

О. В. Белугина, С. Н. Стародубец

СПЕЦИФИКА ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОБРЯДОВОЙ ЛЕКСИКИ (НА МАТЕРИАЛЕ ФОЛЬКЛОРА РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ)*

Аннотация

В статье затрагиваются проблемы исследования лексики фольклора в рамках этнолингвистики. Предлагается новый подход к классификации обрядовой лексики, в частности разработана и представлена классификация лексики обрядов Российско-Белорусского пограничья в зависимости от степени выражения в ней символического значения, связанного с особенностями проявления национально-культурного компонента в семантике языковой единицы.

Ключевые слова: этнолингвистика, фольклор, обрядовый дискурс, Российско-Белорусское пограничье, обрядовая лексика.

Наиболее эффективное исследование языка традиционной народной культуры, выходящее за пределы узко лингвистического подхода, осуществляется в рамках возникшего в 40-х гг. XX века научного направления – этнолингвистики.

Возникновение данного научного направления связывают с именами американских учёных: антрополога Франца Боаса и его

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ в рамках проекта 2015-2016 гг. «Совместный конкурс РГНФ-БРФФИ». (Номер проекта: 15-24-01006 а(м); Название проекта: «Этнографические и лингвокультурологические особенности обрядового фольклора брянско-гомельского пограничья»).

ученика, лингвиста и антрополога, Эдварда Сепира, продолживших традиции изучения языка и культуры, заложенные В. Гумбольдтом. Ф. Боас, исследовавший языки и культуру коренного населения Северной Америки,¹ стал основателем комплексного изучения человека с использованием данных биологии, лингвистики, археологии и других наук; учёный впервые применил статистические методы обработки антропологических данных в областях культурной антропологии и лингвистики, осознававшейся им в качестве части антропологии. Ф. Боас исследовал также районы российского Крайнего Севера, Чукотку и Камчатку с целью изучения лингвистических и этноисторических связей палеоазиатских народов. Его ученик Э. Сепир развил этнолингвистические (в американской традиции – исследования по антропологической лингвистике) исследования Ф. Боаса в направлении изучения взаимосвязей языка и культуры.² Заинтересовавшись психологическими исследованиями языка, учёный выдвигает положение о единстве языка, культуры и личности, определяя язык в качестве символического «ключа» к пониманию поведения людей, в котором отражаются мыслительные особенности человека и интерпретируется весь опыт человеческой жизнедеятельности. Развитие идей данного направления отразилось в работах ещё одного американского исследователя – Б. Уорфа, получившего мировую известность благодаря созданию теории «лингвистической относительности». Учёный обосновал связь грамматических и семантических категорий языка с мыслительной деятельностью человека, определив их в качестве её основных управляющих инструментов, формирующих идеи. При этом исследователь обращал внимание на роль родного языка в процессе формирования картины мира, считая, что именно структурные расхождения между разными языками определяют порой различное миропонимание у тех или иных народов.³

В России развитие этнолингвистики связано с идеями филологов XIX века, заложившими основы изучения славянской традиционной культуры при помощи лингвистических методов: А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, А.Н. Веселовского, Д.К. Зеленина, А.А. Потебни.

1) F. Boas, *Race, language and culture*, The MacMillan Company, New York, 1940.

2) Edward Sapir, *Language. An introduction to the study of speech*, Harcourt, Brace, New York, 1921.

3) B. L. Whorf, "The Relation of Habitual Thought And Behavior to Language" in *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*, (edited by Leslie Spier), Sapir Memorial Publication Fund, 1941.

