

РЕЦЕНЗИИ

ТОЛСТАЯ С.М. ОБРАЗ МИРА В ТЕКСТЕ И РИТУАЛЕ.

М.: РУССКИЙ ФОНД СОДЕЙСТВИЯ ОБРАЗОВАНИЮ И НАУКЕ, 2015. 528 с.

TOLSTAYA S.M. THE WORLD'S IMAGE IN TEXT AND IN RITUAL.

М.: THE RUSSIAN FOUNDATION FOR EDUCATION AND SCIENCE, 2015. 528 p.

Следующий ниже текст – это не рецензия в собственном смысле слова. Это краткий обзор работ, собранных в недавно вышедшей замечательной книге нашего выдающегося слависта Светланы Михайловны Толстой, и цель нашего обзора – привлечь внимание лингвистов разных специальностей к тому, что изучение фольклора позволило ее автору по-новому взглянуть на ряд языковых явлений. Книга читается с большим интересом также благодаря содержащемуся в ней богатейшему фактическому материалу.

* * *

О том, что такое фольклор и какое место он занимает в культуре, С.М. Толстая пишет так: в науке фольклор понимается как “словесная форма (жанр) народной традиции” (с такими “конституирующими признаками”, как устность, анонимность, вариативность) и как “вся область традиционной народной духовной культуры во всех ее разделах и видах (словесный фольклор, музыкальный фольклор, верования, обрядность, народное искусство)”; “фольклор обладает своим местом в системе культуры: фольклор включен в народную (иначе традиционную, крестьянскую, устную) разновидность культуры и смежен (или соседствует, соположен) с ее элитарной (книжной, высокой, городской, кодифицированной) разновидностью” (с. 9–10).

Что касается соотношения фольклора и этнографических явлений, то “в современной фольклористике различаются два основных направления – одно из них считает своим предметом фольклорный текст как таковой (текст в его статическом аспекте, текст как “объект”), другое – текст в его динамическом аспекте, текст как акт поведения (исполнения), включенный в прагматический (этнографический) контекст <...>. Именно прагматика фольклорного текста делает его этнографическим и приближает к собственно этнографическим обрядовым формам” (с. 11).

Как соотносятся фольклор и литература, фольклор и язык/лингвистика? – “На основе лингвистики возникла дисциплина, названная этнолингвистикой, которая <...> придает большое, если

не главное, значение языку и широко пользуется методами и концептуальным аппаратом лингвистики. Московская этнолингвистическая школа, созданная акад. Н.И. Толстым в начале семидесятых годов прошлого века, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов” (с. 15). Этнолингвистика “изучает комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев – языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды, верования), фольклора (вербальные тексты и их обрядовый контекст), изобразительного, музыкального искусства и др. Такой комплексный подход к изучению традиционной славянской народной культуры наиболее последовательно развивается двумя научными школами – московской этнолингвистической школой Н.И. Толстого и люблинской школой этнолингвистики Ежи Бартминьского” (с. 17). С.М. Толстая посвящает научной деятельности этих ученых отдельные статьи.

В книге подробно представлен созданный по замыслу Н.И. Толстого пятитомный коллективный труд “Славянские древности. Этнолингвистический словарь” (1995–2012), в котором выделены и истолкованы «основные семантические единицы “языка культуры”, т.е. самые существенные для культуры смыслы, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выделены – выражены ли они в слове или в действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т.п.» (с. 16). С.М. Толстая пишет, что «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» (с. 16). Сама возможность выделения единиц культуры обусловлена тем, что “культура, в отличие от языка, избирательна и наделяет значением далеко не все объекты и сущности, с которыми имеет дело человек”, критерием же включения в словарь является “повторяемость символа в культурных контекстах, устойчивость его куль-

турных функций и семантики” (с. 31). Автор книги отмечает: словарь “носит на первый взгляд энциклопедический характер, но это не так, потому что в нем толкуются не элементы и явления мира, а единицы некоторого языка (мы называем его языком культуры), с помощью которого этот внешний мир воспринимается и познается человеком (в данном случае человеком традиционной культуры). <...> Этнолингвистический словарь претендует на раскрытие культурной семантики...” (с. 16).

