

*

21. Grażyna Zarzycka (Łódź), *Murzyn zrobił swoje...*, czyli o pewnych typach metafor etnicznych 281
22. Svetlana Martinek (Lwów), Pomarańcze i rewolucja czyli zmiany w kategoryzacji barw podstawowych 295

III. GENDER STUDIES

23. Małgorzata Karwatowska, Jolanta Szpyra-Kozłowska (Lublin), Stereotyp blondynki w dowcipach internetowych 311
24. Dariusz Trzeźniowski (Lublin), Doświadczenie kobiecości w tekstach młodopolskich poetek 329

IV. RECENZJE I OMÓWIENIA

25. Grażyna Zarzycka, Przeciwno mowie nienawiści w dyskursie publicznym: Sergiusz Kowalski, Magdalena Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo ab, Warszawa 2003, 548 s. 349
26. Grażyna Zarzycka, Literaturoznawcy o stereotypach: *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)*, Włodzimierz Bolecki, Grzegorz Gazda (red.), Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, 351 s. 352
27. Urszula Majer-Baranowska, Kategoria wykonawcy zawodu w ujęciu kognitywnym: Elena Iosifovna Golovanova, *Kategorija professional'nogo dejatelja. Formirovanie. Rozvitie. Status v jazyke*, Čeljabinsk 2004, Čeljabinskij gosudarstvennyj universitet, 330 s. 356
28. Maciej Abramowicz, Folklor, folklorystyka i globalizacja: *Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics*, pod red. Zuzany Profantovej, Institute of the Ethnology of Slovak Academy of Sciences, Bratislava 2003, 143 s. 360
29. Nela Szpyczko, Mariola Tymochowicz, Poetyka słowiańskich obrzędów pogrzebowych: Ol'ga A. Sedakova. *Poetika obrjada. Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych Slavjan*, Izdatel'stvo „Indrik”, Moskva 2004, 319 s., 16 fot. 362
30. Oleksij Nahornjuk, Kult przodków w kręgu wartości Słowian wschodnich: Olga Šaraja, *Cennostno-normativnaja priroda počitanija predkov*, Minsk 2002. 365
31. Anna Kaczan, Nazwy istot demonicznych w gwarach polskich: Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, 224 s. 369

V. ŻYCIA NAUKOWEGO

32. Dorota Piekarczyk, Joanna Szadura, Doktoraty honorowe dla Profesor Anny Wierzbickiej w Lublinie (2004) i w Warszawie (2006) 373
33. Dorota Piekarczyk, Joanna Szadura, O podmiocie w języku i w kulturze — Lublin, 23–24 X 2004 375
34. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Onomastyka w kręgu nauk humanistycznych — Konferencja w Jekatierinburgu 20–23 IX 2005 378
35. Mirosław Ryszkiewicz, Prowincja w ujęciu interdyscyplinarnym — Lublin, 12–13 IX 2005 379
36. Marta Wójcicka, Konferencja „Męskość jako kategoria kulturowa” — Lublin, 20–21 IV 2006 381

VI. NOTY O KSIĄŻKACH

Светлана М. Толстая
(Москва)

ПОСТУЛАТЫ МОСКОВСКОЙ ЭТНОЛИНГВИСТИКИ

Autorka prezentuje główne założenia, metody i dokonania moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej stworzonej przez Nikitę I. Tolstoja w latach 70. ubiegłego wieku. Przedmiotem zainteresowania tej szkoły stała się tradycyjna kultura duchowa Słowian opisywana na podstawie danych języka, folkloru, obrzędów i wierzeń. Badania nastawione na rekonstrukcję dziedzictwa prasłowiańskiego objęły kulturę wszystkich Słowian w jej zróżnicowaniu regionalnym. Za główne źródło poznania kultury uznano język jako system znaków, podobnie — jako system semiotyczny — jest traktowana kultura. Pozwala to stosować do opisu kultury aparat pojęciowy i metody lingwistyki (semantyki, składni, pragmatyki, geografii lingwistycznej, analizy konceptualnej, lingwistyki kognitywnej). Przyjmuje się tezę o izomorficzności języka i kultury i ich wzajemnym powiązaniu, polegającym na tym, że znaki językowe (słowa) i kulturowe (rytuały, przedmioty itp.) uzupełniają się i wymieniają w swoich funkcjach poznawczych, komunikatywnych, społecznych itd. (np. w obrzędzie weselnym wymiennie pojawia się kalina jako słowo *kalina*, pieśń i gałązka krzewu). Jednak język i kulturę różnią się charakterem znaków: znaki językowe (słowa, morfemy, formy gramatyczne) są swoiste, znaki kulturowe nie, bo sensy symboliczne są nadawane zachowaniom i przedmiotom także czysto praktycznym (jak miotła czy chodzenie). Motywacje znaczeń symbolicznych można uchwycić w kontekście zachowaniowym i wierzeniowym, motywacje te mają zwykle podstawy w obiektywnych cechach denotatów, ich wyglądzie i funkcjonowaniu (sieć, klucz, wrzeczono; podrzucać, okręzać; czerwony, zielony). Znaki kulturowe także są wieloznaczne (homonimiczne) i izofunkcyjne (synonimiczne). W tradycji szkoły moskiewskiej znaczenia symboliczne i mitologiczne (rośnięcie kamienia) są odróżniane od ściśle językowych, są one traktowane jako konotacja kulturowa, nie językowa, nie są wliczane do semantyki słowa *kamień*. Badania etnolingwistyczne w szkole moskiewskiej są otwarte na inspiracje pragmatyki lingwistycznej (od znaku do człowieka), tekstologii (od tekstu werbalnego i statycznego do synkretycznego, zachowaniowego), lingwistyki kognitywnej i antropologicznej (koncepcja językowego obrazu świata, ważna w badaniach etymologicznych).

