

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Новосибирский государственный технический университет»

На правах рукописи



Ледовских Антонина Юрьевна

**КОНЦЕПТУАЛИЗИРОВАННАЯ ОБЛАСТЬ «ГОЛОС» В
ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ РЕЧЕВЫХ ПРАКТИКАХ ДОПИСЬМЕННОГО
ПЕРИОДА**

5.9.8. Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная
лингвистика (филологические науки)

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
филологических наук

Научный руководитель:
Проскурин Сергей Геннадьевич
доктор филологических наук, профессор

Новосибирск – 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. СЕМАНТИКО-ПРАГМАТИЧЕСКИЙ И МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ РАННИХ РЕЧЕВЫХ ПРАКТИК	16
1.1. Лингвопрагматика в теории речевой коммуникации. Основные понятия .	16
1.1.1. Действие как основа речевого мышления – ритуальный характер глоттогенеза	18
1.1.2. Теория речевых актов и лингвопрагматические аспекты изучения речевой деятельности	21
1.2. Символическая репрезентация языковой деятельности в мифе	31
1.2.1. Истоки и становление научного исследования мифа	32
1.2.2. Применение структурного метода в исследовании мифопоэтики и архаической семиотики.....	36
1.3. Функциональные и семиотические особенности архаических речевых практик в контексте устной традиции	44
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 1	56
ГЛАВА 2. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ РЕЧЕВЫХ ПРАКТИК ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ	59
2.1. Концептуализированная область в рамках семиотики индоевропейской лингвокультуры.....	59
2.2. Семиотическое выражение речевой практики в концептуализированной области «голос»	65
2.3. Прагматический характер перформатива в ритуализированном дискурсе ..	69
2.4. Действие как основа коммуникации в ритуальной практике архаичной культуры.....	73

2.5. Речевая коммуникация и голосовая функция в ранних практиках	85
2.6. Концептуализация представлений о голосе в мифе	106
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 2	119
ГЛАВА 3. РЕЧЕВЫЕ ПРАКТИКИ ДРЕВНЕГЕРМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ	124
3.1. Речевые практики северогерманской традиции. Поэтическая устность в основе мифа	126
3.2. Концептуализация речи и слова в эпических песнях в древнеисландской традиции.....	135
3.3. Древнегерманский магический перформатив	140
3.4. Рунический перформатив древних германцев	145
3.5. Библейский перформатив периода христианизации в англосаксонских поэмах.....	153
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 3	165
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	170
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	181

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена повышенным интересом к лингвопрагматическим дисциплинам, изучающим речевые практики и коммуникативные модели древних культур. В поле современной лингвистики когнитивное и прагматическое направления представляют наибольший интерес, поскольку исследуют процесс концептуализации мира через язык и его функциональные свойства. Значимой работой в этом направлении является «Словарь русской культуры» Ю. С. Степанова, описывающий константные для неё концепты. Опираясь на этимологию слов, сохранивших дописьменную историю культуры, учёный исследует эволюцию базовых концептов русской духовной культуры как коллективного её достояния [Степанов, 1997]. Гипотеза Ю. С. Степанова указывает на особый характер отношений между языком и культурой – существуют как особенные термины культуры, отражающие разделяемые носителями культуры ценности, так и особенные категории мышления, облечённые в языковую форму. В отдельной концептуальной системе индоевропейской культуры в общих рамках семиотики исследуется взаимодействие культуры и языка, а также их концептуальные структуры на материале дописьменной эпохи и ранней письменности, сохранившей элементы устной традиции. Постоянно воспроизводимые категории мироощущения, отображающие время, пространство и движение в нём, любые свойства, отношения, явления, представляют собой базовые или универсальные категории и в языке.

Процессы моделирования мира и ментальной сети представлений о нём могут во многом совпадать. Устная традиция как один из первичных инструментов закрепления культурно значимых парадигм и явлений сохраняет наиболее универсальные и существенные категории мировоззрения, поскольку таковые постоянно воспроизводятся и связываются с человеческой деятельностью. Обратившись к устной традиции индоевропейской культуры, можно говорить о характерной тех-

нике концептуализации реальности, присущей ей в виде создания целых семиотических систем, отражающих мир в языке (например, переложение топологически-хронологических точек на алфавитный ряд, см. [Степанов, Проскурин, 1993]).

Голос видится как сложное лингвистическое и философское единство, функциональную роль которого можно рассмотреть в процессе становления и закрепления устной традиции ещё в дописьменную историю. Такой процесс естественным образом подвергается концептуализации, что отражается в значительном лингвокультурном пласте, сохранившем взаимосвязь слова и действия. Это не совсем привычное явление концептуализации, поскольку непосредственно действие относится к материальному ряду, но *концепт* действия относится уже к духовной культуре [Степанов, 1997, с. 209]. В предложенной Ю. С. Степановым классификации действия разделяются по следующим сферам – материальные, материально-духовные и духовные. Изучение действий материального и духовного планов и их формирование в отдельные концепты и есть предмет данной работы.

На интересующем нас временном отрезке в качестве действий этого плана в первую очередь рассматривается ритуал, который, по мнению В. Н. Топорова, в период устной культуры представляет древнейший способ сохранения информации и становления языка как знаковой системы [Топоров, 1988]. Учёными также не раз высказывалась теория о ритуальном глоттогенезе – происхождении языка в результате трудовой и орудийной деятельности. Ритуальные действия не просто сопровождали все важные события в жизни первобытного общества, но помогали *переживать* их через совершение обрядов [Мечковская, 1998]. Миф и язык неразрывно связаны, поскольку язык «выступает как средство закрепления и передачи достижений человеческого мышления, человеческого знания» [Леонтьев, 1963, с. 123], а миф репрезентирует мышление, и, соответственно, представляет язык.

Таким образом, через изучение ритуальных действий можно прийти к некоторому пониманию механизма взаимной концептуализации действия и слова. Одним из ярких примеров языкового закрепления такой концептуализации является

перформатив, или действие словом. Этот феномен рассматривается в лингвопрагматическом поле, а именно в теории речевых актов [Austin, 1962]. На сегодняшний день в русле лингвопрагматики работы ведутся в основном в поле политического, социально-экономического, бытового, медицинского, образовательного дискурсов [Чернявская, Молодыхченко, 2017, Чернявская, 2017, Григорьев, Евтеев, 2017, Копнина, 2018, Апресян, 2010, Голянская, Мельник, 2019, Беневоленская, Федотова, 2018, Казанцева, 2018, Барышников и др., 2019]. Однако методы семантико-прагматического анализа можно применить к древнейшему дискурсу, поскольку анализ сохранившихся данных о ритуальных действиях и речевых практиках позволяет описать процесс концептуализации голоса.

В основе множества социальных институтов – церкви, судебной и юридической практики, образования и др., лежит именно ритуальная практика, в которой определённый процент ритуальных действий упрощался и заменялся устными формулами, произнесение которых стало приравниваться к совершению акта (семиотическое ослабление). К невербальным средствам выразительности, наряду с мимикой, жестами и интонацией, которые играют большую роль в знаковом поведении человека, также относится *голос*, чьё семиотическое наполнение как инструмента, формирующего перформативность, изучено, по нашему мнению, недостаточно. С помощью голосовой функции оформляются «первичные перформативы», фундамент речевой практики, которая признает роль и значимость устной традиции в создании языковых категорий [Проскурин, Проскурина, 2022]. Именно в речевой практике представителей древности, когда властвовала устная традиция аккумуляирования и сохранения культурного наследия, голос постепенно приобретал тот ряд семиотических функций, благодаря чему происходила символизация как голоса, так и звуков в целом, что отразилось не только на социальном аппарате общества, но и на культуре с языком.

Обширный труд по изучению звуков, голоса, музыки, речи, их семиотических функций в мифологии и дихотомии «звук – тишина» представляет собой сборник работ «Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной

культуре славян» (Изд-во «Индрик», 1999). В изучении архаической культуры рассмотрение семантики звуков представляется неотделимым от их прагматики, поскольку любой звук или шум представляет собой сообщение от определённого отправителя определённому адресату с определённой целью. Исследования по звуковому коду в традиционной культуре также представлены в сборнике работ с научной конференции «Голос и ритуал» (Государственный институт искусствознания, Москва, 1995). Данные немногочисленные сборники представляют работы исследователей звукового кода только славянской языковой группы, которая является лишь одним из большого числа представителей индоевропейской семьи. Однако они не рассматривают механизмы семиотизации в комплексе культуры и языка, и, более того, код голоса и звучания является универсальным для человечества и может быть найден в любой культуре.

Ярким представителем данного явления выступает индоевропейская семья языков с очень богатым мифологическим материалом. Индоевропейская лингвокультура представляет особенный набор уникальных кодов [Проскурин, 2005], а через её систему мифов можно анализировать концептуальные системы языка и культуры, заключающие в себе первичные модели ментальности и оценки мира. В культурах обнаруживаются концептуализированные области, которые позволяют рассмотреть языковые явления на культурном материале. Концептуализированная область представляет собой результат слияния культуры и языка, где культурный элемент выражается через концептуальную систему смыслов, а языковой – в логико-лингвистической константе (грамматическая категория, морфосинтаксические отношения и др.) [Проскурин, 2005]. Таким образом, рассматривая семантику наряду с прагматикой, в данной работе основное внимание направлено на изучение концептуализированной области «голос» в материальных и нематериальных символах культуры, а также действия. Следует отметить, что к области «голос» отнесены такие устно-воспроизводимые единицы (монологические и диалогические) и словесные формулы как: молитва, восхваление, гимн, песня, разговор, беседа, заклинание, заговор, объявление и пр.

В данном исследовании используются основные термины:

– *Концептуализированная область* – такая область представляет денотативно-сигнификативный комплекс, соединяющий материальные явления и объекты культуры, а также концептуальные значения. Для исследования такой области необходимо использовать культурный материал, а именно устоявшиеся мифологические концепты, образовавшиеся в ходе ритуальной практики, чтобы иметь возможность рассмотреть действие словом.

– *Архаические речевые практики* – комплекс техник, в раннем (до-письменном) периоде культуры представленных в виде постоянно воспроизводимых и тем самым запечатленных в диахронии языковых средств и понятий, которые реализуют вербальные функции социально значимых институтов, берущих своё начало в бытность древнего общественного уклада.

– *Материальные метки* – слова денотативной группировки, обозначающие наименования материальных рядов культуры (предметы быта, оружие, орудия труда, физические явления и т.д.)

Научная новизна исследования определяется тем, что впервые реконструирована и описана концептуализированная область «голос» и её связь с перформативным проявлением языка, что отражает семантико-прагматический аспект запечатлённой устной традиции раннего периода существования и развития индоевропейской культуры, а также переход к письменной традиции. В ходе реконструкции также была выявлена связь данной области с другими концептуализированными областями – «судьба», «знание», «рождение».

Теоретическая значимость открывается в использовании термина *архаические речевые практики* применимо к описанию набора техник, т.е. коммуникативных моделей и особенностей устной традиции носителей архаического сознания. Предложенный подход к определению перформатива не только как канонического глагола или жанра, но более широкого проявления языковой особенности «действия словом», показывает глубинную универсальность данной категории.

Практическая значимость может быть найдена в использовании концепции речевых практик для дальнейшего изучения мифосистем не только индоевропейских языков, но и других языковых семей, других мировых культур. Результаты исследования могут быть использованы в курсах по индоевропеистике, сопоставительному языкознанию, сравнительной семантике и стилистике индоевропейских языков. Используемые методы семантического и прагматического исследования могут применяться к анализу других концептов языковой деятельности и лечь в основу аналогичных исследований культур других языковых семей.

Объектом исследования являются знаковые конструкции, формирующие языковые и концептуальные выражения голоса в знаковом пространстве дописменного периода индоевропейской культуры.

Предмет исследования составляют концептуальные значения голоса, опирающиеся на материальные признаки культуры рассматриваемого знакового пространства. Всего в ходе исследования в концептуализированной области «голос» были выявлены две крупные семантические группы по признакам материализованной формы действия и материализованного объекта.

Целью данной работы является реконструкция концептуализированной области «голос» в аспекте изучения архаических речевых практик индоевропейцев. В связи с заявленной целью были поставлены следующие **задачи**:

- определить понятия речевых практик и перформатива и описать специфику их лингвопрагматического характера в рамках коммуникативной деятельности;
- выявить функциональные и семиотические характеристики архаических речевых практик на критериях определения устного характера текста;
- обосновать целесообразность привлечения мифологического материала для реконструкции языковой составляющей концептуализированной области «голос»;

- описать семиотическую модель становления голосовой функции из ритуального действия – 1) ритуальный акт, 2) ритуальный акт и речевая формула, 3) речевая формула заменяет ритуальный акт;
- эксплицировать концептуализированную область «голос» в индоевропейской культуре с использованием семантико-прагматической стратегии – привлечение культурной темы для изучения языкового феномена действия словом;
- проанализировать символические представления голоса в мифопоэтическом сознании индоевропейской традиции и языковые формы проявления этого концепта;
- применить систему анализа концептуализированной области для выявления характерных черт конкретного представителя индоевропейской семьи – древнегерманского ареала, как одного из представителей культуры, совмещающей особенности существования языческой и христианской традиций.

Методология исследования изначально была направлена на изучение мифосистем индоевропейских культур, поэтому в первую очередь применялись концептуальный и герменевтический подходы к исследованию мифологем, а также структурно-типологический анализ сюжетных единиц, связанных с голосом и произношением, являющихся универсальными. Многоаспектный подход к изучению архаических речевых практик подразумевал ведение исследования в рамках семиотического изучения текстов и филологического их анализа. Для более полного описания и сопоставления культурных понятий и их языкового выражения были взяты данные этимологических словарей. Также применялись культурологические методы оценки – исследование действий в процессах обрядов и ритуалов.

Теоретико-методологической основой исследования послужили работы по семиотике и семиотике культуры (Ю. С. Степанов, С. Г. Проскурин, Ю. М. Лотман, В. В. Фещенко, Р. Барт, Б. М. Гаспаров, В. И. Карасик, С. М. Толстая и др.), философии мифа и мифологии (Э. Кассирер, К. Юнг, К. Леви-Стросс, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Л. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская, Н. Б. Мечковская, Э. Тайлор), мифопоэтике (Е. М. Мелетинский, М. М. Бахтин, А. Н. Веселовский, В. Я. Пропп,

М. Долар, Н. В. Злыднева, С. Ю. Неклюдов), формульной композиции (А. Б. Лорд, Н. Рошияну, Вяч. Вс. Иванов, Н. В. Топоров, М. Parry, С. Watkins, J. M. Foley), речевой деятельности (Л. С. Выготский, А. А. Леонтьев, П. Я. Гальперин, Н. Д. Арутюнова, Л. Витгенштейн, Дж. Серль, А. Вежбицкая, М. М. Бахтин, М. Н. Кожина, В. П. Москвин, Л. П. Крысин, П. Ф. Стросон, М. Ю. Федосюк, В. Е. Чернявская, В. Ю. Апресян), перформативам (А. В. Проскурина, С. Г. Проскурин, С. В. Санников, А. А. Романов, Ю. Д. Апресян, В. И. Тюпа, S. L. Sanders) и этимологии (Э. Бенвенист, Т. В. Гамкрелидзе, В. Н. Топоров, В. В. Сырочкин).

Материалами для практического исследования послужили древние источники иудеохристианской, индийской, древнеиранской традиций, а также германоскандинавские, кельтские, древнегреческие, славянские и армянские мифы. Иудеохристианские мотивы исследовались нами в силу их распространённости для большей части культур индоевропейской семьи. Также были использованы этимологические и переводческие словари, энциклопедические материалы и языковой корпус санскрита. Оригинальные тексты рассматривались при анализе древнегерманского материала; указанные для общей индоевропейской традиции тексты изучались в переводах, обращение к оригинальным текстам происходило при необходимости обосновать и уточнить существенные для исследования сюжетные и языковые значения. Общий объём обработанного материала – 1419 страниц, к ним относятся следующие языковые памятники:

- *«Ригведа»* (XVIII–XII вв. до н.э.);
- песни о богах из Старшей Эдды (XIII в.): *«Прорицание Вёльвы»*, *«Речи Вафтруднира»*, *«Речи Гримнира»*, *«Поездка Скирнира»*, *«Песнь о Харбарде»*, *«Песню о Хюмире»*, *«Перебранка Локи»*, *«Песнь о Трюме»*, *«Речи Альвиса»*.
- древнеанглийские поэмы: *«Видсид»* (VII в.), *«Видение креста»* (VIII в.), *«Предисловие короля Альфреда к Cura Pastoralis»* (IX в.), *«Проповедь Эльфрика»* (X в.), *«Юдифь»* (X в.), *«Битва при Мэлдоне»* (X в.), *«Жизнь Св. Этельтрита»* (X в.), *«Гимн Кэдмона»* (VIII в.);
- *«Язык поэзии»* (XIII в.) – часть Младшей Эдды.

В тексте приведены прочие языковые и культурологические памятники (в т. ч. рунические надписи):

- древнеиндийские тексты – «Веды» (*Самаведа, Яджурведа*), «Авеста» (*Ясна*), «Упанишады» (*Брихадараньяка Упанишада, Кена Упанишада, Мундака Упанишада*), санскр. эпос «Махабхарата», «Рамаяна», санскр. пьеса «Абхиджняна-Шакунтала» (IV-V в.);
- тексты Священного Писания, апокриф «Деяния апостола Иуды Фомы» (II в.);
- древнегерманские источники – «Книга о заселении Исландии» (IX-X вв.), «Мерзебургские заклинания» (IX в.), «Лакнунга» (X-XI вв.), «Книга Эксетера» (XI в.), «Сага о Сверрире» (XII в.), «Сага о Вёльсунгах» (XIII в.), «Зеркало короля» (XIII в.);
- старорусские заговоры, «Голубиная книга» (XV-XVI вв.);
- германо-скандинавские, кельтские, древнегреческие, славянские и армянские мифы (энциклопедические данные).

Положения, выносимые на защиту:

1. Речевые практики представляют комплекс вербальных техник, использованных устной традицией и созданных на запечатлённых ею «ядрах» культуры, заключающие те ключевые мифологические верования, магические, обрядовые и ритуальные практики, которые осуществляются голосовой функцией.
2. Именно доминирующая устная традиция архаического общества, использующая голос как инструмент фиксации информации, определила для него важнейшую роль актуализатора, т.е. непосредственного и независимого исполнителя действия.
3. Процесс концептуализации области «голос» происходит в несколько этапов – сначала ритуальная практика в преимуществе использует действия и жесты, что остаётся характерным для политеизма. Постепенно го-

лос становится участником действия, и голосовая функция участвует непосредственно в оформлении и регуляции социальных явлений – дарение имени, принесение клятвы и обетов, манифестация желаемого. В дальнейшем голос отделяется и участвует в формировании абстрактных понятий, но остается в ритуальной практике в виде перформативной категории.

4. В древнегерманской мифопоэтической традиции устность представлена семантическими образами речи и диалога, с набором функциональных показателей: индикатор разума, отличающий высших и низших существ, оценка ментальных способностей, решение конфликта устным поединком, двигатель сюжетной линии. Основное выражение перформатива встречается в магическом и руническом дискурсе (заклинания и клятвы). В период христианизации древних германских племён влияние монотеистической религии и распространение текстов Священного Писания приносит в культуру библейский перформатив, основополагающий в европейской культуре концепт творения мира через Слово, голос абстрактивируется, устные функции заменяют ритуальные действия.

5. Материальными метками концептуализированной области «голос» для индоевропейской традиции в целом становятся такие денотативные группировки слов: «предмет», «оружие», «книга», «жидкость», «река», «контракт», «мир», «пища», «напиток», «ремесло», «дыхание», «ветер», «указатель, ориентир».

6. Материальными метками концептуализированной области «голос» для древнегерманской традиции становятся следующие группировки слов: «вода», «золото», «корабль», «оружие», «поединок», «испытание», «рунические камни», «кольцо», «указатель, ориентир», «руна». Крупнейшие культурные концепты всей индоевропейской семьи, как, например, «поединок», «живое слово», «оружие», «указатель», «жидкость», в древнегерманской традиции пополняются характерными и значимыми для неё явлениями

(руническое письмо, ценность золота и морского дела, культурные артефакты).

7. Всего в концептуализированной области «голос» для индоевропейской семьи выделены следующие сигнификативные и денотативные группировки слов: **слово** (предмет, оружие, учение, религия, книга, живое слово), **речь** (жидкость, река, контракт), **имя** (рунические камни, ритуальные объекты, сакральные объекты/явления, миророждение, указатель, ориентир), **поэзия** (напиток, пища, ремесло), **рождение** (дыхание, ветер).

Достоверность полученных результатов обеспечивается использованием значительного количества научной литературы, обширным количеством обработанного мифопоэтического материала, обращением к проверенным источникам этимологических и литературных данных, также все использованные методологические способы соответствуют поставленным целям и задачам.

Апробация работы. Материалы диссертации были представлены на II Форуме языков и культур в Сибирском федеральном университете г. Красноярска (Красноярск, 27-30 мая 2021) и Международной научной студенческой конференции в Новосибирском государственном университете (Новосибирск, 20 апреля 2022).

Промежуточные этапы и конечные результаты обсуждались на кафедре иностранных языков факультета гуманитарного образования Новосибирского государственного технологического университета. Основные положения работы изложены в пяти публикациях, в том числе в четырёх статьях, размещённых в ведущих научных рецензируемых журналах, определённых ВАК РФ:

1. Ледовских, А. Ю. Перформативная функция голоса в архаических речевых практиках / А. Ю. Ледовских // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13. – № 3 (2). – С. 313–323.

2. Ледовских, А. Ю. Голос как мифологический архетип в индоевропейской культуре / А. Ю. Ледовских // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2021. – Т. 14. – Вып. 10. – С. 3196–3201.

3. Ледовских, А. Ю. Библейский перформатив в раннехристианской германской культуре / А. Ю. Ледовских // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2022. – Т. 15. – Вып. 10. – С. 3312–3318.

4. Ледовских, А. Ю. Лингвокультурный трансфер в архаических речевых практиках индоевропейской культуры / А. Ю. Ледовских // Иностранные языки: лингвистика и межкультурная коммуникация. Литературоведение. Прикладная лингвистика. Языкознание: Материалы 60-й Международ. науч. студ. конф. 10–20 апреля 2022 г. / Новосиб. гос. ун-т. — Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2022. – С. 19–20.

5. Ледовских, А. Ю. Предметная семантика устных изречений в религиозных гимнах Ригведы / А. Ю. Ледовских // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2025. – Т. 18. – Вып. 3. – С. 1157–1165.

Диссертационная работа состоит из введения, трёх глав, выводов к каждой главе, заключения, библиографии, включающей 188 наименований на русском и иностранных языках, в том числе словари (14 единиц), электронные источники и программы (10 единиц). Общий объем текста составляет 199 страниц.

ГЛАВА 1. СЕМАНТИКО-ПРАГМАТИЧЕСКИЙ И МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ РАННИХ РЕЧЕВЫХ ПРАКТИК

1.1. Лингвопрагматика в теории речевой коммуникации. Основные понятия

Понятие речевой практики. Термин «речевая практика» в современной науке о языке не имеет конкретного определения и используется при описании нормы и системы языка, в котором система языка есть совокупность всех возможных средств и способов выражения в национальном языке, а норма представляет принятые в данном обществе правила отбора таких средств и способов выражения в определённый момент времени. Между нормой и системой есть «буферная» зона, а именно использование языка в различных сферах деятельности человека, или узус, или речевая практика, т.е. то, как в непосредственном речевом общении носители нормативного языка используют языковые выражения. Живая и динамическая речевая практика может оказывать значимое влияние на традиционно принятые нормы языка, и впоследствии в его системе кодифицируются новые для литературного языка отдельные единицы и целые словообразовательные модели. Например, широко заимствованные англицизмы способствуют появлению структурно новых типов слов [Крысин, 2007]. Под речевой практикой также подразумевается речевое поведение говорящего, реализуемое в согласии с универсальными характеристиками стереотипного речевого поведения группы, которое отражает накопленный культурный и языковой опыт [Полякова, 2012]. В современной науке теория социальных коммуникаций может считаться базой для изучения социальных процессов и явлений, и в её сфере чаще встречается и используется термин «коммуникативная практика», который соотносится с понятием социальной практики – набором упорядоченных образцов рациональной деятельности человека, да-

ющих ему возможность обладать определённым статусом и ролью в социуме. Следуя этому определению, коммуникативная практика представляет набор упорядоченных образцов рациональной деятельности, направленных на обмен социально-значимой информацией, что постоянно воспроизводится в системах коммуникации разного уровня [Зотов, Лысенко, 2010].

Что же могут представлять собой архаические речевые практики, учитывая невозможность исследовать живую речь древних носителей в динамике? Для изучения этого вопроса следует опираться на основополагающий принцип аккумуляции и сохранения культурно значимой информации посредством устной традиции, которая теряет со временем чёткие свидетельства происходящих событий и их участников, но сохраняет «ядра» культуры и облекает их в узнаваемые и запоминаемые образы, которые в постоянном семиозисе порождают связанную систему культурных представлений. Такая система ядерных компонентов, отражающая ключевые мифологические верования, магические, обрядовые и ритуальные практики, может быть изучена на предмет семиотически значимых концептов и их языковой реализации. Характерные черты древних индоевропейских культур могут быть отслежены в языковом материале раннего периода, когда появившаяся письменность закрепила наследие устной традиции. Таким образом, поколениями копившаяся и передаваемая в устной традиции информация всё же способна предстать в динамическом аспекте диахронии.

В процессе изучения речевых практик ранней дописьменной истории, которые тесно взаимосвязаны с примитивным уровнем проявления человеческой культуры, внимание привлекает теория о ритуальном происхождении языка. В такой теории ритуальное действие становится основополагающим принципом зарождения коммуникации. Однако остаётся понять, как связаны действие и речь, какую роль в древнем дискурсе играет голос, что есть речь в научном понимании и в каком аспекте лингвистической науки можно изучить данный вопрос. Связь действия со словом или выражение действия голосом сделало доминирующим в данном ис-

следовании понятие «перформатив», предложенное теорией речевых актов и отвечающее принципу действия произнесённым словом. Остановимся на рассмотрении действия речевого и действия предметного.

1.1.1. Действие как основа речевого мышления – ритуальный характер глоттогенеза

Эволюция предполагает развитие сложной структуры из примитивного образа, что характерно и для проявления умственного действия и внутренней речи из физического прототипа. На примере семиотически осложнённой системы языка представляет интерес теория зарождения языковой деятельности из ритуальных актов. Такая идея предполагает, что зарождению языка предшествует сначала конкретное целенаправленное действие, или ритуал, акт, жест и т.д., которые отвечают за процесс образования сигнализированных действий внутри сообщества и регулирования поведения его участников. Здесь стоит обратить внимание на сам процесс, который проходит предметное действие через различные формы внешней речи, становясь в итоге актом внутренней речи в ментальном проявлении.

В описании такой эволюции мы обращаемся к советской психолингвистической школе Л. С. Выготского, в которой доминировала концепция принципиального отличия человеческой психики от животной – социальный фактор человеческой психики и принципиальное единство всех форм её деятельности при переходе от животного к человеку заключены в высших психических функциях человека (память и мышление), которые опосредованы объективно существующими знаками. Рождение коллективной трудовой деятельности и языковой деятельности подвержены одним законам генезиса, поскольку обе связаны с «опредмечиванием в продукте специфических человеческих психических способностей, определяемых не морфологическими особенностями строения тела человека, а тем, что он черпает из сокровищницы общественного опыта» [Леонтьев, 1963, с. 123]. В русле такой

концепции вслед за А. Н. Леонтьевым и А. Р. Лурия была сформулирована гипотеза поэтапного развития умственных действий П. Я. Гальпериным – 1) действие с материальным предметом; 2) действие в громкой речи; 3) действие в уме, или сама мысль [Гальперин, 1959]. В основе такой теории автор видит эволюцию, которую действие проходит через формы его внешней реализации во внутреннюю. В результате на первой ступени взаимодействия с предметом рождается материализованная форма действия, что предполагает воспроизведение любых свойств и отношения вещей в действиях с ними. В процессе освоения действия происходят такие манипуляции как развёртывание (необходимое для показа всех его операций в их взаимосвязи) и обобщение действия (выделение из многообразия свойств действия именно тех, которые нужны для его выполнения). Лишь после прохождения этого пути станет доступен обратный процесс – сокращение операций действия, что, однако, ещё не предполагает его переход в умственный план. Второй этап начинается тогда, когда происходит зарождение умственного действия, что наступает только после достижения наивысшей материализованной формы и всех произведенных с ней операций, и здесь действие «отрывается от его последних внешних опор» [Там же, с. 452]. Содержание действия переносится в план громкой речи без опоры на предметы, но ещё не является собственно умственным. Громкая речь на данном этапе реализует физическое и социальное условие сообщения, воплощая звуковую природу языка; впервые происходит осознание речевого действия как слушающим, так и говорящим. Речевое действие строится как отражение материального действия, при котором последнее развёртывается и постепенно переносится в речевой план (определённые языковые элементы связываются с определёнными элементами и операциями материального действия). На последнем этапе обнаруживается формирование абстракций, которые зарождаются тогда, когда действие переносится в речевой план и свойства действия закрепляются за определёнными словами, превращаясь в значение слов и отрываясь от конкретных вещей. Перенос действия в речевой план характеризуется не просто выражением действия в речи и сообщением о таковом, но само есть выполнение предметного действия,

действия в новой форме – речевой. «Речь есть форма предметного действия, а не только сообщение о нём» [Там же, с. 456]. Гипотеза о развитии умственного действия показывает, что первичным этапом не только мышления, но и речевого отражения реальности служит именно предметное действие.

Первичное предметное действие в древнем сознании олицетворяется в ритуале, отображающем социальные взаимоотношения (по аналогии со стереотипными действиями животных), и концепция о центральном положении ритуала в теории о происхождении языка предполагает, что именно ритуальное действие стало локусом зарождения и развития языка в знаковую систему, в которой звуки отражают связь между означаемым и означающим. Ритуал предшествует языку, предопределяет его и является основой появления наглядно-образного типа мышления [Маковский, 1997, с. 75]. Высказанное Ю. С. Степановым предположение о том, что основой ритуала является действие, способное предстать в качестве концепта духовной культуры, позволяет учёному относить и операции с концептами и операции с терминами культуры к действиям духовной культуры. Более того, любое материальное действие человека имеет под собой духовное основание, будь это мотив, намерение или план, которые объединяют все действия в деятельность, имеющую уже концептуальное обоснование (как мораль или нравственность). Поэтому учёный выделяет не столько форму слова *действия*, сколько *представление действий* в языке. И как первичный элемент такой реализации в семиотической структуре языка выступают как раз действия упорядочивающие, или «ритуализированные действия» [Степанов, 1997, с. 212]. Такие упорядочивающие действия представляют собой древнейшую группу человеческих действий, имеющих знаковую, семиотическую функцию. При этом человек выступает в качестве инициатора и исполнителя, а инструментом может быть любая часть его тела. Действие заключается именно в совершении телом каких-либо движений или поз.

Таким образом, действие ритуала предназначалось для структуризации действительности и реализовало первичную коммуникацию между членами одного рода (что подтверждается на примере животного мира). Предметная деятельность

человека и речь неразрывно связаны, образуют цельную систему функционирующего обмена информацией и закрепления существенных социальных элементов. Изучение деятельности, лежащей в основе появления языка, а также одного из основополагающих принципов его дальнейшего развития, подводит нас к теории речевых актов.

1.1.2. Теория речевых актов и лингвопрагматические аспекты изучения речевой деятельности

Обратимся к краткой истории появления теории речевых актов в поле коммуникации как науки. Рассматривая коммуникацию как проблему философии, А. В. Назарчук выделяет как минимум три направления её развития – 1) направление немецкой философии (К. Апель, Ю. Хабермас, Н. Луман), занимающееся проблематикой интерсубъективности, теорией социального действия и теорией систем; 2) эмпирическое направление англо-американской школы, взявшей за источник идеи семиологии Пирса-Морриса и развивающейся в русле логического позитивизма и аналитической философии, впоследствии вышедшей на проблему коммуникации через методологию бихевиористской психологии и психологии межличностной коммуникации; 3) направление французской философии, заданное исследованиями языка Ф. де Соссюра в структурной лингвистике. Именно французская философия не ограничилась изучением только языка, а охватила более яркий и продуктивный к изучению спектр проблем – социальный психоанализ (М. Лакан, М. Фуко), постструктурализм и литературный дискурс (Р. Барт, Ж. Деррида, П. Рикёр). Впоследствии в русле лингвистического анализа, заданного Л. Витгенштейном, англо-американская философия стала развиваться в попытке прояснить языковой опыт [Назарчук, 2009, с. 196]. Ещё одним философским направлением XX века, которое пыталось осмыслить проблему коммуникации, стала «философия диалога» (М. Бубер, Э. Левинас, М. Бахтин и др.).

Связанная с деятельностью и языком теория речевых актов берёт своё начало в одном из приведённых выше философских направлений, занимающихся проблемами коммуникации, а именно в лингвистической философии середины XX в., основоположником которой считается Л. Витгенштейн (в свою очередь направление берёт начало в идеях Дж. Э. Мура на рубеже XIX-XX вв.). В данном направлении для анализа естественного языка применялись строгие методы с целью исследовать философски значимые концепты и используемые для них слова в речи (концептуальный анализ), а также выявить логические формы построения коммуникации и её функций в повседневной жизни индивида и социума (логический анализ) [Арутюнова, 1990]. Убеждение Л. Витгенштейна в необходимости ориентироваться в большей степени на действие и функции языка, чем на его логическую структуру, породило значимую теорию для анализа функционирования языка в естественной коммуникативной среде – теорию «языковых игр», в которой соединяются действие и речь. Говоря о типах предложения, Л. Витгенштейн приходит к выводу о бесконечном разнообразии возможных видов употребления символов, слов и предложений, которое не запечатлено как заданный набор, но постоянно видоизменяется, обновляется и устаревает. В целом, термин «языковая игра» выражает «то обстоятельство, что говорить на языке означает действовать, то есть форму жизни» [Витгенштейн, 2018, с. 30].

Воплощение деятельности через речь отвечает возникшей впоследствии теории речевых актов, сформулированной британским философом языка Дж. Остином и оформленной им в труде *How to do things with words* (1962). В оксфордской школе лингвистической философии, представителем которой и является Дж. Остин наряду с Дж. Серлем, П. Стросоном, П. Грайсом, научным объектом исследования выступают обыденный язык и выражения, используемые в реальной повседневной жизни. Описанная Остином теория предполагает, что говорящий не просто производит высказывание, но ожидает определённого восприятия от слушающего, что подразумевает взаимодействие участников коммуникации. Значимыми факто-

рами в произведении высказывания выступают целеполагание, условия и участники, подчиняющиеся определённому набору правил; поэтому единицей коммуникации в данной теории выступает не просто высказывание, но речевой акт, который Остин разделил на три составляющих:

1. Локутивный акт – непосредственно само высказывание, которое наделено значением, и при создании которого используются определённые языковые средства (фонетические, грамматические и т.д.).

Он сказал мне – «Застрели её!» [Austin, 1962, p. 101].

2. Иллокутивный акт – коммуникативная цель высказывания, а также необходимые условия для её осуществления. Любое высказывание имеет своей целью повлиять определённым образом или вызвать определённые чувства, мысли и действия у слушающего.

Он убедил (или посоветовал, предложил и т.д.) застрелить её [Там же].

3. Перлокутивный акт – достижение коммуникативной цели говорящего, в результате чего слушающий совершает какое-либо ожидаемое от него действие.

Он заставил меня застрелить её [Там же].

В данной классификации учёным особенно выделялись иллокутивные акты, или высказывания с иллокутивной силой, поскольку именно они в большей степени реализуют коммуникативную функцию, условиями которой являются: а) обеспечение усвоения, б) вступление в силу, в) возбуждение ответной реакции. Важнейшей характеристикой иллокутивных актов является их *конвенциональность*, которая выражается в перформативных формулах (performative, performatory). Перформативы – это высказывания, не относящиеся к оценочным суждениям, а лишь определяющие успешность или неуспешность речевого воздействия. Например, на брачной церемонии в западной культуре брачующиеся должны произнести *I do* в согласие принятия супруга. Перформативные высказывания обладают высокой степенью ритуальности из-за своей «обязанности» отвечать определённым параметрам, и именно поэтому главным параметром является *конвенциональность* (conventional effect) всей процедуры высказывания [Там же,

р. 14]. Под этим подразумевается, что процедура должна проводиться при определённых обстоятельствах и определёнными людьми. Такая условность объясняет конститутивную силу, заложенную в непосредственном участии речи и использовании голоса как фактора успешного завершения действия: при невыполнении какого-либо обязательного условия договор, принятый социальной группой, не будет заключён и будет считаться недействительным.

