

МОСКОВСКАЯ ШКОЛА ЭТНОЛИНГВИСТИКИ

С. М. Толстая (Москва)

Этнолингвистика в славистике – сравнительно новая дисциплина; ее задачи, предмет и объект, методы, соотношение с другими гуманитарными дисциплинами сформулировал Н. И. Толстой. Он дал два определения этнолингвистики – одно узкое: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» (Н. И. Толстой, *Язык и народная культура*. М., 1995. С. 27). Здесь этнолингвистика понимается как раздел языкознания и объектом ее считается язык в его отношении к культуре. Второе определение – широкое, в котором этнолингвистика понимается как комплексная дисциплина, предметом изучения которой является «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т. п.) (там же, с. 39–40). В дальнейшем в трудах самого Н. И. Толстого и его учеников развивается именно это второе, широкое, комплексное направление исследований. Объектом изучения такой этнолингвистики является уже не только язык (хотя он признается главным выразителем и хранителем культурной информации во времени), но и другие формы и субстанции, в которых выражает себя коллективное сознание, народный менталитет, сложившаяся в том или ином этносе или вообще социуме «картина мира», т. е. восприятие окружающей человека действительности, ее категоризация и интерпретация. Объектом «широкой» этнолингвистики становится вся народная культура, все ее виды, жанры и формы – вербальные (лексика и фразеология, паремиология, фольклорные тексты), акционные (обряды), ментальные (верования). Такое понимание этнолингвистики лежит в основе многих опубликованных и еще не опубликованных трудов, созданных в Институте славяноведения РАН в Москве и прежде всего в основе многотомного коллективного труда – словаря «Славянские древности» (т. 1 М., 1995; т. 2 М., 1999), в котором сделана попытка выделить

и истолковать основные семантические единицы «языка культуры», т. е. сами существенные для культуры смыслы, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выражены – выражены ли они в слове, или в действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т. п. В таком подходе главное – это понимание «интегральности» культуры, т. е. смыслового единства всех ее форм и жанров (языка, обряда, верований, народного искусства), которое обусловлено единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего культуру человека. Такой антропологический взгляд на культуру и язык характерен для всей области гуманитарного знания в наше время.

Но если этнолингвистика может быть названа новой гуманитарной дисциплиной, то только в том смысле, что лишь сравнительно недавно она осознала самое себя как особую научную область, определила свой предмет и объект, свои границы, соотношение с другими гуманитарными дисциплинами (филологическими и культурологическими). Но ее никак нельзя назвать новой, если иметь в виду саму проблему соотношения языка и культуры и возможность реконструировать из языка культурное содержание. Здесь у этнолингвистики есть такие великие предшественники, как Вильгельм Гумбольдт, как А. А. Потебня, как американские лингвисты и этнографы Э. Сепир, Б. Уорф и многие другие, и такие представители современной «антропологической лингвистики», как Ю. Д. Апресян, Н. Д. Арутюнова, Т. В. Булыгина и А. Д. Шмелев, Анна Вержица и другие. В трудах всех этих ученых объектом изучения является именно язык, т.е. то, что соответствует «узкому» пониманию этнолингвистики.

Если же говорить о широком понимании, то здесь особенно близким к этнолингвистике в смысле Н. И. Толстого оказывается направление, представленное в трудах В. В. Иванова и В. Н. Топорова. В них делается попытка реконструировать с помощью сравнительно-исторического метода, разработанного в лингвистике, не только древнейшие индоевропейские языковые элементы и структуры, но и индоевропейские этнокультурные древности, т. е. древнейшую мифопоэтическую «картину мира» индоевропейцев и – славян как одной из индоевропейских ветвей. А. Ф. Журавлев удачно определил это направление в изучении славянских (и индоевропейских) древностей как «этимологическое», в отличие от «диалектологического» подхода, развиваемого в трудах школы Н. И. Толстого.