Z dwóch sposobów rozumienia etnolingwistyki — węższego i szerszego, większym wzięciem w badaniach szkoły moskiewskiej cieszy się szersze, które przyjmuje za podstawę poznania mentalności grupowej dane językowe, folklorystyczne i etnograficzne. Jest to wspólny mianownik obu słowiańskich szkół etnolingwistycznych — moskiewskiej i lubelskiej. W zakończeniu autorka wskazuje najważniejsze dokonania moskiewskich etnolingwistów, którzy łącznie opublikowali już ponad trzy tysiące pozycji autorskich.

Московская этнолингвистическая школа, созданная акад. Никитой 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. Называя свой подход этнолингвистическим, Никита 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.

Между вербальным языком и культурой (традиционной народной культурой) существует очевидный изоморфизм, объясняемый сходством их функций — когнитивных, коммуникативных, социальных и пр. Об этом в свое время писал Никита И. Толстой: литературному языку соответствует элитарная культура, языковым диалектам — культурные диалекты, городскому просторечию — «третья» культура, аргумент — профессиональная культура и т.д. (Толстой 1990). Но между ними есть и более глубокая внутренняя двусторонняя связь. С одной стороны, языковые единицы (слова) в контексте культуры часто обладают, помимо общезыковых значений, еще и особой, подчас очень богатой культурной семантикой, которая редко и лишь случайно фиксируется словарями (это уже не раз было показано на разных примерах: *веселый* (Толстые 1993), *кривой* (Толстая 1998), *играть* (Толстая 2000), *грех* (Толстая 2000а), *цвет* (Толстая 2003 и др.), а, с другой стороны, язык и культура (ритуал) часто выступают как дополняющие или дублирующие друг друга. Одни и те же смыслы выражаются то вербально, то ритуально, то предметно и т.д. (причем не только на уровне «межъязыкового» сопоставления, но и в рамках одной системы, традиции: например, в контексте свадебного обряда *калиной* может называться невеста, брачная рубашка невесты со следами крови, песня, исполняемая на свадьбе и др., но с необходимостью присутствует и само растение, ветки калины — как украшение каравая, часть убранства дома невесты, деталь ее одежды и др.). По отношению к культуре оказывается вполне оправданным применение таких «лингвистических» понятий, как текст, грамматика, семантика, синтаксис, прагматика, синонимия, антонимия, полисемия и многие другие.

Вместе с тем важно иметь в виду и принципиальные различия между языком и культурой. 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, подпрыгивание, сжигание, обливание водой 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 со-

здающихся специально в культурных целях. Таковы, например, так называемые ритуальные предметы — свадебное деревце, коровай, 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, это могут быть изображения, музыкальные формы, танец и т.п.

Главное же отличие состоит в том, что культурная семантика имеет символическую природу, т.е. из всего набора свойств, признаков реалии (предмета, действия и т.п.) выбирается один признак, который становится доминирующим и как бы подавляет все остальные. Это может быть любой признак — форма, размер, цвет, фактура, утилитарная функция и т.д. Например, в случае бороны таким признаком может быть наличие зубьев (и характер действия рыхления), и актуализация этого признака за счет всех остальных превращает борону в фаллический символ. Но доминирующим может стать и другой признак, например, наличие у бороны ячеек или переплетений, и тогда возникает другая семантика и другой символ.

Если, например, сравнить толкования слова *колодец* и культурного знака **колодец**, то эти отличия в семантике (т.е. в содержании толкований) будут хорошо видны.

В академическом словаре русского языка мы находим такое толкование: *Колодец*. 1. Искусственная, защищенная от обвалов срубом яма для добывания воды из водоносных слоев земли. 2. *Спец.* Различной величины и глубины яма, отверстие для различных технических целей (для спуска в шахту в рудниках, для винта на пароходе, для прохода к месту закладки мины и т.п.). 3. *Обл.* Родник, ключ (БАС 5: 1172). Сравним толкование в словаре «Славянские древности» [СД]: **Колодец** — объект и локус, совмещающий признаки водного источника и хозяйственной постройки; из-за связи с водой и подземельем осмысливается как пограничное пространство, путь в ирий и канал связи с потусторонним миром (Валенцова, Виноградова 2004: 356). Как бы ни оценивать эти дефиниции, их адекватность, нельзя не заметить, что они отмечают в качестве релевантных разные признаки реального объекта: в определении БАС ключевыми смысловыми элементами оказываются вода, земля, глубина, рукотворность (колодец — артефакт); для культурной семантики в СД важны: вода, в меньшей степени земля, но доминирующий

смысловой компонент — пограничность двух миров (тогда как для слова *колодец* доминантой, видимо, является «источник питьевой воды»). Как и в случае толкования слова в языке, источником при выделении релевантных культурных признаков служат контексты употребления соответствующего знака; в данном случае различные обрядовые магические действия, совершаемые у колодца, например, обряды вызывания дождя у колодца, включающие призывы к утопленнику Макарке «разлить слезы по святой земле», т.е. пустить на землю дождь (в «пресуппозиции» присутствует представление о том, что колодец — канал связи двух миров, через него можно общаться с обитателями того света; это подтверждается и многими другими контекстами, например, гаданиями у колодца о жизни и смерти путем «заглядывания» в воду, на которой проступают соответствующие знаки).

При толковании культурного знака *дерево*, о чем уже приходилось говорить (Толстая 1994), контекстами, на основании которых выделяются релевантные для толкования признаки, служат обычаи помещать на дерево те или иные предметы с целью удаления их из этого, земного мира и «отправления» на тот свет, например, скоромной пищи перед началом поста, одежды больного и других предметов в медицинской магии, обычай хоронить под деревом умерших некрещеными детей, запрет залезать на дерево «нечистым» женщинам и т.п. Все это для языковой семантики, т.е. семантики слова *дерево*, нерелевантно. В культурной дефиниции *дерева* должны быть отмечены такие смысловые элементы, как 1) значение вертикали, соединяющей земной и верхний, небесный мир; 2) значение роста и плодородия, 3) метафорическая соотнесенность с человеком (откуда запреты сажать некоторые виды деревьев у дома или рубить какие-то виды деревьев), 4) значение дерева как сакрального или демонического локуса и др. В сущности не очень понятно, что является денотатом и сигнификатом такого рода знаков. Когда в естественном языке слово, благодаря механизмам метафоры, метонимии, «отрывается» от своего денотата и начинает обозначать совершенно другое, расширяя тем самым свою денотативную сферу (например, деревом начинает называться ветвящийся граф, с помощью которого выражаются отношения между объектами, имеющий мало общего с реальным деревом), то одновременно сужается его исходная семантическая сфера, т.е. набор признаков «дерева» (например, такие признаки, как вертикальность, наличие корней, коры, листьев, способность сбрасывать листья и т.п., становятся нерелевантными). Нечто подобное, как кажется, происходит в языке культуры при образовании символических значений: из всей суммы признаков денотата выбирается один,

а остальные нивелируются, и знак становится символом этого признака (значения).