Остин выделил иллокутивные глаголы, представляющие канонические перформативы (глаголы 1-ого лица в единственном числе изъявительного наклонения) и разделил их на 5 групп – *verdictives*, *exercitives*, *commissives*, *behabitives*, *expositives* [Там же, р. 150]. Только иллокутивный акт может обладать конвенциональной характеристикой, в отличие от локутивного и перлокутивного. В целом акт у Остина предстаёт именно как определённое физическое действие, совершаемое участником коммуникации и определяемое принятой в обществе конвенцией, и поэтому требующее определённого ответа в силу этой конвенции. Отличительной чертой в характере получаемого ответа в иллокутивном и перлокутивном актах является доступность для вторых нелокутивных способов достижения, т.е. эффект действия и ответ на него могут быть достигнуты невербальными способами (например, предостережение или запугивание соответствующим жестом).

Вопрос зависимости иллокутивных актов от конвенции поднимает в дальнейшем П. Стросон, приводя примеры конвенциональных иллокутивных актов и делая вывод, что иллокутивная сила высказывания представляет собой то, что должно быть понято по намерению говорящего. Чтобы понять иллокутивную силу высказывания, надо распознать то, что может быть названо намерением, направленным на слушающего. Здесь, в представлении Стросона, кроется потенциальная возможность выразить любое высказывание через перформативную формулу. По мнению учёного, в общей характеристике для всех актов допускается разнообразие направленных на слушающего типов намерения, которые в свою очередь могут быть представлены одним и тем же высказыванием [Стросон, 1986, с. 150].

Последователь и ученик Остина Дж. Серль высказывал свои сомнения по поводу его классификации типов иллокутивных актов, говоря, что в целом эта таксономия строится на типах иллокутивных глаголов английского языка, а категории неоднозначны и часто пересекаются друг с другом. Перформативам Остина у Серля соответствуют декларации, которые строятся на успешном соответствии между пропозициональным содержанием и реальностью – таким образом успешность зависит от акта действия (если я успешно осуществляю акт бракосочетания с вами, то вы связаны брачными узами). Если Остин различал констативы и перформативы, где первые это простые акты непосредственно говорения (констатация, утверждение и пр.), а вторые это именно акты совершения действия (обещания, клятвы, предупреждения и пр.), то Серль видит и в самом совершении утверждении ту же иллокутивную силу, что и при совершении акта обещания, клятвы, предупреждения и т.д. [Серль, 1986, с. 185].

Параллельно с теорией речевых актов в отечественной науке зародилась теория речевых жанров М. М. Бахтина, и обе они неоднократно сравнивались. Например, в силу неограниченного количества единиц, представляющих предмет исследования теории речевых актов, А. Вежбицкая отдаёт предпочтение понятию М. М. Бахтина «речевые жанры» вместо актов, поскольку акт видится исследовательнице чем-то одноразовым и подразумевающим всё тот же анализ единичных высказываний и предложений [Вежбицкая, 1997]. По Бахтину триада – тематическое содержание, стиль и композиционное построение – неразрывно связаны в целом высказывании и одинаково определяются спецификой данной сферы общения. В его теории высказывания всегда диалогичны, т.е. у них обязательно есть цель, мотив, интенция, и минимум двое участников. Каждое отдельное высказывание, конечно, индивидуально, но каждая сфера использования языка вырабатывает свои относительно устойчивые типы таких высказываний, которые и называются речевыми жанрами. Поскольку использование языка связано с великим многообразием видов человеческой деятельности, то в каждом из них вырабатывается свой набор речевых жанров, развивающийся и усложняющийся по мере его развития. Из-за

огромного количества возможных жанров, М. М. Бахтин вводит минимальную их классификацию – первичные и вторичные жанры. Первичные или простые речевые жанры складываются в процессе непосредственной речевой коммуникации и в дальнейшем становятся материалом для вторичных или сложных жанров, которые в свою очередь формируются в более сложных социальных и культурных условиях общения, по преимуществу своему уже в письменном виде (романы, научные исследования и пр.) [Бахтин, 2000].

Сходства и различия данных теорий рассматривались в работах [Вежбицкая, 1997], [Кожина, 1999], [Москвин, 2005]. Общее у теории речевых актов и речевых жанров заключается в нескольких параметрах – это и экстралингвистический комплекс факторов (участники, включая говорящего и слушающего, сама коммуникативная ситуация и её цель), и процесс порождения речевого поведения (действие и деятельность участников: динамика речи, процесс построения текста/дискурса). Крупное различие данных теорий остается в грамматических рамках речевого акта, который привязывается к предложению – «производство конкретного предложения в определённых условиях есть иллокутивный акт» [Серль, 1986, с. 152]; в теории речевых жанров Бахтин строго разводит понятия высказывания и предложения: «предложениями не обмениваются, ..., обмениваются мыслями, то есть высказываниями, которые строятся с помощью единиц языка – слов, словосочетаний, предложений» [Бахтин, 2000, с. 267]. Таким образом, речевой акт завязан на предложении, как грамматической единице, и олицетворяет собой действие, а речевой жанр представляет более сложную систему, учитывающую множество экстралингвистических факторов. В сравнении данных теорий М. Н. Кожина приходит к выводу, что в определенной степени речевой акт можно соотнести лишь с простыми первичными речевыми жанрами, составляющими первую ступень анализа речи, и впоследствии входящими в структуру сложных вторичных жанров [Кожина, 1999].

Из теории речевых актов наибольший интерес с конца XX в. проявлялся к изучению свойств перформативности, в современной лингвистической науке это отражается в работах как отечественных, так и зарубежных теоретиков языка

[Ильин, 2016], [Проскурин 2012; 2016], [Проскурина 2019], [Романов, 2009; 2013], [Тюпа, 2012], [Sanders, 2004], [Strathern, Strathern, 2008] и др. Попытка классифицировать речевые акты представлена в работах Ю. Д. Апресяна, который исследовал и описал морфологические, синтаксические, семантические и словообразовательные свойства перформативных выражений [Апресян, 1986, 1988], выделив 15 групп канонических глаголов в русском языке – 1) специализированные сообщения и утверждения; 2) признания; 3) обещания; 4) просьбы; 5) предложения и советы; 6) предупреждения и предсказания; 7) требования и приказы; 8) запреты и разрешения; 9) согласия; 10) выражения одобрения, 11) выражения осуждения, 12) выражения прощения; 13) речевые ритуалы; 14) акты передачи/отмены/отказа; 15) названия и назначения. Однако под категорию перформативности могут попадать не только глаголы, но и целые жанры, ответственные за действие словом – проклятия, приказы, жалобы, благословения, обещания и пр. [Тюпа, 2013].

На сегодняшний день теория речевых актов исследует в основном иллокутивные акты и цели таких высказываний и играет большую роль в лингвистической прагматике, а структурный и функциональный анализ иллокутивных высказываний (вопрос, допрос, приказ и пр.) составляет предмет исследования. В отличие от привычных единиц лингвистического анализа, таких как фонема, морфема, фраза, предложение и пр., в современном научном понимании речевые акты представляют класс более широкого спектра, который включает не только короткие однофразовые формы (клятвы, приказы, этикетные формы общения), но и различные элементы дискурса – дискуссия, спор, просьба, проповедь, диалог, мемуары, и пр. – т.е. у речевых актов нет ограничения по длине и объему.

Лингвопрагматика речевой деятельности. Лингвопрагматическая концепция речевого высказывания как инструмента осуществления некоторой деятельности в конвенционализированной, целенаправленной и регламентированной форме в результате способствовала выявлению прагматического значения, которое начи-

нает считаться неотделимым от прагматической ситуации и рассматривается посредством определения коммуникативной направленности речевого акта [Арутюнова, Падучева, 1985].

В современной лингвистической науке когнитивное и прагматическое направления исследования занимают ведущее место – когнитивное направление исследует проблемы соотношения языка и мышления, роль языка в концептуализации мира и познавательных процессах, и видит язык как главный механизм и инструмент человеческой деятельности; прагматическое направление позволяет осуществить эффективное исследование языка как системы, поскольку занимается его функциональными свойствами, а именно воздействием языка на партнёра в процессе коммуникации, в основе чего лежит теория речевых актов.

Перспективным направлением является теория речевого воздействия, занимающаяся широким рядом вопросов относительно способов воздействия языковыми средствами на поведение и установки человека и общества. Проверенные на практике речевые приёмы способны обеспечить достижение коммуникативно обусловленных целей в политическом, экономическом, идеологическом и пр. дискурсах, а речевое воздействие может проявляться в различных формах – прямое, скрытое, аргументативное, манипулятивное, при этом каждая такая установка может доминировать в определённом типе социальной коммуникативной практики – СМИ, реклама, политика и др. [Чернявская, Молодыхенко, 2017]. Манипулятивная и персуазивная коммуникация представляет собой способы использования языка как одного из средств побуждения к определённым действиям, и широко используется в СМИ, а также в политическом дискурсе, где может представлять идеологически и социально обусловленные параметры ментальности через речевое воздействие как способа осуществления власти [Чернявская, 2017].

Исследуются различные стороны речевой деятельности и речи, например, прагматические и стилистические характеристики интонационной структуры устного высказывания [Григорьев, Евтеев, 2017], приёмы речевой манипуляции

и контрманипуляции [Копнина, 2018], а также речевые стратегии и тактики выражения эмоций [Апресян, 2010], в политическом дискурсе в СМИ [Голянская, Мельник, 2019], в медицинском дискурсе [Беневоленская, Федотова, 2018], в образовательном дискурсе [Казанцева, 2018], и так далее. Исследование положительного и отрицательного эмоционального воздействия на адресата в русской речи проводилось М. Ю. Федосюком, в результате которого автор выделил семантические (определённая жанровая принадлежность и содержание высказывания), прагматические (обусловленность характером речевого поведения) и стилистические (особенности выбора используемых языковых средств) речевые средства эмоционального воздействия [Федосюк, 1992; 1993; 1997].

Направление убеждающей коммуникации, появившееся после Второй мировой войны в США под руководством К. Ховланда, на сегодняшний день занимается анализом вопросов, используемых адресатами при воздействии на них коммуникативного стимула [Барышников и др., 2019, с. 285]. Этот вопрос выходит за рамки лингвистики и широко исследуется социально-экономическими науками. В современном обществе визуальный стимул воздействует на сознание людей успешнее, поэтому исследователи Т. В. Науменко и А. С. Матвеев при анализе убеждающей коммуникации в социально-экономических процессах делают вывод об её перформативном характере и установке на имидж, что способно задать любой образ экономической реальности в сознании общества. В их понимании перформативность представляет особый тип семиотических отношений, в которых знак репрезентирует сам себя [Науменко, Матвеев, 2015]. В зарубежной экспериментальной лингвистике широко исследуется и преподаётся направление вербальной самозащиты (verbal self-defense), т.е. защиты и предотвращения любых конфликтных коммуникативных ситуаций; термин был впервые употреблён лингвистом Сюзетт Х. Элгин в ее книге *The Gentle Art of Self-Defense* (1980).

В изучении речевой деятельности учёными описывается структурно-динамическая модель, в которой единицей описания речевой практики (речевого поведе-

ния) выделяется речевой поступок, или элементарное диалогическое коммуникативное действие в речевой форме, соотносимое с первичными жанрами по М. М. Бахтину [Борисова, 2014]. Осознание своей принадлежности к той или иной культуре представляет определяющий фактор в выборе речевого поведения как вида речевого поступка, в котором обосновывается диалогическая природа семантических единиц всех сфер деятельности [Жукова, Вершинина, 2021].

Приведённые теории и исследования речевого общения в основном касаются определённого типа коммуникаций, представленного современным политическим и социально-экономическим дискурсом, поскольку в этих областях наиболее обширно применяются тактики воздействия языковыми средствами. Изучение истоков речевого общения и влияния его на культуру возможно и на материале древних языковых памятников, поскольку такие параметры речевого общения, как конвенциональность и ритуализированность, исторически зафиксировались в языке, используемом в сферах человеческой деятельности, направленных на чёткое моделирование и урегулирование социально значимых элементов в иерархической структуре общества – законодательная, юридическая и судебная практика, политика, деловое общение, религия. Ритуализированный дискурс строится на принципе исторической повторяемости признанных успешными в социальной группе практик, которые могут представлять собой комплекс таких устойчивых элементов, как использование определённых языковых и речевых средств, а также набор действий и манипуляций с атрибутами. В ритуализированных речевых практиках именно конвенциональный параметр является одним из важнейших для их успешной реализации, поскольку он отражает предписываемый общественный характер и порядок исполнения, принятый каждым членом социума, и передаваемый от поколения к поколению.

Ранние речевые практики в нашем понимании охватывают не только языковой пласт, как понятие речевого жанра, и не ограничиваются понятием действия в рамках глагола или предложения, как речевой акт. Они включают в себя весь

набор используемых приёмов и техник, а также выражение их семантико-прагматических отношений. Для изучения этого следует обращаться к мифологическому материалу, поскольку миф представляет собой сложное концептуальное единство языка и мышления в момент их зарождения. Любой мифологический элемент соотносится с первым образцом, прообразом, на основе которого в дальнейшем осуществлялось постепенное развитие в некий концепт, что на языковом материале проявляется в прагмасемантических отношениях, концептуализации явлений и создании формульных композиций. Предположение о том, что языку предшествует акт деятельности, позволяет рассмотреть перформативную силу слова в архаических речевых практиках раннего периода индоевропейской культуры. Выражение словесной идеи через акт совершения какого-либо действия есть первичное и элементарное закрепление образов в процессе их символизации.

1.2. Символическая репрезентация языковой деятельности в мифе

Символизацию или моделирование реальности через образ изучает семиотика – наука, которая предложила метод, соединяющий в себе принципы исследования проблем в сферах языка, культуры и мифологии. Через исторически зафиксированную письменную традицию возможно изучение древней индоевропейской лингвокультуры, и применение концептуального анализа даёт возможность проследить законы и механизмы восприятия реальности и их влияние на язык. Наука семиотика, изучающая знаки, их свойства, законы и строение, берёт начало из обоснования данной науки как науки о знаках Ч. С. Пирсом, который впервые выделяет триадический характер отношений в частях знака. Далее Ч. Моррис определяет три подчинённые семиотике дисциплины – синтактику, семантику и прагматику, каждая из которых использует собственные термины – синтактика – «имплицитует», семантика – «означает» и «денотирует», а прагматика – «выражает» [Моррис, 2001, с. 51]. Синтактика, как формальное и логическое выражение связей и отношений между элементами языковой структуры неизбежно изучалась более детально,

нежели семантика и прагматика. Если синтаксические правила определяют отношения между знаковыми средствами, то семантические правила соотносят эти средства с другими объектами, а прагматические устанавливают условия, при которых знаковое средство является для интерпретаторов знаком [Там же, с. 75]. Семантическое измерение знака зависит от семантических правил его применения в некоторых ситуациях при некоторых условиях, т.е. речь идёт о конвенциональном характере знака. Прагматическое же измерение процесса семиозиса, т.е. порождения знака, денотируется (обозначается) не в этом процессе, а лишь в процессе более высокого уровня. Значительнейший вклад в изучение семиотики сделал Ф. де Соссюр, разделивший синхронический и диахронический аспекты природы языка, разделив живую речь и язык.

Для данного исследования источником для изучения механизмов порождения и функционирования знаков в лингвокультурном поле стала дописьменная культура, поскольку она включает в себе первичные мифологические воззрения и построенную на них картину мира. Воззрения на природу мифа различались в историческом течении времени, и сегодня миф есть не что-то архаичное и далёкое, но будучи феноменом культуры, он продолжает жить, развиваться и функционировать в обществе, преследующем радикально новые и отличные от древних цели коммуникации.

1.2.1. Истоки и становление научного исследования мифа

Впервые рассмотрение мифа как предмета научного изучения происходит в первой четверти XVIII в. в работах Ж. Ф. Лафито (*«Нравы американских дикарей сравнительно с нравами первобытных племен»*, 1724) и Дж. Вико (*«Основание новой науки об общей природе наций»*, 1725), когда впервые исследователями использовался сравнительный метод описания нескольких культур, а также анализировался языковой материал [Токарев, Мелетинский, 1991]. Серьёзные исследования мифа с лингвистической реконструкцией языка начинаются в Германии XIX века,

где зарождается мифологическая школа, занимающаяся этническими и фольклорными направлениями. Отметим здесь работу Я. Гримма «Немецкая мифология» (1835), в которой он пытался доказать ценность древнейшего мировоззрения для культурного наследия, а также свести происхождение индоевропейских народностей к одному роду на основании близости их ранних мифологических систем). Также значительные работы по исследованию фольклористики и этнографии XIX века в русле немецкой мифологической школы принадлежат отечественным философам и языковедам А. Н. Афанасьеву, А. А. Потебне, Ф. И. Буслаеву.

В дальнейшем изучением мифа занимаются лингвистическая школа Ф. М. Мюллера, английская этнологическая и антропологическая школа (Э. Б. Тайлор, Дж. Дж. Фрэзер), французское социально-философское направление, рассматривающее миф как социальный феномен (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль), что постепенно приводит к изучению традиционной мифологии как способа организации общества, нашедшего отражение в обрядах и ритуалах. Результатом этнологических и социальных исследований начала XX века стали новые символические теории мифотворчества, и одной из самых влиятельных философских теорий становится концепция Э. Кассирера, который рассматривал миф как самостоятельную символическую реализацию культуры, замкнутую систему, которая особым образом выражает чувственный характер субъективного. При анализе мифического мировоззрения Кассирер видел в нём отсутствие различия между идеальным и реальным, неотделимость вещи от её образа, из-за чего причинно-следственная последовательность выражалась в виде материального преобразования. Часть тождественна целому, а единая модель управляет всей вселенной путём оппозиций, что выражается в определённой временной и пространственной ориентации. Такая ориентация отражается в интуитивном ощущении человека со своим телом (оппозиции верх и низ, перед и зад и др.). Кассирер также отмечал социальность теории мифа касательно близости языка и мифа: «<...> оба они основываются на подлинно всеобщем и изначальном человеческом опыте, опыте не физической, а скорее социальной природы» [Кассирер, 1998, с. 569]. Вера первобытного человека во всеединство

природы и мира обосновала также веру в магию, потому что сама природа – это большое социальное общество, полное видимых и невидимых существ. Социальный опыт подтверждал влияние и власть слов, что придавало им магическую силу. Именно прочная связь и неделимость предмета и знака выражает символизм концепции Кассирера, которая шла вразрез привычным теориям аллегорического толкования мифологии XIX века.

Мифологический архетип. Попытки Э. Кассирера исследовать онтологическую структуру мифа заложили отчётливое понимание между онтологией мифа и онтологией науки. В появившейся из аналитической психологии концепции архетипа Карл Густав Юнг предложил исследовать глубинные ментальные структуры мифов. Юнг исходил из понятия «коллективные представления» французской социологической школы, и помимо личного бессознательного, писал о коллективном бессознательном, которое выражается в фундаментальных образах человеческой духовной сущности – архетипах: «Во всей человеческой деятельности есть *априорный* фактор, так называемая врождённая, досознательная и бессознательная индивидуальная структура души» [Юнг, 1997, с. 214]. Такая структура души, выраженная в мифическом архетипе, может быть найдена в любой культуре, религии, искусстве, и, хотя в основном она спрятана в бессознательном, у неё есть способность проявляться в сновидениях. У Юнга всё психическое исконно обладает формой, это верно и для индивидуальных функций бессознательного, что выражается в творческой фантазии; именно поэтому психические структуры так близки мифическим образам и сказочным мотивам. Такая концепция аналитической психологии открыла новое видение мифов и их значения не только как ритуальных действий для сохранения родовых и племенных значений, но и как глубоко заложенных образов поведения в коллективном бессознательном. В отличие от теорий мифа, чьим объектом является первобытное мышление как первая ступень человеческой мысли, концепция архетипов позволяет анализировать глубокое мифическое сознание применимо к современному человеку и в наше время. Мифологический архетип как предмет в современных исследованиях подразумевает общечеловеческие

универсалии культуры, ядра определённых смыслов, присущих каждой культуре и хранящих историю её генезиса.

В мифологических исследованиях понятие архетипа также описывает концепцию коллективной памяти, которая способна сохранять социально-значимые культурные ценности. Например, М. Элиаде выводит «первобытную» онтологическую концепцию. Не только ритуалы имеют свой мифический прообраз, но и любое действие человека «становится успешным», поскольку в точности повторяет действие, выполняемое богом, героем или предком в начале времён. При этом реальность действия «реальна» лишь в той мере, в какой она имитирует или повторяет архетип, и архетип имеет реального исторического персонажа, воспеваемого обычно в эпических песнях. Однако память народа не может хранить индивидуальные события или лица достаточно долго (не более двух, трёх столетий), поэтому вместо событий она создает *категории*, а вместо исторических лиц – *архетипы*, при этом «историческая личность уподобляется своему мифическому прообразу (герою), а событие ассимилируется с категорией мифических действий (борьба с чудовищем, братья-враги и т.д.)» [Элиаде, 1987, с. 62]. Категория Элиаде соответствуют эпическому событию у М. М. Бахтина, которое, будучи реальным, замкнуто в себе и отделено от настоящего времени и потомков, его рассказывающих. Оно не может быть изменено, переосмыслено или оценено, оно может быть только принято и передано далее. Современные события могут «входить в высокие жанры», тем самым приобщаясь к прошлому и вплетаясь в его ткань событий, повышая таким образом свою значимость из-за соответствия уровню прошлого, на котором успех символизировал истинную ценность [Бахтин, 1986, с. 406].

Архетип противопоставляется индивидуальному и подгоняет его под некий образец, удерживаемый в коллективной памяти. Архетип представляет универсальную модель коллективного бессознательного, а конкретная его интерпретация может быть обозначена через мифологему [Круталевич, 2016]. Как и архетип, данный термин родился в русле психоанализа для обозначения повествований, сохранив-

шихся с древности, функция которых, как и мифологии в целом, – объяснять, и которые «всем хорошо известны, но которые далеки от окончательного оформления и продолжают служить материалом для нового творчества» [Юнг, 1997, с. 13]. Архетип представляет универсалию человеческой ментальности, а мифологема запечатлевает и развёртывает смыслы, которые она содержит. Родственное понятие – мифему – ввёл французский этнолог К. Леви-Стресс, обозначающий её как большую языковую структурно-смысловую единицу мифа, встающую на уровне фразы и воплощающую в себе предыдущие языковые уровни, начиная с фонемы, морфемы и т.д. Определяя единицы мифа как «пучки отношений», что отличает их от других единиц, Леви-Стресс представляет миф как функцию системы с двумя измерениями, синхронным и диахронным, что соединяет в себе черты языка и речи [Леви-Стресс, 1985, с. 188].

1.2.2. Применение структурного метода в исследовании мифопоэтики и архаической семиотики

Исследование онтологического понимания мифологии перешло в сферу структурализма благодаря позиции К. Леви-Стресса и символической концепции архетипа. Использование структурного метода и идей психоанализа открыло возможность смоделировать структуру культурных явлений и найти в ней глубинные бессознательные «культурные коды», которые проявляются в социальных системах человеческого бытия – науках, философии и мифологии. Исследуя примитивные культуры и тотемизм, Леви-Стресс смог показать, что они сами также являются моделирующими семиотическими системами, которые можно понять благодаря ментальным структурам коллективного бессознательного.

В целом, представление мифа как структурного образования в концепции Леви-Стресса связано с определёнными кодами, которые он увидел за тотемическими верованиями (личное сравнение членов социальной группы с животными

или растениями, соответствующие обряды, ритуалы и верования), связывающее социальный и природный опыт с его символическим выражением, которое и нужно декодировать. Поэтому миф для него — это независимый от других социальных сторон жизни элемент, который способен полноценно отразить чувственное в логическом, или включить «иррациональное в рациональное» [Леви-Стросс, 2008, с. 451]. Таким образом, логический принцип описывает способность формализовать тотемические системы наименований, что также позволяет кодам или сообщениям переноситься между собой. В отличие от ритуально-социологического подхода, который рассматривал миф как примитивную интерпретацию алогичного сознания, структуралистский подход начинает видеть собственную рациональность в мифологии, изучает мыслительные действия как основу социальных институтов, что и делает возможным систематизацию многообразных мифов.

При изучении эмпирического материала мифов американских индейцев Леви-Стросс не распространял свои методы изучения на другие области культуры, что отличает французского структуралиста Ролана Барта, считавшего мифологию лишь частью большей системы о знаках. В понимании Барта изучением мифа должна заниматься семиология — обширная наука о знаках, предложенная Ф. де Соссюром в конце XIX — начале XX веков, и давшая начало структурной лингвистике и направлению структурализма в целом. У Барта миф, который есть высказывание, слово или сообщение необязательно должно быть устным. Любая вещь (материал) может служить носителем мифа и быть наделённой мифическим значением, необходимо только сознание, которое наделяет их значением. Используя семиотическую трёхэлементную структуру *знак — означающее — означаемое* применительно к мифу, Барт называет его «вторичной семиологической системой», поскольку он создаётся на основе некоторой последовательности знаков, которые существовали до него [Барт, 1989, с. 78].

Развитие семиотики во второй половине 60-х годов XX столетия пошло по пути исследования различных явлений культуры, а не только научных изысканий о природе знака. Работы К. Леви-Стросса и Р. Барта показали связь культуры, мифа

и знака; проявления социальной жизни стали подвергаться семиотическому анализу с целью распознать возможности их функционирования как моделирующих систем реальности. Структурный метод стал одним из порождающих принципов дальнейшего исследования мифотворчества, поскольку его формальная строгость, стремление классифицировать абстрактно-эмотивные элементы в единую модель со своей структурой в определённом смысле помогли гуманитарным исследованиям языка и культуры перейти на новый уровень теоретизации. Идея найти глубинные принципы построения знаков и символов в сообщении, будь они обособлены социокультурными или универсальными законами, привела к очень продуктивному изучению мифопоэтики как инструмента художественного освоения мифа и его мотивов, помогающего исследовать различные механизмы освоения текстом архаических и мифологических элементов, образов, сюжетов и их функционирования в литературном творчестве. Мифопоэтическое прочтение текста также продуктивно изучается в изобразительном творчестве, поскольку визуальный рассказ предшествует устной и письменной форме [Злыднева, 2013]. Структурная поэтика изучает системность художественного текста и заложенные в ней символические и устоявшиеся элементы.

Стоит отметить работу фольклориста В. Я. Проппа, искавшего универсальные методы описания и классификации сказки и сказочных сюжетов [Пропп, 1928]. До него ещё А. Н. Веселовский высказывал мысль о морфологическом изучении сказки, исследуя развитие психологического параллелизма в народно-песенном творчестве. Развитие основного мотива в таких рамках постепенно обростало новым содержанием и общими элементами, которые так или иначе переходили из песни в песню; некоторые мотивы «западали в ухо, как нечто целое, как формула, один из простейших элементов песенного склада, и лирическая песня пользуется ими в разных сочетаниях, как эпическая – тавтологией описания, сказка – определённым кругом постоянных оборотов». И изучение таких «обобщённых, бродячих формул положит основы народно-песенной и сказочной морфологии» [Веселовский, 1940, с. 169]. Изучение формул как устоявшихся сюжетных единиц нашло

своё воплощение в работах А. Лорда, М. Пэрри, К. Уоткинса и др., и будет рассмотрено нами далее в рамках функционирования мифа в устной традиции.

В своем исследовании В. Я. Пропп проанализировал два принципа: первый – принцип Ж. Бедье [Bedier, 1893], по которому тот первым схематически выделил отношения между постоянными и переменными величинами сказки, однако, не сумев определить именно постоянные её элементы, и второй – принцип А. Н. Веселовского, по которому тот рассматривал мотив как единицу сказки. Отметим, что у А. Н. Веселовского мотив представляет неделимую семантическую целостность, тогда как В. Я. Пропп критиковал данный термин, подразумевая, что по логической структуре мотив может быть разложен до логико-грамматических компонентов, перестав быть единым целым [Пропп, 1928, с. 22]. Заметив, что переменными величинами служат разные лица, атрибуты и их названия, а постоянными – их действия или функции, Пропп начал исследовать повторяемость функций и на базе фольклорного и этнографического материала сопоставил различные мифологические элементы, обряды и верования, в результате выведя линейную организацию сказочного сюжета по последовательным действиям главных героев.

Применительно к повествовательным текстам чисто структурный метод, опирающийся на идею соотношения структуры языковой модели и структуры повествования, был применён в исследованиях Р. Бартом, который выделял предложение как единицу лингвистического анализа и выдвигал тождественность языка и литературы. «Со структурной точки зрения всякий повествовательный текст строится по модели предложения, хотя и не может быть сведён к сумме предложений: любой рассказ – это большое предложение, а повествовательное предложение – это в известном смысле намётка небольшого рассказа» [Барт, 1987, с. 200]. Накладывали грамматическую модель языка на повествовательный текст в своих работах также А.-Ж. Греймас (типологическая схема актантов – персонажей действия), Кл. Бремон (синтаксис поступков героев, логика сюжета в зависимости от выбранного ими действия), Ц. Тодоров (логика поступков персонажей с их «синтаксическими» связями и уровень повествовательного дискурса).

Колоссальный труд принадлежит советским исследователям мифа и создателям теории основного мифа – Вяч. Вс. Иванову и В. Н. Топорову. С использованием методов структурной лингвистики на значительном объёме переработанного мифологического и этнографического материала индоевропейских культур ими была выведена теория основного мифа, заключающаяся в главном мифологическом сюжете борьбы Громовержца со Змеем. Будучи представителями Тартуско-московской семиотической школы, которая занималась проблемами языка и культуры и исследовала бинарные оппозиции, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров вывели такую дихотомию героя и антагониста как базовую фундаментальную оппозицию «добро-зло», из которой родились и последующие бинарные противопоставления. Также им принадлежит значительный труд по исследованию славянской мифологии и реконструкции текстов «Исследования в области славянских древностей» (1974). Продуктивность структурного метода показала себя и в появлении структурно-семантического указателя фольклорных сюжетов и мотивов Аарне-Томпсона – единого каталога международного фольклорного материала, на сегодняшний день представленного в электронном формате (см. The Aarne-Thompson-Uther Index).

Использование строго структурных методов К. Леви-Строссом и В. Я. Проппом в изучении мифа и повествовательного фольклора как парадигматической и синтагматической системы не учитывало исторический аспект, что отмечает Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 1974], и соединение исторического и структурного методов в изучении мифологии на тот момент присутствовало в исследованиях лишь некоторых учёных (например, Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова). В приведённой статье «Структурная типология и фольклор» (1974) Мелетинский призывает использовать исторические методы исследования в изучении мифологии и фольклора, хотя и подтверждает, что фольклористика представляет собой «привилегированное поле применения структурных методов», поскольку древнейшая устная традиция фольклора строится на коллективности, полистадиальности и семиотичности своих элементов [Там же, с. 332]. Эти аспекты уводят от личности

народного сказителя, которого становится невозможно определить, а традиции в повторении и сохранении переданных предками песен и сказаний представляют собой фольклорную эстетическую норму, ослабевающую в дальнейшем и приводящую средневекового поэта к выбору между сохранением традиции и личным включением в повествование. Тем не менее вопрос историзма остается в проблеме соотношения структуры мифа и первоначального события, её породившего. Полистадийность фольклора также отражена в способности сказания сохранить наложенные на него исторические слои, включая новые элементы в свою достаточно стабильную систему. Это всё показывает, что мифические события являются материалом, из которого построен архаический мир, и сама модель мифа о мире представляется как рассказ о его происхождении, циркулируя в культуре в виде текста.

Здесь возникает вопрос о проблеме текста, который может быть представлен как единица анализа естественных языков. Нельзя не отметить, что он представляет собой изначально первичное высказывание, обладающее сигнальной природой, но с точки зрения семиотики культуры текст приобретает структурное оформление. Предполагаемая схема такого исторического развития начинается с этапа простого высказывания на естественном языке, после чего оно ритуализировалось и кодировалось каким-либо вторичным языком, образуя непосредственно текст. В дальнейшем такие ритуализированные формулы образовывали текст второго порядка, и особый структурный смысл обретали тексты, использующие принципиально различные модели, как, например, словесная формула и ритуальное действие. Тип текста «ритуал» включает в себя подтексты разных и не выводимых друг из друга языков, которые тем не менее находятся на одном иерархическом уровне; такое единение различных по принципу типов семиозиса приводит к возникновению сложных проблем перекодировки, порождая семиотику культуры. Ю. М. Лотман описывает текст как сложное устройство, использующее многообразие кодов, способное не только изменять полученные сообщения, но и порождать новые, т.е. текст – это «информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности» [Лотман, 2002, с. 90]. В художественном плане сохраняется многоструктурность,

«упакованная в моноструктурную оболочку сообщения на языке данного искусства» [Там же, с. 86]. Текст культуры, таким образом, может быть представлен в виде одного единого текста, способного запечатлевать мотивы, сюжеты, элементы повествования в разных текстах, что отражается в свойстве интертекстуальности (см. Чернявская, 2014).

Применение структурного метода в исследовании текста и попытки классифицировать составляющие его единицы и их функции привели к выделению отдельной научной ветви – нарратологии или структурной нарратологии, видящей сообщение о событии и его участниках в качестве универсального и естественного вида передачи информации. В современной науке о повествовании нарратив представляет собой «последовательность событий, *изложенных, рассказанных, явленных* в определённом коммуникативном акте» [Силантьев, 2014, с. 4]. Событие не может не быть рассказано, и благодаря необходимости адресовать это сообщение себе или другому формируется нарратив, иными словами наличие реципиента порождает коммуникативный акт изложения события. У истоков такого видения коммуникации стоит Р. Якобсон, предложивший рассмотреть типы языкового общения, открыв тем самым для изучения широкий круг языковых и культурных проблем в свете теории коммуникации. Именно коммуникационный акт, модель которого он предложил в работе «Лингвистика и поэтика» (1960) в попытке определить место поэтики в лингвистической системе языка, ложится в основу любого повествования. В коммуникационном акте требуется наличие адресанта, адресата, канала связи и самого сообщения. Таким образом, любые структурные характеристики языка соответствуют тем задачам, которые они выполняют в разных процессах коммуникации, что определяет лингвистику как «изучение коммуникации, осуществляемой с помощью речевых сообщений» [Якобсон, 1985, с. 319]. Учёный отмечает, что, несмотря на доминирующее положение сообщений устного типа, во внимание должны приниматься и другие виды с учётом их структурных и функци-

ональных особенностей, но при этом первичным средством коммуникации остаётся язык, и такая «иерархия коммуникативных средств необходимо отражается на всех остальных, вторичных типах сообщений» [Там же, с. 320].

Таким образом, что есть миф? Миф – это рассказ, текст-объяснение, построенный на реальном примере события или личности, закреплённый в коллективной памяти как некий образец, история которого должна быть рассказана и передана следующим поколениям. Как отмечает М. И. Стеблин-Каменский, как бы ни был неправдоподобен миф, он продолжал бытовать там, где возникал [Стеблин-Каменский, 1976, с. 4].

Многогранность мифа, будучи отражением не просто накопленного опыта поколений, но и узаконенной реальности восприятия, приоткрывает завесу и позволяет взглянуть на то сложное единство культуры, языка и мышления, которое исследуется гуманитарными дисциплинами, начиная с древнейших времен. Историческое разграничение двух типов сознания – мифологического и логического – обосновывается на различных механизмах интерпретации ими окружающего мира, отображения реальности и её объяснения. Мифологическая система мышления не стремится анализировать волнующие её явления, события, элементы реальности, но смотрит на них через призму своего чувственного опыта, проецируя его в попытках придать окружающему миру значение и понять его. Это есть чистое проживание опыта, которое закрепляется в сути мифа и становится реальностью для носителя мифологического сознания, перед которым стояла задача сохранить этот опыт.

Именно устная традиция мифотворчества, появившаяся задолго до первой письменности, способствовала процессам накопления и закрепления тех принципиально доминирующих способов передачи информации, которые строились на использовании речи, что не могло не отразиться и на художественно-поэтическом воплощении мифологических мотивов. Благодаря устоявшемуся характеру концептуальных единиц в его семиотической структуре миф продолжает порождать и объяснять феномены реальности и сегодня. Как элемент коммуникации миф

участвует в образовании культурных и ментальных концептов, завязанных на различных типах коммуникации. Типы подразумевают общение как между членами группы людей, так и между людьми и высшими силами, которые считались неотъемлемой частью древнего мира. По этой причине при изучении мифологического материала можно описать механизм реализации культурных явлений через язык и речь.

Устный характер архаических речевых практик обосновывает некоторые их особенности как технического порядка, так и семантико-прагматического наполнения. В первую очередь обратимся к критериям, благодаря которым представляется возможным установить изначально устный характер бытования текста, впоследствии записанный.