Так, основоположник сравнительно-исторического направления исследований А.Н. Веселовский, занимаясь разработкой проблемы эволюции народного сознания и отражения его в литературе и фольклоре, обращает особое внимание на роль обычая, ритуала и народнопоэтического творчества в формировании культуры и литературы, считая при этом произведения искусства отражением не только своего времени и общества, но и жизни народа в целом. В ходе исследований учёный обратил внимание на необходимость и увлекательность процесса выявления древней народной основы в произведениях, подвергшихся влиянию христианской религии и/или других культур: «Нет ничего заманчивее задачи, естественно представляющейся исследователю народного быта в его разнообразных проявлениях: угадать в ныне живущем суеверном обряде, обычае, образе песни полузабытые следы действительных житейских отношений, юридических взглядов и серьезных требований культа, попытаться восстановить эту старину из открытого ему народнопоэтического материала, как лингвисты с той же целью пользуются откровениями слова».⁴

Родоначальник этнологического направления в фольклористике Д.К. Зеленин посвятил множество работ описанию народной культуры, быта и верований как славян, так и близких им народов – эстонцев, финнов, алтайцев, башкир, мордвы, марийцев. Кроме того, наиболее ценным для последующих исследований языка, фольклора и культуры в целом стало «зеленинское широкое понимание этнографии как дисциплины историко-филологической, как науки о народе, изучающей не только быт, способы хозяйствования, семейный и хозяйственный уклад, магические действия, ритуалы и верования, но и в значительной степени устную словесность, язык и происхождение этнических групп, что как будто относится к смежным дисциплинам – к фольклористике, лингвистике, истории».⁵

Возникновение этнолингвистики в России связано с именем Н.И. Толстого. Сфокусировав особое внимание на связи языка с культурой, менталитетом и народным творчеством, учёный сформулировал узкое и широкое определение данному направлению научных исследований: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирую-

4) А. Н. Веселовский, „Миф и символ“ у *Русский фольклор*, том 19, Ленинград, 1970, стр. 120.

5) Н. И. Толстой, *Очерки славянского язычества*, Индирк, Москва, 2003, стр. 537.

щее 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».⁶

В качестве стороны научного изучения учёный предложил рассматривать «язык в аспекте соотношения его с этносом», причём отметил, что этнолингвистика особое внимание обращает, в первую очередь, на «специфические – национальные, народные, племенные – особенности этноса», концентрируясь при этом на внешней стороне языка, включаясь посредством её во внутреннюю лингвистику. Также исследователь указал на некую ограниченность мировой этнолингвистической традиции в связи с её общезыковедческой и синхронно-лингвистической направленностью, указав на необходимость обращения в исследованиях к диахроническому плану, историческим и историко-генетическим проблемам и задачам.⁷ Кроме того, сделав акцент на относительно недавнюю, по сравнению с другими индоевропейскими языками, историческую фиксацию у славянских языков, Н.И. Толстой поставил вопрос о необходимости разработки «диалектологии мифологии». В результате включил в этнолингвистику в широком плане «диалектологию, язык фольклора и часть истории языка, связанную с исторической диалектологией и культурной и этнической историей народа, наконец, почти все аспекты изучения языка как социального явления»,⁸ а в узком плане рассматривал её как «отрасль языкознания, которая ставит и решает проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии и т. п.»⁹

Под руководством Н.И. Толстого в России сформировалась научная школа, представители которой в рамках этнолингвистики занимались и продолжают заниматься разработкой большого спектра направлений исследования. Учёные данной научной школы затрагивали вопросы: народного календаря и традиционных народных обрядов (С.М. Толстая «Материалы к описанию полесского купальского обряда», «Полесский народный календарь», Т.А. Агапкина «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл»); славянского язы-

6) Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва, 1995.

7) Там же, стр. 27–29.

8) Там же, стр. 32.

9) Там же, стр. 34.

чества (Н.И. Толстой, С.М. Толстая «Заметки по славянскому язычеству»); народной демонологии и мифологии (Л.Н. Виноградова «Мифологический аспект полесской «русальной» традиции», «Отражение славянских мифологических представлений в «малых» фольклорных формах», «Народная демонология и мифоритуальная традиция славян» [Виноградова 1986, 1988, 2000]); символики животных (А.В. Гура «Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре», «Символика животных в славянской народной традиции»); вербальной магии (Е.Е. Левкиевская «Семантика славянских вербальных апотропеев (белорусская традиция)», «Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом»); взаимодействия устной и книжной традиции (О.В. Белова, В.Я. Петрухин «Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии»); символики славянской свадьбы (Е.С. Узенева «Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование», А.В. Гура «Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика») и др.

