

ВОЗМОЖНОСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ ДИСКУРС-АНАЛИЗА К ИЗУЧЕНИЮ ВЕДИЙСКОГО РИТУАЛА

APPLICABILITY OF DISCOURSE ANALYSIS TECHNIQUE TO VEDIC RITUAL RESEARCH

M. Voronkina

Summary. The point of issue of the paper is the relevance of the term of discourse in respect to the ritual archival in the Vedic texts. The objective of the study is the detection of applicability of the discourse analysis technique to research of this language material. The topicality of the research question is conditioned by additional opportunities which this technique gives for interpretation of the Vedic literature monuments. The author shows the significance of considering ritual scripts in respect of the communicative aspect of their functioning.

Keywords: discourse, communication, pragmatics, ritual, the Veda.

Воронкина Маргарита Алексеевна

*К.ф.н., доцент, Донской государственный технический университет (г. Ростов-на-Дону)
voronkina_m@mail.ru*

Аннотация. В статье исследуется релевантность термина дискурс, применительно к ритуалу, отраженному в текстах Веды. Цель исследования состоит в выявлении возможности применения методов дискурс-анализа для исследования этого языкового материала. Актуальность темы обусловлена новыми возможностями, которые открывает этот метод для интерпретации памятников ведийской литературы. Автор показывает важность рассмотрения ритуальных текстов в коммуникативном аспекте их функционирования.

Ключевые слова: дискурс, коммуникация, прагматика, ритуал, Веда.

Традиционно считают, что термин *дискурс* не относится к древним текстам, если их «связи с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно» [1, с. 137]. Однако есть примеры успешного применения методологии дискурс-анализа к языковому материалу, генетически соотносимому с религией эпохи древности, например, к текстам Библии и апокалиптической литературе [10; 11].

Представляется, что дискурс-анализ Веды — священных текстов индоариев — позволил бы понять правила порождения и понимания отраженной в них ритуальной речи, воссоздать этнографические, психологические и социокультурные условия ее функционирования, в конечном же счете, приблизиться к адекватной интерпретации данного языкового материала. Целью исследования является установление того, в какой мере сам термин дискурс и методика исследования дискурса применимы к изучению рассматриваемой литературы.

Дискурс традиционно противопоставляется тексту, хотя многие авторы признают условность такого разграничения [см. 6, с. 87–88]. Одним из очевидных признаков текста считают его письменный характер, с той оговоркой, что существуют и иные формы репрезентации языкового материала, например, аудиотекст, и, напротив, дискурс может быть зафиксирован в письменной форме.

Возвращаясь к теме ведийского ритуала, можно обратить внимание на то обстоятельство, что для индоари-

ев на протяжении длительного времени была характерна устная традиция порождения, хранения и передачи сакральных текстов, основа которых сформировалась еще в эпоху существования индо-иранской общности до появления их племен на территории Индостана. Важнее, однако, что сама природа ведийского ритуала носит диалогический характер. Напомним, что дискурс, как правило, рассматривается как интерактивный способ речевого обмена.

Бинарное разделение в ритуальном взаимодействии, в сознании верующего, проходило по границе профанного и сакрального, мира смертных и мира богов, совершавших обмен дарами, смыслами и энергией. Наиболее показательна в этом отношении «Ригведа», содержащая гимны и песнопения с восхвалениями и пожеланиями, адресованными богам. Речевая деятельность сопровождалась предметной жертвенной практикой, что приводило к усилению могущества богов, к их 'возрастанию' (санскр. *vr̥dh*). Так, Агни даже зрительно усиливается от вливаемого в огонь жертвенного масла, а Индра возрастает от посвященных ему гимнов и сока сомы:

*Испив его [сому], о стосильный,
Ты стал убийцей врагов. (РВ I, 4, 8)¹.
Тебя усилили прославления,
Тебя — хвалебные песни, о стосильный!
Да усилят тебя наши восхваления! (РВ I, 5, 8).*

¹ Здесь и далее «Ригведа» цитируется в переводе Т.Я. Елизаренковой [7].

От богов ожидают ответных даров — исполнения просьб верующих:

*Да поменяет он нам в походе,
В богатстве, в изобилии!
Да придет он к нам с наградами!* (РВ I, 5, 3).
*Да не причинят вреда смертные
Нашим телам, о Индра, воспевания жаждущий!
Отврати смертоносное оружие, о (ты,) в чьей
(это) власти!*
(РВ, I, 5, 10).

На наличие у участников презумпции коммуникации с верхним, божественным миром кроме упомянутых просьб указывает целый ряд дейктических средств, таких как местоимения, желательное и повелительное наклонения глаголов, звательный падеж существительных в функции обращения и пр. Весьма характерны фатические приемы, функцией которых является поддержание контакта. К таким приемам можно отнести принятые формулы вежливости и славословий, такие как *stóman iyarmi* 'славу пою', досл. 'поднимаю восхваление'.