1.3. Функциональные и семиотические особенности архаических речевых практик в контексте устной традиции

Будучи отображением чувственных и интеллектуальных переживаний реальности, миф упрощает эту реальность для архаичного человека, помогает объяснить явления, события и объекты окружающего мира; он организует и структурирует мир в социальное единство, упорядочивая его согласно определённым и установленным нормам и традициям. То, что становится нормой и традицией, обязательно имеет свой первообраз, прототип, т.е. какое-то первичное явление, событие и объект, отследить которые невозможно, поскольку корни их лежат в далёком прошлом. Поэтому миф символичен и способен к концептуализации явлений и запечатлению их чувственно воспринимаемых образов. Например, концепт судьбы в некоторых традициях представлен материальным объектом в виде нити, что описывает её как связь и предопределённую последовательность существования, которая не может быть нарушена; она разматывается, как клубок ниток, или прядётся, как установленная свыше упорядоченность жизни. В древнегреческой мифологии за судьбу

отвечают мойры, прядильщицы судьбы, в славянской мифологии им соответствуют рожаницы (суженицы), а в скандинавской мифологии – норны. В мифологическом восприятии картина мира наполняется потенциально генеративными образами и символами, хотя при этом держится определённого конкретного явления и события, которое становится символичным лишь за пределами древнего мифа с появлением более сложных религиозных и идеологических систем [Неклюдов, 2019].

Устная традиция – основа сохранения лингвокультуры. Уже отмеченное разграничение мифологического и исторического сознания в культурно-историческом плане также отражается на их соответствующей корреляции устной и письменной речи. Историческое сознание дискретно, последовательность событий в нём структурирована и гомогенна, тогда как в мифологическом мышлении есть лишь первичное событие, и все последующие за ним соединяются в одно смысловое представление и происходят одновременно и в реальном и в мифологическом измерениях. Приведём параметры устной коммуникации, выведенные Б. М. Гаспаровым, которые он отмечает как обязательные, а отсутствие таковых – значимым. Во-первых, главное отличие устной речи от письменной – это её временная необратимость, т.е. в процессе устного развёртывания сообщения строится определённая цепочка смысловых сегментов и каждая следующая точка произведения опирается на высказанные ранее контексты и сопоставляет их с новой информацией, что влияет и на построение, и на восприятие текста. Это характеризуется многочисленными повторениями и возвратами к предыдущим линиям высказывания. Во-вторых, устная речь отличается многоканальным характером и всегда строится на параллельном использовании не только вербального, но и мелодического и визуального каналов. Мелодический включает интонацию, динамику речи, темп, регистр, тембр и агогику (характер связывания речевых блоков между собой – плавная или отрывистая речь); визуальный канал представляет наличие мимики, жестов и характер взгляда [Гаспаров, 1978, с. 88].

Постепенное вытеснение мифологических представлений и развитие письменности и исторического сознания (в различных культурах это период примерно I тыс. до н. э. – I тыс. н. э.), разумеется, не вытеснили устную речь, но она постепенно отошла на периферию культурной жизни в бытовое общение, обслуживая массовые её стороны. В культурном плане устная традиция не способна постоянно накапливать тексты и может только хранить ограниченное их количество в коллективной памяти, поэтому их сохранность зависит от постоянного воспроизведения. Но, как отмечает Гаспаров, ей это и не нужно, поскольку устная речь не стремится и не способна к точному репродуцированию, и любое повторение старого всегда несёт в себе элементы нового благодаря многообразию параметров передачи и специфике развёртывания устной речи [Там же].

Ярким представителем устного искусства выступает фольклорная традиция. Стоит привести основную её характеристику, которая, как отмечает С. Ю. Неклюдов, заключается для неё в необходимости представлять из себя цепочку произвольного количества звеньев, по которой сообщение передается от человека к человеку. Каждое звено такой цепочки должно иметь несколько реальных или потенциальных адресатов, т.е. передача сообщения осуществляется далее «всеерным» способом. И каждый новый адресат должен стать адресантом, неоднократно воспроизводя услышанное [Неклюдов, 2013, с. 10]. В результате такой постоянной передачи звенья цепочки будут наращиваться и сохранять сообщение до тех пор, пока будет жива социокультурная актуальность сообщения, а с её снижением частота упоминаний снизится, а временное и пространственное расстояние между ними увеличится. Но даже при увеличении культурно-географического расстояния между носителями культур наблюдаются устойчивые совпадения в мотивах и сюжетах или стабильность смыслов, которые могут жить как в рамках какой-либо одной культурной традиции, так и обнаруживаться при сравнении фольклорных единиц различных культурных систем. При этом фольклорные тексты обладают высо-

кой гибкостью, что в устной традиции проявляется в виде определённых корректировок текстов в связи с меняющимися социальными и культурными факторами, что не мешает им функционально порождать новые тексты.

Критерии определения устного характера текста. В рамках устной традиции учёными выделены определённые критерии, по которым можно отнести текст к дописьменной истории. К таким критериям относят наличие формульных мотивов, композиционных элементов текста, явление аутореферентности, перформативности слова и идею воплощённого слова, о чём будет сказано далее.

С развитием письменности устные тексты, сохранившиеся в культурной памяти со всеми их изменениями и наслоениями, перешли на новый уровень существования в письменном виде и дошли до наших дней. Одним из таких культурно значимых типов текстов является эпос, который являет собой переплетение мифологических верований и реальных событий прошлого; реальный исторический опыт и культурная память народа идеализированы и переведены в художественный вымысел, что отличает эпос от возникших намного позже исторических песен, запечатлевающих достоверную действительность. Особенным признаком всего стихотворного фольклора, и эпоса в частности, является его музыкальное исполнение, которое веками развивалось из прозаической формы, но при переходе в письменную литературу музыкальность и иногда стихотворная форма терялись [Пропп, 1999, с. 8].

Далее разберём приведённые выше критерии, помогающие отнести текст к дописьменной форме бытования.

Формула. Проблема генезиса героического эпоса привлекала внимание множества исследователей языка, писателей и учёных. На материале гомеровских поэм впервые в конце XVIII – начале XIX вв. было высказано предположение Ф. А. Вольфом о составлении Илиады и Одиссеи из нескольких народных песен в устойчивой метрической форме, при этом вошедшие песни длительное время существовали независимо одна от другой; после него эту теорию поддержал К. Лахманн на материале средневековой германской поэмы «Песнь о Нибелунгах» – и это

есть теория Вольфа-Лахманна или «теория малых песен». С акцентом на национальную литературную традицию родилась и теория французского филолога Г. Париса, или «теория кантилен», в которой эпический цикл составлен из отдельных песен — кантилен, отражавших культурный отклик на реальные события [Paris, 1865].

Такой традиционалистской теории противопоставляется индивидуалистическая теория Ж. Бедье [Bedier, 1907-1913], согласно которой создание и авторство эпических песен принадлежит определённым личностям. Существует и неотрационалистская теория генезиса эпических песен, учитывающая всю важность фольклорной традиции, представителями которой являются Р. М. Пидаль, А. Н. Веселовский, М. Пэрри и А. Лорд. Именно благодаря Пэрри и Лорду появилась концепция повторяющихся эпических «формул», построенная ими на устной традиции существования эпоса с присущей ей постоянной поэтической заменой и импровизацией.

В исследованиях поэзии Гомера необходимость описать повторяющиеся языковые элементы привела М. Пэрри к определению термина «формула», «эпическая формула» (*epic formula*) не просто как клишированного элемента, а как метрической единицы, которая в определённой степени помогала поэту складывать песню, что привлекло внимание исследователей именно к процессу сотворения и исполнения произведения [Parry, 1930, с. 80]. Вслед за ним А. Б. Лорд описывает формулы как главные элементы поэтической грамматики, на которых строится устный эпос, и «полезность» которых не должна представляться чем-то отрицательным [Лорд, 1994, с. 80]. Процесс освоения и создания формул Лорд восстанавливает с точки зрения сказителя и процесса его становления — от неопытного певца, слушающего и постепенно накапливающего языковой материал, до опытного сказителя, который не только аккумулирует контекст всех используемых ранее формул, но начинает компоновать и создавать свои, причём не заучиванием, а в процессе органической циркуляции; весь этот процесс похож на то, как ребёнок осваивает язык. Наиболее устойчивыми формулами Лорд видит следующие понятия — главные

лица, основные события, время и место действия; именно формульный анализ текста помогает установить его устный характер. Наряду с поэтическими формулами Лорд также выделяет темы – по сути это сюжетные элементы, некоторые понятия и представления, передающие мотив сюжета (например, крупная тема – совет, в сюжете проявляется как сбор советников, прошение совета и пр.). Древний певец овладевал именно искусством накопления и составления песен из формул и тем, которые постоянно сопоставлялись с контекстом их предыдущего использования; также певцы собирали и копировали формулы других, что позволяло им образовывать новые контексты непрерывно. С появлением письменности поэты стали записывать свои песни под диктовку, что постепенно дало им возможность отойти от рамок метрики и формульных структур, что для исследователя может служить определением устности текста – чем меньше в нём ясно различимых формул и формульных элементов, тем более «литературным» является данный текст.

Исследования Пэрри и Лорда повлияли на всё дальнейшее изучение устной традиции и именно формульной её составляющей. Как научная область устная традиция выделилась во многом благодаря исследователю Дж. М. Фоли, который в 1985 выпустил первую масштабную библиографию, в которой он аннотировал 1800 работ, посвящённых устно-формульной традиции (oral-formulaic) в более чем 90 языках на материале литературы, библейских текстов, музыки и фольклора, и которые отражали в основном влияние теории Пэрри и Лорда [Foley, 1985]. Позднее в 1986 году начинает выходить основанный Фоли журнал «Oral tradition», публикующий статьи по изучению взаимоотношений между устной и письменной традицией, фольклора, этнографии, культурной и социальной антропологии, и т.д.

Упомянутые ранее исследования по индоевропеистике отечественных лингвистов Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, выявивших теорию основного мифа, связаны с формулой, чьё ядро составляет сюжет битвы протагониста (бог грозы) и антагониста (подземного чудовища) [Иванов, Топоров, 1974]. В индоевропейской мифологии у громовержца учёные восстановили общее исходное имя с корнем **uel-* ср. др. рус. *Велес*, *Волос*, литов. *Velnias*, *Vielona* (см. Велняс), латыш.

Veins, Vels (см. Беле), др. инд. *Vala* (Бала), *Vrtra* (Вритра, ср. *Varuna*, Варуна) и др. [Иванов, Топоров, 1991, с. 530]. При этом громовержец находится наверху – на небе, вершине дерева, горе, скале, а его противник внизу – соответственно под горой, деревом, скалой, или у воды, где в его владении оказывается скот, символизирующий богатство, и пастбища, символизирующие загробный мир (представление о загробном мире как пастбище, где пасутся души умерших, ср. *ηλαιολεῖμν* «елисейские поля», хетт. *uellu* «луг», др. исл. *Valholl* «вальхалла», литов. *vele* «душа умершего», латыш. *velu laiks* «день поминовения умерших», тохар. *warn* «мёртвый», лувийск. *ulant* «мёртвый») [Там же]. Противник обычно предстаёт в виде змееподобного существа, связывается с властью и богатством; громовержец его преследует, рассекает на части и освобождает скот и воды, после чего начинается плодоносный дождь. Интересной для данного мифологического мотива оказывается общеиндоевропейская формула звукового сходства – **g^whenti ng^whim perunt-* «поражает змея “в отношении” скалы» (на скале, под скалой, с помощью каменного орудия – скалы); **ognim (g'e)g'on-e dwo ak'men-*, «порождает огонь с помощью двух камней», которая описывает как мотив высечения огня (молнии) с помощью неба и камня, так и сам обряд добывания священного огня с помощью двух камней, где удар громовержца по врагу строится на звуковой аналогии удара камня о камень. Таким образом, в этой формуле имена, действия и звуковой элемент соединяются в единую семантическую единицу, а «такие семантические и звуковые связи не только образуют ядро мифологического текста, но и являются орудием построения и развития мифа, вплоть до создания новых мотивов» [Там же].

В дальнейшем исследовании этой формулы занимался также К. Уоткинс в русле сравнительно-исторического анализа поэтических данных индоевропейских культур; он описал разновидность определённых формул и мотивов, отличных по времени, месту и языку, как «родственную интертекстуальность» (*genetic intertextuality*) ранних индоевропейских языков, без которой нельзя полностью выделить и оценить традиционные элементы поэтического текста [Watkins, 1995, p. vii]. В указанной книге «How to kill a dragon» (1995), Уоткинс исследует

творческий потенциал древних поэтов, благодаря которому изначальная формула «герой убивает змея оружием» расширяется и включает мотив победы над каким-либо противником, человеком, зверем и даже смертью. Сначала этот мотив живёт в мифах, потом переходит в эпическую поэзию, а позднее перерастает в метафору, в которой змей – это «болезнь» и победить её могут слова поэта.

Крупной теоретической работой стало исследование Н. Рошияну, который, анализируя фольклор сказок западноевропейских и восточных народов, выделил композиционный критерий формульности, согласно позиции формулы в повествовании (инициальные, медиальные и финальные формулы) [Рошияну, 1974].

Композиция текста. Композиционный критерий помогает определить устный характер текста, поскольку разделение его на структурно-функциональные части предполагает их отдельное существование до включения в целостный текст [Проскурин, Центнер, 2014]. Расположение фрагментов может варьироваться. Например, фрагменты могут следовать друг за другом или повторять начальные и конечные элементы, образуя кольцевую композицию (*ring composition*). Такая композиция служит демаркационным сигналом начала и конца текста, выраженным одинаковым или эквивалентным словом, фразой, последовательностью звуков [Watkins, 1995, p. 34]. Структурно-функциональные средства связи играют роль соединения в одно композиционное целое разных частей рассказа, при этом облегчая восприятие информации. Формульные элементы отвечают за облегчение запоминания информации, что наряду с другими мнемоническими техниками позволяло древним носителям культуры воспроизводить по памяти большие отрывки текста. Сохранение песенно-ритмического характера текста происходило благодаря разнообразию энклитических конструкций (союзы, частицы), соединяющих его части при устном воспроизведении. Например, для ранних песенных текстов германской традиции характерно аллитерационное стихосложение, возможно также имеющее мнемоническую роль.

Аутореферентность. К другим критериям устности относится также феномен манифестации авторства, или аутореферентность¹ (self-reference), который встречается как указание на самого себя. При этом надпись придаёт вещи голос, она начинает говорить за себя, что составляет весьма обширную категорию, характерную для индоевропейской культуры, ярче всего проявляясь в скандинавской традиции. Создатель вещи такой надписью о своём авторстве не только указывает на сам акт создания, но и завершает его через одушевление вещи и дарения ей своего голоса [Успенский, 2015]. Во времена викингов традиционно сложилась формула создателя «меня сделал имярек»: надпись *mæstær bo gyorþæ mk* – «мастер Бу сделал меня» на плите из Bregninge [Цит. по Успенский, 2015, с. 56]; надпись на одной из колонн в Sigraþvs (о. Готланд) *olafr supr giarþi us* – «Олав supr сделал нас» [Там же]. К такой формуле иногда добавлялось и имя владельца, как, например, на нортумбрийской пряжке: *Gudr[i]d mec worh[t]e, Ælchfrith mec a[h]* – «Гудрид меня изготовил(а), Эльхфрит мною владеет» [Там же, с. 57]. Аналогичная формула встречается в латинском примере *me fecit NN* в эпоху античности. Как справедливо отмечает Успенский, обретение вещью собственного голоса заключается в особенной коммуникативной прагматике приписанного ей текста, из-за чего образуется замкнутая на себе кольцевая система. Цель такой надписи не только сообщить о присутствии создателя в мире, но и доказать, что он владеет рунической техникой [Успенский, 2015, с. 61].

Явление аутореферентности ярко представлено в ранних письменных памятниках древнегерманской традиции и предполагает не столько персонификацию объекта, сколько транзитивную особенность устной культуры в письменную [Проскурин, 2016]. Пример: *ek hlewagastiz. holtijaz. horna. Tawido* – «Я, Хлевагастир

¹ Понятие аутореферентности как черты устной культуры в письменных текстах предложено С. Г. Проскуриным в курсе лекций по семиотике индоевропейской культуры, читаемых в Новосибирском государственном университете [Проскурин, Центнер, 2014, с. 31].

из Хольта (Гольштейна, или: сын Хольта), сделал рог» [Цит. по Мельникова, 2001, с. 12].

Используемая в таких надписях форма первого лица имитирует речь, позволяя предмету замещать говорящего и говорить его голосом [Proskurin, Feshchenko, 2019]. Это особенность именно устной культуры, которая не разделяет предмет речи и коммуникативную ситуацию, в которой он присутствует, поэтому главная функциональная задача таких надписей – передача информации. Такая имитация голосовой функции выражает жанровую особенность говорящих вещей, что отражает фундаментальную особенность перформативной функции слова в архаической речевой практике.

Перформатив. Перформативный тип глаголов и жанров отвечает за иллокутивный характер соответствующих высказываний, а некоторые такие специализированные акты, как утверждение, отмена, называние и др., в большей степени связаны с конвенциональностью ритуального действия, чем с грамматическим или лексическим контекстом. Поэтому ритуализированный дискурс может представлять тот локус зарождения перформативной силы слова, которая впоследствии содействовала замене ритуальных актов на голосовые формулы.

Выражение действия через слово не ново для человеческой культуры, оно идёт из древнейших её пластов, является универсальной единицей в любом языке, поскольку не может не выражать то глубинное единство выражения мысли и действия, которое и представляет из себя мифологическое сознание. Оно опирается в основе своей на чувственность образов, из-за чего человек и вся социальная группа предстают включёнными в жизненный цикл окружающего мира, становясь их реальностью. Желая воздействовать на естественные субъекты мира, архаичное общество старается подчинить их своей воле с целью выживания и процветания. Теория о центральном положении ритуала в древней культуре означает, что действие ложится в основу лингвокультурного образования, затрагивающего все стороны социальной жизни от простейших форм существования ритуала до создания сложных социальных институтов и конвенций.

Процесс зарождения культуры можно рассмотреть с точки зрения превращения индекса в знак и затем в символ – репрезентации, отображающей смыслы, важные для одной группы. Невербальный модус превалирует во всех сферах взаимодействия такого социума, поскольку ещё до появления языка была нужна коммуникация для постановки и выполнения определённого набора задач, необходимых для существования и выживания. Первичные следы культуры находятся в соотношении цели и объекта для её выполнения: для древнейшего человека общие цели, проблемы и решения заключены в факте создания орудий труда (копье – репрезентация культурных задач, знаний и техник, (см. Эверетт, 2019). Это позволяет говорить о культуре в обществе, которое ещё не обладает полноценным языком, но уже использует символы, которые в дальнейшем способствовали его развитию; таким образом, невербальный модус предопределяет язык.

Далее мы можем предположить постепенное включение развивающейся вербальной деятельности в алгоритм ритуальных действий, что в свою очередь расширяет и обогащает язык новыми функциями, которые ранее выполнялись другими системами. На данном этапе и зарождается перформатив как языковое действие, перенимающее функции, а соответственно и конституирующую силу самого ритуала. При этом сам ритуал приобретает всё более символическое значение в силу семиотического ослабления, что в современных реалиях можно увидеть в упрощённых обрядовых действиях, которые носят характер, отдалённо похожий на первоначальный ритуальный прообраз. Вместе с этим запускается процесс символического преобразования первичных образов в культурные и языковые концепты, которые отображаются в мифах. На этом этапе происходит значительная трансферизация значений, способных бесконечно порождать новые, что представляет собой свойство культуры, определяемое Кассирером как необходимость выражаться в творении символических форм [Кассирер, 2002].

Воплощённое Слово. На теории перформативности можно рассмотреть эволюцию силы слова как актуализатора действия, формирующего реальность, что очень ярко проявилось в магическом устном творчестве. В силу того, что языковой

знак трактуется как конвенциональный, слово предстаёт не просто обозначением объекта или живого существа, но является существенной его частью, и поэтому слово становится катализатором волшебной силы и её воплощением. Воплощение есть придание формы, выражение в вещественном образе. Применимо к слову выраженная идея о воплощении находится в центре догматической системы Святой христианской церкви, которая оказала немалое влияние на многие индоевропейские культуры. Воплощённое Слово подразумевает принятие Иисусом Христом на себя всех грехов человеческих, их искупление невинной смертью на кресте и последующее его воскрешение в божественной плоти. Символическое приобщение к божественной плоти через ритуал разделения вина и хлеба раскрывает смысл этого догмата – Бог воплощается в человеке, чтобы человек мог воплотиться в Боге.

Заложенная в основу верования, оказавшего такое сильное влияние на мировые культуры, идея воплощённого Слова находится во множестве лингвокультурных олицетворений человеческого духа, например, в поэтическом искусстве, которое в свою очередь имеет особое значение в мифологическом миропорядке.

«В языке слово воплощается, причём не язык выбирает слово, которое он хочет воплотить, а, напротив, слово выбирает язык для своего воплощения. Воплощает же слово поэт. Участие в этом воплощении — один из аспектов его подражания Христу» [Лотман, 1994, с. 201]. Сила поэзии с древности являла особую роль в символической репрезентации мира. Слово – живое, оно обладает силой целить и убивать, способно менять реальность, стоит его только произнести. Голос являлся актуализатором этой силы, брал на себя функцию закрепления слова в реальном мире, что мы рассмотрим в рамках концептуализированной области «голос».

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 1

В понятии речевой практики определяются такие языковые явления, как система языка с его средствами выражения в национальном языке и речевое поведение индивида. В понятие архаических речевых практик вкладывается доминирующий принцип устной традиции, а именно способность накапливать и сохранять важную для социума культурную информацию, которая отображает не точные события и личности, а «ядерные» элементы прообразов всей системы представлений. Архаические речевые практики связаны с ритуальным происхождением языка, которое указывает на тесную взаимосвязь действия и слова, за что в современной науке отвечает понятие перформатива, предложенное в теории речевых актов Дж. Остином, под этим понятием имеется в виду безоценочное речевое высказывание, приравниваемое к действию.

Действие как таковое и развитие предметных действий в умственные рассмотрены в русле отделившейся от традиционной лингвистики и психологии советской психолингвистической школы (Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия, П. Я. Гальперин), в которой рождается теория о взаимосвязи языковой и трудовой деятельности. Такая теория пересекается с идеей о ритуальном происхождении языка, в которой отличились работы М. М. Маковского, В. Н. Топорова, Ю. С. Степанова.

Человеческая деятельность, лежащая в основе глоттогенеза, реализует один из важнейших параметров знаковой функции языка, способной совмещать действие и слово. В теории коммуникации данное явление нашло яркое отражение в работе Дж. Остина о речевых актах, и работах его последователей, Дж. Серля, П. Стросона, П. Грайса, а в отечественной науке представлено родственной теорией речевых жанров М. М. Бахтина.

В ключе теории речевых актов описана категория перформативности и лингвопрагматические аспекты речевых высказываний, которые актуальны для иссле-

дования на сегодняшний день. Перформатив представляет собой акт речи, не имеющий оценочного суждения, а лишь определяемый как успешный или неуспешный. Залогом успешности перформативного высказывания выступает набор условий, точное следование которым способно моделировать социальную реальность. Перформативность приведена в рамках теории о ритуальном происхождении языка, в которой ритуальное действие становится основополагающим принципом зарождения коммуникации и связывает действие и речь на глубинном уровне. Обращение к древним языковым памятникам позволяет рассмотреть речевые практики с точки зрения концептуализации явлений реального мира и их отражения в мифологическом сознании.

Исследование выбранной проблемы происходило на мифологическом материале, поскольку именно миф репрезентирует реальность и включает в себе символические продукты языковой деятельности, что приведено в основных научных аспектах изучения мифа. Также показаны способы символического представления реальности через миф и семиотические методы, позволяющие анализировать мифологический и языковой материал для выявления характеристик речевых практик раннего периода развития. В данном ключе важную роль играет теория архетипа (К. Г. Юнг), из которой родились теории мифологемы и мифемы (К. Леви-Стросс). Описана в целом роль структурного метода для изучения мифотворчества (В. Я. Пропп, А. Н. Веселовский, Р. Барт, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Е. М. Мелетинский и др.).

На основе указанных теоретических положений делается общий вывод, что именно устная традиция мифотворчества, появившаяся задолго до первой письменности, позволяла накапливать и закреплять те принципиально доминирующие способы передачи информации, которые строились на использовании речи, что не могло не отразиться и на художественно-поэтическом воплощении мифологических мотивов. Миф по сути своей – это рассказ, текст-объяснение, построенный на реальном примере события или личности, закреплённый в коллективной памяти

как некий образец, история которого должна быть рассказана и передана следующим поколениям. **Речевые практики** в этом контексте выступают как вербальные техники-механизмы, способствующие постоянному устному воспроизведению и сохранению культурного наследия, а голос при этом является фиксатором данной информации.

Таким образом, устный характер архаических речевых практик обосновывает некоторые их особенности как технического порядка, так и семантико-прагматического наполнения.

Для изучения ранней устной традиции приведены основные особенности речевой практики, позволяющие отнести тексты к устной форме бытования – теория формул (М. Пэрри, А. Лорд, К. Уоткинс, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Н. Рошину и др.), композиционная структура текста (С. Г. Проскурин, А. С. Центнер), аутореферентность (С. Г. Проскурин, А. С. Центнер, Ф. Б. Успенский), древний перформатив, проявляющийся в магическом дискурсе, а также идея воплощённого Слова, представленная концептом живого слова и силой поэтического искусства.

ГЛАВА 2. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ РЕЧЕВЫХ ПРАКТИК ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Концептуализированная область в рамках семиотики индоевропейской лингвокультуры

Фундаментальные категории мышления, с помощью которых человек может осознавать реальную действительность и накапливать опыт поколений, определяются взаимосвязью языка и культуры, и в результате такой связи закрепляются смежные между собой явления, которые можно назвать концептами. Ю. С. Степанов называет концепт «сгустком культуры в сознании человека» и описывает его как образ, в виде которого культура входит в ментальный мир человека и через который сам человек («рядовой, обычный» человек) входит в культуру и иногда на неё влияет [Степанов, 1997, с. 40]. Понятие концепта используется различными научными дисциплинами (логикой, философией, математикой, языкознанием и пр.), но в вопросе изучения языка и культуры именно культурологическое обоснование концепта представляется нам наиболее актуальным, поэтому далее мы приведём основные пункты исследователя из статьи «Концепт», представленной в книге «Константы. Словарь русской культуры» (1997).

В культуре концепт имеет трёхслойную структуру – 1) основной актуальный признак; 2) один или несколько дополнительных «пассивных» признаков, которые более не актуальны; 3) внутренняя неосознаваемая форма, заключённая во внешней словесной форме. Относительно первого пункта – актуального признака, уместно говорить о том, что концепт существует для всех тех, кто пользуется языком данной культуры. Дополнительный или пассивный признак выражает значимость концепта только для какой-либо определённой социальной группы, внутри которой именно «исторические» признаки данного концепта можно реализовать. Внутренняя же форма, что есть по сути своей этимологический признак, доступен лишь

исследователям, но опосредованно он существует для всех носителей культуры и осознаётся лишь как основа, породившая и удерживающая вместе все остальные слои значений.

Концепты можно описать как ядро духовной культуры, что объясняет значительный интерес к их изучению. Ю. С. Степанов предложил разделить концепт на трёхслойную структуру, что и приводит исследователя к вопросу о методе содержания и реальности концептов. Последний в приведённой ранее классификации слой — этимологическая форма слова — рассматривается в первую очередь, поскольку он наиболее удалён в историческое прошлое. Здесь исследователь обращается к методу К. Д. Кавелина, который при изучении народных обрядов и обычаев искал их непосредственный и прямой смысл (или буквальный смысл), позднее названный учёными «внутренней формой» (этот термин привнёс в научный обиход ещё В. фон Гумбольдт). Дальнейшее развитие «метода Кавелина» отражено в принципах исторического и этнологического изучения концепта, относящихся к пассивному слою. Этнологический подход исследует глубинный слой, который современный носитель культуры не осознаёт, а исторический подход исследует собственно историю развития концепта.

Одним из самых главных для Ю. С. Степанова стал вопрос о реальности существования концептов. Для носителя языка и культуры именно актуальный признак концепта является реально существующим и понятным знанием о мире. Поэтому на данном уровне уместно говорить о концептах как о коллективном достоянии духовной жизни в целом (в контексте работы Ю. С. Степанова — о русской духовной жизни). В этом ключе изучение концептов с социальной стороны их существования начинается с того момента, когда внимание учёных обращается на понятие «коллективного сознания», введённое Эмилем Дюркгеймом (конец XIX в.), ставшего основоположником научной социологии. Явление коллективного бессознательного, которое нельзя свести ни к индивидуальному сознанию, ни к сумме индивидуальных сознаний, распространяется в социуме и становится системой

урегулирования различных сторон его жизни. Концепт как коллективное представление описывает именно ментальную действительность, упрочившись на «твёрдом основании» – отправной точкой развития становится буквальный смысл обычая, представления, термина или слова [Там же, с. 55].

В процессе эволюции концепт представляет собой некую последовательность стадий, каждая из которых способна стать знаком в следующей благодаря принципу преемственности концепта. Последовательное расположение концептов называется *эволюционным семиотическим рядом*, поскольку связано с принципом организации знаковых систем. Данное понятие берёт начало в идее Э. Б. Тайлора, представителя эволюционной школы XIX – начала XX вв., который относил все явления культуры по аналогии с растениями и животными к определённым видам – рукотворным материальным предметам, обычаям, ритуалам, верованиям и пр. Внутри каждого ряда совершается эволюция «вида» предмета, который служит прообразом для последующего его воплощения. Применительно к наименованиям культуры, принцип преемственности демонстрирует не случайный, а зависимый от предшествующих единиц характер (что противоположно теории Ф. де Соссюра о произвольном характере знака). Непроизвольный характер наименований позволяет исследовать их отношения в рамках одной языковой семьи и выявлять устойчивую культурную реальность (константы) в представлении её носителей.

Данную схему развития можно наблюдать в эволюции, в процессе которой простейшие организмы развиваются в сложных существ, а также в рядах ментальных репрезентаций – концептов, знаков, жанров, тем, мотивов, сюжетов и мифов. Естественным образом любой набор актов человеческой духовной деятельности начинается с примитивного наглядно-образного представления, постепенно усложняясь, при этом не исчезая или заменяясь на другие, но вбирая и компилируя всевозможные предыдущие образы, которые становятся материалом для новых представлений. Каждый образ культуры хранит предыдущий опыт, отражая принцип преемственности, который можно назвать универсальным для порождения языко-

вых и культурных явлений. Этот механизм сохранения негенетической информации представляет собой сложнейшую и богатейшую систему взаимосвязанных и всепроникающих планов концептуального порядка, в котором некоторые элементы, такие как голос, реализуются во множестве образов и средств их порождения. Так рождается знак, и, будучи простым отражением существующего предмета, он становится его символьной репрезентацией, сохраняя при этом связанные с ним свойства. Так формировалась система мифов, наслаиваясь в чувственном восприятии носителей культуры на тот вариант осознания окружающей картины мира и своего в ней места, который был ею выбран в силу определённых обстоятельств. Так рождались эпические формулы, которые собирались поэтами по крупице, преобразовывались и дополняли друг друга в постоянно повторяющемся, всегда похожем, но каждый раз новом контексте событий.

Культурная сторона социума не может быть отделена от используемого им языка, и эта связь языка и культуры, а точнее слова с вещью, мифологемой или ритуалом в одном общем представлении (культурном концепте) функционирует в рамках «концептуализированной предметной области», как её называет С. Г. Проскурин [Проскурин, 2005]. Предложенные Тайлором эволюционные ряды в сфере культуры выделяются Проскуриным в определённую парадигму – ряды чисто материальные (предметы быта, оружие, орудие труда и т.д.), ряды чисто концептуальные (божества, числа) и специфическое сочетание рядов материальных и концептуальных – т. н. концептуализированные области (судьба в некоторых культурах представляется через материальные объекты – палочки, прялки и т.д.). Последние представляют собой совокупные категории, которые позволяют восстановить способы организации и взаимодействия языковых и культурных элементов. В таких парах языковая единица выражает культурную, а она, в свою очередь, помогает восстановить или верифицировать языковое содержание [Там же, с. 221]

Концептуализированная область представляет собой результат слияния культуры и языка, где культурный элемент выражается через концептуальную систему и может быть представлен как чистый концепт (вера, любовь, честь), или как

часть мировоззренческой системы (понятие «мировое дерево»), а языковой – в логико-лингвистической константе (грамматическая категория, морфосинтаксические отношения и др.). Общее понятие концептуализированной предметной области включает сферу культуры, где объединяются в одном общем представлении слова, вещи, мифологемы и ритуалы. В пределах отдельной концептуализированной области слово может быть семантически привязано к ритуалу, предмету или мифологеме, и они будут замещать и символизировать друг друга, а также концепт может связываться с предметами и представляться через материальные ряды культуры. Такие явления, которые относятся и к культурному проявлению, и к языковому проявлению сути вещей, позволяют рассмотреть глубокую мотивированность и неслучайность именований. Таким образом, предметный характер концептуализированной области проявляется в виде денотативных и сигнификативных группировок слов – денотативные обозначают названия материальных предметов, а сигнификативные обозначают концептуальные понятия. Именно такое сочетание позволяет исследовать языковой материал и тем самым объяснять культурные явления.

Духовный смысл в культуре присущ не только словам, но и так называемым материальным рядам, поскольку чёткой непреходимой границы между духовной и материальной культурой нет, как нет и чисто духовных концептов и чисто материальных вещей – каждому явлению культуры присущи обе эти стороны [Там же].

Материальные ряды (ряды вещей), концептуальные ряды (концепты культуры) и концептуализированные области (связанные вещи и концепты, например, предметы, символизирующие судьбу) представляют собой некую тройственную систему понятий в описании динамического развёртывания содержания культуры [Проскурин, 2005, с. 50].

Взаимодействие языка и культуры в виде концептуальных моделей исследуется в рамках семиотики, поскольку она изучает основную функцию знаковых систем – хранение и передача негенетической информации. Миф представляет собой

систему моделирования и объяснения мира, инструментом для сохранения и функционирования которой выступает устная традиция. Язык способен моделировать семиотическую систему, находя отражение в явлениях окружающего мира (см. Иванов, Топоров, 1965; Успенский, 1971). В Тартуско-московской семиотической школе язык считался первичной моделирующей системой, поскольку он формирует действительность. А над ним надстраиваются вторичные² частные аспекты этой действительности, выраженные в знаковых системах. Единая картина мира, объединяющая типические мифы, легенды, теологические системы, может быть прослежена в устной традиции какой-либо группы одной культуры. Концептуальные схемы порождения смыслов в такой группе строятся на одних представлениях, что и отличает её от других представителей.

Семиотика индоевропейской культуры как отдельная сфера исследования в силу специфичности представлений о мире и способов хранения особенных кодов культуры описывает такие уникальные явления, как алфавитная концепция систематизации письменности, мощная традиция словесности, сохранение дописанных культурных представлений мифопоэтической традиции в текстах и пр. [Проскурин, 2005]. Концептуальные системы индоевропейского языка и культуры могут быть проанализированы через базовые мифологические архетипы, заключающие в себе первичные модели ментальности и оценки мира.

Уникальность индоевропейской культуры позволила учёным выделить определённые характеристики, свойственные только для её носителей. Например, индоевропейская антропоцентрическая концепция характеризуется строгим разграничением понятий «свой» – «чужой», которое регулирует социальную жизнь на различных уровнях. Это объясняется особенностью мифологического мышления создавать ассоциации не по схожести признаков, а по их принадлежности к одному из полюсов бинарных оппозиций – свой/чужой, верх/низ, внутренний/внешний, жизнь/смерть и т.д.

² Термин «вторичные моделирующие системы» предложен Б. А. Успенским.

2.2. Семиотическое выражение речевой практики в концептуализированной области «голос»

Антропоцентричные бинарные оппозиции приводят нас к теории о том, что функция голоса, как исполнительного аппарата перформативных практик, переросла в отдельную концептуализированную область вследствие культурной тенденции индоевропейцев осознавать мир через своё тело. Голос выступал как фиксатор информации и как актуализатор действия. Это значит, что сказанное вслух закрепляло и мысль, и действие. Семантическое наполнение лексемы *голос* крайне многосторонне. Приведём выведенную и точно описанную классификацию Г. Е. Крейдлина, разделившего данную лексику по нескольким группам и типам голоса:

1. Группа 1 – речевые голоса:

- а. Голос 1 – звуки, возникающие благодаря колебанию связок (*громкий голос, доносится голос*).
- б. Голос 2 – орган производства таких звуков (*звуки голоса, больной голос, голосовые связки*).
- с. Голос 3 – способность человека или животного извлекать такие звук (*потерять голос, без голоса*).

2. Группа 2 – обозначение человека:

- а. Голос 4 – человек, обладающий голосом 2 или 3.
- б. Голос 5 – обозначение пространственно-временного среза индивида вообще или какой-либо творческой личности (*у него свой голос, слышим другие голоса*). Также означает рождение личности – *появился собственный голос, это его особый взгляд на мир*.

3. Группа 3 – ментальные значения:

- а. Голос 6 – из-за голоса 5, индивидуальности, слово также имеет ментальное значения «мнения или суждения» (*голос народа*).