Самым же крупным и значимым воплощением идей Н.И. Толстого стало издание пятитомного словаря «Славянские древности». Как отмечали Н.И. Толстой и С.М. Толстая: «Проектируемый словарь славянских народных древностей связан с определенным этапом в развитии этнолингвистического направления в изучении славянских языковых и культурных древностей и подчинен задаче реконструкции древнеславянской духовной культуры, и в конечном счете – этногенеза и этнокультурной истории славян».¹⁰ При жизни учёного вышел в печать только первый том данного лексикографического проекта, окончательно работа над словарём была завершена постоянным авторским коллективом отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Необходимо отметить, что помимо описанных выше аспектов исследования, в контексте этнолингвистики выделяется также этимологическое направление, в рамках которого работают В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. Активно применяя семиотические идеи при описании культуры и языка, учёные посредством сопоставления фольклорных текстов разных (славянских и балканских) языков восстанавливают древнейшие черты славянской культуры (Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров «Исследования в области славянских древностей», «Человек и его судьба-приговор в модели мира», «Язык: тема и вариации»).

10) *Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы*, Москва, 1984, стр. 8.

Кроме представителей московской школы этнолингвистики данное научное направление развивалось также в работах российских учёных из других регионов страны. Так, в рамках уральской ономастической школы, основанной А.К. Матвеевым, исследуются этнолингвистические особенности языковых явлений ономастики и диалектологии (Е.Л. Березович «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек», «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства», «Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования»), специфика номинативных единиц как источника реконструкции народной модели мира (М.Э. Рут «Образная номинация в русской ономастике», «Словарь астрономов. Звёздное небо по-русски»).

Необходимо отметить, что методология этнолингвистического анализа включает в себя: методы сбора языкового материала (непосредственное наблюдение, опрос, интервьюирование); методы и приёмы внешней и внутренней реконструкции, а также семантической и этимолого-ономастической реконструкции (опирающейся на анализ типов первичной мотивации, а также направленной на рассмотрение структуры семантических полей, фреймов и т.д.); методы этимологического и компонентного анализа; методы лингвогеографической и лексикографической обработки материала (включают в себя картографирование семантических и культурных моделей), а также интегрально-контрастивный метод (поиск этнографических, фольклорных и языковых сходств и различий).

В настоящее время исследование языка традиционных народных обрядов в рамках этнолингвистического направления, на наш взгляд, наиболее продуктивно осуществлять в рамках обрядового дискурса.

Согласно общепринятой лингвистической терминологии, под дискурсом понимается «связный текст в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и другими факторами; текст, взятый в событийном аспекте; речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах). Дискурс – это речь, «погружённая в жизнь». Поэтому термин «дискурс», в отличие от термина «текст», не применяется к древним и другим текстам, связи которых с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно».¹¹

11) Н. Д. Арутюнова, Дискурс, у *Лингвистический энциклопедический словарь*, Советская энциклопедия, Москва, 1990, стр. 136.

Выделение обрядового дискурса обусловлено существованием в языковой сфере некой самостоятельной коммуникативной ситуации, включающей специфическую текстовую составляющую, сопровождающуюся экстралингвистическими факторами и характеризующуюся несомненной событийностью и связью с «живой жизнью» народа.

Необходимо отметить, что Н.И. Толстой в выраженном семиотическим языком культуры обрядовом символе выделял три основных элемента: реальный (предметный), акциональный (действенный), и вербальный (речевой). При этом учёный обращает внимание на тот факт, что «...эти коды или «языки» в повседневном узусе, в общении, не употреблялись и не употребляются одновременно (за редким исключением и очень фрагментарными исключениями), они перекодируются один на другой, «переводятся», ибо практически в коммуникации людьми используется обычно только один код, а не все сразу».¹²

Следовательно, можно говорить о наличии в рамках обрядового дискурса трёх основных блоков:

- словесного, включающего в себя обрядовые тексты;
- акционального, передающего информацию при помощи конкретных символических действий;
- реально-предметного, связанного с использованием, наделённых особым символическим значением, обиходно-бытовых предметов для трансляции необходимой информации.