С точки зрения создания оппозиции между коммуникантами особый интерес представляет создание в «Ригведе» особого священного "языка богов", противопоставляемого обыденному, профанному "языку людей" [см. 4, с. 76–101]. Так, в ведах упоминается, как на "разных языках" называли коня: «*Как hāya он возил богов, как vājīn — гандхарвов, как arvan — асуров, как aśva — людей*» (Шатапатха Брахмана X, 4, 6, 1).

Обращаясь к теме взаимности речевого обмена, важно привлечь внимание к характерной для ведийского ритуала теме непосредственного присутствия на нем божеств.

Их призывают принять участие в жертвенном действе:

*Бог с богами да придет!
Агни достоин призываний риши —
Как прежних, так и нынешних:
Да привезет он сюда богов!* (РВ I, 1, 5–6).

Их приглашают занять свое место (*vedi*) на подстилке из жертвенной соломы (*barhis*):

*Ночь и Ушас, прекрасно убранных,
Я приглашаю на это жертвоприношение,
Чтоб они сели на нашу жертвенную солому.* (РВ, I, 13, 7).

Им посвящаются жертвенные возлияния:

*О Ваю, приди, приятный для глаз,
Эти соки сомы приготовлены.
Испей их, услышь призыв!* (РВ I, 2, 1).

К ним обращены просьбы:
*Подгони к нам прекрасный
Желанный дар, о Индра!
Пусть будет он обильным, богатым!* (РВ I, 9, 5–8)

Характерно, что ряд гимнов полностью исполнялись от лица божества:

*Я двигаюсь с Рудрами, с Васу,
Я — с Адитьями и со Всеми-Богами.
Я несущу обоих; Митру и Варуну,
Я — Индру и Агни, я — обоих Ашвинов.
Я несущу сому, бьющего через край,
Я — Тваштара, а также Пушана, Бхагу.
Я создаю богатство возливающему жертвенный
напиток,
Очень ревностному жертвователю, выжимающему (сому).*
(РВ X, 125, 1–3).

В связи исполнением гимнов от лица божеств стоит упомянуть распространенную во многих древних культурах экстатическую вербальную практику "одержимости божеством", когда, по мысли верующих, устами человека глаголет бог.

Порядка двух десятков гимнов «Ригведы», называемых *samvādá* ('беседа', 'разговор'), носят диалогический характер. Некоторые гимны содержат вопросы. Правда, их истинную иллокутивную функцию определить подчас бывает сложно, как, например, в гимне, посвященном космогонии (*bravavrttam* букв. — 'описание возникновения'), где эти вопросы оставлены без ответа:

*Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода,
за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где?
Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубока?* (РВ X, 129,1).

Т.Я. Елизаренкова в комментарии к этому гимну отмечает, что об описанном в нем мистическом процессе происхождения бытия из небытия «можно только задавать вопросы без ответа» [7, т. 3, с. 520].

В связи с проблемой функций оставленных без ответа вопросов о происхождении мира, интерес представляют наблюдения исследовательницы над фонетическими особенностями гимна, такими как "звуковой полифонизм", создание фонетическими средствами

трех тем: описание процесса возникновения вселенной, бытия и вопросов на тему космогонии, использование при этом особых звуковых комплексов, звуковых намеков и пр. [там же]. Эти особенности приводят к предположению о заклинательном характере гимна.

Важно упомянуть, что в основе ведийской ритуальной практики лежит представление о слове как магическом орудии моделирования реальности. Примечательно, что заклинательная функция речи нередко рассматривается как разновидность призывно-побудительной [см. 9]. Таким образом, заклинание предстает весьма своеобразной формой вербальной интеракции. Еще больше оснований говорить о словесном взаимодействии, когда речь идет об общении в связи с реализацией магических интенций несколькими участниками ритуала.

Важно, что прагматика ритуала включает воссоздание в нем мистическими средствами вселенной из хаоса, в который она обращается к концу ежегодного цикла. Обращает на себя внимание характерная для ведийского сознания идея животворной силы божественного слова как инструмента космогонии. В этой связи представляется, что вопросы гимна могли предполагать ответы божества, обладавшие такой силой.

В пользу такого предположения свидетельствует важнейшая часть ритуала, называемая *brahmodya* ('обсуждение вед') от *brahma/brahman* и *udya/udyā*. *Udyā* означает 'подниматься', 'всходить', 'возникать' [5, с. 120], а *brahman* имеет несколько значений, среди которых 'благоговение', 'священное знание', 'мировая душа', 'божественная субстанция', жрец-брахман, руководящий жертвоприношением, а также бог Брахма [5, с. 470]. Синонимом *brahmodya* называют слово *brahmavadya* от *brahma/brahman* и *vad* ('говорить'), «в целом буквально 'брахманоговорение'» [3, с. 18].