в. Голос 7 – право человека заявлять своё мнение при решении некоторых вопросов в государственных и общественных учреждениях (*голосование, решающий голос*).

4. Группа 4 – культурные значения:

а. Голос 8 – квалификация творческой деятельности, стиль направления и отдельных произведений искусства (*театральное направление обретает голос*).

5. Группа 5 – интенциональные значения:

а. Голос 9 – внутреннее побуждение человека к действию (голос подсказывает «не делай это», голос совести).

6. Группа 6 – природное значение:

а. Голос 10 – звуки природы или работы механизмов (голоса самолетов, морского прибоя).

7. Группа 7 – музыкальные значения:

а. Голос 11 – звуки пения (чистый голос, звонкий голос).

б. Голос 12 – способность к пению (сел голос).

с. Голос 13 – одна из частей музыкального произведения (на 4 голоса).

д. Голос 14 (устар.) – мотив, мелодия (голос песни был мне знаком).

Данная классификация ярко демонстрирует глубокое семантическое наполнение лексемы «голос», не ограниченное значением только человеческого аппарата связок. Голос обладает целым набором семантических, коммуникативных и прагматических функций в тексте (устном или письменном): голосовое оформление речевых актов выражается в определённых коммуникативных установках (душевная беседа ведётся тихим голосом, команды отдаются громким голосом); голос имеет дейктическую функцию, как указание на присутствующего, а также отвечает за самоприсутствие и самоосознание себя в пространстве, поэтому голос как метонимия отвечает за целое, когда этого целого здесь и сейчас нет; голос – это также метафора свободы, а отсутствие голоса – несвобода, и т.д. [Крейдлин, 2002, с. 212].

Семиотически концепт голоса ярко проявляется в одной из самых значимых языковых бинарных оппозиций «свой» – «чужой», где голоса врагов обозначаются любыми звуками неприятельской деятельности, несущей опасность; а также в оппозиции «земной» – «небесный», где голоса высших сил и божеств представляют их самих и в мифологических сюжетах имеют свой набор функций – назидание, обучение, предупреждение, предсказание, угроза и т.д. Объёмное семантическое наполнение концептуализированной области голоса обеспечивается за счёт широкой вариативности голосовой тональности, что подразумевает и значительный спектр имплицитных характеристик, как, например, в голосовой игре. Диапазон изменений тембра, громкости, скорости речи и пр. отвечает за ярко маркируемый тип коммуникации, который дополнительно оформляет речевую практику. Например, ритуальная или магическая устная практика всегда маркирована голосовыми модификациями, на которые влияют ситуативная и социальная стратегии.

Философ и теоретик культуры Младен Долар в своей книге «Голос и ничего больше» (2006) исследует феномен голоса в физическом, этическом, политическом, эстетическом и пр. аспектах. Особый интерес представляет глава *Viva voce*, в которой автор говорит о паре *phone* и *logos*. В данной паре голос не является пережитком первобытного состояния, а представляет собой продукт *логоса*, который используется в определённых социальных ситуациях. Долар разбирает необходимость использования голоса в таких институтах, или «идеологических аппаратах государства», как церковь, суд, университет и выборы, представляющие особую кодифицированную и ритуализированную зону с инсценировкой символического воздействия [Долар, 2018, с. 238]. По мнению учёного, использование голоса ничего не добавляет именно к содержанию самого ритуального действия, он лишь инструмент, и представляет отзвук «предположительно архаического голоса, голоса, не сдерживаемого *логосом*» [Там же, с. 239]. Интересным мы находим изначально кажущийся неочевидным пример автора о принятой практике по защите диссертации именно «живым голосом» и сдаче экзаменов устно, поскольку студент

должен не просто предоставить знание, но должен исполнить его, как и текст диссертации кандидата должен стать действенным, т.е. быть введённым в действие посредством голоса. Более того, на уровне школьного образования именно учитель представляет собой тот функционально ритуальный механизм, который передаёт знания посредством своего голоса, даже если он просто читает учебник вслух: «Всё Знание доступно для всех в учебниках, но школа как институт функционирует единственно посредством голоса» [Там же, с. 246].

Голос можно включить в инструментарий невербальных средств выразительности наряду с мимикой, жестами и интонацией, которые играют большую роль в знаковом поведении человека. В архаических речевых практиках голос постепенно приобретал ряд семиотических функций, благодаря чему происходила символизация не только голоса, но и звуков в целом. Акустический образ и смысл представляют собой сакральное единство и основу языковой деятельности. Обширный труд по изучению звуков, голоса, музыки, речи, их семиотических функций в мифологии и дихотомии «звук – тишина» представляет собой сборник работ «Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян» (1999). В архаике неотделимым представляется изучение семантики звуков от прагматики, поскольку любой звук или шум представляет собой сообщение от определённого отправителя определённому адресату с определённой целью (треск половиц в доме – «речь» домового, кукование кукушки – вести с другого света живым родственникам, вой собаки – предзнаменование смерти и т.п.) [Толстая, 1999, с. 11]. Исследования по звуковому коду в традиционной культуре также представлены в сборнике работ с научной конференции «Голос и ритуал» (1995). Данные сборники представляют работы исследователей звукового кода только славянской языковой группы, которая является лишь одним из большого числа представителей индоевропейской семьи. Однако концепт голоса и звучания может быть универсальным для человечества, что показывает необходимость его изучения. Более того, наибольший интерес вызывает функция голоса как фиксатора реальности, что широко использовалось в древности.

Прагматический аспект голоса как концепта проявляется в свойстве перформативности, поскольку именно голос оформляет первичные перформативы, лёгшие в основу культуры, в частности, индоевропейской.

2.3. Прагматический характер перформатива в ритуализированном дискурсе

Ритуализированность представляет принципиально важный аспект, поскольку образует первичную матрицу культуры, содержащую именно перформативные комплексы [Проскурина, 2019], которые аккумулируются в ритуальной форме и передаются другим поколениям через цикличное воспроизведение [Проскурин, 2012]. Ритуал воссоздает прообраз сложившейся картины реальности в группе, представляет некую модель поведения, соблюдение которой гарантирует определённый результат, например, чувство безопасности, необходимое во времена хаоса (стихийные бедствия, плохой урожай, мор и пр.). Миф неотделим от обряда, и «литературная история начинается с комплекса «миф-ритуал», который является первоначальным источником всей духовной культуры и содержит синкретическое ядро религии и донаучных представлений в музыки, танца, театра и поэзии [Мелетинский, 2000]. Эволюция мифа как знаковой системы описана С. Ю. Гуцол в статье «Семиотический подход к проблемам исследования мифа». Она начинается с его актуализации через имя, и на данном этапе именованная образует мир, а ритуал играет роль средства (теории Ю. М. Лотмана, Л. Леви-Брюля, и др.). На следующем этапе имя и носитель объединяются, порождая облик в восприятии, а также неделимость слова, вещи и действия (теории Л. Витгенштейна, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, А. Ф. Косорева и др.). Дальнейшее разделение ритуала и мифа приводит к появлению новой знаковой структуры – мифологического нарратива, в котором смысл и предназначение ритуала стираются и остаётся лишь мифологический сюжет [Гуцол, 2010].

Таким образом, концепция центрального положения ритуала в архаической культуре не раз выражалась разными учеными. По мнению В. Н. Топорова в до-письменной культуре ритуал можно считать древнейшим способом сохранения информации, а также причиной глоттогенеза, т.е. ритуального происхождения языка и его становления как знаковой системы [Топоров, 1988]. Предритуал, некий мифический прообраз примитивных действий, богатый невербальными способами выражения, впоследствии включает языковую сопровождающую, которая нередко лишь дублирует ритуальные действия, а после и полностью заменяет их. Это происходит благодаря чувственному восприятию объекта, ведь, как справедливо выделяет Н. Б. Мечковская, ритуалы не просто сопровождали все важные события в жизни первобытного общества, но помогали *переживать* их через совершение обрядов [Мечковская, 1998].

Такое чувственное переживание опыта лежит в основе психосемантической матрицы – это термин, предложенный В. Монич в рамках концепции ментальных репрезентаций, которые структурируются в соответствии с доминирующими схемами поведения в каких-либо ситуациях [Монич, 2000]. Например, схема для оппозиции «свой» – «чужой» строится по принципу следующей ситуации: охранение «своих» границ при вторжении «чужого» переходит в оборону и/или изгнание, после чего опять начинается охрана. Такие ситуации, будучи жизненно значимыми, актуализируют связанные с ними ментальные репрезентации, что в свою очередь организует индивидов в соответствии с доминирующими в этих ситуациях схемами. В поддержку теории о ритуальном характере языка Монич было предположено, что в процессе развития языка из ритуала промежуточную роль играет понятие «клятвы». Психосемантическая матрица, выражаемая ритуальным поведением, задает ряд семантических отношений. Ритуализированное поведение «отражает в зарождающуюся языковую систему своего звукового представителя – клятву, где она, освобождаясь от аффекта наличной ситуации и теряя в конкурирующем взаи-

модействии с другими клятвами связь со своим исходным носителем, т. е. определённой социальной группой, становится полноценным условным знаком» [Монич, 2001, с. 195].

Одним из древнейших ритуальных действий, положенных на языковую основу, является поединок – устное единоборство, выражаемое в вербальном состязании. Символический акт прямого конфликта заместил реальную физическую вражду ритуальной языковой формой в виде перебранок или восхвалений, усложнив символическую форму и наполнение самого ритуала – состязание силы заменилось на состязание разума или поединки мудрости. Например, загадки и поединки жрецов поэтов в архаичных индоевропейских культурах [Елизаренкова, Топоров, 1984]; некоторые саги из цикла Старшей Эдды о богах представляют собой песни-перебранки и песни-состязания в мудрости – «Речи Вафтруднира» (*Vafþrúðnismál*), «Песнь о Харбарде» (*Hárbarðsljóð*), «Перебранка Локи» (*Lokasenna*).

Другими темами для ритуалов служили также первичные акты – сотворение мира и космоса из хаоса, воспроизведение природного круга жизни и смерти, дня и ночи, лета и зимы [Мечковская, 1998, с. 48]. Ритуальность процесса сохранилась в таких речевых жанрах как клятва, присяга, обет, обещание, зарок и пр., которые непосредственно задействуют перформативные глаголы – клянусь, обещаю, даю слово, присягаю, и т.д. Нередко со временем происходит семантическое ослабление некоторых признаков ритуальных актов, т.е. упрощаются, заменяются или убираются определённые их элементы, или по определению В. И. Карасика – знак «выветривается». Например, изначально «получить титул рыцаря можно было только в бою, затем бой сменился имитацией вооружённого противоборства, и наконец – символическим ритуалом, в ходе которого посвящающий ударял коленопреклонённого посвящаемого по плечу плашмя лезвием меча и произносил определённую сакральную формулу» [Карасик, 2012, с. 46]. Ещё один показательный пример находится в архаической форме власти, в которой роль клятвы и присяги правителю упрощается в транзитивных формах социальных отношений, позволяя присягать

или приносить клятву не самому правителю, а его законному представителю [Санников, 2017]. Такой конвенционально-знаковый характер ритуала и его последующая символизация представляют собой договорную основу социальных отношений в группе, что является одним из четырёх признаков магической системы отношений по Ю. М. Лотману: взаимность (оба участника являются действующими, причем не только колдующий, но и высшие силы, к которым он обращается), принудительность (действия одной стороны влекут за собой обязательные действия другой), эквивалентность (отношения контрагентов уподоблены обмену конвенциональными знаками), договорность (стороны вступают в договор, выраженный эксплицитно или имплицитно) [Лотман, 1993].

Ритуал или действие/акт выступают как универсальные в становлении речевой практики единицы, и будучи оформленными голосом, они ложатся на структуру мифологического сознания и являют собой первообразы, способные сохраниться в лингвокультурном материале. В условиях устной культуры звуковой код имеет ряд семиотических функций – денотация (обозначение), концептуализация (означивание) и регулирование (выражение). В древнем архаическом сознании звучание голоса, как объективное проявление живого существа, становится знаком не только физической, но и метафизической, чувственной реальности, воплощающей в себе воображаемые образы. В этнографической научной литературе отмечалось, что такие абстрактные понятия, как имя, образ и душа в древнем сознании встают в один ряд с звучащим голосом, поскольку все вместе воплощают индивидуальный характер каждого человека, становясь его меткой, и вместе с тем отражают в природных объектах идею владения голосом [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 143]. Голосовая функция, которая в устной традиции играет ту же роль, что и появившаяся позднее письменность (закрепление в культурном ядре), в древних традициях связана с «первичным перформативом», который понимается как опорная конструкция, поддающаяся оценке только по шкале успешный/ неуспешный [Проскурин, Проскурина, 2022].

В рамках какой-либо отдельной области слова ритуалы и мифологемы могут совмещаться, замещать или символизировать друг друга («синонимизация вещей и слов»). В данном смысле синонимизация представляет собой группу важнейших явлений, которые, будучи связанными и с языком, и с культурой, открывают глубоко обоснованное свойство выбора именований. «Язык принуждает – или, лучше сказать, – не принуждает, а мягко и благотворно направляет людей в именованиях, присоединяя поименованное к самым глубинным пластам культуры» [Степанов, 1997; с. 68]. Поэтому генетически заложенные идеи и представления просто суммируются в образе определённого концепта без какой-либо хронологической привязки к историческим моментам, и он живет в ментальном сознании социума, передаваясь от поколения к поколению. Концептуализация голоса, как социального представителя, голоса как источника мудрости и высшего знания, голоса как мистического образа, а также материальные метки данной области берут своё начало на этапе мифологического осознания и после закрепляются в языке, что будет рассмотрено нами далее на примере индоевропейской культуры.

2.4. Действие как основа коммуникации в ритуальной практике архаичной культуры

Прагматика ритуального дискурса, цель которого – воссоздание космогонического акта (т.е. акта, созидającego мир), а также упорядочивание и моделирование действительности, есть не что иное, как коммуникативная практика, поскольку всегда подразумевает двух участников, сообщение и канал связи. Для мифологического сознания второй участник может быть представлен в лице божества или неодушевлённого предмета, которому направляется просьба. Сообщение передаёт пожелание, прошение о милости, а каналом связи служит именно ритуал с вербальными и невербальными элементами. В центре ритуала стоит символическая смерть, акт жертвы себя, и поэтому жертвоприношение реактуализирует создание вселен-

ной из хаоса. Коммуникативный характер ритуальной и магической практики подвержен определённому типу вербального выражения, что будет рассмотрено нами далее (выражение интенций говорящего (перформатив), интонационное воплощение разных типов дискурса, устный характер эмотивно-обоснованного ритуального текста, что выражается в полисемантике слов, речевых повторах, метафоричности значений и т.д.).

Ритуал, таким образом, есть не что иное, как уникальное коммуникативное пространство, с помощью которого человек познавал бытийность своего существования, «проигрывал» модели создания и умирания мира, создавал себе рамки определения реальности. В этом поле он мог развиваться и осознавать свой потенциал воздействия на реальность через магический дискурс в стремлении привести мир в гармонию, положенную ему высшим порядком. Таким образом мы предполагаем, что, зарождаясь в поле ритуальной деятельности, голосовая функция стала результатом семиотического ослабления актовой и жестовой деятельности, постепенно наращивая свой семантико-прагматический потенциал. Семиотическая модель образования концептуализированной области «голос» может быть представлена в трёх ступенях: 1) непосредственно ритуальное действие, 2) ритуальное действие и голосовая функция, 3) отделение голосовой функции с сохранением роли деятеля. В концептуализированной предметной области находятся примеры синонимизации слов с предметами, мифологемами и ритуалами, и действие как таковое лежит в основе этой системы, а начать стоит с самого яркого и культурно важного действия древнего миропорядка – рождение.

§1. Акт рождения в мифах и обрядах.

На этапе развития первичных мифологических образов ритуал играет центральную роль поскольку действие – это простейшее средство выражения чувственных переживаний. В индоевропейской системе мифов в основном сюжете лежат акты создания мира (космогонический миф) и сотворения человека (антропогонический миф), и либо у этих действий есть один или несколько создателей, либо

они происходят в результате определённых действий силами природы, олицетворяющих рождение. Акт рождения представляет божественную трансформацию хаоса в космос. Реальным становится только то, что сакрализировано, а сакральным является только то, что порождено в ритуально успешном акте сотворения, только то, что причастно космосу, является его частью или выводится из него. Каждое значимое действие человека не просто дублирует, но воссоздаёт первоначальный акт созидания космоса из хаоса, и вне этого космоса мира нет. Аналогичным выглядит процесс освоения земель, в котором создаётся и устанавливается порядок социальной и географической формы. Это было характерно, например, для древних скандинавских колонистов, которые завладели землями Исландии, начали их возделывать и относились к этому как к повторению первичного акта, а именно трансформации хаоса в космос [Leeuw, 1940, p. 110]. Исторический источник, представляющий процесс обнаружения и заселения земель Исландии подробно описан наряду с приведённой генеалогией колонистов в книге *Landnámabók* (древнейшая сохранившаяся копия датируется XIII-XIV вв.).

Этимология слова «ритуал» сохраняет в себе именно акт делания и совершения обряда. Ср. др.-инд. *kriyā* «ритуал, представление, церемония» от глагола *kar-* / *kṛ-* – со значением деятельности, занятия, священного действия (одна из дочерей Дакши есть персонифицированная деятельность, Крия). Топоров отмечает креативно-оформляющее значение этого индоевропейского корня **kuer-*, и относит его производные в архаичную ритуальную сферу, обретающую значения воспроизведения и повторного творения – др.-инд. *kṛtyā* «колдовство», «ворожба» (но и *деяние, дело*, ср. также *ā-ścarya* «чудо, чудесный, редкий») [Топоров, 1988, с. 24]. Ритуал также обозначает установленный порядок, ср. лат. *rītus* «обряд, ритуал, церемониал», лат. *rite* «с соблюдением обряда, по праву», а также лат. *ratio* «счёт, разум, смысл», образованные от ведического корня *-rtā*, который в ведах являет центральное понятие *космического закона*, от общего и.-е. **ar-* «взаимно соответствовать, связывать», т.е. *выстраивать в ряд*, (отсюда рус. *обряд*), *приводить в порядок*. Ср. санскр. *vartamāna* «движение, вращение, существование» – здесь отражается также

идея о цикличности жизни и о постоянном возвращении в новую форму существования.

В космогонических мифах мир может возникать в результате акта убийства или жертвоприношения первого существа, части тела которого образуют элементы вселенной и земного мира. Ритуал жертвоприношения коня Ашвамедха (Ashvamedha) отражен в первой брахмане Брихадараньяка Упанишады: «Поистине, утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаза, ветер – его дыхание, его раскрытая пасть – это огонь Вайшванара; год – это тело жертвенного коня, небо – его спина, воздушное пространство – его брюхо, земля – его пах, страны света – его бока, промежуточные стороны – его ребра, времена года – его члены...» (Брихадараньяка, 1, пер. А. Я. Сыркин). Примечательно, что данный корень санскр. *aśva*, что значит конь, основывает также слово Ашваттха (конная стоянка) – священное дерево в индуистской мифологии, представляющий общий мифологический архетип мирового древа, объединяющего все сферы мироздания. Это пример одной из типичных для индоевропейской культуры материальной метки концептуализированной области «мир» – к денотативной группировке слов относятся понятия мир, стоянка, а к сигнификативной – центр мира, середина мира.

Человеческое тело, из которого возникает мир, можно назвать материальной меткой для концепта рождения вселенной – в индуистской мифологии вселенная была создана из тела Пуруши; в скандинавской мифологии из тела великана Имира, первого появившегося антропоморфного существа из остывающих подземных вод мировой бездны Гинунгагап, которого убили Один и его братья: «Из мяса Имира земля содеяна, море – из крови его, горы – из кости, лес – из волосьев, из черепа – свод небесный» (Речи Вафтруднира, 21, пер. В. Г. Тихомирова). Воспроизведение акта первичного сотворения повторяется в мифах о циклах года и наделении земли плодородием через высвобождение вод из оков змееподобного существа. Здесь открывается теория основного мифа Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова о битве бога-громовержца и змея, и в результате победы первого текут реки и льются дожди,

орошая землю и зарождая новый цикл жизни, что отображает опять переход от хаоса к космосу и порядку.

Естественным образом сложилась архаичная дихотомия рождения и смерти. Качества живого существа – движение, дыхание, теплота тела, пульсация крови, противопоставляются мёртвому – неподвижность, молчание, холод. Дыхание как основная витальная потребность живого существа приобретает в мифологическом воззрении силу, схожую с силой зарождения новой жизни. В природных понятиях дыхание олицетворяется через ветер из-за тенденции человека переносить собственные физические свойства на явления окружающего мира, поэтому дуновение, дыхание, порыв ветра представляют новый акт рождения. Связь дыхания и ветра ярко отражена в космогонических мифах индоевропейских культур. В индуизме бог ветра Ваю (*Vāyu*), иногда также связанный с Ватой (*Vāta*; неантропоморфная форма божества), был рожден из дыхания Пуруши: *mukhād indraś cāgniś ca prānād vāyur ajāata* – «из рта его вышли Индра и Агни, из дыхания его – ветер»; *vāyur* «ветер, воздух, дыхание», это и есть бог *Vāyu* (Ригведа 10.90, 13, перевод наш).

Сам Ваю также иногда связан с концептом прана (*prānā* «дыхание»), входящего в идею о дыхании жизни, пронизывающем всю вселенную. Корень **an-* нас приводит также к германо-скандинавским космогоническим мифам. Главный бог Один (*Odin, Óðinn*), или Водан (др.-англ. *Wōden*), который также носит и другие имена (*Hárr, Alfǫðr*, и др.), происходит от германской суффиксированной формы **wd-ono-* «неистовый, безумный, возбуждённый», в свою очередь от и.-е. **uḁ̄t* «душевное возбуждение»; в латинском дает *vātēs* «пророк». В «Прорицании вёльвы» (*Völuspá*) в Старшей Эдде описывается сотворение и гибель мира от лица прорицательницы. Здесь мы также встречаем момент оживления, одушевления через дыхание, когда три бога – Один, Хёнир и Лодур – оживили Аска и Эмблу (прообразы первых людей в виде деревьев – ясеня и ивы).

Qnd þau ne áttu, óð þau ne hǫfðu,

lá né læti né lito góða

qnd gaf Óðinn, óð gaf Hænir,

lá gaf Lóðurr oc lito góða.

(Völuspá, 18).

Дыхания у них не было, голоса у них не было,

Не было тепла, ни доброго здоровья (*lito góða* – букв. «хороший оттенок», т.е. цветущий, естественный вид живого существа;);

Душу дал Один, разум дал Хёнир,

Тепло дал Лодур и доброе здоровье.

(Прорицание Вёльвы, 18, перевод наш)

В данном отрывке мы видим *ḡnd*, которое также можно перевести как *душа*, *дух*, в род. п., ед. ч. будет *andar* «дыхание жизни, жизнь, душа», от и.-е. **an(ə)* – ³ «дышать» (в санскр. дало *prānā*) > **anḡhen* «обоняние, запах; человек» [Pokorny, Starostin, 2007]. Дериватами этого корня также являются гр. *ἄνεμος* «дыхание, ветер», лат. *animus* «разум, душа», *anima* «ветер, дыхание, душа, жизнь», авест. *uñtʰya*, *pariñtʰya* «вдох, выдох», др.-итал. **anato-* «дыхание, дух». Тут видится прямая связь дыхания как основного признака живого существа, что и закрепилось на языковом уровне. Более того есть связь дыхания, жизни, душевного возбуждения и поэзии (этот феномен мы более подробно рассмотрим в третьей главе на примере германского эпоса), ср. др.-исл. *óð* (произв. *Óðinn*), др.-англ. *wōd* «яростный, в крайнем возбуждении», что также дало др.-англ. *wōþ* «песня, речь, голос, поэзия». В славянской космогонической системе также присутствует связь божественного дыхания с ветром:

Отъ чего зачинался нашъ буѣнь вътеръ? <...>

Зачинался у нас <...>

Буѣнь-вътеръ отх воздоховъ,

<...> (Стих о Голубиной книге, 1860, с. 12).

В современном переводе:

От чего у нас ветры буйные? <...>

Ветры буйные от Свята Духа,

<...> (Голубиная книга, 1991, с. 35-36).

Как отмечает А. Н. Афанасьев, для человека было естественно не только слышать в природных явлениях грома, молнии и ветра проявление божественной сущности, но и собственную речь обозначать «картинными описаниями грозы» [Афанасьев, 1988, с. 334]. В таком мировоззрении человек своему слову приписывал ту же могущественность, которой обладали схожие божественные стихии, что ярко отражается в понятиях, выражающих речь, говорение, пение, заклинание и т.д. Русск. *баять*, от и.-е. **bhā*-2 «говорить», породило *байка*, *баснь* (сказка, выдумка), *баюн* (сказочник), *убаюкивать*, *обаять*; лат. *facundus* «красноречивый», *fama* «молва, слава», *fatum* «рок, божественная воля» от гл. **for* «говорить»; такая же связь речи и рока встречается и в праслав. **rokъ* «срок», **rekti*, **rekъ* связаны с *рок*, *речь*, *реку́*, *ра́чить*, и родственны др.-инд. *racáyati* «приводит в порядок, изготавливает, образует, готовит», *rasanam*, *rasanā* «упорядочение, расположение, устройство», гот. *rahnjan* «рассчитывать», *garēhsns* «определение, постановление», *ragin* «совет, решение»³. Приведённый далее в тексте отрывок из «Прорицания Вёльвы», в котором боги сошлись на совет и создали мир, давая всему имя (6-10), демонстрирует эту связь слова и упорядочивания – через слово и присваивание имени рождается миропорядок из хаоса.

Понятия знаний, прорицания и видения будущего сохранились в русских производных от корня -вед, и.-е. **u(e)id*-2, в *вече* (народный совет), *веиций*, *ведун*, *ведьма*, *веды*; родственно слово *вития* (оратор), и Топоров подтверждает убедительность происхождения слав. *větii* из **vēt-i*- от **vē*- «дуть» [Топоров, 1958, с. 86], что приводит опять к лат. *vātēs* «поэт». Здесь же связь знаний и слова сохраняется в производных *нарекать*, *пророк*, *прорицать*, *предрекать*, *обрекать* и пр.

§2. Символизация рождения в обрядах инициации.

Идея рождения, или точнее перерождения, ложится в основу многих ритуалов, связанных с переходом индивида из одного состояния в другое (смена статуса,

³ Этимологический словарь русского языка» М. Фасмера, эл. издание.

социального положения, религии и пр.). Сюда относятся все виды социальной и религиозной инициации – коронация, интронизация, посвящение и другие церемонии.

Инициация подразумевает трёхступенчатую структуру, первая ступень которой представлена символической смертью, уходом индивида из своего общества. То, что находится вне привычного мира, в котором живёт данный социум, представляет собой хаос, и, чтобы пройти обряд, необходимо попасть в этот хаос, сломать структуру привычного уклада жизни. Таким образом, не умерев, нельзя возродиться, и только через этап возрождения можно обрести новую жизнь, ради которой и проходит обряд. Вторая ступень представляется нахождением индивида в этой буферной зоне, во время которого он может пройти необходимый обряд и получить желаемое. В мифологических эпических сюжетах инициация часто представляется уходом или изгнанием героя для совершения подвигов, чтобы доказать свою силу или права на что-либо. Третья ступень представлена возвращением индивида в новом статусе, в новой роли, с новыми знаниями.

Таким образом, инициация представляет собой смерть (возвращение к хаосу) и новое рождение (обретение космоса), в результате которого и происходит приобретение нового социального статуса или мистических, мифических знаний. При этом знания хранятся в определённом круге – это может быть религиозный культ, круг шаманов, жрецов, и т.д. Древнескандинавская поэма «Речи Высокого» (*Hávamál*), изложенная в «Старшей Эдде» повествует об обретении Одином магических рун, представляющих собой волшебные знания и мудрость. Девять ночей Один провисел в ветвях мирового дерева, пронзенный копьём в жертву самому себе, что символизировало смерть и изоляцию, нахождение на грани хаоса.

Существовали также «ритуалы перехода» (ритуалы порога), описанные А. Ван Геннепом [Van Gennep, 1909] и В. Тернером [Turner, 1964]. Они имитировали процесс обретения зрелости, в котором происходит уход девушки или юноши из своего рода, ознаменованный ритуальными действиями (снятие детской одежды, распускание волос и т.п.), затем пребыванием в пограничной зоне, что

практиковалось изоляцией от семьи в другом доме, закрытием под вуалью, постом, и т.п. После отчуждения происходит ритуальное принятие в новый род, принятие взросления (прием в новом доме, смена одежды на взрослую, пиршества и танцы, жертвоприношения и пр.).

Аналогичным примером служит и сложившийся позднее ритуал коронации, подробно исследованный антропологом А. М. Хокартом (A. M. Hocart), который занимался культурой Полинезии и Шри-Ланки. В своей книге *Kingship* (1941) Хокарт проводит параллели между ритуалами инициации и ритуалами коронавания, в которых монарх предстаёт как высшая власть, и как бог он должен умереть и воскреснуть, доказав тем самым своё право на престол [Hocart, 1941]. Позднее в христианской традиции коронование, венчание на царство, помазание дополняется голосовой формулой, произносимой высшим церковным служителем, и церемония приобретает значение преподнесения даров Святого Духа, необходимых монарху для управления государством.

§3. Прикосновения и жесты в основе ритуальной практики.

Отдельную крупную категорию ритуальных элементов действия играют жесты и прикосновения в целом. Тактильная коммуникация без обязательного вербального сопровождения представляет собой глубинное сенсорное восприятие окружающего мира и людей, становясь сообщением с особым значением. Ритуальные прикосновения обладают чёткой структурой действий, требующей конкретных атрибутов и соблюдения процедуры – помазание елеем или миром на царство, прикосновение крестом к земле для плодородия (крест символизировал мужское начало, а земля женское). Например, Гера прикоснулась к земле и родила чудовище Тифона (Гомеровские гимны, II 154-174), а также одним прикосновением к волшебному цветку она родила Ареса, жестокого бога войны (Фасты, V, 229-260), Афина прикоснулась к Одиссею, сделав его красивее и одарив его густыми кудрями (Одиссея, VI, 229-235), богатый Мидас, пожелавший одним прикосновением своим превращать всё в золото. Прикосновение как материальное удостоверение в существовании объекта, обретает особую силу, например, исцеления – сюжет

исцеляющего прикосновения повсеместно распространён в мировых культурах. В библейской мифологии Иисус исцеляет больных и страждущих, и после воскресения Иисус предлагает Фоме, не верящему в его возрождение, прикоснуться к ранам своим: «Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в рёбра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Евангелие от Иоанна, 20:27), что единственно работает как доказательство его телесного существования. Прикосновение также несёт смерть и болезнь: «И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (Книга Бытия, 3:2-3). Как часть ритуала, прикосновение обеспечивает один из чувственных компонентов религиозного служения, наряду с обонянием (благовония) и звучанием (музыка, пение). Действия, вроде прикосновения к свитку «Торы» или целование креста, или руки/перстня церковнослужителя, добавляют сакральный характер всей церемонии, поскольку исполняются только в особых урегулированных условиях определёнными участниками. Более того, сам акт поцелуя обладает глубоко интимным характером, позволяющим показать высшее доверие, искреннюю любовь и почтение не к предмету, как таковому, но к идее, стоящей за ним (религиозной или идеологической). Ритуалы присяги и клятвы этимологически построены не на произношении слов, но на действии, доказывающим верность – *клятва* происходит от праславянского глагола **kloniti*, т.е. кланяться до земли, касаясь её рукой, что дало также словен. *klóníti* «предоставлять, преподносить, дарить»; *присяга* от того же корня, что и архаический общеславянский глагол *сягать*, сохранившийся в производных *досягать*, *посягать*, *осязать* (см. Этимологический словарь славянских языков, с. 34). Синонимичное по значению слово *обет* уже включает в себя непосредственно голосовое сообщение и происходит из **ob-* и **větъ* «изречение», как в *завет*, *привет*, от др.-русс. *вътъ* «совет, договор», давшее также *вече*, *ответ*, *завещать*, *навет* и т.д., восходит к и.-е. корню **uek^w* со значением *говорить*, давшее гр. *ἔπος* «слово», лат. *vox*, *vōcis* «голос», др.-ирл. *foccul* «слово», хет. *ḫuek-*, *ḫuk-* «приносить присягу, присягать».

Интересен пример встречающейся у Гомера формулы взывания к богам при произношении клятвы *Ιοτῶ νῦν Ζεὺς πρότα... Γῇ τε καὶ Ἥλιος* – «Да ведает, во-первых, Зевс... Земля, Солнце» (Ил. 19, 258 сл.). Возвращаясь к этимологическим истокам *ἰοτῶ*, Бенвенист отмечает происхождение от корня **wid-*, поэтому значение в переводе не просто *да ведает*, но *да видит*. Таким образом боги приглашаются посмотреть на приношение клятвы, стать её свидетелями и принять о ней знание [Бенвенист, 1995, с. 341]. Не случайным образом данный корень образовал семантическое поле, связанное со знанием – видеть, ведать, веды, провидец, ведунья, ведьма и др. Эта семантика встречается и в наименовании поэтов-музыкантов в древней ирландской традиции, филидов, которые также могли колдовать и предсказывать будущее (вторая версия этимологии этого слова лежит в соответствии с мифологическим представлением о потустороннем мире – ср. *valkyrja* «дева-воительницы, провожающая умершего воина к Одину», др.-исл. *valholl* «Вальгалла, куда отправляются павшие воины»). Каждая из данных версий обосновывает семантику глагола – знание есть у того, кто видел своими глазами⁴. Ещё один пример находим в Упанишадах: *tasmād yad idānīm dvau vivadamānāveyātam aham adarśam aham aśrauṣam iti ya evaṁ brūyād aham adarśam iti tasmā eva śraddadhyāma* – «По этой причине и поныне, если двое идут и спорят: “Я видел”, – “Я слышал”, то нам следует доверять тому, кто говорит: “Я видел”» (Брихадараньяка Упанишада, гл. 5, 14, 4, перевод А. Я. Сыркина). На этом этапе культуры, носящей ещё политеистический характер, голос не является чем-то отдельным, эфирным, и поэтому не

⁴ В амазонском племени пираха бедность ритуальной культуры основывается на непосредственности их восприятия – жители верят только тому, что видят, либо поверят в то, что видел человек, которому они доверяют, но в данной цепочке возможен только один передатчик информации; поэтому у них нет преданий и ритуалов, отсылающих к событиям, не виденными в действительности; и поэтому одной из сложностей миссионерской миссии для антрополога Д. Эверетта было уверить жителей племени в существовании Иисуса Христа – если он его не видел, и никто из ныне живущих его не видел, то как можно наверно знать, что он существовал? (см. Эверетт, 2016).

может служить достоверным источником, но в дальнейшем он концептуализируется в представление о высшем разуме, невидимом абсолюте, абстрактной оболочке самой высокой инстанции духовной власти и отделяется от носителя.

Мы можем говорить об этом, поскольку прямое действие способно переходить в абстрактное понятие, не имеющее физической оболочки. Так характеристика жеста передачи в руки и дарения в производных от и.-е. корня **dō-* со значением «давать» в словах др.-инд. *dātar-* «даритель», *dāti-* «дар, награда», в сочетании *havya- dāti-* «приносить жертву», авест. *dāθra-* «дар, подарок», переходит в абстрактное понятие, как в англ. *God's gift*, русс. *дар речи, дар слова, потерять дар речи, одарённый*, даром также становится жизнь (*даровать жизнь*) и т.д. Семиотизация значения происходит за счёт устоявшейся ритуальной связи, основанной на жертвенных подношениях подарков и богатств богам во время священных церемоний, а ниспосланная в ответ благодать (дождь, плодородие, урожай, удача и пр.) считается даром и милостью. Глагольную семантику чётко прослеживает Э. Бенвенист в различении *dōron* как даруемый материальный предмет, и *dōreá* как акт приношения дара; есть ещё именная транспозиция глагольной формы *dōsis* «сделаем подарок», проявляющая глагольную значимость в формуле *δόσις δόλιν τε φίλη τε* «Дар невелик, но от чистого сердца», произносимой, когда люди извинялись за подношение скромных даров, и отсюда следует, что *dōsis* это есть не столько акт дарения предмета, сколько волеизъявление в юридическом акте передачи наследства, обходя обычные правила наследования [Там же, с. 62].

Такой же процесс наблюдаем в семантике указательного действия. И.-е. корень **deik-* «показывать, указывать» в словах др.-инд. *dīdeṣṭi, diśāti* «указывать на», авест. *daēs-*, aor. *dōiṣ-* «указывать» (*daēsayeiti, disyeiti, daēdōišt*) «указывать, приписывать что-либо кому-либо, судить, приговаривать», а также в др.-инд. *diś-* «инструкция, указание», *diśā* «направление», дало также лат. *dicti-ō*, др.-англ. *tiht* «обвинение». Производные данного корня сохранили не только семантику прямого указания как жеста, но и семантику указания на виновного, указание на руковод-

ство к действию, более того в латинском языке ярко представлены примеры указания голосом – лат. *dīcere* «назначать, говорить, рассказывать, упоминать, ссылаться, называть», давшее также *index* «указатель, знак, указательный палец», аналогично с др.-инд. *deśinī* «указательный палец». Жестовая ритуальная традиция сохранилась и в светских элементах коммуникации – приветствии и прощании (рукопожатие, махание рукой, целование, поднятие шляпы и т.д.), которые выражаются вербально и невербально.