Сравнивая семантику слова *красный* и культурного знака *красный*, мы также обнаруживаем несовпадение языковых и культурных толкований по составу и иерархии признаков. Так, характерная для народной традиции и фольклорных текстов трактовка красного цвета как символа девственности, готовности к плодоношению и т.п., не находит соответствия в структуре языковых значений соответствующего слова, но она очень хорошо подтверждается обрядовыми контекстами. В свадебном обряде разных славянских традиций красный цвет символизировал невесту, красная лента или флаг, красный цвет вина служили знаком «честности» невесты, сохранившей до брака девственность (см. подробнее [6]).

Для глагола *ходить* языковые контексты не выявляют значений, связанных со сферой воспроизводства, продуцирования жизни (в языке это просто основной глагол движения), тогда как для культурного знака *ходить* как элемента акционального кода культуры такие значения подтверждаются семантикой и магической функцией обрядов хождения, например, ритуального хождения возле созревающих хлебов, обходов полей с целью магического продуцирования урожая. Ср. также широко распространенные приговоры восточнославянских (полесских) рождественских обходчиков: «Где коза ходит, там жито родит», «Где коза ногой, там жито копой», болгарских лазарок: «Каде ние заминале, родило се, преродило...» [Там, где мы прошли, зародилось, зародилось] (Арнаутов 1943: 85).

Таким образом, чаще всего лингвистический анализ и языковые показатели оказываются недостаточными для воссоздания соответствующего образа «картины мира» в полном виде и требуют «поддержки» со стороны неязыковых данных. Необходимо, однако, подчеркнуть, что граница между языковой и культурной семантикой не является четкой; она зависит, во-первых, от того, как понимается семантика слова, включаются ли в нее коннотативные (ассоциативные, оценочные и т.п.) компоненты, а, во-вторых, она не установлена раз и навсегда и может меняться: какие-то значения могут из коннотативных превращаться в полноценные компоненты значения слова.

По этому поводу много лет продолжается дискуссия между московскими этнолингвистами (коллективом, работающим над словарем «Славянские древности» [СД]) и «идейно» близкой им по исходным позициям люблинской группой этнолингвистов во главе с проф. Ежи Бартминским, работающих над словарем языковых стереотипов польской народ-

ной культуры (SSSL): проф. Бартминский считает, что все такого рода культурные значения, т.е. верования, представления об элементах внешнего мира и т.д., входят в языковую семантику называющих их слов и являются языковыми стереотипами. Мы же исходим из того, что граница между языком и культурой, сколь бы условной и подвижной она ни была, принципиально существует, следовательно существуют (или должны существовать) критерии разграничения языковых и неязыковых значений. Внимательный и фронтальный анализ контекстов толкуемого слова, привлечение разных языковых идиомов и стилей способны заметно расширить границы семантического объема слова, но все равно за их пределами останутся какие-то смыслы, не подтверждаемые языком. Можно воспользоваться примером с **камнем**: если такие культурно значимые признаки, как крепость, устойчивость, неподвижность, неподверженность изменениям, «мертвость, безжизненность» камня и т.п., находят языковое выражение в узусе слова и особенно во фразеологии (ср. выражения *как за каменной стеной*, *каменное лицо*, *сердце не камень* и т.п.), то такие приписываемые камню в народных представлениях свойства, как способность расти («камни растут»), никак языком не «улавливаются».

Необходимо еще заметить, что в случае языка культуры мы часто имеем дело с очень обобщенными, категориальными (и часто оценочными) значениями. Культурно значимые признаки нередко формулируются слишком «крупно» и абстрактно, и потому толкования разных культурных знаков оказываются подчас мало отличимыми друг от друга, когда соответствующие знаки изофункциональны и занимают одинаковое положение на аксиологической шкале. Ср. сходные по существу толкования, предлагаемые в СД для таких категорий «денотатов», как колющие и режущие предметы (от косы до иголки), многие растения (вечнозеленые, колючие, едкие и т.п.), многие животные (гады, куньи), многие локусы, отрезки времени (границы) и т.д.

Культурная семантика, так же как и языковая, формируется на основе некоторых (выбранных) свойств денотата: его внешних признаков (формы, размера, субстанции и материала, цвета и т.д.), его «происхождения» (способа производства), отношения к другим объектам действительности, но чаще всего она обусловлена его практическими функциями. Например, семантика *сети* как предмета-оберега определяется в первую очередь ее формой (наличием узлов и ячеек) и способом изготовления (продукт вязания), а семантика, скажем, *веретена* — и формой (остроконечность), и характерным действием (кручение, витье), и контактом с пряжей и нитью, со слюной, и принадлежностью к «жен-

ской» сфере (это атрибут и орудие женского труда); фаллическая семантика *ключа* — его формой и характерным действием и т.д. Семантика и символика акциональных знаков также находят свою мотивацию в характерных признаках и обстоятельствах действия (значимым может оказываться любой «актант» — и орудие действия, и способ действия, и исполнитель, и продукт, и объект действия, реже символическая семантика коренится в самом действии, ср. *бить*). Например, символика и семантика таких действий, как *подпрыгивать*, *подбрасывать*, *поднимать*, основывается на признаке «верх, высокий» (отсюда продуцирующая магия этих действий, приписываемое им благоприятное воздействие на рост, возрастание, прибыль и т.д.). Действия *обходить*, *обводять*, *окружать* получают свое значение благодаря круговой траектории движения и магии замыкаемого в результате действия круга, отсюда защитная функция такого рода действий. Уже упоминавшийся *ключ* в качестве орудия действия по принципу метонимии приобретает акциональное значение замыкания, запираения. Если речь идет о признаке, то в этом случае семантика часто определяется «прототипическими» носителями соответствующего признака или свойства (например, семантика и символика *красного* может «перенимать» семантику и символику крови как субстанции жизни; для признака *зеленый* источником символических значений становится трава и т.д.).

