

ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА И «ТЕЛО» ДЕРЕВА: К ЭТНОКУЛЬТУРНОМУ СЛОВАРИЮ ФУЛЬБЕ

Специальный интерес к проблеме *тело человека и «тело» дерева у фульбе* оформился у меня по ходу лексикологических работ — при обдумывании таких обычных и хорошо знакомых каждому лингвисту лексических и лексикографических вопросов, как установление границ полисемии слова, упорядочение первых и непервых значений слова и т.п. При изучении *соматической* части словаря пулар-фульфульде особое внимание обратила на себя бросающаяся в глаза значительная *изоморфность образа (человеческого) тела и образа дерева*. На уровне лексики этот параллелизм образов находит проявление в повторяющихся (причем в разных, если не во всех диалектах) понятийно-словесных связях между двумя лексическими сферами (соматикон человека, с одной стороны, и лексика частей растительных объектов — с другой). Обнаруживаются реализации связей **двух типов** — во-первых, *лексическое* тождество и, во-вторых, *классификативное* тождество *имен*.

I. Первый тип, обнимающий слова, общие для тела человека и «тела» дерева, распадается на подтипы в зависимости от характера и направления семантической производности. На этой основе различаем **четыре подтипа** лексических сходжений:

- с антропоцентричной мотивацией;
- с дендроцентричной мотивацией;
- с некоей «третьей» мотивацией;
- с *неустановимым направлением мотивации*.

Покажем эти подтипы на примерах конкретных языковых фактов.

Примером первого подтипа с *антропоцентричной мотивацией* может служить слово **hoore** (класс NDE) ‘голова’, применительно к структуре дерева принимающее значение ‘**верхушка**’. Зная, что hoore NDE ‘голова’ в равной мере приложимо и к телу человека, и к телу прочих живых существ, нас могут упрекнуть в небезусловности именно *антропоисточника* — с предположением, не базируется ли данный перенос значения на осмыслении ‘головы’ как *ведущей, направляющей* части тела. Однако в рассматриваемой метафоре отчетливо прослеживается *топографическая* составляющая — вертикальная, объединяющая образы *прямоходящих / прямостоящих* человека и дерева: *голова* — *вверху* (тогда как для животных нормально — *вперед*). Укажем для сравнения на другое, диалектное (Фута-Джаллон, Гвинея) обозначение ‘верхушки [дерева]’ — laameI NGEL, производно-димиитивная форма от глагольного корня laam- ‘править, управлять’, ср. квазисинонимичную пару производных в сфере личных имен: hooreejo ‘глава, руководитель’ (< hoore ‘голова’ + -jo ‘человек’) и laamdo ‘правитель’ (субстантивированное причастие класса «человека» О от указанного глагола laam- ‘править, управлять’).

Другой пример этого же подтипа — **bibbe** BE ‘дети (сыны /дочери)’ → ‘плоды, фрукты’. Как кажется, все фульбе называют *плоды* ‘детьми деревьев’, что делает данный случай особо примечательным: народ, отличающийся экстраординарной дисперсией диалектов, фактически нигде не выработал никакого иного именованья ‘плодов’ (особые виды плодов, конечно, имеют специфические имена). Если верна этимология, возводящая данное имя к глаголу bir- ‘дойть (= извлекать молоко /= питающие соки)’ (типологическую параллель чему мы видим в этимологии лат. filius), то применение соответствующего производного к *плодам* («наливающимся соком на дереве») не покажется столь уж удивительным. Однако сама морфологическая форма слова **bibbe** неукоснительно указывает на его антропоцентризм: оформляющий слово аффикс *-be* является показате-

лем класса *людей* BE — а именно этот именной класс известен как чуть ли не единственный в системе идеальный образец семантически однородного класса.

Интересен пример второго подтипа *дендроцентричной мотивации*: у западных и особенно центральных фульбе высоко употребительна лексема *salndu* NDU, pl. *caldī* DI, исходно означающая ‘ветвь’, а в соматическом смысле — ‘член тела, часть тела’; форма мн.ч. выступает в двух значениях — как плюральное ‘члены тела’ и как собирательное ‘тело в целом’; но особенно часто этот соматизм принимает более узкое значение, обозначая ‘конечности’ — руки и ноги. В этом значении данная лексическая единица занимает твердую позицию как *термин* «наивно-научной анатомии». Так, в малайском учебнике по развитию речи и знаний на родном языке [Nuuylgal VI 1996: 152] авторы используют данный термин при описании устройства тела человека:

Tergal ngal ana feccorii pesse tati: hoore, cilol e *caldī*.