У лексикографической формы представления языка славянской культуры есть плюсы и минусы: «Выбор словарной формы объясняется не столько ориентацией на язык и языкознание, сколько стремлением выделить и истолковать элементарные единицы языка культуры, культурные знаки (символы, понятия), которые лежат в основе любых “текстов культуры” (обрядовых, фольклорных, изобразительных, музыкальных и т.д.), подобно тому как из слов как единиц словаря составляются любые языковые тексты <...>. Она позволяет охарактеризовать каждый объект или явление во всей полноте его “употреблений”, установить его структуру, функции, набор значений, географию. Но форма словаря оставляет непроясненными (или недостаточно выявленными) системные связи каждого символа, обряда, реалии, его вхождение в “синонимические ряды” (т.е. его изофункциональность с другими элементами культуры), его оппозиции другим элементам и иные отношения системного характера» (с. 31).

“Главный результат” словаря С.М. Толстая видит в том, что «он реконструировал не исторический дохристианский пласт славянской культуры, а “словарь” и “грамматику” этой культуры и показал культурные механизмы, которые действовали на протяжении всей истории славянской духовной культуры – как дохристианской, так и языческой» (с. 44).

В статье “Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности” С.М. Толстая пишет: «В словаре “Славянские древности” материал всех славянских языков и культур трактуется как единый язык в семиотическом смысле, т.е. как система, состоящая из единого набора исходных строительных единиц (некоторый аналог слов естественного языка) и единых правил, определяющих функционирование этих единиц и их взаимоотношение (аналог грамматики естественного языка) <...>. Опыт работы над словарем дает возможность вновь, на заранее систематизированном и осмысленном этнолингвистическом материале всех славянских народов, поставить некоторые

общие вопросы, касающиеся кардинальных характеристик традиционной народной культуры славян, с учетом как значительно обогатившейся эмпирической базы, так и новейших исследований отдельных форм и фрагментов культурной традиции, а также современных представлений о комплексном междисциплинарном (этнолингвистическом) подходе к изучению культуры, ее структуры и механизмов <...>. Подобно тому как сравнение славянских языков позволяет реконструировать общий для всех славян праязык (праславянский язык), сравнение явлений, форм и текстов культуры дает возможность реконструировать общий для всех славян “праязык культуры”» (с. 98–99).

Культурное единство славян определили два таких фактора, как общее праславянское языческое наследие (“...язычество может пониматься не только как историческая стадия мировоззрения древних славян (праславян) в период до принятия ими христианства, но и как типологически особая культурная модель, чьи формы, механизмы и семантические категории продолжали существовать и после принятия христианства”) и “принятие ими христианства не только как религиозной, но и как культурной модели <...>”; христианство “определило чрезвычайную близость форм и фрагментов культурной традиции славян (и европейских народов в целом)”, причем особенности сосуществования этих моделей “у разных славянских (и европейских) народов были сходными” (с. 99–100). В книге анализируется степень влияния христианства на разные сферы культурной традиции – народный календарь, ритуалы, бытовую практику, верования, указывается, что “все прочие факторы (заимствования, инокультурные влияния и т.п.) оказываются не столь значительными и обуславливают менее масштабные схождения и расхождения между отдельными славянскими регионами или отдельными разделами культуры” (с. 102).