Разные реальные (формальные, утилитарные и пр.) свойства одного денотата не обязательно «согласованы» между собой, т.е. не всегда трактуются (метафоризируются, символизируются) языком культуры в одном направлении, не всегда оцениваются одинаково и объединяются в едином символическом значении. Один и тот же объект может порождать разные культурные значения, восходящие к разным свойствам или функциям объекта. Например, *веник (метла)*, будучи орудием метания, выметания, получает значение средства отгона, удаления чего-то нечистого и широко используется для избавления от нечистой силы, болезней и других опасностей; однако по признаку его контакта с нечистотой он сам может наделяться свойством нечистоты; по признаку «сухости» составляющих его прутьев он противопоставляется свежей зелени и символизирует опасное безжизненное, мертвое начало (ср. запрет прикасаться веником к ребенку, вообще человеку, домашнему животному). Соответственно таким разным значениям одного (в материальном смысле) знака он может приобретать разные функции (ритуальные, магические), становится полифункциональным. Например, *веретено* может служить орудием берега и защиты, лечения, любовной магии, а может быть орудием злых духов, демонов, порчи и колдовства (у сербов верете-

ном символически «помешивают» яйца, когда подкладывают их под наседку, чтобы вывелось больше курочек; веретена запрещают оставлять дома в праздники — иначе будешь встречать в лесу змей, и т.п.; веретено уподобляется змее через семантическое звено «вить, виться»). Примеров полифункциональности, за которой стоит неоднозначность трактовки одного объекта (вплоть до энантиосемии, как в случае с веником), можно привести немало. Все они основаны на возможности актуализации разных свойств реальных предметов и объектов окружающего мира, используемых в качестве культурных знаков. Можно ли видеть в этом явлении многозначность в том же смысле, в каком мы говорим о полисемии в языке, т.е. о лексической многозначности? В пользу такой трактовки говорит «материальное» единство знака и «выводимость» всех его значений из реальных свойств денотата. Противоречит же этой трактовке и свидетельствует в пользу омонимии семантическая независимость значений друг от друга, отсутствие между ними «прямой» метафорической или метонимической связи (не опосредованной денотатом).

При тех особенностях семантики единиц языка культуры, о которых было сказано, граница между многозначностью и омонимией оказывается еще более зыбкой и неопределимой, чем в случае естественного языка. В самом деле, когда речь идет о символических значениях, т.е. таких, которые абсолютизируют некоторый признак денотата, делают его не только доминирующим над другими, но, по существу, единственно значимым, разные значения, мотивированные разными свойствами денотата, становятся разными символами, т.е. скорее омонимами. О многозначности культурного знака, как и о языковой многозначности, можно говорить лишь в том случае, когда между разными значениями возможно установить семантическую связь, когда они выводимы друг из друга или из некоторого общего третьего значения.

Подобно тому, как многозначности культурного знака соответствует его полифункциональность (наличие разных ритуальных функций и вхождение в разные культурные контексты), явление синонимии соотносится с явлением изофункциональности (соответственно способности разных знаков выступать в одной и той же ритуальной, магической функции и в одинаковых контекстах). Например, очень велик «синонимический» ряд отгонных действий и орудий: стук и другие способы производства шума (крик, лязг, звон и т.п.), размахивание разными предметами, переворачивание предметов с целью «отвернуть» опасность и др. В магических ритуалах признак «высокий» может приравниваться (т.е. становится синонимичным) к признакам «длинный» и «долгий» (на основе общего для них признака большой протяженности): чтобы

лен рос высоким, сеять лен едут дальней дорогой, на масленицу катаются с высоких гор или качаются на качелях, заботясь о том, чтобы размах движения был как можно большим; стараются составить возможно более длинную цепочку хоровода и т.д.

Источниками синонимии являются прежде всего общий доминирующий признак (все колющие и режущие орудия могут заменять друг друга в ритуальном контексте, к ним могут приравняться и колючие или жгучие растения); символический характер семантики, когда существен лишь мотивационный «признак», а не его логическая категоризация (ср. *круг* как «синоним» *окружать*, *обход*; *ключ* и *замок* как «синоним» *запирать* и т.п.). Действие может быть «синонимом» не только предмета (орудия или продукта этого действия), но и деятеля: например, *подпрыгивание*, *подбрасывание* хлеба, яйца, ложек, орехов и т.п. (или танец с подскоками), совершаемые ради того, чтобы были *высокими* посевы (льна, хлебов), оказываются эквивалентными по своему смыслу выбору высокого человека или человека с длинными волосами в качестве ритуального сеятеля, начинающего сев, или пахаря, совершающего первую, часто символическую пахоту, или лица, возглавляющего праздничный хоровод (здесь человек, включающий в набор своих характеристик признак «высокий», оказывается «синонимичным» действию с тем же признаком «высокий»; категориальные различия при этом несущественны). Таким образом, культурными синонимами могут стать любые знаки, в семантике которых присутствует общий признак (обычно доминирующий), причем логические отношения между синонимическими единицами могут быть самыми разными: часть может быть синонимом целого, атрибут синонимом своего «хозяина» и т.д.