‘Тело подразделяется на три части: голова, туловище и *конечности*’.

И далее встречаем — *caldī dow* ‘верхние конечности’ (< букв. ‘ветви вверху’), *salndu fuu* ‘каждая рука’. Весьма значимо, что в восточных диалектах, где ‘ветвь, сук’ обозначается другим словом — *lisal* NGAL (pl. *lice* DE), это слово-понятие тоже служит мотивационной базой для анатомического ‘член, часть тела’ (см. статью «*limb*» в [Eguchi 1986: 176]). Этот факт, при лексическом расхождении, указывает на единство использованной в обоих случаях *когнитивной модели* (с семантическим переходом {*часть тела дерева* → *часть тела человека*}).

Третий подтип лексических схождений в двух обсуждаемых сферах предполагает *внешний* по отношению к этим двум сферам *мотивационный источник*. Пример этого — имя *foobre* NDE (pl. *рообе* DE) (диал. варианты *foomre*, *foowre* NDE) ‘**основа, опора**’. Применительно к дереву это имя имеет значение ‘**основание ствола, комель**’; применительно к человеку — зна-

чение ед. ‘ягодица’, мн. ‘ягодицы, седалище’ — основание *сидящего* человека, т.е. а-мобильная поза, ассоциируемая с нормально а-мобильным существованием дерева (что не может удивлять носителя языка, для которого обычно выражение *дерево прочно сидит в почве*). Совершенно аналогичный семантический спектр данная единица устойчиво имеет в словарях всех фульских диалектов, что с несомненностью говорит о том, что все три значения были совмещены еще в общеязыковом периоде. Анатомический объект, который мы здесь обозначили как ‘седалище’, относится к числу тех, которые граничат с обценностью и, становясь избегаемыми, претерпевают ре-номинацию. Такие факты накопления стилистических синонимов есть, конечно, и в диалектах пулар-фульфульде. Но, что примечательно, отмеченный набор значений характерен и для диалектного, восточного синонима foobre /рообе — для лексемы (pl.) **dubbe** DE, в анатомическом значении ‘ягодицы, зад, седалищная основа’, в древесном значении ‘основание ствола, комель’ и с общим значением ‘основа’. Это служит дополнительным аргументом и подтверждением того, что данная лексико-семантическая связь органична для фульбского языкового сознания и закономерна. (Ср. выбор лексикографа, выдвигающего на первый план анатомическое значение *dubbe* [Noye 1989: 290]).

Особо примечательным представляется подтип с **неустойчивым направлением мотивации**, которому принадлежат слова, равноупотребительные в обеих сферах, так что оказывается затруднительным определить исходное и семантически производное. Пример этого составляет лексема **ɗaɗol** NGOL, в фитосфере имеющая значение ‘корень’ и в соматосфере — значение ‘жила, сухожилие, нервное волокно, кровеносный сосуд (вена, артерия, капилляр)’ (то же и во мн.ч. — **ɗaɗi** DI ‘корни’ и ‘жилы, нервы, сосуды’). Эта важная высокоупотребительная единица словаря отличается и устойчивостью: диалектные данные, которые показывали бы существенное отклонение от данного набора значений у **ɗaɗol**, неизвестны. Привычная схема с

выводом вторичного (переносного) значения из первичного (базового) в данном случае не срабатывает: носители языка — не только рядовые, но и профессионалы-филологи — не выражают готовности определить одно из значений как первичное по отношению к другому. Лексикографические источники, отражая языковое сознание говорящих, симптоматично расходятся в порядке подачи переводных эквивалентов: в одних словарях перечень переводов начинается с соматического значения (это могут быть и ‘жила / сухожилие’, и ‘нерв’, и ‘кровеносный сосуд’) и заканчивается значением ‘корень’, в других словарях в первой позиции значится ‘корень’, за чем следует (в том или ином порядке и составе) перечень соматических значений. При неочевидном направлении мотивации в случае лексемы *ɗaɗol* (pl. *ɗaɗi*) уместнее говорить о *широком семантическом диапазоне, перекрывающем границы поля частей тела и поля растительности*.

