождении растений / В.В. Усачева // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология: сб. ст. / РАН, Ин-т славяноведения и балканистики; отв. ред. С.М. Толстая. – М., 2000. – С. 259–302.
21. Чарота, І.А. Пошук спрадвечнай існасці: Беларуская літаратура XX стагоддзя ў працэсах нацыянальнага самавызначэння / І.А. Чарота. – Мінск: Навука і тэхніка, 1995. – 159 с.
22. Marczevska, M. Drzewa w ludowym językowym obrazie świata. Materiał regionu Kieleckiego na tle porównawczym: praca doktorska / M. Marczevska. – Lublin, Uniwersytet im. M. Curie-Skłodowskiej, 1996. – 266 s.
23. Morawski, Z. Mit roślinny w Polsce i na Rusi / Z. Morawski. – Tarnów, 1884. – 52 s.