Каковы общие факторы славянского культурного единства? К ним “следует, конечно, отнести и типологические (в том числе универсальные) характеристики, модели и механизмы культуры, объединяющие славянские традиции не только между собой, но и с другими европейскими и неевропейскими культурами. Важнейшими среди этих характеристик являются общие для славян и других народов когнитивные механизмы восприятия и категоризации мира, общий мифопоэтический способ его восприятия, магия, антропоцентризм и символизм, к которым сводятся главные механизмы традиционной устной культуры, действующие во всех ее сферах и жанрах –

на уровне слова, действия, верования, запретов, предписаний, фольклорных текстов. Таким образом, каждый случай сходства явлений или форм культуры, принадлежащих разным славянским традициям, может быть объяснен либо общим праславянским и индоевропейским наследием, либо общим христианским наслоением, либо типологически сходными путями самостоятельного, независимого развития в рамках каждой традиции, либо, наконец, заимствованием <...>. Очевидно, что общность может характеризовать самые разные стороны (аспекты) и уровни культуры” (с. 103). Проблема “общности и различий в области словесного фольклора по сравнению с ритуальной стороной культурной традиции системой верований имеет свою известную специфику, связанную с особенностями распространения фольклорных текстов” (с. 107).

В конце этого методологически столь важного текста С.М. Толстая пишет: “Несмотря на разные культурные притяжения и влияния (германские контакты западных славян, балканские – южных, балтийские и финно-угорские – восточных; христианская книжность), традиционная культура славян сохраняет единую картину мира, но это единство проявляется по-разному в сфере верований (мифологии), ритуала (обрядов и обычаев), фольклора (жанров, сюжетов, мотивов, поэтики, конкретных текстов)” (с. 108).

В книге, в частности, рассматриваются особенности культурного стереотипа, разные соотношения культурных стереотипов с языковыми, соотношение стереотипа с такими семантическими категориями, как значение, коннотация, символ, а также проводится сопоставление языкового и культурного стереотипа предиката “ходить / идти”, имеющее целью показать то, “как соотносится собственно языковой стереотип предикатного слова (прежде всего глагола) с тем, что можно условно назвать культурным стереотипом предикатного понятия (или концепта)” (“Стереотип и картина мира”, с. 61).

В статье “К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора”, посвященной, по словам автора, “предварительным соображениям о прагматике обрядового фольклорного текста и самого обряда в их отношении к стоящей за ними картине мира и аксиологической системе” (с. 75), отмечается: «...ни обряд, ни фольклорный текст не являются в прямом смысле слова продуктами акта коммуникации (исполнения), они не создаются исполнителем, а лишь воспроизводятся в готовом виде, лишь “актуализируются” в момент исполнения. И обрядовый, и фольклорный

тексты существуют до самого обряда, предшествуют ему, а их создатель (если он есть) устранен из коммуникативного акта обряда, выведен за его пределы. Поэтому ни обряд, ни фольклорный текст не могут служить простым сообщением, они не содержат в себе ничего нового для адресатов ни в своей “локуции”, в своем пропозициональном содержании, ни в своей “иллокуции”, ибо их целевая направленность тоже заранее известна и неизменна. В этом смысле они всегда вторичны» (с. 65). Здесь рассматриваются, в частности, внешние коммуникативные функции и внутренние прагматические характеристики фольклорных текстов, модели адресата обрядового текста, отмечается, что «наиболее яркой особенностью прагматики обрядового фольклорного текста является его принципиальная “перлокутивность”, косвенность, несовпадение буквального, прямого значения сказанного (его логического, пропозиционального содержания) с тем, что “имеется в виду”, т.е. с иллокутивной целью» (с. 68).

В статье “Устный текст в языке и культуре” указывается: «...при определении понятия “устный текст” следует исходить не из бинарной оппозиции “устный текст – письменный текст”, предполагающей однозначную квалификацию каждого конкретного текста как устного или письменного, а из определенной “шкалы устности”, выстраиваемой между полюсом “устный” (условно – текст разговорного языка) и полюсом “письменный” (условно – литературный текст) <...>. В соответствии со шкалой устности может быть создана и общая типология текстов, в которой каждый конкретный тип имел бы специфический набор характеристик. Вместе с тем следует иметь в виду, что подобная типология всегда имеет историческую обусловленность, и само соотношение устных и письменных моделей в истории языка и истории литературы постоянно меняется» (с. 77–78).