Итак, такие действия как прикосновения и жесты, дают обоснование считать главным принцип реализации космогонического порядка в основе ритуала и связанных с ним актов. Этот первичный коммуникативный акт, сопровождаемый жертвенной символикой, указывает на чувственно-образное мышление и переживание мифологическим сознанием каждого акта упорядочивания мира в действительности. Этимология слов, обозначающих клятву, присягу, обет, наглядно демонстрирует неслучайный характер наименований и тот факт, что изначальная семантика действия сохраняется в последующем образовании отдельного языкового жанра, даёт основание рассматривать прагматику ритуальной коммуникации в перформативных высказываниях, облечённых голосовой функцией. Семантические цепочки значений в действиях и жестах развиваются от идеи *дарить что-то материальное (подарок, наследство)*, *указывать непосредственно жестом* в идею *дарить нечто нематериальное (голос, речь, разум и пр.)*, *указывать словом (обвинять, приговаривать, ссылаться и пр.)*. Таким образом, мы предполагаем, что голосовая функция постепенно включается в ритуальную практику и становится инструментом реализации первичного порядка, замещая действия.

2.5. Речевая коммуникация и голосовая функция в ранних практиках

Постепенное развитие языковой деятельности сделало возможным транслировать ритуал через язык и развивать языковые средства в богатых мифологических системах представлений о мире. Передача и воспроизведение невербальных

форм ритуала способствует повторению его элементов с постепенным упрощением деятельной активности и наращиванием потенциала голосовой функции. Перенос функционального исполнения действия на языковое выражение упрощает сам процесс ритуала, и параллельно углубляет его семантические свойства, что в ранней речевой практике отражается на масштабном инструментарии задеирования голоса и звуков в ритуальной, религиозной, магической деятельности. Устному слову приписывается равноценная сила ритуального действия, позволяющая сократить и упростить сам процесс, и именно здесь зарождается конститутивная сила перформативных высказываний.

§1. Перформативная сила слова.

Поскольку голос есть непосредственное человеческое общение, то и с высшими силами человек мифологического мышления общался устно. Страх перед их могуществом, а также желание влиять на их решения в свою пользу породили отдельные регулятивные механизмы со своим нормативно-ценностным идеалом поклонения. Сеть множественных объяснительных мифов, верований и интерпретаций основала мощнейшую структуру ритуального характера, которая была построена на взаимозависимой связи семантического наполнения и прагматического действия. Образное архаическое мышление транслировалось через действенное восприятие мысленных репрезентаций – танцы, ритуалы, обряды и т.д. С развитием письменности эта ранняя символическая коммуникация была запечатлена в ранних письменных источниках, исследование которых позволяет анализировать первобытное мифологическое мышление и становление речевой практики.

Голосу начинает приписываться аналогичная ритуальному действию сила, которая закрепляет право сказанного на существование, и эта конституирующая сила узаконивает реальность в действии, воссоздает ее и тем самым она продолжает жить в культуре. Голос выступает как актуализатор действия, т.е. непосредственный деятель. В устной традиции общения архаичного социума, в частности в его практике обращения к богам и высшим силам, можно отследить значимость использования перформатива, поскольку его функциональность напрямую зависит от

момента и факта произношения, что осуществляется посредством голоса. При этом формируются действия ритуала, которые обязаны сопровождаться голосом, особенно молитва (например, обращение при мольбе на восток в иудео-христианских религиях, или перебирание и счёт 108 бусин на буддистских четках, которые отсчитывали священные формулы). Голос становится доминантным способом как передачи, так и фиксации информации о тех культурных единицах, которые, повторяясь в устной традиции, постепенно аккумулируются в закреплённые формулы и сохраняются в языковом пласте древних повествований. Например, формульные выражения так называемых «общих мест» (*loci communes*) в эддической поэзии представлены ритуализированным моментом речевого поведения – вопрос об имени при первой встрече, вопрос о новостях, приказ, поручение сыну или слуге, приветствие, клятвы и пр. [Мелетинский, 1968, с. 76].

§2. Имянаречение – перформативное закрепление реальности.

Конститутивная сила голоса ярко отслеживается в функции первобытного «номинализма», ритуального и обязательного действия наименования вещей, явлений и людей, благодаря которому они начинали существовать и быть реальными.

Имя в индоевропейской традиции представлялось данным свыше, и в ведийской традиции повлияло на появление мифа о мудрецах, устанавливающих имена. Ср. и.-е. **nom(e/o)n*, **d^[h]eH-* «устанавливать имя», давшее в др.-инд. *nāma dhā-*, авест. *nāmat dā*, ср. гр. словосложение *ὀνομαδέτης* «установитель имён» о древнем герое, который устанавливал имена [Гамкрелидзе, Иванов, 1984].

На основании допущения выделить в слове и.-е. **en-men-* «имя, название» приставку и.-е. **en-* «в-, внутри» В. В. Сырочкин связывает лексему «имя» с глаголом и.-е. **men-* «думать, помнить». Семантически это подкрепляется примерами лит. *praminimas* «прозвание, название», *pramiñti* «прозвать, назвать», которые родственны лит. *miñti*, *meni* «помнить», лтш. *minēt* «упоминать» и восходят к и.-е. **men-* «думать, помнить». Приводя в пример лтш. *minēt vārdā* (лтш. «упоминать имя»), Сырочкин предполагает, что и.-е. **en-men-* имело значение *упоминаемого вслух* по аналогии с др.-инд. *atipáthati* «называет», *páthati* «читает вслух», *pathanam*

«упоминание, чтение вслух» [Сырочкин, 1994, с. 47-48]. Это позволяет нам рассуждать, что имя носило не просто номинальный характер, а могло быть связано с представлением древних о необходимости дарения, присвоения имени.

В мифологии наблюдается обязательное первичное присвоение имени всему, что есть на земле, богом/богами, или самим человеком.

– *6 сошлись на судьбище, по лавам сели, совет держали все вышние боги: ночь нарекали, полночь и вечер, именовали утро и полдень и все межечасья для числения времени.*

– *9 Сошлись на судьбище, по лавам сели, совет держали все вышние боги: кому-то должно карликов сделать из крови Бримира, из кости Блаина.*

– *10 был Мотсогнир сделан и назван первым в народе цвергов, вторым был Дурин, по слову Дурина и прочих цвергов человекоподобных вылепили из глины... далее перечислены имена двергов. (Прорицание Вёльвы, Старшая Эдда).*

– *19 Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей (Ветхий Завет: Бытие, 2).*

– *20 И нарек Адам имя жене своей Ева⁵, ибо она стала матерью всех живущих (Ветхий Завет: Бытие, 3).*

Присвоенное имя по своему значению может приравняться к самому семантическому наполнению обозначаемого явления, быть его неотъемлемой частью и даже замещать его. Имя Брахман, что в индуистской мифологии есть высшее божество, творец мира, открывающий триаду верховных богов, само может быть равноценно истинному чистому знанию, эквиваленту высшего духовного и телесного состояния. Ср. «Имя его — «предмет устремлений», [его] следует почитать как

⁵ Ева от ивр. *khavá* ‘жизнь’.

предмет устремлений. Кто знает это, к тому стремятся все существа» (Упанишады, Кена Упанишада, 4:6). Концепция единого бога здесь заменяется концепцией единого имени, выражающего бесконечность, понимание которого ложится в основу философии древнеиндийской культуры. К этому стремятся (должны стремиться) все люди, и в конце все могут получить бессмертие, став Брахманом; при этом личное имя остаётся с мирской оболочкой и умирает вместе с человеком, когда его душа обретает бессмертие. Ср. *«Как реки текут и исчезают в море, теряя имя и образ, так знающий, освободившись от имени и образа, восходит к божественному Пуруше, выше высокого»* (Упанишады, Мундака Упанишада, 3, 2:8). Также и древние египтяне придавали имени самое важное значение, считая, что то, что не названо, не существует [Коростовцев, 2000, с. 23]. В хеттской культуре находится перикоп в Хурритских мифах о рождении двух сыновей Апуса (Арриш), состоящем из перечисления шести значимых событий – 1) зачатие, 2) девять месяцев беременности, 3) рождение, 4) участие няни, 5) отец в первый раз держит ребенка, 6) дарение имени. Последний акт завершает процесс прихода новой жизни в этот мир и подтверждает его право находиться в нём. Присвоение имени или даже нового имени завершает акт рождения также и в ритуальном порядке.

Христианская инициация крещением, включающая процесс перехода через испытания от греховной жизни к новой жизни с Христом, представляет собой описанные уже выше ступени обряда инициации – символическая смерть, изоляция и очищение, возрождение. Начало новой жизни знаменуется новым именем, и поскольку оно отражает сущность того, кто его носит, в христианской традиции святые, чьи имена давались при крещении, становились небесными покровителями неофитов.

Таким образом, присвоение имени становится ритуальным актом, которое не только закрепляет права объекта на существование, но и присваивает ему определенные качества, становится его личностью, предопределяет его судьбу. Имя становится представительной единицей своего носителя, его сакральным знаком, который может воздействовать на его судьбу и быть подверженным влиянию высших

сил. Акт произнесения своего имени мог иметь определенные последствия – древние славяне верили в способность злых духов вредить человеку, если они знали его настоящее имя, и потому всегда представлялись другим – охранным – именем. Такой ритуал встречается повсеместно в индоевропейских культурах; В. Н. Топоров описывает ритуал, связанный с рождением (ср. др.-инд. *Jātakarman*, *jātakṛtya*) и состоящий из нескольких под-ритуалов, последним из которых чаще всего оказывался *Nāmakaranaṇa* (*nāmadheyakaraṇa*), или имянаречение, имяположение. Новорождённого рассматривали в попытках угадать, узнать, открыть, «родить» его подлинное имя, поскольку оно составляет «внутреннюю»⁶ суть человека, и имя это хранилось в тайне (*guhyaṁ nāman* – «тайное имя»); помимо него человеку также давалось второе или даже третье имя [Топоров, 1994, с. 137].

Как охрана своего имени, так и знание вражеского имени играли большую роль в становлении «магической» функции речи. Произнесение истинного имени божества могло дать человеку власть над ним, что отразилось в сказочном фольклоре, например, в сказке братьев Гримм о Румпельштильцхене, что соответствует сюжету под номером 500 «Имя сверхъестественного помощника» по индексу АТУ (Аарне-Томпсон-Утера) в каталоге сказок, или «Имя чёрта» (Трапеза Пилемнеявич, Том-Тит-Тот): за оказанную помощь (освобождение или выполнение задания) родители должны отдать ребенка чёрту, вернуть его можно, только если они угадают и назовут его имя, которое по счастливому стечению обстоятельств подслушали от самого чёрта (обычно в лесу) (см. Сравнительный указатель сюжетов, 1979, с. 143).

§3. Табуирование и эвфемизация.

Помимо прочего, перформативная сила в произнесении имён сохранилась в табуированной лексике и эвфемизмах вследствие разных побуждений. Во-первых, их уважения: имя *Яхве* (тетраграмматон (гр. слово их четырех букв) YHWH, на русский переводится как Сущий, Сый) – наиболее широко распространенное

⁶ «Внутренность имени» связана с и.-е. **en* – понятие эндоцентричности в древнеиндийской ономастической традиции [Топоров, 1994].

имя бога в иудаизме и христианстве, которое заменялось множеством других имён из уважения к богу и отказа произносить истинное имя вслух. По теории четырёх источников, что представляют собой Пятикнижие, источники Е (Элохист) и Р (жреческий) не упоминают имени Яхве, пока Бог не открыл его Моисею (Исх. 3:13; 6:2–3), а источник J (т.н. Яхвист) использует это имя, начиная с Быт. 2:44, приравнивая его по древности к истории Авраама. В Древней Греции считалось противозаконным произносить имена жрецов – участников Элевсинских мистерий (Ἐλευσίνια Μυστήρια), обрядов, иницирующих избранных в культ богинь плодородия Персефоны и Деметры. Сакральность священного имени, даруемого при избрании в культ, строго охранялась, и именно поэтому его нельзя было произносить вслух при жизни. Ритуальным образом избранные избавлялись и от старых мирских имён – их вырезали на бронзовых или свинцовых дощечках и бросали в воды залива в городе Элевсине, чтобы сохранить их в тайне [Фрэзер, 2001, с. 348], что также включает базовый сюжет символической смерти, переносимой на имя, олицетворяющего его носителя. Прагматический аспект отражается и на вере в силу сказанного слова в целом, отчего нельзя заговаривать со злыми духами – в скандинавской версии мифа о Дикой Охоте (Odens jakt), в которой Один со своими приспешниками гнался по землям (что характеризовалось сильными ветрами) и собирал души умерших людей, верилось, что если человек их встретит и заговорит с ними, то Один заберёт его на тот свет.

Во-вторых, табуирование имен происходило из страха перед носителем, поэтому имя могло иметь перформативный характер, если вера в злой дух предполагала его появление/влияние от акта произнесения. В пример можно привести боязнь помянуть чёрта у древних славян (или сатаны в остальных христианских и и.-е. культурах), а также множественные эвфемизмы, заменяющие реальные наименования. В древней индоевропейской культуре медведь представляет один из ярчайших культовых и ритуальных примеров тотемического животного, из-за сакрализованного характера которого имя его подвергалось эвфемистическим заменам –

у славян и.-е. основа **rtk'*- «медведь» заменилась на праслав. **medvĕdъ* «поедающий мёд», ср. др.-инд. *madhuvád* «едающий сладкое» из и.-е. **med*^[h]*uēt'*. Подобный пример может быть найден и в германской традиции, в которой табуирование наименования этого зверя и появление новых обозначений происходит за счёт различных методов. В древнеанглийском заклинании против роя пчел (*Wið ymbe*) встречается фраза *wið micelan mannes tungan*, что буквально переводится как *от великого человека языка*, но подразумевать может либо *могущественное заклинание человека*, что будет отсылкой к заклинателю (колдуну), или, следуя мнению Р. Майсснера, *язык могучего человека*, что тогда является очередной табуированной формой обозначения медведя, любящего мёд [Meissner, 1916].

Важно отметить, что конкретно в древней англосаксонской культуре медведь представляет священное культовое животное, олицетворяющее природное начало и силу созидания. Медведь связывается с идеей плодородной почвы и понятиями «хозяин», «свой». Замена понятий в лексеме происходит за счёт описательного признака – цвета шерсти бурого цвета, производные др.-в.-нем. *bero* «медведь», др.-англ. *bera*, др.-исл. *björn* из и.-е. **b*^[h]*er-* «коричневый». Неслучайный характер личных наименований подтверждается примером дарения эпическим героям «говорящего имени», т.е. имени, которое бы отражало его основные характеристики. Пример эвфемистической замены понятия находится в личном имени героя древнеанглийской поэмы «Беовульф» (VII-VIII в.), герое-медведе. Общепринято толкование с др.-англ. *Beowulf* «пчелиный волк», или «медведь», однако не сразу понятна связь волка и медведя. Для славянской и германской традиций волк, наряду с медведем, представляет ещё один священный культ, по ритуальной значимости даже превосходящий медвежий. Образ превращения в волка (волкодлак) в славянской мифологии описан в запрещённой церковью книге «Чаровник», повествующей о двенадцати животных и птичьих обликах, которые способен принимать чародей, в том числе образы волка и медведя. Тесная связь этих животных в силу их высокой культурной ритуальной значимости нередко переплетались в сложных древнегерманских личных именах, например, др.-исл. *Björn-olfr*, вест.-

гот. *Ber-ulfus*. Имена хранят и передают характеристики этих животных – Беовульф, пчелиный волк, или медведь, обладает силой медведя и является воинственным предводителем, королём, «вожаком стаи», ведь образ волка отвечает за воинственное начало и связывается с понятиями дружины, «чужой».

На основе физиологического признака также происходит замена и слова «ворон, ворона», священной птицы Вальгаллы и множества сакральных традиций, но уже на звукоподражательной основе, что в германском проявилось в названии *ворона*, др.-англ. *crāwe*, др.-исл. *kráka* «ворона» из и.-е. основы **k'er*, **k^[h]er*, **k^[h]or*, **k^[h]r*, которая представляет общеиндоевропейское название *журавль*. Вторичное табуирование происходит в новых западногерманских языках, где появляется англ.- *raven*, нем. *rabe* «ворон» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984].

Демонологические образы в мифологии у восточных славян богаты на эвфемистические замены – рус. *домовой* заменялось на *дедко*, *дедушко*, *доброхот*, *доброжил*, *он*, *сам* и др., для индуистского божества имя Шива изначально был одним из заменяющих эпитетов к Рудре, но позднее именно Шива стало его основным именем. Табуирование имён происходило и из-за сокрытия реального персонажа, из-за веры в необходимость утаить, уберечь имя в тайне – Бона Деа (*Bona Dea*, «добрая богиня») в римской мифологии богиня-мать, чей анонимный человеческий прообраз вызывал у античных авторов различные предположения.

§4. Семиотическое слияние имени и его носителя.

Важным обоснованием перформативной силы становится вера в существование имени, связь которого с носителем становится материальной, а произношение имени вслух реализует эту связь. Обратимся к прочно устоявшемуся примеру – фразеологизму «во Имя Господа»: «Ибо всякий, кто призовет **имя Господне**, спасется» (Послание к Римлянам, 10:13). Акт устного воззвания к Господу богу представляет синонимичный акт обращения в христианскую веру и воздаяния ему молитв. Поскольку телесной оболочки у Бога нет, а есть только эфемерная сущность, познать которую можно лишь душой, то имя, которое можно произнести, следовательно, признать носителя реальным здесь и сейчас, замещает образ бога. Это

также можно назвать примером семиотического ослабления, однако, что интересно, здесь сложно отследить первичный образ. Фразеологизм «во имя», использующийся в качестве предлога, обретает семантическое указание на цель действия со значением «ради кого-то, чего-то» – во имя красоты, во имя победы, и т.д., а также значение «во славу, в честь, именем»:

– *Отлучаю тя, приставниче, **именемъ** страшныхъ и многоочитыхъ ише-
стокрылыхъ херувимовъ и серафимовъ, <...>* (заговор при отыскивании кладов
№ 267 [Майков, 1869, с. 107]).

– *<...> и запри, Пресвятая Богородице, семьдесят-седь болъзней
у раба Божья, закрой крышой мѣдной, желѣзной, Божьимъ словомъ, святымъ
именемъ, Божьими заповѣдями* (Заговор от болезни № 216, [Там же, с. 87]).

Это отражается также в древней библейской формуле «Итак, идите, научите все народы, крестя их **во имя Отца и Сына, и Святого духа**» (Евангелие от Матфея, 28:19). Такая речевая формула имеет иллокутивный характер, т.е. призывает адресата сообщения к определённому действию, а через обращение к имени происходит обращение к авторитетному носителю, что уже играет определённую роль узаконивания и не позволяет нарушить клятву или не выполнить указанное моральное наставление.

Наречение именем собственным определяет объект как особенный, придаёт ему статус уникального, и поэтому названия даются значимым объектам, предметам и артефактам: в германо-скандинавской мифологии находим уникальное волшебное золотое кольцо *Драупнир*, подаренное Одину гномами, в индуистской мифологии *Чинтамани* или *Дивья-ратна* (букв. драгоценный камень), магический камень, исполняющий желания; именами одаривается божественное оружие – *Бальмунг*, меч Зигфрида в «Песни о Нибелунгах», *Мьельнир* – молот Тора. При этом введение имени предмета в повествование происходит с упоминанием акта называния, а именно в глагольной форме:

– *Wæs ðam hæftmése Hrunting **nama*** – «Был этот меч с рукоятью **назван** Хрунтинг» (Беовульф, 22, 71, перевод наш).

– *Ríðr fyrstr Óðinn <...>ok geir sinn, er Gungnir heitir* – «Едет первым Один с <...> и копьём его, Гунгнир **названный**» (Видение Гюльви, 51, перевод наш).

Названия обладают уникальностью, отображают характер носителя и закрепляют его существование в мире. В фольклорной поэтике имя героя развёртывается в особенную его характеристику, отделяющую его от других, и это отражается в эпических вариациях, которые передают формульный характер устной речи, что типично для скандинавской устной традиции. Это может быть прозвище, эпитет или патронимическое имя, как в следующих примерах: *upp reis Óðinn, alda gautr* – «встал Один, старый гаут» (Сны Бальдра, 2, перевод наш); *segðu þat Freyr, folcvalði goða* – «скажи, Фрейр, предводитель богов» (Поездка Скирнира, 3, перевод наш). Это можно отнести к потребности закрепить реальность, «узаконить» нахождение в нём людей и вещей, что и отражается в первобытном номинализме через устное изречение имени. Акт присвоения имени олицетворяет приобщение к бытию – признак не просто приглашения, но и дальнейшего нахождения в мире, в котором не названное не может существовать.

В мифологических сюжетах имена богов и героев используются как эпонимы, т.е. дают имя местности или природному объекту, др.-гр. *ἐπώνυμος* «давший имя». От Кефала, прародителя Одиссея – остров Кефалления, Ливия (Либия), нимфа в греческой мифологии – страна Ливия, Ромул – основатель Рима, Арам – герой армянской мифологии, по имени которого другие народы стали называть страну армян Армен, Армени(к), от Иуды – племя иудеев, от Ерии – Ирландия. Эпонимическая традиция поддерживает существующую веру в сакральную силу имени, у которого обязательно есть свой первый носитель, первообраз, дающий начало субстанциям этого мира. Необходимость индивидуализировать важнейшие пространственные сущности и объекты окружающего мира ведёт по пути уподобления лицу, из-за чего объект и получает собственное имя [Проскурин, 2017]. Это отвечает принципу эволюционной индивидуальности, рассмотренной с точки зрения

описания картины мира через схему древа Порфирия. Данная схема на лингвистическом материале предполагает семиотическую классификацию имён существительных естественного языка, в которой имена отражают суть вещей. В такой классификации «степень индивидуности мира» выстраивается по схеме от бестелесной субстанции через *вещь, растение, животное* к *человеку*, т.е. в этой схеме используется принцип описания мира через понятие космоса, растительных субстанций, зооморфных образов и на последней стадии через уподобление человеку. Таким образом, пространственный объект обладает слабой степенью индивидуности, тогда как человек (и человеческое тело) представляет ярко выраженную индивидуальность [Там же].

§5. Перформатив в устном магическом творчестве

Вера в силу слова, произносимого вслух голосом, находит также отражение в огромном пласте устного творчества всех мифологических культур – заклинания, молитвы, заговоры и пр. Использование канонических перформативов – глаголов в форме настоящего времени изъявительного наклонения действительного залога – повсеместно.

– *By the touch of his garment he impeded streams of hot blood. By the flowing tears of the suppliant the flood of blood will dry up. Through that which was dried up by the work of the Lord, **I order you**, stop. Through our Lord.* (Charm 1 (Royal 2.A.xx, f. 16b)⁷ [Fisher, 2012].

– *Up **I go**, over you **I step**, with a live child not with a dying one, with a full-born child, not with a dead one* (For Delayed Birth). Слова произносились во время упомянутого выше ритуала и заклинания *Wīð lætbyrde*, который совершала женщина с просьбой о здоровом ребёнке и легких родах.

– *А всѣ эти слова до́ слова **заключаю** замко́мъ крѣпкимъ и ключъ въ воду*
– заключительная формула заговоров [Гуляев, 1848], представляющая трансфер

⁷ Источник – ранний англо-саксонский сборник молитв конца VIII – начала IX вв., из коллекции Royal Manuscripts, хранящихся в национальной библиотеке Великобритании в Лондоне.

понятия ключа на слово и замка на рот, создавая ритуальную концепцию речевого акта, как завершающего ритуал и придающего ему силу.

– *Благослови раба Божия (имярек). Благословясь, лягу я, раб Божий (имярек), помолясь встану, перекрестясь умоюсь водою, росою, утруся платком тканым;* – формульный перформатив, предваряющий старорусские заговоры, см. [Майков, 1869].

Пример последней формулы, начинающей каждый заговор, представляет собой вербальный трансфер, необходимое условие для успешной реализации заговора – т.е. сначала необходимо перенестись в определённое пространство мифоре-лигиозного топоса [Куликовская, 2019], после чего уже можно приступать к последующим действиям: *... ветры буйные, вихри! Дуйте и винтите по всему свету белому и по всему люду крещеному; распалите и присушите медным припоем рабу (имярек) ко мне, рабу Божию (любовный заговор).*

Архаична здесь формула взывания к ветрам буйным или к древнейшему божественному началу в облике громовержца. Уже отмеченная нами ранее связь божественного дыхания и ветра реализуется в магическом действии самого человека. Находим интересный исторический пример в предании, рассказывающем о действиях татарских колдунов и колдуний во время осады Казани в 1552 году, которые махали одеждами на русские войска и читали заклинания, посылая на них буйные ветры и проливные дожди: *<...> начнутъ вопіяти сатанинскія словеса, машуще одеждами своими на войско наше и вертящися неблагочиннѣ. Тогда абіе востанетъ вѣтръ и сочинятся облаки, аще бы и день ясенъ зѣло начинался, и будетъ такій дождь, и сухія мѣста въ блато обратятся и мокроты исполнятся; и сіе точію было надъ войскомъ, а по сторонамъ нѣсть <...>* [Сказанія Князя Курбскаго, 1833, с. 33]. Здесь можно говорить о повторении ритуальной традиции и воссоздание семиотической связи между ветром и божественной способностью наслать грозу, молнию и проливные дожди.

Перформативные конструкции таких заговоров не столько описывают действия, сколько подвергают их слиянию с вербальной частью ритуала. Использование их в заклинательных конструкциях основывается на мифологическом представлении о способности произнесённого слова повлиять на реальную действительность, которая в итоге интегрируется с ирреальным восприятием на некой договорной основе – если попросить определённым образом, соблюдая при этом определённые ритуальные действия (например, произносить любовный заговор на пряник, который потом надо вручить любимой), то можно получить желаемое. Существовали определённые обрядные действия в индуистском тантризме, посредством которых человек мог приобрести себе «нимфу-подругу», если придёт ночью на кладбище и будет читать молитвы, также повторяя её имя [Тайлор, 1989]. Условность настолько обрядовая и зачастую требующая неординарных действий в магическом дискурсе представляет ярко изобилующую перформативными практиками сферу, в которой связь действия и слова отражает недалёкий от неё момент их слияния. На более позднем этапе этот момент утрачивается, в результате чего нередко ритуальные действия соблюдаются, но исторический аспект их характера утрачивается, оставляя некую внешнюю принятую форму.

§6. Звуковой ряд архаических практик.

Характер произношения магических, религиозных и других архаических формул также обретал звуковую составляющую, которая интегрировалась в вербальный текст – заговоры надо произносить шёпотом (при заговоре на растяжение связок – *wresting thread* – нить из чёрной шерсти с девятью узлами обвязывалась вокруг ноги или руки, и в это время читался заговор, но настолько тихо, чтобы даже сам исполняющий ритуал себя не слышал [Thorpe, 1855, p. 24]); молитвы возносить со смирением или восхвалением, тексты священного Писания размеренно распевать. Семантика действия распространяется на способ озвучивания текста того или иного жанра, при этом расширяя его функциональную значимость. Колыбельные песни с характерным мерным напевом повторяют укачивающие движения телом, и помимо этой очевидной прагматической функции усыпления младенца, играют

также заклинительную роль защиты невинной души от злых сил, и всё это отражается на уровне их композиции в целом – смысловое наполнение примитивно, а структура текста строится на ритмичных согласованных и мелодических повторах.

В обрядовой традиции похорон интонационная маркировка голосом имеет несколько вариаций – лат. *laudatio funebris* «похоронная похвала» представляло собой речь возвышенного и восторженного характера, произносимую на похоронах достойных граждан Рима, заключающую в себе перечисление достоинств и хороших деяний умершего. В русской традиции звуковую и семантическую нагрузку похоронных обрядов несут плачи и причитания по усопшим, поскольку считалось, что необходимо оплакать покойного, чтобы помочь его душе перейти границу миров и упокоиться среди своих предков.

В славянской культуре в качестве оберега от нечистой силы употреблялись матерные и бранные слова, которые надо было выкрикивать. Первичной их функцией была охранная, как славянское *чур меня!* предположительно от имени предка-покровителя Щура; это также входило в ритуализированные действия на поле боевых сражений с целью деморализации противника и вызывания на открытое побоище. Тацит, описывая германцев, писал о боевом кличе *barditus*, вселяющем храбрость в союзников, а в врагов – страх, и предсказывающем судьбу грядущей битвы по характеру этого крика [Тацит, 2021]. Такое заклинание встречается ещё в древнескандинавском эпосе, исполнителем которого становится бог Один:

*Pat kann ek it ellifta:
ef ek skal til orrostu leiða langvini,
und randir ek gel,
en þeir með ríki fara
heilir hildar til, heilir hildi frá,
koma þeir heilir hvaðan.*

Одиннадцатым
друзей оберечь

в битве берусь я,
 в щит я пою, —
 побеждают они,
 в боях невредимы,
 из битв невредимы
 придут с победой (Речи Высокого, 156, пер. А. И. Корсуна).

Бранные слова представляют особый вид вербального воздействия, они табуированы, а произношение требует высокой ответственности, что приравнивает их к сакральной лексике. В некоторых славянских культурах женщине строго запрещалось материться, поскольку это нарушало её связь с плодородной землей. В языческих обрядах сельского и свадебного характера матерная лексика широко использовалась – в греческой земледельческой практике сквернословие наряду с обнажением служили средством для повышения плодородия земли и изгнания злых духов [Богаевский, 1916, с. 57].

Такой физиологический признак демонстрирует широкий голосовой инструментарий ранних речевых практик и отражает порядок порождения смыслов, напрямую связанных с характером произношения и присваиваемого высказыванию тонального настроения.

§7. Голосовая функция в правовой практике.

Одними из развитых систем практики, использующих перформативное высказывание, являются юридическая и правовая, видящие устное высказывание как подтверждение законности. Причём речевая функция имела место не только до момента появления письменности, но в определённых действиях сохранилась и после.

Рассмотрим порядок принесения клятвы как одного из древнейших и важнейших устных соглашений между людьми и/или богами. Принесение клятвы облагалось обязательным условием её выполнения, что отразилось в рано сформированном общеиндоевропейском понимании о преступности ложной клятвы, что характерно встречается в древнегреческом языке (см. анализ понятия *επιρκος* [Бенвенист, 1995, с. 336-341]). Сохранилось такое понятие как лат. *sacramentum* «клятва»,

имеющее различные значения, в частности правового характера. Например, архаическая формула *legis action sacramenti* – произношение такой предваряющей просьбу формулы перед понтификом накладывало штраф, если приведение доказательств осуществлялось некорректно. Здесь кроется этимология *sacramentum*, происходящее не от *sacer* (освящение, но и проклятие), но от отыменного глагола *sacrare*, что подразумевает *произносить проклятие нарушителю*. Поэтому понятие *sacramentum* предполагает заранее наложенное на себя проклятие, ответственность за нарушение клятвы. Ритуальное жертвоприношение, выраженное через заранее наложенное на себя проклятие, в символическом смысле встречается в принесении обета, которое подразумевает «дарение себя, жертвование себя» божеству заранее, поскольку человек остаётся жить, но посвящает свою жизнь высшему божеству. На примере римского права и религии ярко демонстрируется жёсткая конвенциональность и ритуальность принесения обета – представитель государства и религии выслушивает торжественное произношение желания (*nuncipatio*), после чего формируется сам обет, который необходимо выполнить в ответ на свою просьбу или *votum concipere* «зачинающий обет», причём формулу произносит сначала жрец, затем дающий обет в точности её повторяет. После этого принесённый обет передавался властям для получения *votum suscipere* «принимающий обет», или официального утверждения. Далее дающий обет за свою просьбу должен был выполнить его – *votum solvere* «исполняющий, решающий обет»; если он не выполнял его, то становился *votus reus* «отвечающий за обет», подвергался преследованию по закону и вынесению приговора, делавшего его *voti damnatus* «осуждённый». Языковые обозначения сохраняют чёткую последовательность и условность в линейном порядке происхождения событий, где каждое следующее действие возможно только по окончании предыдущего: *votum concipere* «зачинающий обет» – *votum suscipere* «принимающий обет» – *votum solvere* «исполняющий, решающий обет» – *votus reus* «отвечающий за обет» – *voti damnatus* «осуждённый» (или нет).

Публичное заявление лежит и в основе института наследования, исходящего также из романо-германской правовой системы. Изначально завещание приравнивалось к усыновлению, когда *pater familias* «отец семейства», не имеющий подвластных ему детей и жены, выбирал себе наследника в церемонии *adrogatio*, заключающуюся в публичном торжественном волеизъявлении перед народным собранием и верховным понтификом. Позднее формы завещательных изъявлений воли распространились на другие ситуации – перед сражением (*testamentum in procinctu*), а также посредством меди и весов (*testamentum per aes et libram*), что представляло имитацию обряда *mancipatio*, т.е. покупки собственности, наследником и изъявление воли собственником, причём первый обязательно произносил слова:

«Я утверждаю, что твоя семья и имущество твоё по квинитскому праву находятся под моей опекой и моим надзором, а по этому праву, по которому ты можешь составить завещание, всё это покупается мною за цену наличной меди».

После этого он прикасался медью к весам и отдавал её собственнику, а тот в свою очередь произносил:

«Всё так, как это написано в этом завещании на восковых дощечках, я даю, завещаю, свидетельствую, да и вы, квиниты, будьте свидетелями» (Гай, Институции, II, 104). И этот последний акт называется *nuncipatio* «публично и торжественно заявлять». Такой ритуальный обряд, требующий конкретные действия в сопровождении речевой формулы и создаёт основу конвенционального дискурса.

Стипуляция. В процессе становления правовой системы важно отметить, что именно голосовая функция стала законным и первичным инструментом осуществления юридических актов. Древнеримская правовая система облакает мотивирующей легализованной силой совершение государственных и законных актов в виде словесных формул. Произношение таких формул ставится в рамки чётко регламентированных условий, соблюдение которых гарантирует законность и адекватность строгого юридического порядка, наследованного в дальнейшем всей континентальной системой права.

Регуляция юридических актов с помощью устной формулы представляет вербальный контракт или стипуляцию, т.е. договор, устанавливающий обязательство *verbis* (словами), и приобретающий обязывающую силу посредством произнесения известных формул или фраз [Новицкий, 2011, с. 199]. Этот вид вербального контракта осуществляется посредством симметричной устной структуры вопроса и ответа, когда будущий кредитор спрашивает с будущего должника словесное обязательство – «Обязуешься торжественно дать? Обязуюсь торжественно дать. Обещаешь? Обещаю. Даёшь ли честное слово исполнить свое обещание? Даю честное слово. Ручаешься? Ручаюсь. Сделаешь? Сделаю» (Гай, Институции, III, 92). В оригинальном тексте интересным местом представляется *dari spondes? Spondeo*, поскольку лат. *spondēre* «торжественно обязаться, клятвенно обещать» родственно *spondēum* «чаша для возлияний», что указывает на ритуально-жертвенный характер клятвы, как символическое дарение себя в жертву заранее, что было рассмотрено нами ранее.

Одно из свойств перформативности, а именно безоценочная логическая характеристика акта, проявляется в правилах, которые регламентировали и оговаривали такие условия и ситуации, когда стипуляция считалась удачной или неудачной. В силу лёгкости заключения такого договора – а именно любого его содержание и быстрого приведения в дело – стипулирование было одним из самых востребованных способов заключения сделки; для придания ему юридической силы было необходимо соблюдать определённые условия, которые касались как технической стороны вопроса, так и содержательной.

С содержательной стороны контракта стипуляция ограничивалась большим количеством логических и юридических условий (нельзя попросить то, что не может быть дано, или то, чего не существует в природе, или попросить выполнить невозможное условие и т.д.). С формальной точки зрения для успешной стипуляции важнейшим условием была зеркальная формулировка *вопрос – ответ*, в устной форме приписывающая обязательства обеим сторонам. При этом строгий по-

рядок договора изначально требовал полного словесного совпадения ответа с вопросом – «Обещаешь дать? Обещаю дать», но со временем данное условие смягчилось и допускалось давать ответ в любой форме: обязательство подтверждалось, даже если занимающий в долг ответит «Почему бы и нет?», но при этом кивок головы не засчитывался как легальное утверждение (Дигесты, 45.1.1.2). Такой истинно устный характер контракта не признавал также право стипуляции для глухих и немых, поскольку это был первичный дописьменный тип договора, базирующийся на принципе голосовой функции. Такая функция обязывала того, кто стипулирует, выслушать ответные слова обещающего, а тот, кто обещал, должен был услышать вопрос стипулятора. Заложенный принцип зеркальности в формуле *вопрос-ответ* делал контракт стипуляции недействительным при несоответствии прошенного и обещанного: если кто-либо стипулирует десять сестерций, а ему обещают пять сестерциев, или стипулятор просит безусловно, а получает обещание с условием (Гай, Институции, III, 102).