Еще одним источником синонимии (изофункциональности) может быть общность ситуации, к которой относятся разные знаки. Например, атрибуты и компоненты церковного пространства (церковной службы: икона, крест, свеча, хоругви, евангелие и даже закладка от него, церковный колокол, сам поп и т.д.) становятся носителями общей семантики и употребляются в одинаковых ритуально-магических действиях, благодаря их причастности к общей сакральной ситуации церкви и церковного обряда. Точно так же разные атрибуты погребального обряда (мыло, которым обмывали покойника, гребень, которым его чесали, игла, которой шили саван, платок, которым подвязывали челюсть покойнику, шнурки, которыми связывали его ноги, полотно, на котором опускали гроб в могилу, и т.п., наделяются общими лечебными свойствами и тем самым во многих ритуальных контекстах становятся синонимичными. Ср. также «вторичную» роль рождественских (хлеба,

соломы, огарка бадняка и др.) или свадебных (фаты, венца, платья и др.) атрибутов (Толстые 1994). Одинаковыми символическими значениями и магическими свойствами наделяются предметы, имеющие отношение к домашнему очагу и огню (кухонная утварь, печная заслонка, у южных славян очажная цепь и т.п.) и т.д. Таким образом, синонимы в языке культуры — единицы, обладающие общим «доминантным» (символическим) признаком. Степень синонимичности (семантической близости) может быть различной: в языке она больше, чем в культуре, где актуален лишь один, доминантный признак как основа символизации.

Еще один важный теоретический импульс фольклористика, антропология культуры и этнолингвистика получили от коммуникативной лингвистики и лингвистической прагматики, изучающей язык в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании, в контексте поведения, коммуникации, ее субъектов, адресатов, содержания, целей и т. п. Смещение интереса исследователей от знаков к человеку, пользующемуся этими знаками, составляет характерную черту всей научной парадигмы второй половины XX века. Этот подход затронул как фольклористику, так и этнографию традиционной духовной культуры и существенно изменил трактовку ее основных форм — текста и ритуала. Понятие текста применительно к культуре претерпело значительные изменения по сравнению с классическим филологическим понятием текста (Bartmiński, Boniecka 1998). Сначала оно было освобождено от сугубо языковой трактовки и стало пониматься в более широком, семиотическом смысле как целостная в содержательном отношении последовательность знаков — не только вербальных, но и акциональных, изобразительных, предметных. Обряд или обрядовый акт стали рассматриваться при таком подходе как гетерогенный текст, построенных из знаков разной субстанциональной природы (Байбурин 1993). С другой стороны, фольклорный текст в классическом значении слова (т.е. вербальный текст) получил прагматическую интерпретацию, т.е. стал восприниматься в каком-то смысле как обряд, поскольку для его содержательной интерпретации одинаково важными оказались и «внутренняя» структура и семантика, и «внешние» обстоятельства его исполнения (тип исполнителя, время, цель, обрядовый контекст и т.д.) (Адоньева 2004). Новое понимание фольклорного текста как элемента синкретичного культурного явления определило сближение фольклористики с этнографией, социологией и культурологией. В сферу внимания фольклористов попали новые для них явления и категории, а именно прагматика фольклорного текста, его обрядовые (и шире — культурные) функции, фигуры отправителя (исполнителя) и получа-

теля (адресата), интенции, цели и обстоятельства (время, место, контекст) исполнения. Такой подход одновременно значительно расширил традиционные рамки фольклора за счет «неканонических», смешанных, «околофольклорных» форм народного (массового) творчества (городской фольклор, ярмарочная культура, молодежная массовая культура, народная литература и т.п.) (Bartmiński 1992).

Фольклорные тексты разных жанров по своим прагматическим (коммуникативным) возможностям неравноценны. Скажем, в магических заклинательных текстах (заговорах, приговорах, благопожеланиях, проклятиях) отчетливо выражена цель (изгнать, утратить или задобрить болезнь, призвать благо, испросить помощь и т.п.), у них часто есть конкретный адресат (например, болезнь, больной, демон, святой, посредник, Бог и т.п.), для их исполнения часто задается определенное время и место и выбирается исполнитель, удовлетворяющий тем или иным требованиям. Исполнение календарных песен всегда строго регламентировано в отношении времени, места и исполнителей (ср. запреты пения в пост, исполнения песен «по календарю назад», когда положенное время миновало и т.п.). Гораздо менее «прагматичны» так называемые повествовательные жанры фольклора. Но все-таки и они имеют свой этнографический контекст или фон. Даже исполнитель сказки свободен в выборе момента исполнения, в выборе самого текста, он может преследовать определенную цель — нравоучительную или утешительную. Если речь идет о пословицах или поговорках, то здесь тоже сохраняется свобода выбора подходящей ситуации и относительная свобода прагматической цели: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упреком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т.п. Загадывание загадок тоже было регламентировано: загадки обычно загадывались зимой, после Рождества, в мясоед и особенно на масленицу, перед Рождеством на посиделках и вечеринках, однако строго запрещалось это делать в пост (сербы считали, что нарушившего запрет укусит змея, у него пострадает скот и т.п.), во многих местах запрещалось загадывать загадки во время появления приплода у скота (у сербов, белорусов); само загадывание и отгадывание представляло собой определенный ритуал. Особое значение в этом отношении имеют так называемые малые фольклорные формы: паремии, считалки, проклятия, благопожелания и др., теснейшим образом связанные с обрядовой или бытовой, но всегда ритуализованной ситуацией. Таким образом, прагматика фольклорного текста делает его этнографическим и приближает к собственно этнографическим обрядовым формам.

Но еще более важной является внутренняя связь фольклорного текста и обряда на уровне семантики. Хотя материал, средства и приемы выражения фольклорного и обрядового текста совершенно различны (в одном случае это слово, в другом — действие, реквизит и т.д.), они часто взаимно «переводимы» и сводимы к одним и тем же мотивам, либо составляют единое семантическое целое, одна часть которого выражена словом, другая — ритуальными формами. Наконец, и это, вероятно, самое существенное проявление единства фольклорной и этнографической составляющей народной культуры — они пользуются одним и тем же условным символическим языком. Когда мы встречаем в свадебных или колядных песнях уподобление невесты кунице, белке или птице, то совершенно недостаточно видеть в этом уподоблении лишь художественный (эстетический, поэтический) прием, ибо символическое отождествление девушки с птицей или пушным зверем известно и в верованиях об этих животных, и в языке (ср. болг. *невестулка* 'ласка'), и в обряде (ср. птичью символику и ритуалы с курицей в славянском свадебном обряде). Одни и те же мотивы, сюжеты, символы могут выступать в разных жанрах фольклора и вне его, в обрядности, верованиях, народном искусстве. Сравнительное изучение духовной культуры генетически родственных традиций дает немало примеров таких кроссжанровых переключек. То, что в одной локальной традиции закреплено в тексте песни, в другой может бытовать как быличка, в третьей — как обряд, в четвертой — как поверье, в пятой — как запрет или примета.