В статье “Категория оценки в языке и тексте” говорится: в народной традиции и языке культуры «категория оценки имеет <...> свои особенности, касающиеся всех ее параметров: оцениваемых объектов, видов оценок, их критериев и мотивировок, системы и иерархии ценностей. <...> для традиционной культуры в целом характерна “повышенная аксиологичность” и большая, чем в языке, категоричность оценки. В системе культурных оценок преобладают бинарные, шкала оценок и ценностей (лучше – хуже) используется реже. Для народной культуры не характерны гедонистические оценки (оценки удовольствия) и соответствующие ценности, сравнительно слабо представлены эстетические оценки и ценно-

сти (либо они представлены в “мифологически преобразованном” виде). Например, украшения одежды или предметов интерьера (цвет, рисунок, орнамент) далеко не в первую очередь предназначены для удовлетворения эстетического вкуса, а по большей части имеют символическое и магическое значение (красный цвет как символ жизни, зеленый как символ роста и т.п.; узоры на полотенцах или рубашках прочитываются как символические тексты и т.п.), и именно с этой точки зрения они прежде всего оцениваются» (с. 83–84); “...система и иерархия ценностей в традиционной культуре отличается сугубым антропоморфизмом: хорошим признается то и только то, что полезно человеку – не столько в утилитарном смысле применительно к его повседневной жизни, сколько в его отношениях с внешним миром и высшими силами” (с. 97).

Во втором разделе книги “Фольклор и книжная традиция” С.М. Толстая, анализируя механизмы взаимодействия христианства и народной культуры, указывает: «Направление влияния было в целом односторонним – от христианства к народной традиции, т.е. от более сильной, более организованной, строго кодифицированной и идеологически оформленной “закрытой” системы к менее организованной, аморфной, не имеющей жесткого канона “открытой” системе. Обратное воздействие и по объему, и по значению было гораздо слабее и не затронуло структурных и идейных основ христианства <...>. Поэтому прежде всего следует говорить о механизмах адаптации христианских элементов в народной культуре. Мощный пласт усвоенных народной традицией христианских ритуальных форм, мотивов, образов, персонажей, символов и концептов, наконец, текстов во многих случаях подвергался мифологическому переосмыслению и адаптации в соответствии с традиционной дохристианской “картиной мира”» (с. 111). Устная народная традиция «в ее взаимоотношении с более “сильной” христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус “чужих” элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и закрытой <...>» (с. 120).

В этом же разделе рассказывается о нескольких мотивах из области славянских верований, которые имеют ветхозаветные параллели (“Твердь

небесная”, “Бренное тело”, Адам и Ева, “Люди-великаны”), о трактовке в славянской фольклорной традиции образов Иерусалима, горы Сиона и царя Давида, об особенностях белорусских, полесских, карпатских, польских, моравских и лужицких версий евангельского рассказа о самарянке, о “многоголосии” и “переключке” разных миров в польских колядках. Раздел завершается такими текстами, как “Почему люди не знают срока своей смерти?”, «Рассказы о посещении “того света” в славянской устной традиции в их отношении к книжному жанру “видений”», «Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: “Сказание о 12 пятницах”». В самом последнем тексте этого раздела («“Повесть чисел” в письменной и устной традиции») отмечается, что “при всех жанровых различиях и разнообразии трактовок отдельных чисел, остается неизменной магическая функция порядкового счета и потребность в семантизации числа <...>” (с. 232).

Третий раздел книги С.М. Толстой посвящен рассмотрению структуры и поэтики фольклорного текста. В статье “Предметные оппозиции и их символические функции”, продолжая исследование предметного кода культуры, автор подчеркивает, что “семантический и функциональный анализ предметных оппозиций с использованием логико-лингвистических понятий антиномии и антитезы позволяет приблизиться к раскрытию механизмов символизации предметных реалий в языке культуры и выявлению системных парадигматических и синтагматических отношений культурных знаков” (с. 242).