Вербальная часть обрядового дискурса включает в себя специфические лексические единицы, характеризующиеся особым символическим смысловым наполнением, и отражает как архетипное мировосприятие этноса, так и эмоционально-оценочное мироощущение, связанное с наиболее важными событиями в жизни человека. При этом особое место в вербальных семиотических обрядовых текстах занимает диалектная лексика. Это обусловлено тем фактом, что именно наречия и говоры выступают в качестве непосредственных и наиболее ярких трансляторов народной культуры. Как отмечал Н.И. Толстой: «Народный язык, говоры, обряды, представления и вся народная духовная культура в купе с элементами включенной в нее материальной культуры представляют собой единое целое и с научной точки зрения, и в представлении носителей этой культуры». Кроме того, в данном исследовании в качестве основного положения при анализе диалектной лексики принимается тезис учёного о полифункциональ-

12) Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Индрик, Москва, 1995, стр. 63–64.

ности диалекта, как одного из главных носителей национальных культурных кодов: «Диалект (ровно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок».¹³

Акциональный и предметный блоки обрядового дискурса не менее значимы, чем словесная его составляющая, так как наряду с вербальной частью они создают сложное семиотическое пространство обрядового дискурса. Это обусловлено ещё и тем фактом, что в некоторых обрядах (например, в «обрядках-приглашениях») подчас нельзя разграничить языковую и внеязыковую стороны «не только из-за невозможности семантической интерпретации одного без другого, но и из-за их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях (в одних локальных традициях) словом, в других – действием».¹⁴

Помимо этого, многие исследователи культуры в аспекте языка обращали внимание на наличие в ней знаковых составляющих. Так, В.В. Красных, вводя в научный оборот понятие «кодов культуры», как категориальных, структурирующих и оценочных звеньев, связанных с отражением в культуре окружающего мира, выделяет следующие их разновидности:

- соматический (телесный) – наиболее древний, связанный с символическими функциями частей тела человека;
- пространственный – связан с построением человеком пространственной модели мира;
- временной – отражает отношения людей ко времени, закрепляет членение времени и демонстрирует «движение человека по временной оси»;
- предметный – связан с окружающим человека материальным предметным миром;
- биоморфный – отражает представления человека о населяющих мир живых существах;
- духовный – включает в себя представления о нравственных эталонах и ценностях.¹⁵

13) Там же, стр. 21.

14) Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, „Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд“ в сборнике: *Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова*, Москва, 1995, стр. 166.

15) В. В. Красных, *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. Курс лекций*, Гнозис, Москва, 2002, стр. 231–257.

Все эти виды культурных кодов, на наш взгляд, реализуются в обрядовом дискурсе. Так, примером проявления соматического кода может служить традиция, бытующая среди русских в Забайкалье, завязывать во время сева глаза, приговаривая: «Как я не вижу белого света, так пусть птицы не видят моих семян».¹⁶ Временной и пространственные коды представлены практически во всех текстах, связанных с обрядовыми действиями: например, выход сакральной процессии во время обходных обрядов за границы поселения, реализует оппозицию «своё – чужое» пространство. Временной же код заложен в основе как календарных обрядов, знаменующих темпоральные границы (окончание зимы – начало подготовки к полевым работам – переход от весны к лету и т.п.), так и в семейных, указывающих на смену важнейших для человека периодов жизни (рождение, инициация, свадьба, смерть). Предметный и биоморфные коды в обрядовых текстах отражаются за счёт наделения сакральной семантикой реалий неодушевлённого и одушевлённого (с точки зрения традиционного народного мировосприятия) мира (например, символика бороны, веника, ухвата в обрядах, связанных с ритуальной традицией вызывания дождя, реализуют предметный код, а в троицких русальных и других обрядах, включающих ряженье, транслируется биоморфный код). Ну и конечно же для обрядовых текстов характерна реализация духовного кода, так как в них, несомненно, заложены традиционные представления о добре и зле, хорошем и плохом, верном и неверном.