Другой случай, где направление мотивации не устанавливается, — имя **ɗaɗam** DAM, обозначающее ‘[питающие] соки дерева’ и ‘материнское молоко’. Форма эта — общефульбская, однако ее семантическая неодноплановость не всегда лежит на поверхности, ибо в разных диалектных средах ее употребление в конкретных значениях может не совпадать. Иногда диалектный узус ограничивается значением ‘соки дерева’ (и тогда роль носителя второго значения принимает на себя общее имя ‘молока’); в иных случаях ситуация может быть и обратной. Сверх того, доминирующим в диалекте может оказаться и еще одно — отвлеченное — значение *ɗaɗam*: социальное значение ‘родство’ — на этот раз явно вторичное, метонимически производное от *ɗaɗam* ‘материнское молоко’: исходно ‘родство по грудному молоку’, т.е. *единоутробное* родство — по женской, материнской линии, а с последующим расширением — ‘родственная связь, побратимство, близкие отношения’ и даже ‘узы дружества’. Отметим, что определенную поддержку значению ‘материнское молоко’ у *ɗaɗam* (с аффиксом *-ɗam*, отсылающим к классу «жидкости»

DAM) оказывает устойчивое существование когнатного анатомического образования *en-ndu / en-dī* '[женская] грудь / груди', где тот же корень предстает в сочетании с показателем класса NDU, несущим деривационное значение 'округло-выпуклый (объект)'. Равноценность же для обеих обсуждаемых сфер двух кажущихся первообразными значений — 'древесные соки' и 'материнское молоко' — особенно ясно видна при пандиалектном сопоставлении наблюдений, говорящих в пользу того, что понятие *enɔam* 'молоко матери / соки дерева', как и понятие *ɔadɔl* 'жила / корень' концептуализировалось в языке аккордно, с референцией к телу человека и дерева.

С этим же подтипом может быть сближен и такой важный концепт, обозначающий нематериальную составляющую тела, как **wonki** (с диалектной версией **yonki**) KI '[живая] душа, витальный дух, жизненная энергия'. Это слово-концепт несет весьма существенную нагрузку в этноязыковом сознании и миропонимании фульбе: согласно их представлениям, 'душа' живет в теле не только человека (и других животных), но и *дерева*; на этот последний момент — как правило, не учитываемый в лексикографических толкованиях — *настойчиво* обращают внимание сами носители языка и культуры. Языковые данные не дают никаких свидетельств о выводимости и семантико-деривационной соподчиненности двух значений — 'душа человека' и 'душа дерева', эти значения предстают как на равных правах совмещенные в слове *wonki* (/yonki). Если угодно, 'человек' и 'дерево' предстают как сущности «одушевленные» — разумеется, пока они живы.

II. Остановимся на другом типе связей между лексикой, относящейся к телу человека, и лексикой, относящейся к дереву, — на типе *классификативного тождества имен*. Речь идет о случаях единообразной (грамматической) категоризации *различающихся* лексических единиц, наделенных концептуальной

связью. Выделим иллюстрации из двух общефульбских именных классов, NGAL и КО.

Среди предметной лексики, классифицируемой по NGAL, ключевое место принадлежит имени **leggal** ‘древесина, *древесинная часть дерева*’. В соматиконе аналогию этому понятию составляет **yí'al** NGAL ‘кость’. Подобно тому как в общем словаре по образцу гиперонима **leggal** NGAL ‘древесинная часть тела дерева’ выстраивается протяженный ряд гипонимов того же именного класса — наименований конкретных деревянных предметов, в том числе множество имен артефактов, изготавливаемых из дерева, аналогичным образом в лексике частей тела проявляет себя как гипероним и понятие **yí'al** NGAL ‘кость’: практически все наименования *костей*, а также многих *частей тела, базирующихся на костях* (‘ключица’, ‘челюсть/скула’, ‘голень’, ‘бедро’ и т.д.), категоризируются, вслед за словом ‘кость’, по тому же именному классу.