Таким образом, зеркальность голосовой функции наложила и точное зеркальное условие соответствия на предмет устного контракта. Предшествующая письменной форме роль голоса в заключении правовых актов не просто реализует функцию регуляции гражданского права, но и моделирует его структуру в соответствии с доступными ей методами. Поэтому и логика первых юридических документов ориентирована на мотивирующую функцию голоса, которая до появления письменности фиксировала реальность. С появлением письменности эта функция перешла на специальный письменный документ *cautio*, удостоверяющий факт устного совершения стипуляции, которая сама по себе носила абстрактный характер, отвлечённый от своего основания, причины (*causa*) [Новицкий, 2011, с. 201]. При этом же, *cautio* как документ не заменил вербальный контракт и всё ещё предполагал перед своим составлением устное совершение стипуляционного вопроса и ответа в устной форме.

§8. Свойства перформативной категории в речевых практиках.

Итак, на приведённых выше примерах мы можем сказать, что перформативной властью обладают все те типы высказываний, которые образовывались в русле ритуально-правовой практики в конкретных обговорённых условиях, обусловленных несколькими аспектами:

1. Цель действия – трансформация состояния субъекта или объекта, т.е. переход из одного состояния в другое, что обосновывается глубинным культурным представлением о повторении первичного акта создания, создания космоса из хаоса. Любые акты инициации (причащения, посвящения, приобщения, коронования, помазания, крещения, т.д.), заявления и объявления (трёхкратное объявление помолвки, объявления войны и перемирия, публичные объявления наследования, волеизъявления), принесение клятв, присяги, обетов и т.д. – всё это подразумевает новый социальный статус и/или обязанности, изменение отношений в правовом и юридическом аспектах, принятие нового и/или отказ от старого.

2. Способ действия – ритуально-символическая обрядовая практика, в которой голосовая функция становится обязательным аспектом. Теоретик права Ж. Ле Гофф, описывая средневековые вассальные ритуалы, указал на наличие в правовых действиях трёх базовых элементов – слова, жеста и предмета [Ле Гофф, 2000]. Использование жестовой составляющей и предмета/атрибута не является повсеместным, и может заменяться именно голосовой формулой, однако именно материальные объекты выступают как символы культуры.

3. Авторитетная власть в качестве лица, выполняющего обряд, участника или свидетеля такового, которая является представителем какого-либо значимого социального института и/или заменяет высшую силу; в мифопоэтическом сознании выступает в виде бога или божественного пантеона.

4. Какое-либо действие заменяется или сопровождается перформативным высказыванием, придающим всему обряду законный вес. Озвучивание процесса становится неотъемлемой частью обряда.

5. Для совершения обряда необходимы определённые условия – локация, время, наличие свидетелей или их отсутствие, атрибуты обстановки, артефакты и пр., т.е. четкая и установленная в договорном порядке, конвенциональность действий, при несоблюдении которой акт будет считаться неуспешным.

2.6. Концептуализация представлений о голосе в мифе

Путь исследования от ритуала как первоосновы коммуникации древнего человека до развития речевых практик через голос приводит нас в концептуализированную область «голос». Параметры общения, задаваемые мифологическим сознанием и отражающие устное воздействие на объекты реального и ирреального порядка, отвечают прагматическому, или языковому выражению данной концептуализированной области. Семантический аспект предстает в виде концептуальных представлений о голосе и речи. В процессе изучения данных становится очевидным, что для политеизма и более древнего мифологического сознания характерно видеть голос, как неотделимую от его носителя часть, являющуюся его индивидуальной характеристикой. Для монотеистической традиции актуальной становится другая модель представления голоса, видящая его как абстрактный образ высшего божества, здесь мы видим сепарацию голоса от носителя, но без потери свойств перформативности.

Иудео-христианская традиция строится на базовом принципе могущества слова, изречённого богом – «И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет» (Бытие, 1:3). И именно силой слова индуцируется рождение мира, слово как абстрактная порождающая сущность семантически сливается с божественным началом – «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Евангелие от Иоанна, 1:1). Сила божественного голоса – это инструмент верификации реальности происходящего, единственный источник осуществления власти на земле и небе, и не только в христианской традиции: в санскритской пьесе Калидасы «Абхиджняна-Шакунтала» царь Душьянта признает свою жену Шакунталу и сына Бхарату только после

подтверждения этого факта божественным голосом (a divine voice) [Damrosch, Pike, p. 91]. Слияние голоса, слова и божества открывает логос, описывающий саму структуру бытия, в которой разум выражается в речевой способности.

§1. Семантическая связь изречения слова и концепта «голос».

Голос и слово неразрывно связаны, слово становится идеей транслируемых голосом мудрости и знания. Такой семантический перенос физических характеристик голоса на область божественного знания и на его слово как инструмент моральных истин не случаен. Голосу приписывались могущество и божественность, возможно, именно в связи с его невидимостью и неосязаемостью, что противопоставлялось материальному облику, и поэтому голос как некая сущность без физической оболочки становится на порядок выше, чем физическое воплощение.

В иудеохристианской традиции случаи теофании (явления бога в своём облике) в Ветхом Завете крайне немногочисленны (3-я Царств 22:19, Исаия 6:1). В некоторых других случаях богоявление происходит посредством видений, обычно в освящённых местах (напр. на горе Синай, как явление Бога Моисею, Исход 19:16-22). Символьная репрезентация божественного явления и его действий чаще выражается не его визуальным представлением, или в видениях и снах, а метонимически через голос, который может обращаться напрямую к человеку.

– *И услышали **голос** Господа Бога, ходящего в рая во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая* (Бытие, 3:8);

– *И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали... И услышал я громкий **голос** с неба, говорящий: ... "* (Откровение, 21:1);

– *Он упал на землю и услышал **голос**, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня?* (Деяния, 9:4);

– *Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша **голос**, а никого не видя* (Деяния, 9:7);

В монотеистической иудеохристианской традиции изначально у бога не было изображения, и его главным инструментом стал голос, которым он дал Слово — свою мудрость, волю и истинное знание — человеку. В культурах, подвергшихся влиянию христианства, сама идея монотеизма строится именно на концепте Слова божественного, под которым понимается вся система ценностей, понятий и догматических постулатов, неподчинение которой априори приравнивается к нарушению высшего закона, например, в скандинавской культуре сохраняется христианский источник ср. *óræktu guðs boðorð ok fyrir því drekti guð heiminum í sjávargangi ok öllum kvikvendum heimsins nema þeim er í orkinni váry með Nóa* — «[люди] пренебрегли словом божьим, и поэтому Бог затопил мир в море и всё живое в мире, кроме тех, которые были в ковчеге с Ноем» (Младшая Эдда, Пролог, 3-7, перевод наш).

Именно смысловое отождествление слова с носителем, божественной сущностью и присущими ему характеристиками и наделяет его магическими свойствами, возможностью заменять, дополнять и олицетворять всё сверхъестественное и волшебное, святое и дьявольское и т.д. Как отмечает Н. Б. Мечковская, из-за фетишизации имени божества слово становилось его образом, ему поклонялись как религиозным святыням, мощам или иконе [Мечковская, 1998, с. 42]. Словесный ритуал показывает конвенциональный характер знака, в котором слово есть часть своего обозначаемого предмета. Такие представления в религии Писания указывают на особенное сакральное отношение к слову, которое в молитвах к Богу не может нарушаться, иначе это губительно для верующего.

Концепт силы изречённого богом слова указывает на традиционный для индоевропейской культуры символизм человеческого тела и привязанные к его частям пространственные элементы. Описанный ранее концепт дыхания как оживляющей силы олицетворяет уподобление тела человека универсальной модели вселенной, порождающей жизнь. Такое символическое представление дыхания также соотносится с концептом творческого слова, порождающего всю вселенную, и встречается не только в христианской традиции, но является типичным и для одной из древнейших религий — зороастризма. Первая из 17 гат авестийской Ясны

(книги, восхваляющей единого творца Ахура-Мазду) называется *Моление о Слове*, где Ахура-Мазда сам воплощает единую идею могущества слова, сказанного богом, что само по себе есть истинное знание. При этом в гате чётко прослеживаются роли высшей троицы – Воху-Ман – Мысль, Арта – Дело, а Ахура-Мазда – Слово. Только Мазда, единый бог, провозглашенный Заратустрой, способен дать истинное слово, а также объяснить происхождение мира. Заратустра есть сам представитель моральной триады: мысль – слово – дело, и главнейшее дело его нести Слово или мудрость Ахура-Мазды людям: «Пророк, что голос воздымает, о Мазда, – исполняющий заветы с Ашей в поклонении – (это) Заратуштра. Создатель разума пусть направит Благим Помыслом Колесничего (коня) языка, чтобы он придерживался моего указания» (Авеста, Ясна, 50:6). Таким образом, концепт голоса как представительного образа божественного существа можно также рассмотреть в качестве переноса физиологической способности привлечь внимание голосом и повести за собой на всю концепцию истинного знания, изречённого богом. Более того, сила слова, переданного Заратустрой, связана также с его мелодичной размеренностью, поскольку именно в таком виде оно было принято от добрых богов: «Ему, Ахура-Мазде, совместно с Артой и Воху-Маной буду расточать славословия, которыми он научил меня из уст своих» (Авеста, Ясна, 28:8); «Размеренными словами песнопенья обращаюсь я, а не неразмеренными» (Авеста, Ясна, 46:17). Поэтическая, размеренная речь связывает поэта с даром пророчества, которым наделён Заратустра: «Заратуштра – это пророк славословящий, вздымающий свой голос во имя наилучшего распорядка и почитания. Научи меня, о Мазда, пока могу я и пока есть силы у меня благодаря Арте» (Авеста, Ясна, 50:11). В таком единстве мы видим две необходимые закономерности: 1) условие голосовой тональности – гимны, славящие бога, необходимо петь в мелодичном ритме, что можно считать потребностью сохранить космическую гармонию; 2) наличие авторитетного представителя высшей законной силы, т.е. посредника, для общения между верующими и богом.

Эти два условия приводят к тому, что именно поэт становится божественным посланником. В индоевропейских культурах концепции божественного слова и поэтического слова настолько плотно переплетаются, что являют собой характерный образ поэта, чей творческий потенциал обусловлен дарованной богом способностью к ясновидению, прорицанию и чувственному познанию. Образ получения такого дара может быть разным, но обязательно связан с типичными ритуальными действиями (жертвоприношение, прохождение обряда) или божественными артефактами (чаще всего – это жидкость, напиток).

В древней общеиндоевропейской традиции боги отличаются от людей, они имеют свой язык и речь в противопоставлении языку и речи людей; у богов есть и своя особая пища, обладающая свойствами бессмертия и вечной молодости, как древнегреческие *ἀμβροσία* «амброзия» и *νέктар* «нектар», или древнеиндийская *amṛta* «амрита». Семантическое слияние божественной речи и пищи как поэтического дара находит отражение в древнескандинавском мифе о мёде поэзии (Scaldamíodr), изложенном в «Младшей Эдде», в котором повествуется о напитке, дарующим мудрость и поэтический дар, и о том, как этот мёд был произведён цвергами и в конце концов украден Одином и передан асам. Поэтический дар слова связывается с мистическими знаниями, которые поэты получали от богов опять же в результате ритуальных инициаций, а также с даром предвидения будущего, которое будто «выплеталось» перед поэтом (см. сюжет сравнивать судьбу с плетением нити, разматыванием нити и т.д.). Неудивительно в таком случае метафорическое сравнение поэтической речи с ремёсленным действием, корень **t^[h]ek^[h]s-* «изготавливать, плести, лепить» использовался для понятий сочинения песни (др.-инд. *taks-* «сложить песнь»), а также **sju(H)-* «связывать» в значении связанного поэтического текста, ср. др.-инд. *sūtram* «сутра, текст, произведение» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 835]. Такой концепт ярко проявляется в индийской традиции, в Ригведе найдено всего 17 примеров употребления данного глагола в концепте «механического, рукотворного» сотворения устной молитвы/хвалы:

- «О Индра, Готама **выточил** новую молитву» – *atakṣad brahm* (Ригведа, 1.62, 13);
- «Я **выточил** для вас поэтическое творение» – *atakṣam dhiyaṃ* (Ригведа, 1.109, 1);
- «Эта почтительная **хвала**, о Маруты, **выточенная** сердцем (и) мыслью» – *stomo hr̥dā taṣṭo* (Ригведа, 1.171, 2).

Здесь используется именно глагол *takṣ*, который относится к группе добывающих глаголов по классификации Ю. С. Степанова [Степанов, 1997, с. 220], т.е. включает семантику видоизменения внешнего, к которой относятся все глаголы механической и тепловой обработки.

В древней ирландской традиции на раннем этапе христианизации мистические поэты – филиды, не отличались от друидов, которые занимались сохранением и воспроизведением сакральных гимнов при жертвоприношениях и заклинаниях. С появлением священников эти функции сошли на нет, а практики предсказания, стихосложения и обучения устной традиции перешли на филидов. Среди них выделяется первый поэт, Аморген, который якобы сочинил первую песнь (что указывает также на характер индивидуального авторства для ирландской поэтической традиции, что свойственно не всем архаическим культурам). По преданию, он уверил богиню Ерию, что её имя будет главным, и имя послужило эпонимом для обозначения земли – *Ériu, Érenn* дало *Ireland* «Ирландия». Родственным понятием является также лат. *vates* (*sacer vates*), в др.-ирл. *faith* «провидец», в др.-кельт. *wātis* «провидец», от и.-е. **u̯āt* «душевное возбуждение», причем *vates* содержит именно семантику божественного провидения. Как отмечает Ю. С. Степанов, в христианских культурах Слово связано с Логосом, а сам концепт «Слово» связан также с «Знанием» и «Чудом» [Степанов, 1997, с. 347]. Поэтому поэтическое слово становится живым, даже будучи написанным на бумаге, и именно через действие оно материализуется и оживает в театре, музыке, пении и становится фундаментальной основой любой культуры.

«Именно в языке и через язык индивид и общество взаимно детерминируют друг друга. Человек всегда ощущал, а поэты часто воспевали основополагающее могущество языка, который создаёт воображаемую реальность, одушевляет неодушевлённое, позволяет видеть то, что ещё не возникло, восстанавливает то, что исчезло. Поэтому во многих мифологиях, там, где требовалось объяснить, как на заре времён нечто могло возникнуть из ничего, в качестве созидającego принципа мира избирали нематериальную и суеверную сущность – Слово. В самом деле, нет силы более высокой, и, по сути дела, всё без исключения могущество человека проистекает из неё. Общество возможно только благодаря языку, и только благодаря языку возможен индивид» [Бенвенист, 1974, с. 27].

Многосложный концепт слова отражает конвенциональные характеристики знака в текстах сакрального порядка. Отношение к слову как к предмету остро подчёркивается высокой требовательностью к соблюдению его произношения. Знание и применение ритуального слова в соответствии с установленным свыше порядком являлось залогом успешности выполнения всего обряда и требовало беспрекословного следования установленному аутентичному религиозному тексту. Такое требование открывало сакральные ритуальные и религиозные знания только избранным, которые их получали в ходе мистифицированных обрядовых практик с прохождением различных испытаний. Залог успешности также кроется в тонации речи, особенностью организации текста, рифмовке, повторах и т.д.

§2. Мифологическая персонификация речи и голоса.

В культурологическом аспекте на образе голоса строится множество мифологем:

1. О происхождении звукового феномена, например, в греческой мифологии мы находим миф о нимфе Эхо (Ἠχώ), которая в наказание от Геры могла произносить только окончания слов; в германской мифологии горное эхо было голосом dwarгов (цвергов), или гномов-карликов, которые по легендам жили в горах, отсюда и древ. сканд. *dverg-mál* «речь dwarгов», что в переводе значит эхо.

2. О магической и божественной силе голоса: миф о сиренах у Гомера (Od. XII, 40-54, 166-200), полуженщинах и полуптицах, которые своими волшебными чарующими голосами завлекали путников к себе на берег и уничтожали их; в римской мифологии также есть образ неизвестного божественного голоса Аий Локутия (от *aio* и *loquor* – вещий голос), который ночью на Новой улице Рима предупредил римлян о нашествии галлов (390 (387) г. до н. э).

3. О разумности говорящего: дар речи, присущий человеку, учувствует в семиотическом противопоставлении «разумный-неразумный» и отождествляется со способностью к рациональному мышлению, наличию разума.

В индоевропейской традиции персонифицированный разум и речь неразрывны, а обладание голосом животными означало их разумность и мудрость (например, ворон – вещая птица). В индуистской мифологии находим примеры, где дар речи у птиц означал нечто свыше – в «Махабхарате» говорится о проклятии Агни попугая, лишаящем его возможности говорить (лишение дара), в санскритском эпосе «Рамаяна» лебедь (*hansa*, *hamsa* – гусь) в золоте обладал человеческой речью (обожествленное существо). Голосом может обладать и предмет, представляя источник высшего знания, недоступного человеку – в ирландской традиции камень Фаль, или камень судьбы, подаренный племенам богини Дану, обладал свойством вскрикивать, когда рядом с ним встанет истинный король Ирландии – *A Failias tucadh in Lia Fail fil i Temrig, no geissigh fo each rig no gebidh Erinn* – «Из Фальяса, что в Темре, был принесён камень Фаль, который издавал крик под каждым королем, достойным править Ирландией» [Macalister, 1941, p. 107]. «Гимн жемчужине» – гностическое произведение из текста новозаветного апокрифа «Деяния апостола Иуды Фомы» (III в.), повествует о путешествии принца с Востока в страну Египта в поисках жемчужины, где он попадает в плен и отведав местных блюд, впадает в сон и забвение. Его родители, узнав о случившемся, посылают ему письмо, которое летит к нему в виде птицы и обладая речью, пробуждает его ото сна:

*Оно полетело, орлу подобясь, над всеми пернатыми владыке,
полетело и ко мне опустилось и стало всецело речью.*

*От гласа его и гласа звука его пробудился я, и восстал ото сна,
и взял его, и лобызал его, и снял печать его, и прочел* (Многоценная жемчужина, пер. С. Аверинцев).

Сильный мифологический образ речи встречается в древнеиндийской традиции. На исторической области Индии и Пакистана в ведийском семиречье одна из рек носит название Сарасвати (Sarasvatī, букв. «богатая водами»). В мифологии это не только название реки, но и персонифицированный образ этой реки в образе великой богини мудрости, искусства и красноречия, хотя изначально она воспевалась в гимнах Ригведы как божественная река. Позднее она также становится богиней молитвы, а именно связывается с Вач (богиня речи, от *vâc* – речь) в Ваджасанейи-самхите (Яджурведа), где описывается, как Индра освобождает реки после поединка с Вритрой. Исследователь С. Ludvik подробно рассматривает культурный и языковой переход от Сарасвати к Сарасвати-Вач через концептуализацию *dhî* «божественное вдохновение (inspired thought)» и священных коров, которые представляли не только молоко, пропитание и плодородие, но и искусство поэзии в божественном вдохновении (связь с древнеисландским сюжетом о мёде поэзии – божественная «жидкость», дарующая поэтическое вдохновение). Освобождение Индрой священных рек сравнивается с освобождением священных коров из загона. И здесь *dhî* связывается с *vâc*, поскольку божественное вдохновение не только предшествует своему произнесению, но и само его высказывание есть вербализованная форма *dhî*, поэтому в дальнейшем *vâc* связывается не с речью и голосом, а с мудростью [Ludvik, 2000].

Персонифицированный персонаж Вач, или Вак (санскр. *Vâc* – речь, слово, ср. лат *vox* – голос) – богиня речи, которой посвящен всего один гимн в Ригведе (гл. X, 125), и она всесильна, охватывает все миры, собирает и дарит сокровища тем, кого выберет, и может сделать мудрым и могучим того, кого полюбит; она также борется с ненавистниками священного слова, натягивая лук для Рудры (бог грома, охоты, ветра), и т.д.:

Я ве́дь вею, как ветер

Охватывая все миры:

По ту сторону неба, по ту сторону этой земли –

Такая стала я величием (Ригведа, 10.125, 8, пер. Т. Я. Елизаренкова).

В греческой мифологии также встречается богиня-персонификация молвы – Осса (Οσσα) или Фама (Φήμη); у Гомера она была вестницей Зевса, у Софокла – божественным голосом.

Персонифицированная речь встречается также и в «Шатапатха брахмане», где в описании ритуалов жертвоприношения (яджна) происходит разделение Речи и речи, обыгранное в споре между Речью и Умом о том, кто из них лучше. Чтобы разрешить спор, они пошли к Праджапати (властитель, бог зачатия и рождения, который породил весь мир от своего семени), который определил Речь, как подражательницу Уму в делах, идущую за ним. За это Речь обиделась, и случился с ней выкидыш, и перестала она «беременить» себя приношениями ради Праджапати (образ беременности). Таким образом, все ритуалы яджны проводились в молчании; Речь стала обозначением божественного слова, соответствующего порядку проведения ритуальной практики яджны, которая обязательно приводила к исполнению желаний, а к речи относились все остальные сторонние слова, которые во время чтения мантр произносить запрещалось и которые только нарушали порядок яджны. Такая женская персонификация речи неслучайна (*vāc* ж.р.) – как женщина, она способна разрешиться доношенным или недоношенным плодом, или словом простым и божественным. В индуистской мифологической традиции речь также играет важную роль в триаде вселенной «имя, форма (внешний вид) и действие»:

– *trayaṁ vā idam nāma rūpaṁ karma teṣāṁ nāmnāṁ vāg ity etad eṣāṁ uktham, ato hi sarvāṇi nāmāny uttiṣṭhanti* – «воистину триада это имя, образ и действие, так природа их это речь, ибо все имена от нее происходят» (Брихадараньяка Упанишада, гл. 1, 6:1, перевод наш);

– *prthivyai caiman agneś ca daivī vāg āviśati sā vai daivī vāg yayā yad yad eva vadati tat tad bhavati* – «из земли и огня священный огонь входит в него; поистине – это божественная речь, и всё, что её говорит (ею сказано), то исполняется» (Брихадараньяка Упанишада, гл. 1, 5:18, перевод наш).

Мы видим, что в данной мифологической философии речь, и именно санскр. *vāc* «речь, голос, разговор, язык, звук», т.е. сказанное голосом вслух, отражает глубинную роль могущества слова и речи в назывании всего сущего во вселенной и всех мирах, происхождения всего от слова мудрых. Это слово также переносится в новую концептуальную область, приобретая характеристики божественного знания, как в мифе с Сарасвати.

Концептуальным становится отсутствие и голоса, причём не природная тишина, а намеренное молчание, что рождает яркую бинарную оппозицию: звук – жизнь, тишина – смерть, и такое противопоставление родилось естественно. Молчание также является отхождением от мирского, как способ приближения к богу (ср. обет молчания), что в средневековой христианской традиции достигает своего расцвета. Примечательно, что в средневековой культуре сохранилась ассоциация молчания со смертью, которая, будучи одним из ключевых концептов христианства, была переосмыслена в новом понимании. Концепция смерти физической для обретения вечной жизни духа отразилась в средневековой культуре стремлением к мученичеству и символизации смерти в принципе монашества (уход из мира). Аскетизм и безмолвие как способ приобщения к высшему разуму с отрицанием всех земных грехов и привязанностей – это культурный образ и символ того времени.

§3. Абстрактивация понятия «голос».

Функциональная роль голоса отражается на семантическом замещении, когда голос, будучи индивидуальной характеристикой, становится представительной единицей социума и лишается личностных черт. В талмудических текстах встречается понятие Бат-Кол (с иврита «дочь голоса»), что означало эхо божественного

голоса, и это понятие было призвано прекратить веру людей в беспредельные пророческие способности провидцев. «Настоящего пророческого восприятия человеком божественной воли больше не существует, подлинный глас Божий более не раздаётся, но слышится иногда его эхо, его Бат-Кол» (см. Еврейская энциклопедия, 1908-1913, с. 895).

В дальнейшем метафорическое значение приравнивало Бат-Кол к голосу совести, голосу некой высшей истины и справедливости, а также выражало глас народа, который и приравнивался к голосу Бога. Интересно, что это понятие нередко использовалось авторами как объективация личного мнения. Аналогичной характеристикой обладал хор в древнегреческом драматическом представлении.

Интересный пример находим в римском праве, которое руководствовалось двумя понятиями – *ius* «право человеческое» и *fas* «право божественное». В исследованиях по римскому праву вопрос о разделении и употреблении данных явлений в реальной жизни – спорный [Дементьева, 2003]. Оппозицию этих концептов подробно рассматривает Э. Бенвенист, и в попытках разобраться в этимологии *fas* приходит к версии о происхождении слова от глагола *for*. *For*, *fatus sum*, *fari depon* – арх. поэт.: 1) говорить, возвещать, повествовать, 2) воспевать, 3) прорицать, предрекать, предсказывать (*fata*) [Дворецкий, 1976]. От этого глагола множество производных слов *fabula* «беседа, сказка, легенда», *facundus* «красноречивый», *fama* «молва, слава», за каждым из которых есть и следующий ряд производных. Чтобы выявить связь между *божественным правом* и *говорить*, Бенвенист обратился к латинской форме причастия настоящего времени *infans* «младенец, который ещё не говорит», и здесь подразумевается именно осмысленная речь, «сам речевой акт как манифестация языка, как эманация человеческой личности» [Бенвенист, 1995, с. 322]. Также он приводит новый аспект с *fama* «молва, репутация» – безличный акт речи, *слух* как нечто коллективное, общечеловеческое. Тут нет конкретного человека-источника, поэтому происхождение становится на порядок выше человеческого и сразу заключает в себе что-то роковое и таинственное. В инфинитивной конструкции *fast est*, которая употреблялась издревле, буквально подразумевалось

«есть *fas* (право), что...», т.е. то, что позволено божественным словом, и оно проявляется в безличной речи. Так, верховный жрец, который должен был знать волю богов, дававшую право или запрещающую, пользовался торжественным изречением – *fas* или *nefas*.

Таким образом, индивидуальный характер голоса стирается, приобретая значение выражения коллективного мнения, откуда пошла практика обозначения голоса как представителя общества, например, лат. фразеологизм *Vox populi, vox Dei* «Глас народа – глас божий», подразумевающий, что мнение народа имеет определённый вес.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 2

Вторая глава посвящена описанию исследованного мифологического материала индоевропейских культур с целью изучить процессы концептуализации голоса и связанных с ним явлений и понятий по семиотической модели от действия к слову. В этой модели перформатив выражает прагматическую цель устного воздействия, а концептуальные представления о голосе отвечают за семантическое наполнение данной концептуализированной области. Предметной характеристикой концептуализированной области выступают мифологемы, ритуалы и предметы. В исследуемой сфере индоевропейской семиотики главным понятием стал концепт, который отражает совокупность образов культуры. Циркуляция таких образов позволяет хранить предыдущий опыт поколений (принцип преемственности), а также выделяется в универсальный механизм порождения языковых и культурных явлений.

В начале главы приводится понятие концепта по Ю. С. Степанову, а также его структура, эволюция и связь с культурой. Последнее приводится в рамках предложенной С. Г. Проскуриным «концептуализированной предметной области». Приводится также полная классификация семантического наполнения лексемы «голос» по Г. Е. Крейдлину, а также глубокое философское понимание «голоса» в контексте культуры М. Долара.

Далее даются характеристики ритуализированного дискурса, подвластного чувственному переживанию опыта, что выражается в ментальных репрезентациях (концепция психосемантической матрицы В. Монич). Голос, который участвует в ритуале, оформляет его и ложится на структуру мифологического сознания, порождая целую систему символических образов. В прагматическом плане концепт голоса выражается через реализацию перформативных высказываний, подразумевающих моделирование реальности произнесенным изречением. В этой точке рож-

дается концептуализированная область, в которой голос оформляет первичные перформативы, заложившие основу культуры, в частности, индоевропейской, и сам становится объектом мифологизации.

Даётся описание действия как центрального элемента архаической культуры через акт рождения, родственного мифологическому представлению о появлении космоса из хаоса, что в мифах отражается в рождении мира из живого существа, из его дыхания (черта, свойственная индоевропейской культуре – антропоцентрические мотивы создания мира, высшая степень индивидуальности) – это отразилось на языковом представлении понятий, связанных с мистическим знанием и олицетворением природных и божественных сил. Такая концепция рождения ложится в основу обрядовой практики инициации, представленной несколькими ступенями, которые закрепились в таких известных ритуалах, как коронация, венчание на царство, помазание и др. Ритуальные элементы действия также сохранились в жестовой и тактильной коммуникации. Такие первичные ритуальные действия ложатся в основу дальнейших речевых практик, что отражено в некоторых этимологических примерах (клятва, обет).

Далее рассмотрена ступень включения голосовой функции в ритуал и перенос функционального исполнения действия на языковое выражение, что упрощает сам процесс ритуала, но углубляет его семантические свойства. Здесь рождается перформативная сила слова, которая приписывает голосу ту же силу, что и действию. Это представляется в таких явлениях, как имянаречение, когда присвоение или дарение имени завершает приход новой души в мир и закрепляет её права на существование в нём. В архаичном представлении всё должно быть названо, иначе оно не существует. Имя сливается с носителем, порождая табу и эвфемизмы, связанные со священными и сакральными носителями. В устном магическом творчестве потенциал перформативной силы слова используется в языковом действии через каноническую форму, которая не просто описывает действия, а тождественна им. Такие речевые практики обладали и особым характером произношения, отчего их обязательное звуковое оформление интегрировалась в произносимый текст

(молитвы читались смиренно, поминальные речи причитались, бранные слова выкрикивались и т.д.). Голосовая функция, манифестирующая узаконивание, легла и в основу правовой практики (устные завещания, объявления о войне, браке и его расторжении и т.д.)

В итоге мы видим концептуализированную область «голос», в которой происходит отождествление слова с божественной сущностью, наделение его магическими свойствами, возможностью заменять, дополнять и олицетворять любые сверхъестественные силы. Предметная характеристика данной области отражается в таких материальных метках как дыхание, ветер, река, вода, слово: слово как предмет, слово как учение (материальный носитель учения – книга, свиток), а также в действиях культуры – создавать устный текст как плести рукоделие, одаривать словом и дарить нематериальное (разум) как жестовое дарение, указывать словом (обвинять, ссылаться) как указывать жестом.

Способность слова быть тождественным предмету, которое оно обозначает, влияет и на появление персонифицированных образов (богиня реки – богиня речи). Обладание речью связывается со всей идеей логоса, в котором разум и речь есть проявление высшей духовной сознательности, и речь приравнивается к дару свыше, к наделению существа разумом. При этом и само понятие голоса способно абстрагивироваться (голос совести, голос разума и т.д.), что демонстрирует семиотическое отделение голоса от его носителя, отменяет необходимость в их непосредственной связи. Такое явление ярко прослеживается в мифологических сюжетах, мистифицирующих голос и наделяющих его характеристикой загадочности и высшей мудрости, указывая ещё раз тем самым на концепцию – голос отражает мысль.

Если говорить о процессе эволюции голосовой функции из ритуального дискурса, что отразилось на появлении перформатива, то анализ мифологических данных показал высокий уровень взаимосвязи между тем, как голос, будучи инструментом для осуществления ритуальной практики, породил языковую категорию

перформатива и целую область концептуальных значений, которые проявляются как:

- мифологические сюжеты: концептуальные выражения звуковых понятий через сюжеты, героев, материальные объекты (прядильницы судьбы, битва громовержца со змеем, представление о загробном мире, и пр.);
 - социокультурные реалии: ритуальная практика порождает упорядоченные элементы значимых для общества явлений и действий – ритуалы инициации, коронации, венчания на царство; ритуальные прикосновения, жестовая коммуникация;
 - обязательные действия в обрядовой практике: обращение лицом на восток, перебирание четок при молитве, перешагивание через могилу, и пр.;
 - культурные концепты: дыхание – жизнь, тишина – смерть, концепт имени и рождения, концепт божественного знания в даруемом слове и пр.;
 - абстрактивация понятия «голос»: голос совести, глас народа, слух, молва, и т.д.;
 - символические представления: дыхание – творение, течение воды – речь, происхождение космоса из хаоса, происхождение мира из тела человека или животного и т.д.;
 - поэтическое слово: реализация нескольких обязательных условий, сложившихся в результате культурно значимых действий (поэт – божественный посланник, он предсказывает будущее и обладает тайными познаниями, хранит историю и культуру);
- а на языковом уровне в виде:
- жанров: символизация конфликта в устной перебранке порождает новые эпические сюжеты и языковые обороты;

- формул и особенностей речевого поведения: порядок и образ коммуникации, отображённые в эпической литературе («общие места»), языковые формулы и конструкции (глагольная конструкция при обозначении имени значимого объекта);
- концептуально-этимологической мотивировки: образование слов и понятий в связи с культурными особенностями (концепт дыхания дает понятия *разум, душа, жизнь*; речь и рок связаны с понятием *упорядочивания, определения*; глагольная семантика в словах, обозначающих акты и действия (*дарение, имянаречение, указание жестом* и пр.);
- новых лексем и фразеологизмов: табуированная лексика, эпонимы, фразеологизм *воззвание к имени* и пр.;
- фонетических особенностей и голосовых характеристик, которые закрепились за речевыми жанрами: пение гимнов, напевание колыбельной, выкрикивание бранных слов в ритуалах и пр.;
- заклинательного и магического дискурса: формульные заговоры заклинания, использующие ритуальные характеристики (троекратное повторение, использование определенных слов и т.д.);
- правового дискурса: обет, клятва, публичные заявления, вербальный контракт.

ГЛАВА 3. РЕЧЕВЫЕ ПРАКТИКИ ДРЕВНЕГЕРМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

На основе рассмотренных во второй главе явлений голоса и связанных с ними языковых особенностей были сделаны выводы об общем характере концептуализации данного понятия в индоевропейской культуре. В предлагаемой главе мы обратимся к конкретному представителю индоевропейской семьи – германской культуре, в которой объёмный сохранившийся языческий и христианский материал устной традиции позволяет изучить ранние механизмы концептуализации явлений, связанных с голосовой функцией.

Древние германские племена долгое время следовали индоевропейскому обычаю не записывать что-либо, связанное с религией. Первые древние тексты относятся уже к периоду христианизации, как у готских, немецких и английских народностей, а некоторые, например, исландские эпические тексты уже датируются концом этого периода (XI в.). Как отмечает французский лингвист Антуан Мейе, позднее распространение письма у германцев имеет преднамеренный характер, учитывая их контакт с культурами, владевшими письменной системой [Мейе, 2003, с. 26]. Возможно, это имеет отношение к богатой доминирующей устной традиции, угасание которой происходило постепенно, что и отразилось на культуре и языке. Обращение в христианство запустило процесс научной и духовной деятельности, что сказалось на возросшем потенциале и новых функциях в деятельности монастырей. В этот период происходят мировоззренческие и культурные преобразования в германской культуре, в частности, появление письменности и перевод Библии на языки германских народностей позволил влить христианские сакральные тексты в языческую культуру. Древнеанглийские письменные памятники были созданы в этот период процветания литературы, искусства и науки (работы

Кэдмона, Беды Достопочтенного, Альфреда Великого и др.), соединяя языческие корни древних германцев и христианские учения.

Такой период сосуществования, а точнее проникновения христианских представлений в языческие принято называть двоеверием, которое демонстрируется сохранением языческих структур, наименований и языковых элементов в адаптированных текстах Священного Писания. Двоеверные формулы культуры напоминают переход от устной традиции к письменной, что ярко прослеживается в сохранившихся памятниках германских народов.

Главнейшим представителем устной традиции выступает древнеисландский материал, что можно судить по следующим параметрам: языческий характер сюжета/героев (предположительно, христианские мотивы либо были добавлены позже в повествование, либо относят текст к позднему периоду); аллитерационный стих, характерный для ранних песенных текстов германских племен, предположительно способствующий более легкому запоминанию текста (прием мнемонической техники); формульные элементы, которые в песенном тексте играют ключевую роль: инициальные формулы, сюжетные формулы и пр.; слабое дробление и разделение текста (в сплошном тексте не разделялись даже разные произведения); сохранение энклитических конструкций (союзы, частицы), соединяющих текст в процессе устной передачи, повторение синтаксических конструкций в предложении, способствующих ритмизации текста.

Встречающиеся элементы языческой и христианской традиции характерны также для остального восточного и западного германского ареала, в сохранившихся памятниках которых находятся сплетенные, видоизмененные явления двоеверия в виде мифологических и языковых слоев в концептуализированной области.