В связи с тем фактом, что любой обряд ориентирован на ценности знакового характера, то есть рассматривается нами как факт действительности, символически выражающий определённые идеи, чувства, действия, и в составе которого непосредственное воздействие на тот или иной реальный объект или явление заменяется воображаемым духовным воздействием, можно говорить о символичности обрядового дискурса в целом.

Кроме того, как отмечает С.Н. Стародубец: «В лексическом значении языковых единиц этнокультурный компонент значения может быть представлен на уровне интенционала (ядерная часть), если речь идет о собственно культурных концептах, либо на уровне импликационала (периферийная часть), если речь идет о других этнокультурно маркированных языковых элементах. И в том, и в другом случае формой представления культурно

16) *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*, под общей ред. Н.И. Толстого, Москва, Международные отношения, 1995–2012, том 1, стр. 501.

значимой информации является культурная сема. Соответственно в зависимости от того, в какой части лексического значения репрезентирован культурно сформированный план содержания, определяется степень минимальной или максимальной этнокультурной маркированности языковых единиц».¹⁷

В связи с этим применительно к лексике обрядового дискурса Российско-Белорусского пограничья можно выделить группу слов, в которых символическое значение является принадлежностью денотативной семантики. В качестве таковых, на наш взгляд, выступают практически все обрядовые хрононимы, так как, с одной стороны, такие номинации служат названиями конкретного праздника/обряда либо периода празднования, с другой – за счёт включения в семантику предметного и акционального планов обрядового дискурса (например: *коляды*, *щѣдры*, *ма́сляная*, *со́роки* и под.) как в контексте, так и вне контекста предполагают наличие определённых действий, предметов и персонажей символического характера.

Данные номинации обладают максимальной степенью этнокультурной маркированности, так как способны, во-первых, на базе уже сформировавшегося, отражающего национальную специфику, символического обрядового значения за счёт метонимических переносов выступать наименованиями обрядовых предметов, действий, персонажей (например: *коледа́* – название святочного обряда и *коледа́* – наименование ритуальной каши), во-вторых, в результате активизации архаичных представлений о мироустройстве реализовывать периферийное (коннотативное) символическое значение.

Например, номинация *святки* имеет значение 'праздничное время от рождества до крещения',¹⁸ при этом внеконтекстуальное использование данного наименования вызывает в сознании носителей традиционной народной культуры символические ассоциации, связанные с ряженьем, обходами, специальными песнями, одариванием, гаданиями и прочими действиями, атрибутами (под атрибутами мы понимаем предметы и их признаки, объединённые для того, чтобы использовать их при соблюдении различных ритуалов и традиций) и персонажами, входящими в состав святочного обрядового комплекса. Более того, активиза-

17) С. Н. Стародубец, *Специфика организации языковых символических средств в дискурсе И.А. Ильина*: дис. док. филол. наук: 10.02.01, Брянск, 2009, стр. 352.

18) *Словарь русского языка: В 4-х т.*, РАН, Ин-т лингвистических исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. 4-е изд., стер., Русский язык, Москва, 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp>

ция компонентов, отражающих семантику религиозной символики (христианский миф о рождении Иисуса Христа) и народных представлений о времени, связанном с началом подготовки к сельскохозяйственным работам, способствует (в результате переосмысления темпоральной составляющей денотативного значения) возникновению символического значения 'переход из одного состояния в другое' (от старого к новому, 'от сна к пробуждению', 'от смерти к жизни').