Называя свой подход этнолингвистическим, Н. И. Толстой придавал вполне определенный смысл каждой из составляющих слова *этнолингвистика*. Первая его часть (*этно-*) означает, что традиционная народная

культура изучается в ее этнических, региональных и «диалектных» формах, на основании которых, так же как в языке на основании диалектов, реконструируется праславянское состояние. Вторая часть (*лингвистика*) имеет тройное значение: во-первых, она означает, что главным источником для изучения традиционной культуры является язык; во-вторых, она означает, что культура, так же как и естественный язык, понимается как система знаков, как семиотическая система, или как язык в семиотическом смысле слова (подобно тому, как мы говорим о языке живописи, о языке музыки, о языке жестов и т. п.); в третьих, она означает, и это, может быть, самое главное, что этнолингвистика пользуется многими лингвистическими понятиями и методами (хотя большинство из этих понятий по своему содержанию не являются специфически лингвистическими, ср. *морфология*, *структура*, но наиболее разработанными они оказались именно в лингвистике). Принципиальное родство культуры и языка как двух сходным образом организованных и одинаково функционирующих знаковых систем позволило применить к материалу традиционной духовной культуры концептуальный аппарат и методы лингвистического исследования, начиная от приемов лингвистической географии, языковой реконструкции, семантики и синтаксиса и кончая понятиями и методами лингвистической прагматики, теории речевых актов, когнитивной лингвистики, концептуального анализа.

Хотя применение лингвистического аппарата к материалу культуры, безусловно, оказалось продуктивным (стало привычным говорить не только о *языке культуры*, но и о *текстах культуры*, о *грамматике культуры*, о *переводимости* с языка одной культуры на язык другой культуры и т. п.), хотя язык и культура во многом «изоморфны» друг другу (литературному языку соответствует элитарная культура, говорам и наречиям – локальные и региональные формы культуры, просторечию – низовая, «третья» культура, аргю – профессиональная культура и т. д.), кажется полезным иметь в виду и существенные различия между языком и культурой как знаковыми системами.

К ним прежде всего надо отнести неодинаковый характер используемых ими знаков. Если знаки естественного языка (слова, морфемы, грамматические формы и т. д.) являются специальными языковыми единицами, не имеющими других применений, то культура широко пользуется также и знаками, имеющими и другие, не специальные значения. Так, в обрядах употребляются предметы обихода, такие как хлебная лопата, борона или веник. Действия, входящие в обрядовый текст, также могут быть и обычно бывают не специально обрядовыми, а вполне практическими, как бег, обход, выбрасывание, сжигание, обливание во-

дой и т. д. Они приобретают знаковую функцию вторично, в составе обряда, в системе культурного языка. Значительно меньше в языке культуры знаков «первичных», т. е. не имеющих утилитарного применения, а создающихся специально в культурных целях. Таковы, например, так называемые ритуальные предметы – свадебное деревце, каравай, венок, жатвенная «борода», куклы и *чучела и т. д.*

Другим важным отличием языка культуры от естественного языка является то, что знаки языка культуры гетерогенны, т. е. имеют разную природу и субстанцию даже в пределах одного, например, обрядового, текста. Это могут быть реалии – вещи, лица, действия, природные объекты и материалы (вода, земля, дерево, животные), но могут быть и языковые (вербальные) элементы – термины, имена, тексты, музыкальные формы и т. п. Разное отношение знаков к действительности и к тем, кто ими пользуется, в естественном языке и в языке культуры, т. е. их разная семиотическая природа, безусловно, отражается и на их семантике, прагматике и функциях.

Попробуем сравнить, например, дерево как единицу языкового кода (системы языка), т. е. слово *дерево*, с деревом как единицей культурного языка, входящей в его предметный код. И в том, и в другом случае мы имеем дело не с физическим деревом как элементом окружающего нас мира, а со знаком. Но в языке субстанцией знака будет звуковая оболочка (или графическая последовательность), а в языке культуры (например, в обряде) этот знак будет манифестироваться реальным деревом, которое в обряде будут, например, обвязывать соломой, которому будут угрожать топором, на которое повесят рубаху больного, под которое закопают умершего некрещеным младенца и т. п.