3.1. Речевые практики северогерманской традиции. Поэтическая устность в основе мифа

Источником мифологических и языческих воззрений северогерманских племен является древнеисландская рукопись «Королевский кодекс» (*Cōdex Rēgius* или *Konungsbók*), содержащий тексты Старшей Эдды, песни о богах и песни о героях. Вопрос авторства стоит достаточно остро, когда мы говорим об устной традиции в целом; и также важно его учитывать при анализе такой богатой системы исландского эпоса, в которой происходит не только изменение старых сюжетов, но и возникновение новых на базе старых, а также и их сосуществование [Стеблин-Каменский, 1984]. Такое бытование оставляло большую свободу для творчества, и теории в отношении происхождения саг на протяжении всего их изучения прибегали к двум версиям – о чисто устной традиции, записанной позднее практически дословно, и о чисто письменном характере текстов, созданных определёнными авторами.

Тем не менее исторически у древних саг есть предполагаемые создатели, помогавшие им циркулировать в культуре – скальды, т.е. поэты. Богатый опыт скальдического искусства показывает, как развита была система устности и передачи текстов в древнеисландской традиции, в которой словесность – это искусство, олицетворяющее духовность, знание и мудрость. В силу такой культурной особенности мы в первую очередь обращаемся к понимаю поэзии и поэтического слова, которое мы рассматривали во второй главе, как проявление божественности.

Закрепившиеся в языковом пласте символические понятия, связанные с поэзией, находятся в поэме «Язык поэзии» (*Skáldskaparmál*), описывающей приёмы скальдического искусства. Поэма изложена в Младшей Эдде, написанной Снорри Стурлусоном, древним исландским скальдом (XII-XIII вв.). Данная поэма в основном состоит из отрывков из других произведений и иллюстрирует вариации использования кеннингов (*kenning* – метафора, состоящая из двух существительных в притяжательных отношениях, описывающих человека, предмет или явление) для

описания различных явлений природы, сезонов года, предметов, людей и богов и пр. Приводятся там также и интересующие нас кеннинги для поэзии: *Kvasis dreyra* «**кровь** Квасира», *dverga skip* «**корабль** dwarфов», *dverga mjöð* «**мёд** dwarфов», *jötna mjöð* «**мёд** великанов», *Suttunga mjöð* «**мёд** Суттунга», *Óðins mjöð* «**мёд** Одина» *ása mjöð* «**мёд** асов», *föðurgjöld jötna* «**золотая плата** за отца великана», *lögr Óðreris, Boðnar ok Sónar* «**влага** Одрёрира, Бодна и Сона» (Язык поэзии, 10).

Как мы видим, в символическом ряду для обозначения поэтического слова выделяются в основном понятия, связанные с жидкостью (мёд, вода), а также культурные объекты в виде корабля и золота. Эти сравнения указывают на особенный статус данных объектов в древнеисландской культуре, что обосновывает и другие семантические связи, например, в именовании и сюжете:

– *Móðsognir* ‘пьющий мёд’, первый созданный асами dwarf или гном (Прорицание Вёльвы, 10). Пример отражает космический порядок и важную идею первородности.

– *Gól of ǫsum Gollinkambi* ‘Будит асов Голинкамби’, (Прорицание Вёльвы, 43, перевод наш), где *Gollinkambi* букв. ‘золотой гребень’, что связывает два ядерных компонента мифического образа – пробуждающий крик петуха (голос, несущий знаковую функцию) и его золотое оперение (культурно обоснованный внешний признак).

– *Drekkr mjöð Mímir morgun hverjan af veði Valföðrs* ‘Пьет Мимир мёд из клятвенного глаза Одина каждое утро’ – отсылка ведет к сюжету о глазе, который Один заложил Мимиру в обмен на мудрость (Прорицание Вёльвы, 28, перевод наш).

Разберём по порядку главные объекты, участвующие в метафоризации поэзии. В этом ряду чаще всего встречается именно жидкость (кровь, мёд, вода), что перекликается со славянской традицией сравнения речи с рекой (от и.е. **reyǵ-* ‘течь, бежать’ произошли *речі́ть*, *реку́*, *нарекать*, *предрекать*, *пророк*, *прорицать*, *предрекать*, *обрекать*).

Жидкость. Сакральная жидкость, как кровь, в кеннинге *Kvasis dreyra* ‘кровь Квасира’, отсылает к первородности крови, поскольку Квасир был создан из слюны враждующих богов асов и ванов при заключении ими мира. Он был мудр и мог ответить на любой вопрос; смешав его кровь с мёдом, дворги и получили «мёд поэзии»: *er af drekkir, verðr skáld eða fræðamaðr* – ‘и кто его выпьет, станет скальдом или учёным мужем’ (Язык поэзии, 5, перевод наш). Помимо устоявшейся связи воды с высшим божественным началом, давшей в индоевропейских культурах одну из крупнейших оппозиций «жизнь/влага – смерть/засуха», здесь ещё вскрывается связь жидкости с мудростью, которая уже встречалась нам в примере с индуистской богиней реки Сарасвати, ставшей Сарасвати-Вач. Мудрость в таком случае становится неким токеном с измеримой характеристикой, который можно получить, если выпить волшебный напиток. Например, мудрость главного бога Одина получена им именно так. Украд у великанов мёд поэзии и подарив его потом скальдам, он становится их покровителем, наряду с богом скальдов – Браги (*Bragir*, от *bragr* ‘поэт, лучший’, возможна связь с напитком, как в рус. брага). Культурная оппозиция имеет и своё выражение в языковом контексте: богам присуща своя атрибутика, они обладают волшебными по сути жидкостями (живительная амброзия, нектар богов, мёд поэзии и т.д.), благодаря которым можно получить и свой язык, выступающий как дар. Поэтому язык богов противопоставляется языку представителей низшего уровня: *Heitir med monnim, enn med ásom* ‘называется среди людей <...>, а среди богов <...>’. (Речи Альвиса, 10, перевод наш); что даёт также и различные наименования явлений окружающего мира для каждого класса мифологических персонажей, например, названия для земли и почвы: *ígræn jötnar, alfar gróandi, kalla aur uppregin* ‘вечнозеленой зовут её великаны, травянистой эльфы, и влажной зовётся она у высших богов’ (Речи Альвиса, 10, перевод наш). Не случайно, таким образом, корреляция лексемы *aur* ‘влага, мокрая глина, жидкая глина’ с концептом божественной мудрости и жидкости. Сюжет обретения Одином мудрости также связан с волшебным напитком.

Вода выступает как материальный признак ещё одного важнейшего концепта духовной культуры – судьбы. В эддической поэме «Прорицание Вёльвы» встречаются три норны, три девы-провидицы – Урд, Верданди и Скульд, которые поселились под деревом Иггдрасиль у источника Урд (*Urðar brunni*), и предсказывали судьбу всем живущим, вырезая их в рунах, что читается в отрывке:

*Urð hétu eina, aðra Verðandi
skáru á skíði, Skuld ina þriðju;
þær lög lögðu, þær líf kuru
alda börnum, örlög seggja.*

Урд зовут одну, Верданди другую,
На дереве вырезают они, и Скульд с ними третья.
Они, которые законы установили, и жизнь выбирают
Сынам людей, судьбу назначают (Прорицание Вёльвы, 20, перевод наш).

Skáru á skíði – дословный перевод ‘вырезали на деревянных дощечках’ – относится к практике вырезания рун, что и включает магический смысл в контексте определения предначертанной судьбы человека. Одна из норн носит имя источника под великим древом – Урд от др.-исл. *urðr* ‘предзнаменование, судьба’, что позволяет рассматривать фатум, идею о предначертанном исходе событий как нечто изначально установленное, и потому относящееся к прошлому (уходящему, утекающему, как вода). Предметная отсылка к материальному символу в виде деревянных элементов с вырезанными рунами представляет культурную концепцию о необходимости запечатлевать изречённое, потребности завязать сакральное значение высших абстрактных понятий на доступном физическом объекте, что облегчает их понимание и принятие. Таким образом, представление воды соединяет в себе несколько крупных концептов культуры, отвечающих семантическим признакам «рок», «речь», «течение», «неизбежность».

Такие распространённые среди большинства мировых культур реликты древних мифологических представлений о воде как жизни связываются с самым сакральным ее представлением – кровью. Кровь, наряду с целым рядом ритуальных

проявлений и интерпретаций в мифологии, очень ярко реализуется в магическом дискурсе (например, заговаривание крови, чтобы остановить кровотечение или вызывать смертельную рану; гадание на крови, кровь в жертвоприношениях и т.д.). Сакральная сила крови используется на завершающих этапах в обрядах принесения клятвы – нарушившего клятву на крови ждёт смерть. Она же способна и реализовать магические способности – в «Саге о Вёльсунгах», рассказывающей об истории Скандинавии и роде Вёльсунгов в лице героев Сигмунда и Сигурда, находится сцена, в которой Сигурд жарит сердце змея и, пробуя его на готовность, слизывает с пальца кровь, после чего обретает способность понимать речи птиц: *Sigurdur fór ok steikti á steini. Ok er freyddi ór, þá tók hann fingri sínum á ok skynjaði, hvárt steikt væri. Hann brá fingrinum í munn sér. Ok er hjartablóð ormsins kom á tungu honum, þá skyldi hann fuglarödd* – ‘Сигурд пошёл и стал жарить на вертеле, а когда мясо зашипело, он тронул его пальцем, чтоб испытать, хорошо ли изжарилось. Он сунул палец в рот, и едва сердечная кровь попала ему на язык, как уразумел он птичий говор’ (Сага о Вёльсунгах, пер. Б. И. Ярхо). Неслучайный характер таких концептуальных образов в связке «вода/кровь – речь» рождает множество других мифологем вкупе с другими сильными концептами, характерными для древнегерманской культуры, например, золота.

Золото и корабль. Концепт золота раскрывается в эпическом мифе: три брата великана – Тьяцци, Иди и Ганг поделили между собой наследство своего отца Эльвальди таким образом – сколько каждый из них сможет набрать в рот золота, столько ему и положено от отцовского наследства. Об этом Стурлусон пишет следующее: *En þat höfum vér orðtak nú með oss at kalla gullit munntal þessa jötna, en vér felum í rúnum eða í skáldskap svá, at vér köllum þat mál eða orð eða tal þessa jötna* – ‘есть у нас такое выражение, чтобы назвать золотую речь этих великанов, но мы скрываем его в рунах и поэзии, поэтому зовем её просто языком (mál) или словом (orð) или речью (tal)’ (Язык поэзии, 4, перевод наш). Зеркальным вариантом является метафора для золота *munntal ok rödd ok orð jötna* ‘речь и голос и слово великанов’ (Язык поэзии, 40).

Такие образы характерно отражают сильные концепты культуры, переплетающиеся в многообразной сюжетной сетке эпоса. Сравнение поэзии с кораблем находится в эпическом мифе – дверги Фьялар и Галар убивают отца великана Гуттунга, а сын, желая отомстить за отца, привязывает гномов к скале, чтобы их затопило поднявшейся волной. Но они молят о спасении и преподносят прощение в виде украденного ими «мёда поэзии», который становится их «кораблём» для спасения со скалы: *eða farstkost dverga, fyrir því at sá mjöðr flutti þeim fjörlausn ór skerinu* – '[мы зовем поэзию] кораблем dwarфов, поскольку мёд вернул их к жизни с одинокой скалы' (Язык поэзии, 5, перевод наш). Метафора *farstkostr* представляет составное слово из *far* 'путешествие, проход, корабль, судно' и *kostr* 'условие, трата, шанс, способ, выбор', что в целом имеет значение как 'способ путешествия' и 'плата за проезд, затрата на проход'. В таком сюжетно-зависимом виде образы корабля и мёда соединяются в концепте поэзии.

Сильнее всего проявляется четкая семантическая связь в обозначении речи, как жидкости, при этом явно сакральной и жизнепорождающей, как кровь, или социально-культурно значимой, как брага и мёд. Это может говорить о том, что в средневековой Скандинавии понимание поэтического вдохновения представлялось симптомами, схожими с хмельным опьянением. Но поэтическое вдохновение при этом проявляется не как снисходящая свыше идея о сочинении поэмы, а как полученная благодаря напитку способность выразить идею в стихотворных словах. Отголосок этого значения можно найти в самом обозначении языка – др.-исл. *mál* 'язык' от и.-е. корня **med-*¹ 'измерять, давать совет, исцелять', и в родственных ему словам с морфемным чередованием *ō* в корне – др.-англ. *mōtan* 'быть способным', др.-исл. *mōt* 'знак, токен, образ, мудрый' [Pokorny, Starostin, 2007, p. 2001]. Язык воспринимается как врождённая способность, дар, проявляющийся и изливающийся в поэзии, при этом поэзия в древнеисландском искусстве стихосложения прочно связана с олицетворением мудрости и знания и представляет собой сложное единство литературных приёмов, которые ещё было необходимо разгадать и понять.

Развитая система односложных и многосоставных кеннингов и хейти показывает отношение к поэзии как к загадке, ставит в центр этого искусства идею пазла, который необходимо решить, чтобы доказать своё знание; слово *ráða* ‘обсуждать, давать совет, решать’ используется в отношении чтения поэзии, как решения загадок и толкования рун и снов. Загадка представляет собой вызов, что можно в некотором роде считать формой семиотического ослабления древней традиции назначать герою ритуальные испытания. В приведённом выше отрывке о сокрытии речи в поэзии и рунах *vér felum í rúnum* ‘мы прячем её в рунах’ Снорри описывает отношение средневекового скальда к поэзии как к искусству сокрытого смысла, отражая глубинные семантические отношения между словом и мудростью. Видение речи как дара познания не только сохраняется в языческой традиции, но и сливается с соответствующей темой в христианских мотивах – ‘Несомненно, я должен в страхе умолять, чтобы благородный, славорадующийся принц высочайшего ясного неба (Иисус) даровал мне драгоценное содержание уст (речь), ибо молод я, слишком редко могу удержать своё «весло слов» (язык) от серьезных оскорблений легко используемого языка’ (*Líknarbraut*, перевод наш). Этот отрывок из поэмы неизвестного автора *Líknarbraut* (*The Way of Grace*, *Путь благодати*), датируемой концом XIII в. и восхваляющей Страсти Христовы и добродетели креста. В прологе поэмы автор молится о поэтическом вдохновении и признаёт грехи языка «быстрого и бездумного». Это противопоставление рождает оппозицию высокого языка мудрости, представленного в поэзии, и языка обыденного, используемого в разговорной речи.

Важность и значимость устного характера поэзии не ослабевает с появлением письменности, и в средние века, с XV века и до XIX столетия в Исландии становится популярным новый жанр эпической повествовательной поэзии – римы, метрические произведения, превосходящие своей артистичностью даже скальдическую поэзию. Имплицитным характером рим становится предполагаемое наличие слушателя, получателя сообщения, что вплетается в сам текст римы. В то время, как эпическая проза эксплицитно не обнаруживала своего автора, в римах автор

постоянно демонстрировал своё присутствие в виде отсылок в начале или конце римы или в виде повествовательной части от первого лица, что может быть приведено в виде следующей классификации:

- Отсылки к автору:
 - ‘Я рассказываю вам’ / ‘рима рассказывает вам’
 - ‘Я рассказал вам’ / ‘рима рассказала вам’
 - ‘Я расскажу вам’ / ‘рима расскажет вам’
- Отсылки к источнику истории:
 - ‘Мне рассказали’
 - ‘В поэме говорится’
 - ‘В книге говорится’
- Отсылки к мнению автора:
 - ‘Я думаю/ я верю’
 - Личный комментарий [Kuhn, 1990, pp. 316-317].

Тем не менее такие отсылки имеют традиционный типично-формульный характер по смысловому наполнению и структуре, что позволяет сделать вывод о значительном вкладе предшествующей устной традиции в литературное творчество до его закрепления в письменной форме [Там же]. Формульность как один из базовых способов сохранения устного текста проявляется в мифе как постоянно воспроизводимая языковая составляющая, возвращающая слушателя в повествование по мере его развёртывания, также она параллельно отвечает запросу мифа на постоянную циркуляцию в культуре и устное повторение. В «Прорицании Вёльвы» провидица рассказывает о событиях прошлого, о сотворении мира и закончив очередной рассказ, спрашивает *Vitudd ér enn - eða hvat?* – ‘Узнал всё или ещё нет?’ (Прорицание Вёльвы, 33, 35, 39, 41, 48, 62, 63), после чего продолжает вещание. Песнь-перебранка «Речи Альвиса» рассказывает о всезнающем карлике Альвисе, который посватался к дочери Тора, а тот, вернувшись домой, долгими вопросами на про-

верку достоинства и мудрости задерживает Альвиса до рассвета, после чего он превратился в камень. В данном произведении структура ритуального диалога сохраняет древнейший способ испытания и выстраивается на ритмическом повторении вопросов и ответов как выпадов противников в поединке, суть которых достаточно проста – перечислить именованные явления и предметов, принятых среди различных представителей древнеисландского мира (асов, людей, карликов, великанов и пр.).

*Segðu mér þat, Alvíss, – öll of rök fira
vörumk, dvergr, at vitir:
hvé sú jörð heitir, er liggr fyr alda sonum
heimi hverjum í?*

Скажи мне то, Альвис, – все о судьбе людей

Ты знающий карлик:

Как зовется земля, что лежит перед всеми,

В каждом из миров? (Речи Альвиса, 9, перевод наш).

Данные строфы – это одна формула, в которой меняется лишь объекты вопроса *sú jörð* ‘земля’, *sá himinn* ‘небеса’, *máni* ‘луна’, *sú sól* ‘солнце’ и т.д., получающие аналогичные перечисления в ответ. Такими формулами обладают и другие песни-перебранки (см. Речи Вафтруднира). Они отражают приём скальдического искусства во владении и обращении с синонимичными обозначениями при сочинении поэтического текста (кеннинги), и они же становятся сюжетной основой.

Такая формульная компоновка используется определённым образом и окольцовывает отдельные части внутри одного произведения, завершая один круг повествовательного эпизода и начиная новый, что служит маркером для слушателя (и позднее читателя) о смене сюжета, даёт ему возможность переключить внимание, а повествователю вызвать в памяти новый отрывок текста.

Таким образом, можно говорить о том, что устная традиция и устное творчество скальдов оказали влияние на всю систему мифологических воззрений – речевой повтор и повтор мифологического сюжета в замкнутой системе отражаются на развитии богатейшей поэтической культуры в виде древнескандинавского эпоса.

Вскрывается связь глубинных представлений о различии между человеком и богом, человеком и животным, и именно речь выступает как главный отличительный признак разумности, который может быть получен существом или предметом особым способом. Здесь опять возникают определённые условия, традиционно пришедшие из ритуально-обрядовой практики инициации, и сведённые до условного пребывания в состоянии возбуждения или вдохновения (по аналогии с опьянением).

3.2. Концептуализация речи и слова в эпических песнях древнеисландской традиции

Если обращаться к контексту употреблений «слова», то тесно связанными с ним понятиями становятся «диалог», «беседа», «разговор». Именно диалоговая форма общения предстаёт изначально как ритуальная в архаичной практике общения с высшими силами, в ходе которой использовались разные каналы связи – вербальные и невербальные. Позднее в Средние века принцип диалога повсеместно использовался в апокрифической и дидактической литературе, например, структура крупного дидактического произведения «Зеркало короля» (*Konungs skuggsjá*) середины XIII в. построена на диалоге между мудрым отцом и сыном, задающим ему вопросы.

Для древнескандинавской эпической культуры вербальный канал становится доминирующим, но при этом слова, которые обозначают устные изречения, концептуализируются: слово становится оружием, беседа – поединком на поле боя, рассказ – сюжетной основой. Центральный семантический образ формируется вокруг речевых явлений – беседа, речь, устное общение, слово, рассказ. Это можно видеть по доминирующему характеру ритуальной диалоговой формы, которая в письменном виде сохраняет свою симметричную структуру изречений (или вопросов/ответов): простая формульная конструкция N+ *kvað*: *Óðinn kvað* 'Один сказал', *Frigg kvað* 'Фригг сказала', в древнем тексте манускрипта деление диалога

осуществляется точкой (рис. 1), в переписанном тексте каждый раз оформляется фразой *Segðv þat* – ‘Сказал так’ (источник – Codex Regius af den ælder Edda. Håndskriftet No. 2365 4to gl. kgl. (1891).

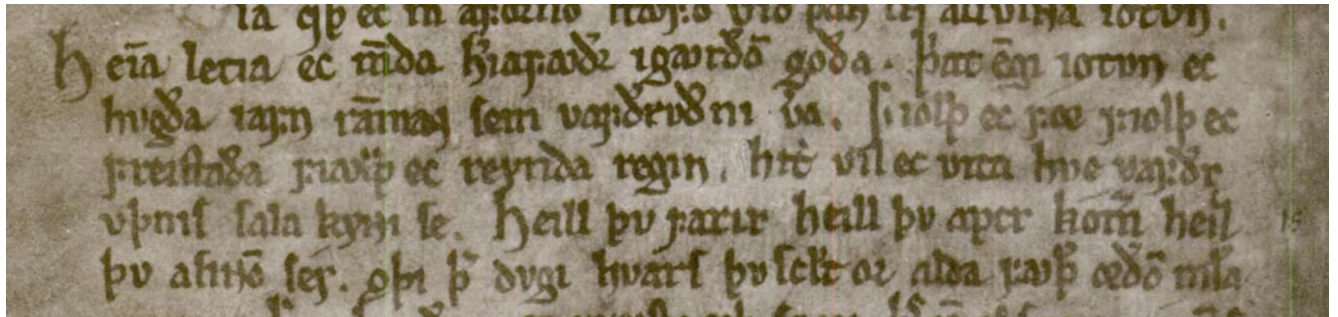


Рис. 1. Начало поэмы «Речи Вафтруднира» (*Vafþrúðnismál*) из Codex Regius, приведённый в Codex Regius af den ælder Edda (p. 15)

Вывод о таком сильном образе устности можно сделать и на предметном характере слова, которому приписываются физические свойства. Из-за семантического сравнения слова с предметами или живыми существами происходит и наделение слова магической силой влиять на реальность и изменять её свойства наряду с другими объектами этой реальности (брошенный камень или брошенное слово причиняют вред).

Можно выделить несколько групп по признакам:

Признак	Пример
Материальное действие (действие с предметом)	– <i>Hvat er þat manna er í mínum sal verpumk orði á?</i> – ‘что за муж в моём доме слова в меня мечет?’, где <i>verpumk orði</i> от гл. <i>verpa</i> ‘бросать’, здесь в значении ‘метать слова, как оружие’ (Речи Вафтруднира, 7, перевод наш (Jónsson, 1932, с. 54); – <i><...> hrópi ok rógi ef þú eyss á holl regin <...></i> – ‘кричать и бранью грязной забрызгать всех богов’ (Перебранка Локи, 4, перевод наш (Jónsson, 1932, с. 101), где глагол <i>eyss</i> от

	<i>ausa</i> в значении ‘посыпать, обрызгать’, обретает также метафорическое значение ‘оскорблять’, т.е. слово ставится в один семантический ряд с грязью, мелким мусором; – <i>orðum skipta þú skalt aldregi</i> – ‘словом не обменяешься ты ни с кем никогда’ (Речи Высокого, 121 (Jónsson, 1932, с. 43), где гл. <i>skipta</i> ‘делить, отдавать, обмениваться’ обозначает действие с предметами, как в <i>skipta í hluti</i> ‘делиться вещью’. – <i>ok þat gjaforð geta</i> ‘и устное согласие на брак получить’, (Речи Альвиса, 7, перевод наш (Jónsson, 1932, с. 133). Интересно составное слово <i>gjaforð</i> из <i>gjöf</i> ‘подарок’ и <i>orð</i> ‘слово’, т.е. ‘данное, подаренное слово’, что вместе с гл. <i>geta</i> ‘получить, взять’ даёт устойчивое словосочетание <i>geta gjaforð</i> ‘жениться, взять замуж’. Таким образом, соединяются обозначения для двух полярных действий – дать слово и взять слово, рождая ритуальное симметричное единство в лексеме <i>gjaforð</i>; – <i>Heyr þu nú, Loki, hvat nú mælik</i> – ‘Послушай сейчас, Локи, услышь, что я тебе скажу’ (Песнь о Трюме, 2 (Jónsson, 1932, с. 114). В данном контексте используется глагол <i>hvat</i> от <i>hafa</i> ‘иметь, держать в руке, обладать, использовать, получить, нести’, что по смыслу предполагает физическое действие: «удержи то, что я тебе сейчас скажу»;
Агент действия	– <i>Á gingusk ęidar, orð ok særi, męl ęll męginlig, es á međal fóru</i> – ‘Ушли клятвы, слова и обещания, все сказанные слова, принятые между ними, ушли’ (Прорицание Вёльвы, 26, перевод наш (Jónsson, 1932, с. 8). Семантика движения и отождествление слова с живым существом отражается в <i>gingusk</i> от гл. <i>ganga</i> ‘идти’ и <i>fóru</i> от гл. <i>fara</i> ‘уходить, отправляться в путешествие’;

	– <i>Ofarla bíta ek sá einum hal orð illrar konu</i> – ‘Видел, как кусали больно мужа слова злой женщины’ (Речи Высокого, 117 (Jónsson, 1932, с. 42), где гл. <i>bíta</i> ‘кусать, грызть зубами’ наделяет слова характеристикой животного; – <i>Þá er Baldr var fallinn, þá féllust öllum ásum orðtök</i> – ‘Когда пал Бальдр, слова покинули всех асов’ (Видение Гюльви, 49, перевод наш (Sturluson, 2005, с. 46). Семантику <i>быстро и непроизвольно перемещаться вниз</i> в данном контексте даёт <i>féllust</i> от гл. <i>falla</i> «падать, падать в бою, падать замертво».
Признак предмета	– <i>Fagrt skal mæla ok fé bjóða</i> – ‘Красивые слова и плату золотом предлагай’ (Речи Высокого, 91 (Jónsson, 1932, с. 36). Слову приписывается внешний физический признак, прил. <i>fagrt</i> от <i>fagr</i> ‘блестящий, светлый, красивый’, используется также в <i>fógr augu</i> ‘светлые глаза’, <i>fagrt hár</i> ‘светлые волосы’.

Влияние устной передачи можно увидеть не только на приобретённой предметной семантике слова, но и в том, какую роль получает диалоговая форма повествования в эпических песнях древнегерманского ареала. Диалог становится движущей силой сюжетной линии, непосредственно отвечающей за её образование и развитие. На симметричную структуру диалога накладывается сеть художественных средств в виде аллитерационного стиха, формульных и композиционных компонентов, синонимичного разнообразия, и т.д., которая объединяет в себе различные культурные концепты. Например, «Песнь о Хильдебранде», древненемецкая поэма (начало IX в.), демонстрирует структуру исключительно в форме диалога, происходящего между встретившимися на поле брани сыном и некогда бросившим его ради своего князя отцом – композиция текста кольцевая: за описанием встречи отца и сына перед битвой следует обращение во времени к событиям задолго до неё и после возвращение к моменту встречи.

Помимо структурной функции оформления сюжета, устный образ выступает в роли инструмента в беседе, по которому происходит оценка индивида и его моральных и умственных качеств. Мудрость как обладание знанием связывается напрямую не столько с владением разумной речью, сколько с возможностью «грамотно» ею пользоваться – метафора речи и оружия не случайна, поскольку ритуальный поединок, перенесённый в устное поле выражения, реализуется через языковые выражения и предлагает практиковаться в многообразии их применения для успешного завершения действия. В системе повествования сюжет опирается на эту культурную особенность, ценящую мудрость говорящего и его слова:

*Мудрым сlyвет,
кто расспросит других
и расскажет разумно;
скрыть не умеют
люди в беседах,
что с ними случилось.
Кто молчать не умеет,
тот лишние речи
заводит нередко;
быстрый язык
накличет беду,
коль его не сдержать* (Речи Высокого, 28-29, пер. А. И. Корсуна).

Выделение образа «речи» как оружия находит распространение в эпических песнях-перебранках, в которых участники вступают в перепалку и задают друг другу вопросы на проверку знаний (Речи Вафтруднира, Песнь о Харбарде, Перебранка Локи). Таким образом, словесный поединок – это семантически ослабленный образ принятых в древности поединков, имеющих смысл поддержания мирового порядка (в битве рождался мир, из хаоса рождался космос – основа мифов в индоевропейских культурах). Находятся и примеры поэтического выражения божественной силы в характеристиках речи, соответствующих носителю: жена

Одина, Фрея (или Фригг), начавшая род асов, могущественная богиня, чей голос реализует физическое проявление её гнева: *Reið varð þá Freyja ok fnasaði, allr ása salr undir bifðisk* – ‘Разгневалась Фрея и свирепо фыркнула, вся асов палата под ним сотряслась’ (Песнь о Трюме, 13, перевод наш); но таковые примеры немногочисленны.

В рамках бытующей устной традиции даже записанный текст передается от лица рассказчика, вводит его в текстуру повествования как зачин всего рассказа – *Widsið maðelode, wordhord onleac, se þe monna mæst mægþa* <...> – ‘Видсид рассказал, раскрыл сокровищницу языка, он, кто больше всех мужей <...>’ (Видсид, 1, перевод наш); *Ik gihorta dat seggen* – ‘Я вести внимал, что поведала’ (Песнь о Хильдебранде, 1, пер. Т. Я. Сулина). Такой рассказ событий от первого лица придаёт древним поэмам роль повествования очевидца, будто заставшего историческое впечатление создания мира и первых объектов.

Более важен в исландских текстах концепт беседы, речи как представления о человеке/боге, где слово олицетворяет это представление и всё знание, собранное о мире. Если говорить о концепте голоса, то в ранней языческой традиции голос неотделим от носителя, как абстрактная сущность он не проявляется, а говорить могут и животные, имеющие свой персонифицированный облик – *Þá heyra þeir mál í eikina upp yfir sik, at sá, er þar sat, kvaðst ráða því, er eigi soðnaði á seyðinum. Þeir litu til, ok sat þar örn ok eigi lítill* – ‘И слышат тут чью-то речь на дубу над самой своей головой. Тот, кто там сидел, сказал, будто по его воле не жарится на костре мясо. Они глянули вверх: сидит там орёл, и не маленький’ (Язык поэзии, I, пер. О. А. Смирницкая).

3.3. Древнегерманский магический перформатив

Большое значение в ритуальной практике придавалось магическим заклинаниям и заговорам, типичным для языческой традиции древнегерманских племён,

сохранившиеся примеры которых в большей степени находятся в древнеанглийских и древнегерманских памятниках (что не отрицает повсеместную встречаемость данной речевой практики). В мифологических сюжетах владение чарами и заклинаниями характерно для исландских асов – Один после принесения себя в жертву, повесившись на дереве, познаёт магические руны и соответствующие им девять заклинаний (см. Речи Высокого), он связывается с магией и зовётся *galdrs föður* ‘отец магии’ (Сны Бальдра, 4). Встречающиеся в германо-скандинавской мифологии элементы описания чар не используют непосредственно перформативные формы и прямую речь, т.е. не представляют текстов заклинаний, а лишь называют действие, совершенное самим актом устного использования чар:

– *nam hann vittugri valgaldr kveða* – ‘он, в колдовстве искусный, заклинание сказал’ (Сны Бальдра, 4, перевод наш);

– *seið hon hvars hon kunni* – ‘зачаровывала [заклинанием] она что владела’ (Прорицание Вёльвы, 22, перевод наш);

– *Hon gól galdra sína yfir Þór* – ‘Она пела свои заклинания над Тором’ (Язык поэзии, 25, перевод наш).

Один из самых известных сохранившихся памятников с непосредственным текстом магического воздействия – это текст Мерзебургских заклинаний на древневерхненемецком языке, найденный в богословской рукописи Фульды (IX – X вв.). Первое заклинание представляет заговор на освобождение из плена, второе заклинает вылечить вывихнутую ногу коня:

– *Eiris sazun idisi, sazun hera duoder;*

suma hapt heptidun, suma heri lezidun,

suma clubodun umbi cuoniouuidi:

insprinc haptbandun, inuar uigandun.

Древле сели девы семо и овамо.

Эти путы путали, те полки пятили,

Третьи перетерли твердые оковы.

Верви низвергни, вражьих пут избегни.

– *Phol ende uuodan uuorun zi holza.*
du uuart demo balderes uolon sin uuozi birenkit.
thu biguol en sinthgunt, sunna era suister;
thu biguol en friia, uolla era suister;
thu biguol en uuodan, so he uuola conda:
sose benrenki, sose bluotrenki, sose lidirenki:
ben zi bena, bluot zi bluoda,
lid zi geliden, sose gelimida sin!

Пфол и Водан выехали в рощу.

Тут Бальдеров жеребчик вывихнул бабку.

Заклинала Синтгунт с Сунною-сестрицей;

Заклинала Фрия с Фоллою-сестрицей;

Заклинал и Водан; заговор он ведал

От полома кости, от потока крови, от вывиха членов.

Склейся кость с костью, слейся кровь с кровью,

К суставу сустав, как слепленный, пристань (Мерзебургские заклинания, перевод Б. И. Ярхо).

Каждое заклинание предваряется повествовательным вступлением, описывающим ситуацию и героев-богов, что типично для индоевропейской устной традиции и эпической песни – представление героя и его главных характеристик/подвигов/деяний: *idisi* – женские божества (предположительно, валькирии), способные избежать вражеских путей на поле битвы; *uuodan, so he uuola conda* ‘Водан, заклинание знающий’, после неудачных попыток трёх богинь, вылечивает ногу коня. После таких вступительных элементов вводится основная магическая формула заклинания, которая обладает типичными для устного мифологического повествования элементами – рифмой, аллитерационным стихом, формульными повторами, указанием на мифологических героев и богов; это позволяет отнести текст к чисто языческой форме бытования. Сама по себе форма заклинания видится как волшебная, и непосредственное устное воплощение наделяется силой, способной претворить

желаемое в действительность. Итак, здесь соединяются мифологическая основа верования (эпическое описание) и его языковое воплощение (магическая формула), рождая комплекс, который отсылает к воссозданной в ритуалах первооснове самого мифа (напомним, цель таких ритуалов была упорядочить хаос в соответствии с первозданными событиями, породившими этот мир). Верится, что если устно воззвать к первичному событию успешного порождения мира и повторить его, то повторится и тот успех. Здесь образуется концептуализированная область, в которой эпический нарратив демонстрирует соотнесенность с исторической реализацией события, а языковой перформатив способствует устному возрождению этого события.

Формулировка, которая встречается в языческой традиции и соединяет эпос и формулу вместе, видоизменяется, приобретает новые структурные и смысловые характеристики. Заклинательные формулы с чёткой поэтической структурой и смысловым наполнением используют канонические перформативные формулы:

– *Fō ic under fōt; funde ic hit* – ‘Я беру под ступней, я нашел её [горсть земли]’ (*Wið ymbe* – Заклинание, удерживающее пчелиный рой, устроившийся рядом с домом);

– *Ēastweard ic stande, ārena ic mē bidde* – ‘Лицом на восток я стою, о благословении молю’; *bidde ic* – ‘я молю’ (*Æcerbot* – заклинание для плодородия земли);

– *ðonne ic þis attor of ðe geblāwe* – ‘Когда я этот яд из тебя выдую’ (*Nigon wyrta galdor* – Заклинание девяти трав).

Сосуществование магии и религии становится характерным признаком влияния и проникновения христианства в древнегерманскую культуру, которая стремилась трансформировать имеющиеся языческие верования в соответствии с чудесами благодати, обещанными Спасителем. Общение с Всевышним переходит в план молитвенного поклонения, которое может иметь как внешнюю, так и внутреннюю форму выражения, и, в отличие от заклинаний, носит не императивный

характер, а хвалебный, просительный, благодарственный и т.д. Языческие памятники англо-саксонской древней культуры повсеместно подвергались корректировкам и правкам под влиянием текстов Священного Писания, из-за чего большинство заклинаний обращены к Христу, его последователям и святым, хотя некоторые сохранили свои языческие корни. *Chrīste, ic sǣde, pis gesȳped* – ‘Христу, я сказала, пусть это станет известно’ (*Wīð lǣtbyrde* – Заклинание для вынашивания ребенка).

Предшествовавший данной фразе ритуал заключался в том, что женщина должна была найти могилу мудреца, перешагнуть её три раза, произнося определённую формулу три раза, что указывает на союзный характер ритуальной и речевой практики. После рождения здорового ребенка она шла к алтарю в храме и произносила вышеуказанную формулу в благодарность за ниспосланное благословение. Таким образом, данная магическая формула отделена непосредственно от ритуала, но остаётся в его матрице обязательным ритуальным признаком всего действия с его вербальными и невербальными элементами. Это говорит о слиянии двух традиций, требующих обязательного логического завершения ритуального действия, а также благодарности воздающему уже по факту совершения благодеяния.