Высокой степенью этнокультурной маркированности обладают языковые единицы, у которых осуществилась перегруппировка элементов значения слова: исходный денотативный компонент значения подавляется частотно употребляемым контекстным обрядовым окружением и на первый план выходит символический компонент семантики слова, объективируя таким образом символическое значение слова-символа. Например, на территории Российско-Белорусского пограничья номинации *кутья*, *каравай*, *хоровод* в настоящее время практически исключены из рамок бытового словоупотребления и являются символическим атрибутами того или иного обряда, то есть осуществился переход из бытового употребления в обрядовое и закрепление в последнем (*кутья* – каша – ритуальная каша, принадлежность похоронного либо святочного обрядового комплекса, *каравай* – хлеб – ритуальный хлеб, принадлежность свадебного обряда, *хоровод* – танец – ритуальный танец весенне-летней обрядности).

Минимальной степенью этнокультурной маркированности языковых единиц в рамках обрядового дискурса наделены культурные коннотации.

Так, лексема *кожу́х* в бытовых контекстах имеет значение 'тулуп из овчины'.¹⁹ В обрядовом дискурсе Российско-Белорусского пограничья, в рамках свадебного обрядового комплекса, данная номинация подвергается сакрализации и приобретает символическое значение – 'магический атрибут, призванный способствовать будущему материальному благополучию молодой семьи'. Соответственно, в результате переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии (шуба из овчины – кучерявая, тёплая, дорогая – жизнь в достатке) у языковой единицы *кожу́х* объективируется новое сакральное значение, а символическая семантика данного слова является его отражением. По

19) Словарь русского языка: В 4-х т., РАН, Ин-т лингвистических исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. Русский язык, Москва, 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp>

определению Н.И. Толстого и С.М. Толстой: «Получая символическое значение, реалия из обозначаемого (денотата или дисигната), каковым она была для естественного языка, превращается в знак, становится означающим, «словом» языка культуры, в то время как называющее ее настоящее слово приобретает вторичную символическую семантику, становится знаком «вдвойне». Многослойность, многоуровневость знаковых структур – неотъемлемое свойство языка культуры, обеспечивающее смысловую глубину культурных текстов».²⁰

Итак, в составе обрядового дискурса с точки зрения проявления национально-культурного компонента семантики можно выделить следующие группы наименований:

- номинации, обладающие максимальной степенью этнокультурной маркированности, символическое значение которых является принадлежностью денотативной семантики;
- номинации, обладающие высокой степенью этнокультурной маркированности, символическое значение которых обусловлено фактической утратой у языковой единицы способности использоваться в бытовых контекстуальных условиях, то есть символическое значение у таких наименований носит пограничный характер и является результатом трансформации коннотативного со-значения в денотативное;
- номинации, характеризующиеся минимальной степенью этнокультурной маркированности, символическое значение которых есть факт коннотативной семантики и возникает в результате расширения смыслового объёма или переосмысления денотативных признаков предмета действительности.

В рамках обрядового дискурса Российско-Белорусского пограничья при описании процессов объективации символического значения целесообразным, на наш взгляд, является выделение отдельных групп лексики, относящихся (в зависимости от уровня выражения национально-культурного компонента значения и специфики функционирования их в бытовой сфере народа) к различным слоям обрядовой терминологии. В связи с чем целесообразным при характеристике обрядовых наименований, на наш взгляд, является выделение отдельных лексических групп:

20) Н. И. Толстой, С. М. Толстая, „Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье“ у *Славянский и балканский фольклор*. [Вып.2]: Генезис. Архаика. Традиции, Наука, Москва, 1978, стр. 165.

1. *Собственно обрядовая лексика.* В данной группе мы рассматриваем наименования, связанные непосредственно с лексикой обряда и обладающие максимальной степенью этнокультурной маркированности. Обрядовый символизм таких номинаций изначально заложен в их семантике, то есть проявляется в денотативном компоненте значения. В рамках обрядового дискурса в качестве таковых, как правило, выступают:

- наименования самих праздников, например, *Сѣроки* – название христианского праздника – дня памяти Сорока Севастийских мучеников, (22 марта по православному календарю), при этом возможен метонимический перенос наименования с самого праздника на его обязательный атрибут – ритуальную пищу, печение в виде птичек;
- обрядовые хрононимы, например, лексемы: *заручины (заречены), засвѣтки, магарыч, свѣты, сѣговор*, – выступают в качестве наименования одного из этапов свадебного обрядового комплекса – сватовства;
- некоторые обрядовые действия. Например: *христѡситься/христѡсоваться/похристѡситься* – поздравлять с Пасхой. Данное поздравление по отношению к живым людям включает в себя в качестве обязательных компонентов: троекратное целование, специальное («Христос воскрес») и ответное («Воистину воскрес!») приветствие.