Совершенно особое место по отношению к фольклору и всей духовной культуре занимает язык. Язык не является частью культуры, но на протяжении своей истории он аккумулирует в себе культурные смыслы; в значениях слов, во фразеологии, иногда даже в грамматике находят отражение представления о мире и человеке (ср. популярное в современной лингвистике понятие «языковая картина мира»); язык служит материалом культуры и в то же время он является метаязыком культуры, закрепляющим в вербальных формах смыслы, мотивы и трактовки, оценки и когнитивные модели концептуализации мира. Наряду с фольклорными текстами, обрядами, народным искусством, язык правомерно считать одним из культурных кодов, одной из форм выражения культурной традиции и тем самым — одним из источников изучения культуры и реконструкции ее древних состояний.

Но связь языка с фольклором и другими видами (жанрами) культуры взаимна. Во многих случаях лингвистическая реконструкция (особенно этимология) не может обойтись без опоры на фольклорные и этнографические данные. Можно привести немало примеров, когда эти-

мология слова строилась исключительно на фольклорных и этнографических данных. Народные названия божьей коровки не только раскрывают мифологическую мотивацию наименований типа макед. *невеста*, сербскохорв. *мара*, *буба мара*, вост.-слав. *солнышко*, *кукушка* и т.п., но и прямо «цитируют» заклинательные приговоры или детские песенки, обращенные к божьей коровке: бел. *петрыж*, *андрэйка*, *андрэйка-божок*, *братка-кандратка* и т.п. Тем более необходимо обращение к фольклору и этнографии при изучении так называемой культурной лексики и фразеологии — названий культурных (обрядовых) реалий (таких как коровай, красота, май), самих обрядов (Семика, Купала, Радуница и т.д.), имена мифологических персонажей (русалка, богинка, упырь), а также при реконструкции так называемых культурных концептов (святость, судьба, грех и т.п.). И даже многие «обычные» слова и выражения требуют для своего толкования привлечения фольклорных и этнографических данных.

Таким образом, язык оказывается третьим необходимым компонентом народной культуры (наряду с этнографией и фольклором). Соответственно на уровне изучения культурной традиции необходимо взаимодействие этнографии, фольклористики и лингвистики. Нельзя не признать, что до недавнего времени как этнография, так и фольклористика оставались по преимуществу описательными, эмпирическими науками. Лингвистика в отношении теории и методологии — дисциплина более «продвинутой»; многие лингвистические методы и направления оказались востребованными смежными гуманитарными науками (семантика, лингвистика текста, лингвистическая прагматика, ареалогия и картографирование, реконструкция и др.).

Объяснительной силой обладает лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев — языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды и верования), фольклора (вербальные тексты и их ритуальный контекст, коммуникативные параметры их исполнения), изобразительного, музыкального и др.

Аналогия между языком народной культуры и естественным языком обнаруживает себя во многих существенных отношениях (семантическом, функциональном, прагматическом, структурном), поэтому применение лингвистических категорий и методов к материалу культуры, ее «словарю», «грамматике» и «текстам» может быть полезным как для фольклора и этнографии, так и особенно для комплексного, интегрального изучения народной традиции, ее смыслов и «содержания», в каких бы формах и жанрах они себя ни выражали. Именно такой подход лежит в основе славянской этнолингвистики, наиболее последо-

вательно развиваемой двумя научными школами — московской школой Никиты И. Толстого (Толстой 1995) и люблинской школой Ежи Бартомиńskiego (Bartmiński 1986; Etnolingwistyka).

Н.И. Толстой 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» (Толстой 1995: 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 весь «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 Никиты И. Толстого и его учеников развивается в большей степени 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), акциональные (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» (СД 1–3), 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 (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. Та-

кой антропологический взгляд на культуру и язык характерен для всей области гуманитарного знания в наше время.

Этнолингвистика может быть названа новой гуманитарной дисциплиной 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 Александр А. Потебня, как американские лингвисты и этнографы Эдуард Сепир, Бенджамин Уорф и многие другие, о чем уже было сказано, но и такие представители современной «антропологической лингвистики» — российской и зарубежной, как Юрий Д. Апресян, Нина Д. Арутюнова, Татьяна В. Булыгина и Андрей Д. Шмелев, Анна Вежбицка и другие. В трудах всех этих ученых объектом изучения является именно язык и запечатленное в языке наивное представление о мире, так называемая языковая картина мира, т.е. то, что соответствует «узкому» пониманию этнолингвистики.

Если говорить о широком понимании, то здесь особенно близким к этнолингвистике в смысле Никиты И. Толстого оказывается направление, представленное в трудах Вячеслава В. Иванова и Владимира 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. Это направление в изучении славянских (и индоевропейских) древностей иногда определяют как «этимологическое», в отличие от «диалектологического» подхода, развиваемого в трудах школы Никиты И. Толстого.

Созданию московской этнолингвистики предшествовали (и хронологически, и идейно) экспедиции в Полесье, которые на протяжении четверти века, с 1962 г. по 1986 (год Чернобыльской катастрофы), возглавлял Н.И. Толстой. Они начинались как диалектологические и ставили своей целью сбор материала для полесского диалектного словаря, а затем, с середины 70-х, превратились в комплексные этнолингвистические и были подчинены задаче сбора материала для Полесского этнолингвистического атласа. Соприкосновение с живым языком и культурной традицией Полесья позволило Никите Ильичу и вслед за ним его учени-

кам почувствовать неразрывность и взаимную дополнительность языка и культуры, их содержательное единство; ощутить, с одной стороны, мощный культурный потенциал языка (прежде всего лексики), а, с другой, — недостаточность, неполноту и обедненность языкового материала, лишенного культурного фундамента.