Семантика слова *дерево* и семантика культурного знака «дерево» будут совпадать в своей референции (или денотации), т. е. в том, что им соответствует в реальной действительности: и слову, и культурному знаку соответствует множество (совокупность) реальных деревьев; но они будут существенно расходиться в том, что относится к другой зоне семантической характеристики, так называемой сигнификативной части, или интенционалу значения. Семантика слова *дерево* может быть выражена в его словарной дефиниции, где должны быть отмечены те признаки понятия или «образа» дерева, которые релевантны для языкового зуза.

Культурная семантика дерева, имеющая символическую природу, тоже может быть выражена в форме дефиниции, т. е. некоторой формулы, толкования, отмечающего релевантные культурные признаки. Для «дерева» это могут быть символические значения: 1) вертикали, соеди-

няющей земной и верхний, небесный мир; 2) роста и плодородия, 3) метафора человека (ср. запреты сажать определенные виды деревьев у дома или рубить некоторые виды деревьев), 4) значение сакрального или демонического локуса и т. д.

Как и в языке, функции элементов культурного кода имеют коммуникативную (прагматическую) природу, т. е. связаны с тем, кто, как, когда, где, с какой целью их использует. Перечисленные выше способы обрядового обращения с деревом могут быть истолкованы как ритуальные функции этого элемента предметного кода. Их можно записать в Словаре, ввести в дефиницию, они будут представлять собой обобщение всех тех «текстов» (т. е. обрядов, верований, норм, запретов и т. п.), в которых данный элемент приобретает ту или иную функцию. Мы как бы вычленим каждую функцию из конкретных текстов и «собираем» их в словарной дефиниции. Более того, из этого в конечном счете «вычлениется» и семантика этих единиц.

Такие функции одновременно являются структурными, поскольку от них зависит вхождение элементов культурного кода в структуру текста и их сочетаемость с другими элементами – лицами, действиями и т. д. Они в какой-то степени аналогичны структурным функциям языковых единиц, таким, как функция существительных быть субъектом, подлежащим или прямым объектом. Но в языке структурные (внутренние) функции носят более обобщенный, абстрактный характер и принадлежат не индивидуальным единицам, а классам единиц, а кроме того, они не имеют столь тесной связи с семантикой. Действительно, ритуальные функции «деревя» прямо зависят от его символической семантики (забрасывание предметов, например, венков, на дерево прямо опирается на представление о дереве как о медиаторе между небом и землей, отсюда идея «отправления» по дереву вверх; запрет рубить – на представление о дереве как заместителе человека и т. п.).

Поскольку ритуальные функции базируются на символической семантике (предмет используют в обряде тем или иным образом, потому что ему приписываются те или иные символические значения), а символических значений у предмета или другого элемента культурного кода может быть несколько (ср. выше о дереве; значения зеркала как открытой границы между земным или потусторонним миром, с одной стороны, и как женского атрибута – с другой; значения веретена как острого, колющего предмета и как женского атрибута и т. п.), то и ритуальных функций может быть несколько у одной и той же единицы языка культуры. Например, зеркало может подвешиваться в хлеву в качестве оберега скотины, может использоваться в гаданиях для установления контакта с потусторонним миром, может служить украшением свадебного убранства невесты и т. д.; веретено может служить орудием оберега, лечения, любовной магии, а может быть орудием злых духов, демонов, порчи и колдовства (у сербов веретеном «помешивают» яйца, когда под-

кладывают их под наседку, чтобы вывелось больше курочек; веретена запрещают оставлять в доме в праздники, считая, что иначе змеи будут встречаться в лесу, и т. п.). Примеров такой полифункциональности и полисемии (т. е. многозначности) единиц культурного кода можно было бы привести множество, они хорошо известны. В основе этой полифункциональности лежит возможность актуализации, т. е. выделения и наделения символическим значением разных свойств реальных предметов и явлений окружающего мира, используемых в качестве культурных знаков. У веретена это могут быть свойства заостренности, вращения, принадлежности к женскому ремеслу; у веника (метлы) – такие признаки, как «сухой», «связанный», «соприкасающийся с мусором», «удаляющий нечистоту» и т. п.