В отношении же мѣртвых данная лексическая единица тоже символизирует своеобразное поздравление усопших предков с Великим днѣм. Сопровождается оно, помимо пасхального приветствия, магическим ритуалом, заключающемся в традиции троекратно проводить по могиле яйцом, как бы рисуя крест. Осуществлялось данное обрядовое действие как на могилах своих родственников, так и на могилах знакомых.

Перечисленные выше типы сакральной лексики являются неотъемлемой частью обрядового дискурса и в бытовую, обиходную сферу жизни народа практически не включаются. Переход возможен лишь в составе идиом (*вот тебе, бабушка, и Юрьев день, не всё коту масленица*) либо путѣм метафоризации.

2. *Сакрално компилятивная лексика.* Данная группа включает в себя номинации, обладающие высокой степенью этнокультурной маркированности, перешедшие в обрядовый дискурс из бытового словоупотребления и закрепившиеся в нём настолько, что символический компонент значения слова переместился на первый план, подавив денотативный (чем и определяется выбор

термина *сакральная компилятивная лексика*). Например, слово *кóливо* на территории юго-западных районов Брянской области имеет семантику: 'кусочки белого хлеба, размоченные в компоте' и служит наименованием обязательного элемента поминальной трапезы, ритуальной еды.

Возврат в сферу повседневной жизни у данной номинации возможен, но для восприятия слова *кóливо* в качестве бытового необходимо надлежащее контекстуальное окружение.

Таким образом, бытовое значение у подобных языковых единиц объективируется только в соответствующем контексте, вне которого они воспринимаются как непосредственная составляющая того или иного традиционного обряда, реализуя таким образом обрядовое символическое значение.

3. *Эвентуальная лексика*. Данный блок содержит в себе как нормативные, так и диалектные языковые единицы, которые обозначают явления повседневной жизни человека, в связи с чем характеризуются минимальной степенью этнокультурной маркированности. Выбор термина обусловлен тем, что символическое значение таких языковых единиц способно проявляться при соответствующих условиях (лат. *evenire* – выходить, проявляться). Попадая в рамки обрядового дискурса, такие наименования либо в результате расширения смыслового объёма слова наделяются собственно сакральной семантикой, либо начинают объективировать символический компонент значения за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии. Например, лексическая единица *свеча* в словаре С.И. Ожегова имеет следующее толкование: «<...> Палочка из жирового вещества с фитилём внутри, служащая примитивным источником освещения. <...>».²¹ Кроме того, *свеча*, несомненно, является культовым предметом, так как является неотъемлемым элементом церковной службы, а также «использовалась в очистительных и охранительных обрядах – ритуальных обходах (полей, дома, домашних животных перед выгоном в поле или после отела), в обряде опахивания, при введении на двор купленного животного».²²

В обрядовом дискурсе Российско-Белорусского пограничья данное слово приобретает символическое значение – 'магический предмет, отражающий идею света и святости'. Так, на территории

21) С. И. Ожегов, *Словарь русского языка: 52 000 слов*, Под общей ред. академика С.П. Обнорского, Москва, 1952, стр. 647.

22) *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*, Под общей ред. Н.И. Толстого, Международные отношения, Москва, 1995–2012, том 4, стр. 567.

юго-западных районов Брянской области в населённых пунктах, где отсутствовала церковь, закрепился обычай ежегодного переноса из дома в дом иконы, и проведения домашней службы, приуроченной к престольному празднику села.