Класс **КО** нередко определяют как «класс-гербарий»: сюда относится гипероним **haako** ‘листва’, а также многочисленные именованья *видов листвы* разных деревьев (эта лексика развита ввиду широкого использования листвы, «зелени» в практике — в кулинарии и фармакопее). В результате тщательного обследования диалектных словарей удастся выявить, что имена, номинирующие **волосяные** образования на теле человека, также относятся к классу КО — а для фульбского лексикона характерно дифференцированное именованье волос по типу их локализации на теле. Особые названия (по классу КО) имеют ‘**волосы под мышкой**’, ‘**усы**’, ‘**ресницы**’, ‘**брови**’, ‘**волосы на лобке**’, ‘**волосы на [мужской] груди**’ и некоторые другие. Эта параллель позволяет генерализовать семантический классификативный признак в следующем виде: *к классу КО* относятся имена, называющие *рыхлые неоднородно устроенные сущности биогенной природы*. Проявления классификативного тождества констатируются в самых разных фульбских диалектах, что дает основание трактовать данное явление как восходящее к периоду

общности и представляющее интерес для осмысления этнической картины мира у фульбе. Завершая на этом лингвистическое документирование выдвинутой проблемы, выскажу надежду, что приведенный корпус лексических свидетельств достаточно представителен для признания идеи о *сближенности телесных образов человека и дерева* у фульбе.

III. Моделирование этнической картины мира, однако, едва ли осуществимо без более широкого привлечения свидетельств *культурного плана*. Регламент позволяет лишь несколько реплик.

Коль скоро мы допустили дефиницию *дерева* как существа «одушевленного» (условно, конечно), не приходится удивляться тому, что в *сказках* фульбе дерево заметно (а может быть — и специфически) часто фигурирует как активный персонаж. Фольклорное *дерево* не только *видит, слышит, понимает* (понимает *речь*, а иногда понимает и весьма неочевидные вещи), оно также *разговаривает, поет*, изредка даже *ходит*. *Дерево* испытывает эмоции: оно может выступать в благорасположении (покровительствовать сказочному герою, наградить его богатством), но может и впасть в негодование, например наказать и даже *казнить* героя за его чрезмерную алчность... (как судья и казнитель). Персонификация как типовой прием сказочного жанра вообще в известной степени объясняет такое «антроповидное» поведение не-человеческого персонажа. Более нетривиального эффекта можно достичь, если уделить особое внимание тем *функциям*, ответственность за которые падает на *дерево* в фульбском фольклоре.

В сказочных сюжетах (не только у фульбе, но и у других [западно-]африканцев) известно «*дерево с сокровищем*», открывающее свой *живот* (обратим внимание на эту *часть тела*, общую с человеком — geedu NDU), чтобы осчастливить со-героя сказки богатствами, которые там, в животе, обретаются. Обычно разверзает чрево с сокровищем *баоба́б* (в природе дупла-

расщелины в африканских баобабах бывают столь грандиозны, что напоминают скорее *пещеры с сокровищем*, известные по другим фольклорным традициям). Образцы сюжетов с «*деревом-сокровищем*» имеются в авторских коллекциях фульбских сказок, опубликованных в сопровождении двух русских переводов, пословного и литературного, см. [Коваль 1984: 28–32, 277–279] и [Коваль, Траоре 1997: 142–147, 349–351]. По мнению известнейшей французской исследовательницы Кристиан Сейду, более специфичными представляются такие функции дерева в фульбских сказках, как *Дерево-Покровитель* и *Дерево-Судия* (*Вершитель суда*) [Seydou 1974]. Как правило, эти функции связываются в сюжетах с конкретными видами деревьев. Так, в сказке, записанной К. Сейду в Мали (Двентца), в роли Покровителя сироты выступает дерево **kahi** (*Khaya senegalensis* — дерево, отмеченное также и в героическом эпосе фульбе): мать, умирая, доверяет свою маленькую дочь покровительству **kahi**, и дерево обязуется оберегать судьбу подопечной (защищая ее, в частности, от недоброй мачехи).