Анализ пословиц (статья “Антитеза и антонимия (на материале сербских пословиц)”) позволяет увидеть, что «в отличие от языковой антонимии, антитеза может сопрягать объекты по принципу метонимии или синекдохи (часть – целое). <...> Оказиональными (или “функциональными”) антонимами становятся, например, <...> *клинац – поткова* (гвоздь – подкова): *Ко жали клинац, изгуби поткову* (Кто жалеет гвоздя, потеряет подкову)» (с. 252). С.М. Толстая пишет: “Материал пословиц, в которых лексическая антонимия оказывается одним из видов антитезы, заставляет взглянуть на это явление несколько шире (чем исследователи-лексикологи – Н.Г.-М.), с позиций когнитивного подхода, и увидеть стоящие как за антонимией, так и за антитезой единые механизмы категоризации предметов и явлений действительности и способы их осмыслений в соответствии с господствующими стереотипами и прагматическими (этическими, нормативными, воспитательными и т.п.) установками носителей языка” (с. 253). Пословицы – это полезнейший

материал для исследователя, поскольку при их изучении естественным образом сочетаются лингвистический и фольклористический подходы (статья “О прагматической семантике пословиц”): «Пословицы <...> представляют большой интерес еще и как форма коммуникации и ритуального поведения, в котором они получают новый смысл, возникающий на основе взаимодействия буквальной, логической (обобщенной) и прагматической (коммуникативной) семантики при актуализации пословицы в конкретной ситуации. Именно в конкретной ситуации пословица из “безличного”, никому не принадлежащего изречения превращается в высказывание, имеющее своего субъекта, адресата, цель, свою модальность, экспрессию, оценки и т.п. Это определяет особое положение пословицы в ряду других малых жанров, которые не имеют столь сложной семантической структуры <...>» (с. 261).

В статье «Многомерность текста (о семантической структуре баллады “Братья и сестры”)» приведены сделанный С.М. Толстой перевод сербской записи известной балканской баллады и изложены наблюдения автора над семантикой этого фольклорного произведения.

Материалом статей “Мотив расставания с волей (красотой) в свадебных причитаниях Русского Севера”, “Семантика места и времени в севернорусской свадебной причети”, “Заметки о языке севернорусских причитаний”, “Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления)” явились как русские свадебные причитания, так и свадебный дискурс в целом. В этих работах рассматривается, в частности, целый ряд особенностей фольклорной поэтики, среди которых: “семантическая неопределенность, своего рода мерцание смыслов” (с. 273); “повышенная частотность и расширенная сфера функционирования словообразовательных моделей с уменьшительно-ласкательными суффиксами” (*желаньицо, тоскикушка, гладёшенько*), “обилие многоприставочных глаголов” (*воспокинула, принаплачешься*), “употребительность двоящихся глаголов” (*ждать-дождаться, разбросаны-раскиданы*), использование “устойчивых иносказательных (косвенных, непрямых) номинаций” (смерть – “злодейка-душегубица”, “лиходейка”, “злодийка”...) (с. 299–300); “тенденция к номинализации предикативных конструкций” (с. 301–305).

Рассмотрение славянских заговоров (статьи “Ритм и инерция в структуре заговорного текста”, “Из наблюдений над сербскими заговорами”, “Магические функции отрицания в сакральных

текстах”, “Формула самоотречения в заговорах”) показало: особенность заговоров – это “жесткая структура, организующая как содержание, так и форму текста, сближающая их с поэтическими (стихотворными) произведениями, музыкальными формами и с орнаментом”, и “главным принципом организации заговорного текста является ритм <...>”; в заговорах «ритмическая организация – не столько эстетический, сколько прагматически обусловленный прием, это необходимый инструмент всякого “суггестивного” текста <...>. Ритм заговорного текста поддерживается благодаря формульной структуре заговора, применению клишированных конструкций и поэтических фигур» (с. 314). В заговорах «совместное действие и сложение разных ритмических импульсов <...> создает своего рода инерцию ритма и порождает нанизывание одинаковых форм, моделей и конструкций, которое служит дополнительным средством “связывания” текста внутри отдельных блоков и фигур и между ними» (с. 322).