При этом номинация *свеча*, наделяясь символикой 'святости, очищения', начинает выступать как наименование непосредственно самого обряда, обрядовых действий, так и номинацией его главного атрибута – иконы. При этом символический компонент значения реализуется непосредственно в контексте. Его объективация, как правило, осуществляется за счёт использования ключевых акциональных (репрезентирующих глагольной лексической единицей) распространителей: *палить* («*свячу' палили*» – проводили обрядовые действия), *быть* (*была' свеча* – икона), *перьяносить* («*перьяносят свачу'*» – шествие с иконой), *беуать* («*беуали на свачу'*» – посещали импровизированную домашнюю службу).

Следовательно, эвентуальная лексика реализует сакральное значение и наделяется символизмом только в рамках обрядового дискурса за счёт контекстуальных распространителей, вербализуя при этом абстрактные представления народа о мироздании.

Таким образом, исследование обрядовой лексики в рамках этнолингвистического направления позволяет произвести анализ специфики проявления символического значения у лексических единиц, связанных с народными обрядами, способствует детальному рассмотрению в содержании обрядовой лексики национальной специфики, отражающей менталитет и особенности духовной культуры жителей Российско-Белорусского пограничья, так как именно народный обряд, являясь одновременно частью традиционной культуры и фактом живой этнокультурной сакральной коммуникации, соединяет в себе компоненты духовного и материального, отражает народные представления о мироустройстве и обладает максимальной степенью символизации.

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова, Н. Д. Дискурс, у *Лингвистический энциклопедический словарь*, Советская энциклопедия, 1990.
- Веселовский, А. Н. „Миф и символ“ у *Русский фольклор*, том 19. Ленинград, 1979.
- Виноградова, Л. Н., Толстая, С. М. „Ритуальное приглашение

- мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд“, у сборнику *Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова*, Москва, 1995.
- Красных, В. В. *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. Курс лекций*, Гнозис, Москва, 2002.
 - Ожегов, С. И. *Словарь русского языка: 52 000 слов*, Под общей ред. академика С.П. Обнорского, Москва, 1952.
 - *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого, Международные отношения, Москва, 1995–2012.*
 - *Словарь русского языка: В 4-х т, РАН, Ин-т лингвистических исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. 4-е изд., стер., Русский язык, Москва: 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp>.*
 - Стародубец, С. Н. *Специфика организации языковых символических средств в дискурсе И.А. Ильина: дис. док. филол. наук: 10.02.01, Брянск, 2009.*
 - Толстой, Н. И. *Очерки славянского язычества*, Индрик, Москва, 2003.
 - Толстой, Н. И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва, 1995.
 - Толстой, Н. И., Толстая, С. М. „Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье“ *Славянский и балканский фольклор. [Вып.2]: Генезис. Архаика. Традиции*, Наука, Москва, 1978.
 - *Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы*. Москва, 1984.
 - Voas F. *Race, Language and Culture*, The MacMillan Company, New York, 1950.
 - Sapir, E. *Language. An introduction to the study of speech*, Harcourt, Brace, New York 1921.
 - Whorf, B. L. *The Relation of Habitual Thought And Behavior to Language in Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir* edited by Leslie Spier, 1941.

О. В. Белугина, С. Н. Стародубец

СПЕЦИФИЧНОСТ ЕТНОЛИНГВИСТИЧКОГ ИСТРАЖИВАЊА
ОБРЕДНЕ ЛЕКСИКЕ
(НА МАТЕРИЈАЛУ ФОЛКЛОРА РУСКО-БЕЛОРУСКОГ
ПОГРАНИЧЈА)

Сажетак

Чланак се бави проблемима истраживања лексике фолклора у оквиру етнолингвистике. Предлаже се нови приступ класификацији обредне лексике на примеру класификације лексике обреда руско-белоруског пограничја у зависности од степена изражавања симболичког значења везаног за карактеристике испољавања национално-културне компоненте у семантици језичке јединице.

Кључне речи: етнолингвистика, фолклор, обредни дискурс, руско-белоруско пограничје, обредна лексика.

* Овај рад је примљен 20. 11. 2016. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 25. 11. 2016. године.