Указанные функции носят скорее характер *надчеловеческий*, и их наблюдение в устной словесности не может не уводить мысль уже в другую область — «вторичных моделирующих систем», *верований*, специфически связанных с миром деревьев. Вера в так называемые *населенные* деревья имеет весьма широкий ареал распространения, и многие народы полагают, что дерево может быть локусом, обиталищем сверхъестественных существ — духов (*suudu jinnaaji /ginnaaji* ‘жилище духов’: в Западной Африке здесь часто используется арабское *jinna*, джинн). Такое поверье может быть связано и с конкретным древесным видом, см., например, у Анри Лота [Лот 1989: 206] об особом отношении туарегов к «населенному» дереву *ахемес* — *Balanites aegyptiaca* (*tanni* или *mur[o]tooki* у фульбе). К числу этноспецифично фульбских могут быть отнесены такие предписания, обусловленные верованиями, как требование традиции к изготовлению *sawtu* — *пастушьей палки* (а это важнейший ат-

рибут пастуха-пулло) из *определенного вида дерева* (из **kelli** ‘*Grewia mollis*’ или из **nelbi** ‘*Diospyros mespiliformis*, дикая хурма’) или же запрет на использование некоторого вида дерева для *стойбищного костра* **dudal** (в частности, древесина (**n**)**gilili** ‘*Boscia senegalensis*’ не используется ни в строительстве, ни как дрова [Seydou 1974: 135]).

Нельзя не обратить внимания на то, что в лексиконе пуларфульфульде ныне уже почти как омонимия воспринимается идентичное обозначение для понятия ‘[одно] дерево’ и для понятия ‘лекарство, лечащее снадобье’ — **lekki** KI. Носители дают этому профаническое объяснение, мол, многие лечебные средства изготавливаются из разных частей деревьев (ср., однако, упомянутую *охранительную* функцию Дерева, «Дерево как Покровитель». Вообще заметно, что традиция фульбе касательно деревьев часто *совмещает особое отношение* к дереву в *профанно-утилитарном* плане и в плане *сакральном*. Так, фульбе Масины убеждены, что дерево **ngelooki** ‘*Guiera senegalensis*’ — это «самое первое с сотворения мира дерево», обладающее сильной охранительной способностью, и не только лечебной: его листья, положенные в молоко, сохраняют его свежим два дня; ветка с листьями, подвешенная в жилище, отвращает опасность грозы и молнии и т.д. Вполне вероятно, что подобные разрозненные свидетельства о «священных» деревьях, будучи сведенными воедино, открывают перспективу изучения архаических доисламских воззрений народа, вплоть до перспективы реконструкции *древопочитания* — подобной той, которая была предложена Джеймсом Фрээрером для мамрийского дуба и терпентинных деревьев в Ветхом завете [Фрээрер 1985: 354–369].

Однако здесь мы уходим уже в иную тему, представляющую отдельный интерес и все же имеющую пересечение с темой настоящего сообщения. Дальнейшие разыскания по выдвинутой проблематике зависят не только от расширения фактических лингвокультурных свидетельств в рамках фульбской традиции, но и от аналогично ориентированных исследо-

ваний по другим языкам и культурам Африки. Ведь только при сопоставлении разных этнических традиций можно будет с уверенностью различить ареальное и этноспецифичное.

Литература

Коваль А.И. Сказки фульбе // Африканская сказка–I: Материалы к исследованию языка фольклора. М.: Наука, 1984. С. 8–38, 268–282.

Коваль А.И., Бори А. Траоре. Сказки фульбе // Язык африканского фольклора: Африканская сказка–II. М.: Вост. лит., 1997. С. 136–225, 348–387.

Лот А. Туареги Ахаггара. М.: Наука, 1989.

Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

Eguchi P.K. An English — Fulfulde dictionary. Tokyo: ILCAA, 1986.

Noye D. Dictionnaire Foulfouldé — Français. Dialecte Peul du Diamaré, Nord-Cameroun. P., 1989.

Nuuugal Haala VI. IPN — DNAFLA. Bamako, 1999.

Seydou Chr. Trois contes peuls // G. Calame-Griaule (éd.). Le thème de l'arbre dans les contes. T.3. P.: Bibliothèque de la S.E.L.A.F., n°42–43, 1974. P. 113–140.