С другой стороны, подобно языковой синонимии, в языке культуры широко представлена символическая синонимия и изофункциональность, т. е. свойство разных единиц иметь одни и те же символические значения и выступать в одних и тех же ритуальных функциях. Так, для оберега скота в хлеву может вывешиваться не только зеркало, но и убитая сорока, серп, коса, крапива, щепки от разбитого молнией дерева, мужские штаны и т. п. Битье в качестве средства, вызывающего плодородие, может быть изофункционально обливанию водой или обсыпанию зерном и т. п. В функции «женских» символов могут выступать веретено, зеркало, кольцо, лента, венки и многие другие предметы. Каждый такой синонимический и функциональный ряд, в который входит данный элемент культурного кода, характеризует его в каком-то одном, определенном отношении, актуализирует одно из его символических значений или одну из его ритуальных функций. В целом же его семантическая и функциональная характеристика «извлекается» из всей совокупности таких рядов, или парадигм.

Если теперь от уровня единиц культурного кода перейти к уровню текстов, то вопрос об их функциях также может быть рассмотрен в свете лингвистической прагматики, теории актов речи и речевых жанров М. М. Бахтина. Как правило, определенную структурную или прагматическую функцию имеет не индивидуальный, конкретный текст, а класс или тип текстов, обладающих общими семантическими и формальными (структурными) признаками. Функция культурного текста, независимо от того, в каком субстанциональном коде он выражен, определяется целью (или интенцией) исполнителей (обряда или фольклорного, музыкального произведения), но это не индивидуальные, личные цели (по крайней мере для традиционной народной культуры архаического типа), а цели ритуализованные, освященные традицией и как бы введенные в прагматическую рамку текста. Можно принять (условно), что каждой цели соответствует функция. Например, если цель исполнения текста или совершения ритуала – отгон злых сил, то соответствующий текст или обряд имеет

отгонную функцию. Если цель – благополучие, богатство дома, или новорожденного, или молодоженов, то соответствующим текстам можно приписать магическую функцию наделения благами и т. п.

Применительно к текстам понятие полифункциональности носит несколько иной характер, чем в случае отдельных единиц. Текст полифункционален не только в том смысле, что он может в разных контекстах иметь разные функции (в этом отношении он не отличается от единицы кода), но и в том смысле, что в одном и том же контексте и в одной и той же прагматической (ритуальной) ситуации он одновременно может иметь несколько последовательных, иерархически упорядоченных целей и функций. Так, он может иметь и **структурную** функцию (например, служить сигналом окончания того или иного акта или обряда или средством получения вознаграждения), и **содержательную** (например, благопожелательную). Но и чисто содержательные функции могут наслаиваться друг на друга (или «вкладываться» друг в друга). Например, текст приглашения мороза, стихий и животных на рождественский ужин и сам ритуал приглашения имеют целью (и это его функция) добиться прихода приглашаемого персонажа на совместную трапезу. Но одновременно преследуется и более отдаленная и более важная цель – предотвратить приход мороза летом, когда он может повредить посевам. Следующая, еще более абстрактная функция этого текста (точнее, вербального ритуала) – защитить урожай полей; а затем и конечная, самая абстрактная функция, функция всякого ритуала – сохранение жизненного порядка в целом.

То, что в фокусе внимания этнолингвистов оказываются в первую очередь так называемые малые жанры фольклора, вполне закономерно и объяснимо синтетической природой этих текстов, их обращенностью к ритуалу, их кровной связью с этнографическим контекстом и верованиями и одновременно близостью к паремииологии, фразеологии, языковым клише, наконец, их насыщенностью формальными и семантическими архаизмами.

Между тем недостаточно исследованными остаются многие виды текстов, имеющих все признаки самостоятельных фольклорных жанров (благопожелания, проклятия, угрозы, отгонные формулы, ритуальные диалоги, приглашения и т. п.), которые одновременно являются и особыми вербальными ритуалами. Еще менее изучены такие тексты, жанровые признаки которых недостаточно очевидны, но которые тем не менее близки к фольклорным, т. е. имеют устойчивый, воспроизводимый характер, клишированную форму, четкую прагматическую функцию (запреты и предписания, мотивировки обрядовых действий, запретов и предписаний,

толкования снов, многие формы верований и др.). Фундаментальная монография А. В. Гуры «Символика животных в славянской народной традиции» (М., 1997) позволяет еще раз убедиться в том, что значение этих данных как источника реконструкции семантики и символики традиционной духовной культуры многократно возрастает, когда они используются вкупе со всеми другими свидетельствами – языковыми, этнографическими, изобразительными и т. д., репрезентирующими все жанры и формы народной культуры.