Опыт полевой работы в Полесье дал Н.И. Толстому импульс к созданию многотомного общеславянского этнолингвистического словаря «Славянские древности». Собранный в Полесье материал оказался фундаментом всего этого компендиума не только потому, что он систематически собран (с помощью специальных вопросников), что он зачастую уникален, что он позволяет выделить локальные разновидности и формы обрядов, верований, вербальных формул, терминологии и построить их типологию. Ценность полесского материала стала особенно очевидна, когда он сделался объектом рассмотрения в общеславянской перспективе, на фоне других славянских традиций (а в отдельных случаях и других индоевропейских традиций) и в сравнении с ними. Полесские данные во многих случаях оказались важнейшим звеном общеславянских реконструкций и нередко ключом к интерпретации инославянских ритуальных, ментальных и вербальных форм традиционной культуры.

Сегодня коллектив, работающий над словарем «Славянские древности», состоит в основном из прямых учеников Н.И. Толстого, слушавших его лекции в университете, работавших в его семинаре, участвовавших в полесских экспедициях, обучавшихся под его руководством в аспирантуре. За четверть века подготовлены и изданы десятки коллективных трудов и монографий, сотни статей, обзоров, рецензий; защищены кандидатские и докторские диссертации. В 2003 г. издана брошюра с библиографией трудов сотрудников отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН («Славянская этнолингвистика. Библиография» М., 2003, 2-е дополненное издание — М., 2004), в которой значатся, без учета многочисленных публикаций самого Н.И. Толстого, более 3 тысяч позиций.

Параллельно с работой над словарем развивается этнолингвистическая ареалогия — одно из важных направлений московской этнолингвистики с самого начала. Интерес к географии и «диалектологии» традиционной культуры присутствует во всех без исключения трудах — и в словаре «Славянские древности», и в монографиях, и в статьях. Специальное внимание к этому аспекту этнолингвистики, важность которого всегда подчеркивал Никита И. Толстой, проявляют Анна А. Плотникова, которая опубликовала в 2004 г. монографию об этнокультур-

ных диалектах южной Славии в балканской перспективе (на материале обрядовой терминологии, мифологической лексики и соответствующих реалий и форм обрядов и верований) (Плотникова 2004), и Татьяна А. Агапкина в своей фундаментальной монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря» (Агапкина 2002). А.А. Плотникова составила этнолингвистическую часть вопросника так наз. «Малого диалектологического атласа балканских языков», работа над которым ведется совместными силами Института лингвистических исследований в Санкт-Петербурге и Института славяноведения; по этому вопроснику уже собраны материалы в ряде населенных пунктов Сербии, Болгарии, Македонии, часть материалов опубликована в изданиях обоих институтов.

Еще одним направлением московской этнолингвистики являются монографические исследования крупных тем и проблем традиционной славянской культуры: народной демонологии (СБФ 2000, Виноградова 2000 г.), символики животных (Гура 1997), народного календаря (упомянутая монография Татьяна А. Агапкиной, диссертация М.М. Валенцовой по чешской и словацкой календарной терминологии, монография Светланы М. Толстой (Толстая 2005), вербальной магии (Левкиевская 2002), символики славянской свадьбы (Узенева 2001; монографию на эту тему готовит Александр В. Гура), взаимодействия устной и книжной традиции (Белова 2000; Народная библия 2005, Белова 2005) и др.

В сфере внимания коллектива неизменно присутствуют также теоретические вопросы этнолингвистики и фольклористики. Обсуждению теоретических вопросов на широком общеславянском этноязыковом материале посвящаются выпуски продолжающейся серии «Славянский и балканский фольклор» (издано 8 выпусков), но также и специальные тематические сборники по ключевым вопросам изучения символического языка культуры (*Символический язык* 1993, *Концепт движения* 1996, *Мир звучащий* 1999, *Признаковое пространство* 2002 и др.). На ежегодных Толстовских чтениях также обсуждаются категории языка культуры, такие как признак, число и количество, текст, география культуры и др.

Московская этнолингвистическая школа поддерживает многолетнее и плодотворное сотрудничество (взаимные публикации статей, участие в конференциях, стажировки, участие в редколлегиях периодических изданий и сборников, совместные экспедиции) с польским коллективом этнолингвистов Люблинского университета, возглавляемым проф. Ежи Бартминским, с институтом этнографии, институтом фольклора и ин-

ституте болгарского языка Болгарской академии наук в Софии, где ведутся исследования аналогичного профиля (руководители совместных проектов Р. Попов, К. Михайлова, М. Китанова), с сербским институтом балканистики в Белграде (руководитель Любимко Раденкович), институтом славистики Сорбонны — 4 (директор Ф. Конт) и др.