В ходе этой словесной части ритуала происходит обмен вопросами и ответами космологической тематики, аналогичными вопросам упомянутого гимна «Ригведы», между двумя жрецами — хотаром и брахманом. При этом в тексте экплицируется факт воплощения в жреце-брахмане бога Брихаспати, а в хотаре Агни: «*Брахман же — воплощение Брихаспати <...> Хотар же — воплощение Агни...*» (Тайттирия брахмана III, 9, 5). Там же названы их функции: воплощающий Брихаспати брахман «*наделяет благочестием приносящего жертву*», а хотар, воплощающий Агни, «*наделяет блеском, приносящего жертву*» (Тайттирия брахмана III, 9, 5). Иначе говоря, оба воплощенных бога в процессе вербальной части обмена вопросами и ответами магически влияют на результаты ритуала: «*Что было первой мыслью?*» — *Спра-*

шивает хотар. "Небо, дождь,— вот поистине первая мысль",— отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает небом и дождем. "Что было большой птицей?" — Спрашивает хотар. "Конь — вот поистине большая птица". И приносящий жертву овладевает конем» и пр. (Тайттирия брахмана III, 9, 5).

Нелишне упомянуть, что цитируемый отрывок посвящен ритуалу *aśvamedha* — торжественному жертвоприношению коня. Жертва коня актуализирует в ритуале космогонический акт, ибо согласно ведийским представлениям, *мир есть конь* (Брихадараньяка упанишада I, 1), из частей тела которого и возникает вселенная (Тайттирия самхита V, 7, 25). Т.Я. Елизаренкова и В. Н. Топоров обращают внимание на то обстоятельство, что ответы на вопросы *brahmodya* «тяготеют к тому, чтобы быть именем собственным ("Небо", "Земля", "Солнце", "Месяц", "Год", "Человек" и т.п.)» [3, с. 15]. Таким образом, произнесение воплощенным божеством ответов на вопросы воссоздает в ритуале акт миро- и жизнетворения силой божественного слова.

Возвращаясь к признакам дискурса, важно отметить, что исследователями в качестве одного из этих признаков нередко называют наличие прагматики речевого действия, ситуацию общения, адекватность этой ситуации. Несмотря на видимую стереотипность и повторяемость гимнов и речевых формул, важно учитывать, что каждый ритуал, предполагавший их воспроизведение, означал новый акт взаимодействия с божественным миром. Исход же богообщения в ритуальном действе не был предрешен заранее. Эффективность коммуникации всякий раз можно было верифицировать лишь по ее завершении. Нелишне добавить, что реализация магических целей ритуальной практики, реактуализация архетипического акта космогонии в ведийской культуре, как и в других культурах данного типа, рассматривалась как высшая ценность, составляла главный смысл человеческого существования.

Данное обстоятельство подчеркивает функциональность, динамичность и актуальность рассматриваемых текстов внутри породившей их культуры. Иначе говоря, для современной культуры Веды — текст, но его ритуальные функции позволяют говорить об отраженном в них дискурсе. Таким образом, в отношении Веды вполне применимо определение текста как «интерпретируемого вербального объекта, за которым можно увидеть протекание дискурса» [2, с. 95]. Обозначенные особенности ведийских ритуальных текстов и открывает, по нашему мнению, возможность применения дискурс-анализа к их исследованию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнова Н. Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 136–137.
2. Демьянков В. З. Текст и дискурс как термины и как слова обыденного языка // «Вопросы филологии», 2007. № 5. С. 86–95.
3. Елизаренкова Т.Я., Топоров В. Н. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремнологические исследования. Сб. статей. М.: Наука. Гл. ред. вост. литературы, 1984. С. 14–46.
4. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука: Восточная литература, 1993. — 315 с.
5. Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. — М.: Филология, 1996. — 944 с.
6. Макаров М. Л. Основы теории дискурса. М.: ИТДГК Гнозис, 2003. — 280 с.
7. Ригведа. [В 3 т.] / Пер. Т. Я. Елизаренковой. (Серия «Литературные памятники»). М.: Наука, 1989–1999.
8. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7–60.
9. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей. М., 1975. С. 193–230.
10. Arens E. The Logic of Pragmatic Thinking: from Pierce to Habermas. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994. — 203 p.
11. O’Leary S. D. Arguing the Apocalypse: a Theory of Millennial Rhetoric. Oxford: Oxford University Press, 1994. — 314 p.

© Воронкина Маргарита Алексеевна (voronkina_m@mail.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



Донской государственный технический университет