Таким образом, именно от лингвистики исходят главные импульсы семантического, функционального и коммуникативного подхода к культуре, оказавшиеся продуктивными во многих областях гуманитарной науки. О том, как удастся осуществлять на практике эти подходы, можно судить по первым двум томам этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995; 1999), восьми томам серии «Славянский и балканский фольклор» и другим публикациям авторов словаря (см., в частности, журнал «Живая старина» с 1994 г.).

Очень близка к московской этнолингвистической школе по своим теоретическим, методическим и даже практическим установкам польская этнолингвистика, возглавляемая известным исследователем языка фольклора проф. Ежи Бартминским, под руководством которого в Люблине выходит международный журнал «Этнолингвистика» и создается «Словарь народных стереотипов и символов» – поистине компендиум польской народной культуры (два первых выпуска, посвященные теме «Космос», вышли в свет в 1996 и 1999 гг.); богатство и исчерпывающая разработка фольклорных источников делают его также в полном смысле слова и словарем польского фольклора. Еще одним очагом этнолингвистики в славянском мире можно считать Сербию, где выходит серия «Коды славянских культур» под ред. Д. Айдачича, журнал «Расковник» под ред. Л. Раденковича, изданы фундаментальные исследования Л. Раденковича «Заговорная традиция южных славян» (1996) и «Символический язык народной магии южных славян» (1996), новаторская книга Б. Сикимич «Этимология и малые фольклорные формы» (1996) и др.

Литература:

- АГАПКИНА Т. А.: Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.
 БЕЛОВА О. В.: Славянский bestiary. Словарь названий и символики. М., 2000.

- ВИНОГРАДОВА Л. Н.: Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001.
- ГУРА А. В.: Символика животных в славянской культурной традиции. М., 1997.
- ЖУРАВЛЕВ А. Ф.: Домашний скот в повериях и магии восточных славян. М., 1994.
- КАБАКОВА Г. И.: Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Кодовы словенских культура. Београд. 1996. Бр. 1. Бильке; 1997. Бр. 2. Храна и пиће; 1998. Бр. 3. Свадба; 1999. Бр. 4. Делови тела; 2000. Бр. 5. Земљорадња.
- Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред Т. А. Агапкина. М., 1996.
- Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 1999.
- Полесский этнолингвистический сборник / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983.
- ТОЛСТАЯ С. М.: Этнолингвистика // Институт славяноведения. 50 лет. М., 1996. С. 235–248.
- ТОЛСТОЙ Н. И.: Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Символический язык традиционной культуры / Отв. ред. С. М. Толстая, И. А. Седакова. М., 1993.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А–Г; 1999. Т. 2. Д–К (Крошки).
- Славянский и балканский фольклор. М., 1978–2000. [Вып. 2–8].
- Славянское и балканское языкознание. М., 1984. Язык в этнокультурном аспекте; 1993. Структура малых фольклорных текстов.
- ЮДИН А. В.: Новые издания по славянской этнолингвистике // Живая старина. 1999. № 3. С. 58–59.
- Etnolingwistyka / Pod. red. J. Bartminkiego. Lublin, 1988–2000. Т. 1–12.
- Jezykowy obraz swiata / Pod red. J. Bartminkiego. Lublin, 1990.
- Slownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartminkiego. Lublin, 1996. Т. 1. Kosmos. [Cz.] 1. Niebo. Swiatła niebieskie. Ogien. 1997. [Cz.] 2. Ziemia. Woda. Podziemie.
- Studia mythologia slavica. Ljubljana, 1998. Т. 1. 1999. Т. 2. 2000. Т. 3.