Тексты заговоров, заклинаний, оберегов, проклятий “отличаются особенной насыщенностью отрицательными конструкциями, что объясняется их преимущественно охранительным назначением и <...> необходимостью противодействовать вредоносным и злокозненным силам” (с. 343). С.М. Толстая отмечает: «...отрицание в сакральных текстах можно считать магическим приемом, разновидностью “языковой магии” <...>, используемой при контактах с нечистой силой и потусторонним миром в защитных целях. Этим языковым магическим приемам в акциональном коде культуры соответствуют реальные действия по символическому уничтожению или изгнанию нечистой силы (путем сжигания, потопления, разрывания на части и т.п. символизирующих ее предметов)» (с. 347–348).

В работе «Структура текста “Тетралогии” из Новгородского кодекса» показывается, что обнаруженные, прочитанные и условно озаглавленные А.А. Зализняком “Закон Моисеев”, “Разморяющие и размиряющие”, “Архангел Гавриил”, “Закон Иисуса Христа” так называемые скрытые тексты памятника древнеславянской письменности первой четверти XI в., который найден в Новгороде в 2000 г., «сознательно “сконструированы” не только со стороны содержания, но и со стороны формы и обладают многими признаками поэтических произведений и прежде всего ритмической организацией, проявляющей себя на всех уровнях» (с. 356). С.М. Толстая пишет: «...особенности организации текстов “Тетралогии”, а именно наличие ритма на формальном

и семантическом уровне, орнаментальность, инерционность, выделенность начала <...>, насыщенность повторами, находят прямую параллель в поэтике и структуре фольклорных текстов заклинательного, магического характера, прежде всего заговоров, сохраняющих, как известно, черты глубокой архаики» (с. 361).

В статье “Языковая игра и вербальная магия (этнолингвистическая заметка)” отмечается близость построений, стирающих грань между именем и глаголом и используемых в языковой игре, к магическим формулам в фольклорных текстах (например, в заговорах, загадках): “Все это означает, что граница между сферой имени и сферой глагола в магических, мифопоэтических и других фольклорных текстах не является столь непреложной, как в нормированном литературном языке, она может размываться и преодолеваться, а имя и глагол в семантическом и функциональном плане не противопоставляются друг другу, а образуют некий единый смыслопорождающий ресурс” (с. 376).

В четвертый раздел книги С.М. Толстой (“Верования и обряд”) включены следующие работы: “Полесские поверья о ходячих покойниках”, “Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале”, «Обычай “вторичного погребения” на Балканах», “Дождь в фольклорной картине мира”, “Иномирное пространство сна”, “Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия”. В этом разделе приведен богатый языковой материал и сделан целый ряд важных обобщений. Раздел завершается интереснейшим текстом “Этнографические наблюдения в записках иностранных путешественников о России в XVI–XVII вв.”.

* * *

Книга С.М. Толстой “Образ мира в тексте и ритуале” дает возможность филологам (как лингвистам, так и литературоведам) узнать много нового – в частности, о соотношении культурных и языковых стереотипов, характере прагматики фольклорных текстов разных жанров, поэтике этих текстов, специфике в них всех параметров категории оценки, своеобразии (по сравнению с литературными текстами) антонимии, а результаты исследования факторов как славянского культурного единства, так и единства славянских и неславянских культурных традиций, как представляется, делает опубликование этой книги в наше время важным и актуальным не только для филологов.

Н. И. Голубева-Монаткина

*Доктор филологических наук, профессор
Высшей школы перевода (факультета)
МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия, 119991,
г. Москва, Ленинские горы, МГУ, дом 1, корп. 51*

golmonat@mail.ru

*Natalia I. Golubeva-Monatkina
Doctor of Philological Sciences, Professor at the
Higher School of Translation and Interpretation,
Lomonosov Moscow State University, 1–51, MSU,
Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia*

golmonat@mail.ru