Литература

- Агапкина Татьяна А. (ред.), 1996, *Концепт движения в языке и культуре*. Москва.
- Агапкина Татьяна А., 2000, *Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян*. Москва.
- Адоньева Светлана Б., 2004, *Прагматика фольклора*. Санкт-Петербург.
- Арnaudов М., 1943, *Български народни празници. Обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година*. Хемус. С. 85.
- Байбурич Альберт К., 1993, *Ритуал в традиционной культуре*. Санкт-Петербург.
- БАС — *Словарь современного русского литературного языка*. Москва -Л., 1956. Т. 5. Стб. 1172.
- Белова Ольга В., 2000, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*. Москва.
- Белова Ольга В., 2005, *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*, Москва.
- Валенцова Марина М., Виноградова Людмила Н., 1999, *Колодец, [в:] Славянские древности*, т. 2. Москва. С. 536.
- Виноградова Людмила Н., 2000, *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*. Москва.
- ВЭС — Плотникова А.А. (ред.), 2001, *Восточнославянский этнолингвистический сборник*. Москва.
- Гура Александр В., 1997, *Символика животных в славянской культурной традиции*. Москва.
- Журавлев Анатолий Ф., 1994, *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян*. Москва.
- Кабачкова Галина И., 2001, *Антропология женского тела в славянской традиции*. Москва.
- Левкиевская Елена Е., 2002, *Славянский оберег: Семантика и структура*. Москва.
- Петрухин Владимир Я. (ред.), 2005, «Народная библия»: *Восточнославянские этимологические легенды*. Составление и комментарии Ольги В. Беловой. Москва.
- Плотникова Анна А., 2004, *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва.
- ПЭС — Толстой Никита И. (ред.), 1983, *Полесский этнолингвистический сборник*. Москва.
- СБФ — *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1978–2000. [Вып. 2–8]. Москва.
- СВЯ — *Славянское и балканское языкознание*. Москва, 1984. *Язык в этнокультурном аспекте*; 1993. *Структура малых фольклорных текстов*.
- СМ — *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва, 1995; 2-е изд. 2002.
- Толстая Светлана М. (ред.), 1999, *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Москва.

- Толстая Светлана М. (ред.), 2002, *Признаковое пространство культуры*. Москва.
- Толстая Светлана М., 1994, *К понятию функции в языке культуры*, „Славяноведение», пг 5, с. 91–97.
- Толстая Светлана М., 1998, *Культурная семантика слав. *kriv-* [в:] *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого*. Москва. Т.2. С. 215–229.
- Толстая Светлана М., 2000, *Играть и гулять: семантический параллелизм*. [в:] *Этимология. 1997–1999*. Москва. С. 164–171.
- Толстая Светлана М., 2000а, *Грех в свете славянской мифологии?* [в:] *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва. С. 9–34.
- Толстая Светлана М., 2003, *Семантическая реконструкция и проблема синонимии в праславянской лексике*. [в:] *Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. Москва. С. 549–563.
- Толстая Светлана М., 2005, *Полесский народный календарь*. Москва.
- Толстая Светлана М., Седакова И.А. (ред.), 1993, *Символический язык традиционной культуры*. Москва.
- Толстой Никита И., 1990, *Язык и культура*, „Zeitschrift für Slavische Philologie. Heidelberg”, В. 50. Н. 2. S. 238–253. Перепечатано в книге: Толстой Н. И., 1995, *Язык и народная культура*. Москва. С. 15–26.
- Толстой Никита И., 1995, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва.
- Толстые Никита И. и Светлана М., 1994, *О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции)*, [в:] *Историко-этнографические исследования по фольклору*. Сб. Статей памяти С.А.Токарева. Москва. С. 238–255. Перепечатано в книге: Толстой Никита И., 1995, *Язык и народная культура*. Москва. С. 167–184.
- Толстые Никита И. и Светлана М., 1993, *Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-)* [в:] *Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации*. Москва. С. 162–186.
- Узенева Елена С., 2001, *Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении*. Автореферат кандидатской диссертации. Москва.
- Bartmiński Jerzy, 1986, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?* „Akcent” nr 4, s. 479–497.
- Bartmiński Jerzy, 1992, *Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki*, [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*. Red. H. Markiewicz, J. Sławiński. Kraków, S. 246–271.
- Bartmiński Jerzy, Boniecka Barbara (red.), 1998, *Tekst*. Т. 1. Problemy teoretyczne; Т. 2. Analizy i interpretacje. Lublin.
- „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”. Pod red. Jerzego Bartmińskiego. Т. 1–16. Lublin, 1988–2004.
- SSSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Red. Jerzy Bartmiński. Lublin, 1996. Т. 1(1); 1999. Т. 1(2).

THE TENETS OF THE MOSCOW ETHNOLINGUISTIC SCHOOL

The author presents the major assumptions, research methods and achievements of the Moscow ethnolinguistic school, created by Nikita I. Tolstoy in the 1970s. The school investigates and describes traditional spiritual Slavic culture on the basis of language, folklore, customs and beliefs.

Research concerned with the reconstruction of the Proto-Slavic heritage embraces the culture of all Slavs in its regional differentiation. Language as a system of signs is taken as the major access route to culture; culture is similarly treated as a semiotic system. This allows one to employ, for the study of culture, the conceptual apparatus and methods of linguistics (semantics, syntax, pragmatics, areal linguistics, conceptual analysis, cognitive linguistics). Language and culture are viewed as isomorphic and connected in the sense that linguistic signs (words) and cultural signs (rituals, artifacts etc.) complement and substitute for each other in their functions of coming to the knowledge of the world, communicating, operating in the society and others (e.g. in wedding celebration rituals the word *kalina* 'viburnum' is used side by side with a song about the bush and a twig of the actual plant). However, language and culture differ in the nature of their respective signs: linguistic signs (words, morphemes, grammatical forms) are specific, cultural signs are not, because symbolic meanings are also ascribed to purely practical behaviours and objects (e.g. walking or a broom). Motivations of symbolic meanings may be captured in the behavioural and belief-related context: they are usually based on objective features of the referents, their appearance and functions (a net, a key, a spindle; to throw, to go round something; red, green). Signs of culture, too, are homonymic and synonymic. In the Moscow school, symbolic and mythological meanings (the growing of a rock) are distinguished from purely linguistic meaning; they are treated as cultural, not linguistic connotation, and are not included in the semantics of the word for rock. The ethno-linguistic research of the school is open to inspiration from linguistic pragmatics (from the sign to the speaker), text analysis (from a verbal and static text to a syncretic and behavioural one), cognitive and anthropological linguistics (the linguistic worldview conception, important in etymological research). Of two understandings of ethno-linguistics, a narrower and a broader one, it is the latter that has received more support in the Moscow circle: the conception treats linguistic, folk and ethnographic data as the basis for arriving at the mentality of a group. This is the common denominator of the two Slavic ethno-linguistic schools: in Moscow and Lublin, Poland. In the final part of the article, the author presents the most important achievements of Moscow ethno-linguists, who have so far published over three thousand studies.