Некоторые формулы, встречаемые в заклинаниях, не идентифицируются как поэтические смысловые единицы, и принимаются за бессмысленный набор звуков, составленные из слов греческого, латинского, гальского, древнеанглийского и иврита, что по мнению Ф. Грендона, может представлять модификации словарных значений и стихотворных размеров в руках заклинателей, получивших доступ к классическим источникам [Grendon, 1909, p. 124]. К таким заклинаниям Грендон относит, например, *Wīð wyrme* – заклинание против съеденного червя:

*Gonomil orgomil marbumil, marbsairamum tofeð tengo, docuillo biran cuiðær,
cæfmiil scuiht cuillo scuiht, cuib duill marbsiramum;*

И *Wīð þēofentum* – заклинание против воров:

Luben luben niga

efið efið niga

fel ceid fel,

delf cumer fel
orcgaei ceufor dard,
giug farig fidig
delou delupih. [Там же, с. 168]

В строфе заклинания для бесплодной земли *Erce, Erce, Erce, eorþan mōdor* – ‘Эрке, Эрке, Эрке, мать земли’ Грендон также рассматривает повтор *Erce, Erce, Erce* как остаток магической формулы, а Я. Гримм видел в нём родственное понятие культу матери земли и имя германской героини Erche (Herkja, Herche, Helchel) и встречаемое в регионах Нижней Саксонии божество по имени Herke (Harke) [Гримм, 2019, с. 503].

Как бы то ни было, магические формулы устной традиции переходили в новую форму бытования – письменную, и закрепляли перформативную функцию языка, что можно видеть на этапе рунического письма.

3.4. Рунический перформатив древних германцев

В силу мифологических верований составляющие футарк (рунический алфавит) руны были неразрывно связаны с магией, что в большей мере характеризовало скандинавскую культуру. Однако стоит учесть, что такой вывод и строится в основном с учётом скандинавского материала, поскольку на территории Скандинавии находили больше рунических надписей, чем во всех остальных германских странах вместе взятых. Поэтому можно предположить, что магическая практика в рунах либо была свойственна всем германским племенам и со временем сохранилась лишь на севере, либо изначально развилась только там после отделения скандинавской рунической традиции от остальных по Европе [Page, 1998, p. 106].

В скандинавской традиции магический характер рун определяется в моменте зарождения мифологической вселенной, пример этому находится в «Прорицании Вёльвы», где три прорицательницы – Урд, Верданди и Скульд – вырезают на дереве руны и предсказывают судьбу:

*Urð hétu eina, aðra Verðandi,
skáru á skíði, Skuld ina þriðju;
þær lög lögðu, þær líf kuru
alda börnum, örlög seggja.*

Урд названа одна, Верданди другая,
На дереве вырезали они, и Скульд третья.

Которые законы установили, и жизнь выбрали

Сынам людей, судьбу назначают (Прорицание Вёльвы, 20, перевод наш).

Часть *skáru á skíði* ‘на дереве вырезали’ подразумевает руны, которые вырезались на объектах из дерева, камня или кости. Предметы в мифопоэтическом сознании, которые связаны с представлением о судьбе, считаются «вместилищем инородной силы, выделяющей эти символы из ряда предметов» [Проскурин, 2005, с. 56]. В мифологии убеждение в связи между рунами и мистической мудростью кроется в саге «Речи Высокого» (138-145), повествующей о том, как Один принёс самого себя в жертву и повесился на мировом древе, чтобы получить скрытое знание рун. В итоге руны представляют абсолютное знание вселенной, выраженное в созданных богами тайных знаках силы, которые реализованы Одином в жертвенном акте как символизации этого знания (см. пример ниже). Это классический пример ритуальной символической смерти в процессе инициации и обретения новых знаний, которую мы рассматривали ранее во второй главе.

*Rúnar munt þú finna ok ráðna stafí,
mjök stóra stafí, mjök stinna stafí,
er fáði fimbulpulr ok
gerðu ginnregin
ok reist hroftir röгна.*

Руны найдешь
и постигнешь знаки,
сильнейшие знаки,
крепчайшие знаки,

Хрофт их окрасил,

а создали боги

и Один их вырезал (Речи Высокого, 142, перевод А. И. Корсуна)

Символьный характер магической силы, заложенной в рунах, отражается в использовании рунических став, что можно считать особенной формой раннего графического перформатива. Сила став родилась по аналогии с устными заговорами и заклинаниями древнеисландской и древнеанглийской культур – гальдами, которые распевались в определённых ритуалах, где перформатив выражал прямое словесное воздействие на объект или существо. В мифологии гальдами владел Один: формулы не приводятся, но описывается действие заклинаний, благодаря которым он мог исцелять, приносить победу в битвах, мстить врагам и недругам, успокаивать бурное море, оживлять мертвого и т.д. (Речи Высокого, 146-163).

Вещи с руническими надписями находятся в сравнительно небольшом количестве, что свидетельствует об особенном характере рун, придававшем дополнительную ценность предмету. Однако, ввиду нечитаемого и/или неопределённого смысла, ценность эта была скорее декоративная и имитировала письменность, а обладателей подобных вещей относили к социальной элите. Поскольку в большинстве своем общество ещё не обладало письменностью, то не было и необходимости в обстоятельном письменном украшении, так что на древних рунических памятниках начала первого тысячелетия находятся в основном короткие тексты (обычно это имена собственные, посвящения и некоторые формульные выражения) [Looijenga, 2003].

Обратимся теперь к некоторым примерам. Надпись на древке копья Kragehul I (3-5 вв.) *ekerilazasugisalas^{mu}hahaitegagagaginuqa* (конец надписи не читаем), и её предполагаемый перевод – ‘Я, мастер рун (*erilaz* часто переводится как ‘мастер рун’ и находится в начале рунических надписей как указание на создателя) из Asugisalak (может быть связано с племенем *Heruli* [Syrett. 1994, p. 170]), я зовусь *Muha*’ (либо *muha* относится к (*ga*)*mūha* ‘дружинник’ [Krause, 1971, p. 152]). Последняя

часть надписи *gagaga* предположительно может озвучивать воинственный клич или представлять ритуальный напев [Looijenga, 2003, p. 165].

Хотя не все рунические надписи соответствовали заложенной в них вере в магию, некоторые объекты все же обладали сверхъестественным значением. Например, амулет Lindholm (2-4 вв.), на котором находятся две надписи. Первая называет мастера, вырезавшего руны – *ekerilazsawilagazhateka* – ‘Я, мастер рун, называюсь Sawilagaz’, вторая – *aaaaaaaazznn[n]bmuttt:alu:* – не читаема, но предположительно, последние три буквы составляют магическое слово или последовательность рун, поскольку такое сочетание часто встречалось на брактеатах (монетах). Есть также целая группа рун, последовательность которых встречалась только раз, не представляя особой смысловой значимости, но по характеру их звучания можно предположить связь с магическим дискурсом именно из-за их «удобопроизношения» (pronounceable): *luwatuwa*, *salusalu*, *tatulu*, или несколько раз встречающаяся содержательная фраза *gibu auja* – ‘приношу удачу’ [Page, 1998, p. 154]. Встречаются также волшебные рунические формулы, например, *laukaz*, которая возможно связана с плодородием и могла служить способом защиты от зла; часто встречалась на амулетах и брактеатах [Looijenga, 1997, p. 117].

Определённым образом семиотическая связь прослеживается в навеянной христианством и принятой в большей мере среди викингов традиции устанавливать поминальные камни или надгробные памятники своим родственникам или близким друзьям. В древней скандинавской традиции такие памятники в виде рунических камней служили не только как способ поминания своего родственника, чаще всего в паре «сын для отца», но также помогали сохранить имя того, кто его установил в целях точного указания родства и наследства [Sawyer, 2000]. Рунические надписи служат в этом случае некой договорно-доказывающей основой для отношений между умершим и живыми, и потому в большинстве своём констатировали факты. Например, мемориальный камень в Еллинге, Дании (X в.), установленный королем Гормом Старым, носит надпись: «Конунг Горм воздвиг этот камень в память

о своей жене Тюри, строительнице Дании». Простая констатация факта на руническом камне Берга (сер. XI в.) уже включает в себя косвенную перформативность, показывающую не просто договорную основу отношений, но и императивное желание заказчика: *khu[nal-r]. [lit ... stain . þinsa efttir . horm . stob sen . treku...n . auk . uas . farin . oð-r . miþ. ikuari. hioibi. k[-þ. salu . h-ns]* – ‘Гуннвальд велел установить этот камень по Орму, своему пасынку, доброму воину... и он ездил на восток с Ингваром. Да поможет Бог его душе’ (перевод Е. А. Мельникова). Очевидно, что такие рунические формулы были призваны сохранить имена жителей того времени, с указанием на их предков и сородичей, что остаётся основным содержанием таких надписей. Аутореферентный характер проявляется в рунических надписях с эпитетами, что может быть отголоском римской ономастической традиции – *Ek unwodz* ‘Я, не яростный’, *ek ungandiz* ‘Я, незаклинаемый’, *Ek u[n]mædit oka* ‘Я, Ока, не сошел с ума’ [Looijenga, 1997, p. 60].

Одна из самых примечательных рунических надписей встречается на камне из Рёка (Rökstenen, VIII в), который был найден на территории сегодняшнего церковного прихода Рёк в Швеции. Памятник был установлен Варином (Varinn) для своего сына Вемуда (Vámóðr) и содержит порядка 700 рун, расположенных на пяти сторонах 2,5-метрового гранитного камня. Содержание надписей интерпретировалось по-разному, в частности камень связывался с остrogотским королём Теодорихом (VI в.) [Vigfússon, Powell, 1879]. В последующем текст интерпретировался как ряд загадочных вопросов и ответов на них. Начало надписи звучит так: *aft uatunþ stonta runar þar / (i)n uarin faþi faþir aft faikion sunu* – ‘Эти руны стоят в память о Вемуде. И Варин раскрасил их, отец, в память о своём погибшем сыне’. Далее следует ряд загадок, начинающихся с формулы от 1-ого лица *sakum*, др.-исл. *sögu* ‘я рассказываю’, при этом двойственность значения *faþi* не указывает на Варина, отца, как на автора рун и нет указания на имя автора, если таковой имелся. Это делает камень из Рёка уникальным произведением, сохранившим по всей видимости достаточно распространённые на тот момент предания и загадки, которые были

типичны для древнегерманской культуры, и передающиеся в данном случае от лица камня (аутореферентность).

Большинство сохранившихся рунических надписей, обнаруженных на предметах религиозного и ритуального обихода, по сути имели наибольшее значение именно в момент их бытования. Обычай сохранять память о создателе/дарителе/обладателе в определённом роде способствовал наполнению примитивной письменной формы украшения в виде имён личностей, имевших значение в древнегерманских общинах. Однако рунические надписи находятся и на особенных вотивных предметах, игравших роль религиозного посвящения и имевших важнейшее значение в мировой культуре. Вотивный объект представляет собой предмет, способный заместить ритуальный акт, например, акт жертвоприношения божеству или объекту поклонения; само обозначение «вотивный» происходит от лат. *votum* ‘обет, желание’, что относится к уже упомянутому явлению римской культуры – ритуальному жертвоприношению самого себя через заранее наложенное устное проклятие.

Например, сохранившийся обруч от прялки из Лецкани (4 в.) носит руническую надпись, возможные интерпретации которой – *ra(ng)ō : (A)dōns uf (he)[r]* ‘кольцо Адо лежит здесь внизу’; или *rā(w)o (A)dōns suf(he)* ‘для места покоя Адо – пусть она покоится’ [Looijenga, 1996]. Помимо того, что надпись отражает отношения собственности предмета с человеком, его именем и фактом погребения, она также демонстрирует культурную значимость посмертного предмета наравне с вотивным объектом – завершение последнего этапа ритуала.

В готской культуре находится ещё один пример употребления рун на вотивном предмете, а именно найденное в кладе Пьетроасы кольцо, относящееся предположительно к дохристианскому периоду бытования готов и датируемое концом IV века. Руническая надпись на готском языке имеет одну утерянную руну, и один из ранних предложенных вариантов прочтения надписи И. Тейлором выглядит как $\text{X}\Pi\uparrow\text{f}\text{f}\text{X}\Pi\text{H}\Pi\text{f}\text{f}\text{X}$ или *gutaniowi hailag* ‘посвященный храму готов’ [Taylor, 1879, p. 8]. Наряду с другими предположениями можно привести мнение относительно утерянной 7-ой руны А. Баммесбергера, читающего её как X или *opal* (прото-герм.

**ōþala-*) ‘наследие, владение’, 10-ую руну как H, а целую надпись в именительном падеже как *gutani-o-wi-hailag* = *Gutani oþal wih hailag* ‘это наследственное сокровище готов священо’ [Bammesberger, 1994, p. 6]. Различные мнения учёных, однако, сходятся на явном религиозном характере надписи, предполагающей дарение или жертвование данного кольца определенному храму или богу. Такой пример не демонстрирует непосредственного перформативного высказывания, однако, отражает переход от устной традиции к письменной, указывая на древнейший акт жертвенного дарения и священного приношения обета, дополняя такой формулой само религиозное действие. Ритуальная практика как способ коммуникации древнего человека с богами основывалась на акте жертвоприношения, и произношение жертвенной формулы приняло письменную форму, зафиксированную на предмете, передав актуальные функции пришедшему способу выражения коммуникативного сообщения.

Клятва на кольце. Как было отмечено, в ходе формирования концептуализированной области «голос» в древнегерманских культурах встречаются предметно-образные проявления голосовой функции. Связь языковой формулы священного действия и физического атрибута находит своё выражение в клятве на физическом предмете. В хрониках и сагах встречаются определённые действия с определёнными предметами в ходе приношения и принятия клятвы, особого устного договора, по которому дающий клятву вверяет себя высшей воле, и заранее принимает на себя проклятие за нарушение данной клятвы (это мы рассмотрели ранее на примере др.-греч. понятия *sacramentum*). Кольцо, которое имеет во множестве культур особенное религиозное и культурное значение, в такой совокупности встречается в древнегерманской мифологии и истории неоднократно:

- *Клятву Один дал на кольце; не коварна ли клятва?* (Речи Высокого, 110, перевод А. И. Корсуна);
- Сигурд отвечает: Не обольстит меня ни одна королева, и нет у меня двух мыслей в этом деле; и в том клянусь я богам, что на тебе я женюсь и ни на

ком другом. Она [Брюнхилд]сказала то же. Сигурд поблагодарил ее за согласие и дал ей золотой перстень. И вновь обменялись они клятвами (Сага о Вёльсунгах, 25, перевод Б. И. Ярхо);

– *Молвила я в доме родимом
в день, когда Хельги
кольца мне выбрал:
если погибнет —
безвестного князя
не обниму я по доброй воле*

(Песнь о Хельги, сыне Хьёрварда, 42, перевод А. И. Корсуна);

– *Se þe his wordes geweald wíde hæfde. He beót ne aléh, beágas dælde, sinc at symle* – ‘Он, чьих слов сила широка, клятву не предал, кольца раздал драгоценные на пиру’ (Беовульф, 79-81, перевод наш)

В христианской традиции предметом клятвы уже становится значимый для неё объект, наиболее приближенный к идее высшего бога, в виде мощей святых или непосредственно книги Священного Писания:

«А когда он должен был нести раскалённое железо, Сверрир конунг сказал такую клятву, которую тот должен был произнести: «Ты кладёшь свои руки на святые мощи и священную книгу и просишь бога, чтобы железо не обожгло твои руки, если ты сын Сигурда конунга и мой брат». (Сага о Сверрире, 59, пер. М. И. Стеблин-Каменский).

Использование материальных объектов в клятвенном обещании может интерпретироваться как потребность закрепить абстрактное понятие и явление мирового порядка за неким предметом, чтобы «заземлить» его, придать ему вес в реальной действительности; с таким объектом проще взаимодействовать, он помогает в концептуализации таких явлений, как «голос».

Более того, уместно говорить о том, что в силу мифопоэтических, культурных, исторических и пр. факторов значимое явление или понятие концентрируется

в соотносимом с ним предмете, становясь его первичным признаком. Именно этот признак используется в концептуализации смежных понятий.

3.5. Библейский перформатив периода христианизации в англосаксонских поэмах

Ранее мы рассмотрели проявление устности и концептуализацию связанных с ней понятий на материале языческих памятников древних германцев. Упомянулось также, что голос в ранней языческой традиции ещё неотделим от носителя, каждая сила представлена в виде своего бога, реально действующего и говорящего, что обосновывает возможность персонифицированного образа для абстрактного явления. Это можно считать типичным проявлением потребности для мифологического сознания осознать мир, будучи не способным ещё концептуализировать сложные духовные понятия. Следующий этап развития, на котором голос становится абстрактной сущностью, выражающей мистическое изъяснение воли разума, стоящего над человеческим бытием, начинается под влиянием христианской традиции.

Происходящее в период двоеверия взаимное вливание культурных образов являет интересные случаи смешивания разных по характеру концепций. Остановимся на произведении «Гимн Кэдмона». История, изложенная в *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* бенедиктинским монахом Бедой Достопочтенным (VII-VIII вв.) повествует о неграмотном пастухе (IV.24) Кэдмоне, который, не умея ни играть на инструменте, ни петь, в очередной раз уходит с праздника, где поют его друзья. Этой же ночью ему снится сон, в котором некий человек просит его спеть что-нибудь. Поддавшись на уговоры, Кэдмон поёт историю о создании мира (*frumsceft* – *first creation*). Наутро он рассказывает о чуде аббатису и со временем становится

монахом и поёт гимны, перекладывая слова в красивые песнопения. Такая история примечательна несколькими моментами – важность устной передачи информации, которая не отходит на второй план с появлением письменности, но остаётся доминантной системой хранения информации, более того, обладает особым социальным статусом, переносящим её в сферу высшего и духовного творчества. Таинственна фигура просителя, явившегося Кэдмону во сне, нет абсолютно никакого её описания, кроме др.-англ. *þa stod him sum mon æt* – ‘тогда стоял рядом с ним **некто**’; важна лишь его голосовая функция, представляющая собой некий абстрактный образ, но ещё не являющаяся в виде чистого голоса, что характерно для истинно христианской традиции. Такая анонимная персонификация дарителя, который благодетельствовал даром пастуха, может быть отголоском более древней языческой традиции описывать мир в рамках личностной сферы, т.е. с опорой на человеческий прообраз и его действия, что отвечает антропоцентричной концепции описания мира в индоевропейской традиции.

Специфика библейского перформатива в текстах раннего периода христианизации германских племён может быть отслежена на многочисленных текстах бытия и жизнеописаний святых начиная с VIII в., когда начинается процесс вливания христианства в языческую культуру.

Для языческой традиции характерно рождение мира как следствие какого-то действия из некоего материального объекта, уже существующего до этого (убийство великана Имира). Слияние христианских и языческих мотивов можно встретить в литературных памятниках времен двоеверия, например, в сюжете создания мира (мотивы, скорее всего, включены позднее) в поэме «Беовульф» упоминается единый создатель мира и пересказывается процесс сотворения вселенной:

*<...> пел он о том, как Создатель устроил
сушу – равнину, омытую морем,
о том, как Зиждатель упрочил солнце
и месяц на небе <...>* (Беовульф, 92-98, перевод А. И. Корсуна).

Монотеистическая христианская традиция же представляет мир, сотворённый богом за семь дней из ничего, только по желанию его, оформленному словом; при этом Книга Бытия не просто описывает его действия, она запечатлевает языковую форму, которая сама же и реализует это действие – «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Бытие, 1:3). Именно эта языковая форма закладывает в основу культуры идею о действии словом, или «первичный перформатив» – совмещение слова и дела, реализованное голосовой функцией, что и делает возможным отделение голоса от носителя.

В священном писании действующее слово отображает общее понимание могущественности бога:

- «Ибо Я Господь, Я говорю; и слово, которое Я говорю, исполнится и не будет отложено; в ваши дни, мятежный дом, Я изрёк слово и исполню его, говорит Господь Бог» (Иезекииль, 12:25);
- «Вот и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц, ибо у Бога не останется бессильным никакое слово» (Евангелие от Луки, 1:36-37);
- «Но как сбылось над вами всякое доброе слово, которое говорил вам Господь, Бог ваш, так Господь исполнит над вами всякое злое слово <...>» (Иисус Навин, 23:15).
- А также конкретные проявления этой силы через определенные действия:
- «и вражду положу между тобою и между женою» (Бытие, 3:15);
- «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей» (Бытие, 3:16).

Успешность перформативного изречения в таком типе речевой практики становится основой мира, что в дальнейшем является базой для более крупных жанров [Проскурин, 2016].

Функциональное усложнение такого типа речевого акта ввиду конвенционального аспекта, т.е. соглашения общества о его использовании, приводит к определённому условию для успешной реализации – наличию представителя с подтверждённым всеми членами социальной иерархии статусом. В таком случае перформативное высказывание приравнивается к способности менять статус других людей, вещей и объектов реальности, давать новые права, обязанности, запускать множество действий, имеющих определённые последствия. Социальная роль и речевой акт становятся взаимозависимыми и обуславливают друг друга, поэтому в древнем мире исполнителем ритуализированного события мог стать только представитель определённого рода – шаман, жрец, знахарь, мудрец, друид, старейшина и т.п., прошедший обряды инициации и получивший тайное знание, позволяющее ему обращаться за помощью к высшим силам по установленным традицией канонам. Длительная тенденция ритуализировать значимые для общины действия способствует появлению конкретного набора условностей, выполнение которых является залогом успешного исполнения обряда. При этих действиях языковая формула может дополнять и заменять их или выступать как независимая ступень данного процесса. Важно отметить, что архаический перформатив в древней ментальности помогает в языковом выражении сложных отношений между несколькими сторонами – человеком и высшими силами. Отношения такого порядка являются неотъемлемой частью древней картины мира, которая строилась на основополагающем космогоническом принципе и законах, дублируя их как основу во всех сферах жизни человека. Высшим силам дана власть создавать и менять данный мир, а земные жители желают упорядочить свой мир и обрести благосостояние внешнее (здоровье, урожай, плодородие, почести и пр.), и внутреннее, духовное, задачу по реализации которого берёт на себя религия. Приведем пример с и.-е. корнем **bheidh-*, сохранившим концепт веры в производных понятиях, которые соединяют противоположные идеи «принуждения» и «надежды» (Бенвенист, 1995, с. 95). Анализ Э. Бенвенистом этих понятий вскрывает отношения каузации между действием

«доверяться» и последующим состоянием «доверия, надежды, ожидания исполнения обещанного», что отражено в другом, латинском производном того же корня *foedus* ‘договор, соглашение’ (Там же). Такие отношения строятся на двух правах – первая сторона требует повиновения от второй стороны, но в свою очередь обязывается исполнить за это обещанное. Конвенциональные отношения с главным представителем религии – высшим абсолютным существом, представлены такой же традиционной схемой ритуального обряда, которая требует медиатора, посредника, способного повлечь за собой к тому образу истинного знания, морали и благодетели, который принят в данной культуре или предлагается другой.

Понятие авторитета как власти, носителя уважаемого мнения, открывается по-новому в этимологическом анализе. Разбирая лексическое гнездо лат. *auctor* ‘основатель, создатель’ от *augeo* ‘приумножать, преувеличивать’, Бенвенист приходит к индоиранскому корню *aug-* ‘сила’ (санскр. *ojas-*, авест. *aojah*), указывающему на силу божественную и присущую исключительно божеству в авест. прилагательном *aojahvant* ‘обладающий силой’. Связь с *augeo* исследователь видит в трактовке слова именно как «делать обильнее нечто уже существующее», что в древних примерах указывает на творческий акт, как созидание чего-то из питательной среды, что было божественной способностью [Бенвенист, 1995, с. 330]. В посланных богам молитвах древние римляне перечисляли ожидаемые от них благодетельства: ‘Боги и богини... к вам обращаюсь с молитвой: да будет всё, что под моим командованием совершено, свершается и свершится, ко благу моему ... будьте им благими помощниками, возвеличьте добрым успехом... даруйте мне и народу римскому показать нашу силу...’ (Тит Ливий, 29, 27)⁸.

Сложный концепт религии как отражение духовного начала человека, строится на идее обращения человека в веру и следования её морально обоснованным законам жизни, а также подразумевается ментальное взаимодействие человека со своим внутренним миром и с миром внешним. В религии рече-поведенческая

⁸ Тит Ливий. История Рима от основания города. Перевод М. Е. Сергеенко. Т- II. М.: Наука, 1991.

тактика призыва используется как инструмент, способствующий регуляции отношений и действий между индивидами в структуре государственности. Аналогичным образом религиозные писания призывают воспевать и восславлять Господа Бога, что, по сути, также является перформативной формулой, поскольку не просто предваряет действие, запуская механизм его выполнения, но выражается языковой формой, которая и представляет этот акт.

- <...> *swā Pētrus se apostol cwæð: "Bēoð sýfre and wacole <...> Wiðstandað þām, strange on ġelēafan.* – ‘<...> тогда Петр апостол сказал: «Будьте сдержанны и бдительны <...> Выдержите это, сильные верой» (Проповедь Эльфрика⁹, 20, перевод наш);
- *Bēo his nama ġebletsod* – ‘Да будет благословенно его имя’ (Проповедь Эльфрика, 41, перевод наш);
- *Gode ælmihtegum sīe ðonc ðætte wē nū ænigne onstal habbað lārēowa* – ‘Благословен будь Господь, что у нас сейчас учителей в достатке’ (Предисловие короля Альфреда к *Cura Pastoralis*, перевод наш).

Раннее мы уже отмечали связь носителя со своим именем, особенно в установившемся фразеологизме «во имя Господа Бога». Напомним, что, используя в качестве предлога, он обретает семантическое указание на цель действия со значением «ради кого-то, чего-то» – во имя красоты, во имя победы, и т.д., а также значение «во славу, в честь, именем».

Таким образом, призыв бога происходит через взывание к его имени, и так осуществляется обратная связь бога с человеком. То есть имя и становится тем перформативом, могущественность которого приравнивается к проявлению любой божественной благодати, а именно – победе в битве, славе, мощности в бою, справедливости на стороне верующего в любом благом деянии и начинании. Отсылки к слову, произносимому Богом, немногочисленны, но все они подтверждаются

⁹ Источник - *Ælfric's homily on the Book of Job* – первое прочтение текстов Ветхого Завета на английском монахом-бенедиктинцем Эльфриком (X в.)

в дальнейшем эффективными ответными действиями, которые были приведены в реальность этими словами. Глагольные формы при этом не характеризуют образ действия:

- *Ongan ðā swegles Weard be naman nemnan* – ‘Начала она Хранителя Небес звать по имени’ (Юдифь, 80-81, перевод наш);
- *Hī ðā se hēhsta Dēma ædre mid elne onbryrde swā hē dēð ānra gehwylcne hērbūendra þe hyne him tō helpe sēceð mid rāde ond mid rihte gelēafan.* – ‘Тогда Высший Судья тотчас же мужество в нее вселил, как он поступает с каждым жителем, кто следует за ним, ища помощи с благоразумием и истинной верой’ (Юдифь, 94-97, перевод наш).

Данные строфы приведены из древнеанглийской поэмы «Юдифь», пересказывающей ветхозаветный сюжет книги Юдифи: иудейская женщина-воительница убивает осадившего город ассирийского предводителя Олоферна с Божьей помощью, и как доказательство его могущества, приносит голову поверженного вождя к своему народу, взывая его к ответной битве против осаждающих их город врагов. Это яркий пример адаптации христианского мотива, с которым в германскую культуру перешло концептуальное понимание гласа божественного, как ориентира.

Итак, остановимся на разборе данной поэмы, которая наглядно демонстрирует принятое в христианской традиции понимание голоса как отождествления Бога. Как отмечалось нами ранее, для становления божественной власти на земле необходимо участие подтвержденного земного посредника. Юдифь становится таким посредником, и с её помощью Бог действует во благо справедливости, а условие ставится лишь одно – обращение в христианство.

Fy̆nd syndon ēowere gedēmed tō dēaðe, ond gē dōm āgon tīr æt tohtan, swā ēow getācnod hafað mihtig Dryhten þurh mīne hand – ‘Ваши враги приговорены к смерти, и вам достанется слава и честь в битве, как то предвещал вам Всемогуший Господь моей рукою’ (Юдифь, 195-198, перевод наш). Видим, что образ посланника небесной воли, взывающего народ к противодействию, переносится на руку Юдифи, ставшей орудием убийства Олоферна. Героиня сама представляет себя народу как

посланницу Бога, и образ руки здесь становится концептуальным её представлением, при этом свои реальные заслуги (физическое избавление от вражеского военачальника) она приписывает результату устных договорных отношений – за истинную веру и следование божественной мудрости можно получить желаемое, если оно соответствует истинной же справедливости. Такой договор не является чем-то абстрактным, он подкрепляется именно языковой формой, по сути давая этой связи реализовываться только в момент речевой коммуникации – взывание или называние имени Бога манифестирует желаемое в реальности, что и составляет перформативное ядро системы языка. Прямая перформативная сила здесь создает каноническое представление о силе воздействия словом, что характеризуется несколькими аспектами, в частности конвенциональностью:

Pā wurdon blīðe burhsittende syððan hī ġehýrdon hū sēo hālige spræc ofer hēanne weall – ‘И обрадовались тогда жители города как услышали, что святая говорит с высокой стены’ (Юдифь, 158-161, перевод наш). Принятие социумом представителя Бога отражается в субстантивированным прилагательном *hālige* ‘святая’, приравнивающим статус Юдифи к небесному. Одобренный самими людьми этот статус даёт ей право говорить от лица Бога и призывать свой народ на битву в его честь, обещая им славу. Более того, акт воззвания к Господу богу становится синонимичным актом обращения в христианскую веру и воздаяния ему молитв.

Nū ic gumena ġehwæne þyssa burglēoda biddan wylle randwiġgendra, þæt ġe recene ēow fýsan tō ġefeohte syððan frymða God, ārfæst Cyning, ēastan sende lēohtne lēoman – ‘Сейчас всех мужчин из горожан просить хочу, воинов, вооруженных щитами, поспешить на битву вслед за Всевышним Творцом, милосердным Царём, принесшим с востока яркий свет’ (Юдифь, 186-191, перевод наш).

В данном контексте союз *syððan* ‘за, вслед’ дублирует побуждение войска идти вслед за предводителем – представителем небес, что косвенно отображает тот же акт взывания к его имени и следование его мудрости – как Юдифь позвала Бога по имени и получила его помощь, так и её народ, следуя за ней в реальном смысле на поле боя, будет идти за Богом в метафизическом смысле, за что получит свою

награду, заранее обусловленную. Таким образом буквально следование за кем-либо метафорически значит принятие стоящей за ним идеи моральных законов, т.е. абстрактного концепта, заключающего суть духовной сущности человека. Сопутствующие этой метафоре языковые выражения – обратиться к богу, следовать богу, обратиться в веру – представлены в первичном акте «обратить своё лицо в сторону чего-то или кого-то, повернуться на голос»:

- *Ко Мне **обратитесь**, и будете спасены, все концы земли, ибо Я Бог, и нет иного* (Исаия, 45:22);
- *Ты напоминал им **обратиться** к закону Твоему, но они упорствовали и не слушали заповедей Твоих <...>* (Неемия, 9:29);
- *Великая слава — **следовать** Господу, а быть тебе принятым от Него — долгоденствие* (Сирах, 23:37);

Итак, идея следования за образом и стоящей за ним духовной сущности использует конкретную языковую форму союза *суддан*, подверженной принципу посредничества: концепция «идти за Богом – принятие христианства» тождественна концепции «идти за Юдифью – идти на поле битвы». Таким образом, культурный персонаж, медиатор, посредник – обязательный элемент перформативной формулы, вследствие чего социальные институты в дальнейшем опираются на его роль, как представительный образ, наделённый властью – от бога или от народа, и такая власть закреплена обществом особенной конвенциональной силой. В контексте буквального следования за предводителем данная формула посредничества актуализирует силу голоса как инструмента «первичного перформатива» и способствует дальнейшей когнитивной ассоциации между элементами «призыв» – «действие».

Ещё одним ярким представителем реализации связи «призыв» – «действие» значится языковое поле воинской тематики, которое изобилует перформативными формулами в силу необходимости подчинения и побуждения к действиям в ходе военной кампании. Можно выделить речевой жанр «боевого призыва» или «вдох-

новляющей речи», который использует широкий спектр рече-поведенческих тактик – в их число входят восхваление, поощрение, приказ, угнетение, угроза, запугивание, обещание, насмешка, ободрение, уничтожение врага (в этой сфере одним из древнейших жанров древнескандинавских поэм являются поэмы-перебранки или словесные состязания в мудрости (Песнь о Харбарде, Перебранка Локи, Речи Альвиса, представленные исключительно прямой речью). Практика вдохновения войска на победу, предсказания ему славы и почестей, возбуждения к опасным и насильственным действиям, которые, по сути, идут вразрез с глубоко врождёнными инстинктами человека о самосохранении, открывает упрочнившуюся взаимосвязь и взаимовлияние между двумя элементами разных систем – биологической и языковой, т.е. словом и физиологической реакцией организма на него. Намеренно человек может в одиночку или группой напасть на более слабое или более сильное звено животного мира, но для этого должны быть веские причины, как добыча пищи (охота) или защита (себя, общины, потомства). И именно повышение гормона адреналина в крови отвечает за обострение чувств и повышенный кровеносный обмен, что в свою очередь способствует увеличению силовых показателей и обострению реакции, играющих в боевых действиях ключевую роль и способствующих выживанию. Такие литературно возвеличенные качества бойца как храбрость, мужество или отвага, обусловлены определённым набором химических связей в организме, способных активироваться под воздействием внешнего раздражителя, будь то опасный противник в момент нападения, или возбуждающая речь полководца. Речевая деятельность участников военного дела направлена на решение особых задач, что напрямую зависит от выбора средств речевой коммуникации, и когнитивным признаком прагматического аспекта военного дискурса будет прямое исполнение приказа. В таких отношениях также наличествует посредник, исполнитель воли – божественной, королевской, народной и др., в лице полководца, военного предводителя, революционера и других всевозможных исполнителей. Побуждение к действию носит характер инструкции, при этом запускает механизм выпол-

нения действия, что уже представляет собой не первичный и привычный канонический перформатив, но сложный комплекс когнитивных и прагматических параметров, тем не менее выступающих в паре «слово – действие».

В таких случаях перформатив может выражаться эксплицитно и имплицитно, причём в каждом случае характер речевого поведения ожидаемо носит именно перформативный характер. Есть случаи не эксплицитного перформатива, который тем не менее остаётся в ткани повествования в виде косвенной речи: *Ðā þær Byrhtnōð ongan beornas trymian, rād and rædde, rincum tæhte hū hī sceoldon standan and þone stede healdan and bæd þæt hyra randas rihte hēoldon fæste mid folman and ne forhtedon nā.* – ‘Тогда Бюрхтнот начал воинов вдохновлять, сидя верхом, и воинов наставлял, как они должны стоять и удерживать позицию, и просил, чтобы щиты держали крепко руками и ничего не боялись’ (Битва при Мэлдоне, 17-21, перевод наш).

Имплицитные примеры предполагают речевое высказывание в формате первичного перформатива, который выражается косвенно и строится на принятом изначально именно *устном выражении* деяний Бога:

- *Dēað hē þær byrigde; hwæðere eft Dryhten ārās mid his miçlan mihte mannum tō helpe.* – ‘Смерть он [Иисус] там познал; всё же Господь своим могуществом поднял, людям помочь’ (Сон о кресте, 101-121, перевод наш);
- *Hī rēowan þā tō Grantanceastre, and God hī sōna gehradode, swā þæt hī þær gemetton āne mære þrūh* – ‘Они поплыли в Грантчестер, и Бог немедленно их благословил, так что они нашли там чудесный гроб’ (Жизнь св. Этельтрит, 19, перевод наш);
- *<...> and Godes miht is geswutelod sōðlīce þurh hī, þæt hē mæg āræran ðā formolsnodan līçhaman* – ‘Сила божья воистину проявляется сама собой, поскольку может он поднять мертвые тела’ (Жизнь св. Этельтрит, 26, перевод наш).

В данных отрывках говорится о могуществе божественном, но способы его действий – воскрешение мёртвых или благословение – не уточняются, как и в случае с воинским вдохновением в поэме «Юдифь». Мы можем лишь предполагать

устный способ применения силы, поскольку на начальном этапе создания вселенной, где демонстрируется могущество Творца посредством слова, именно голос закладывается в модель для перформативного ядра культуры, будучи достаточным для создания и конструирования реальности. Ветхозаветная концепция показывает, что изречения Бога являются успешными перформативами, поскольку создание мира и называние в нём объектов есть сами действия и изречения. Даже само имя Господа становится перформативной формулой, выражаясь в иллокутивном речевом высказывании «во имя Господа Бога».

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ 3

На примере древнегерманского ареала нами были рассмотрены особенности одной из индоевропейских культур, которая компилировала наследие двух различных традиций, соединяющих черты языческого и христианского порядка. Такой период сосуществования, а точнее проникновения христианских представлений в языческие, принято называть двоеверием, что охарактеризовано сохранением языческих структур, наименований и языковых элементов в адаптированных текстах Священного Писания. Двоеверные формулы культуры напоминают переход от устной традиции к письменной, что ярко прослеживается в сохранившихся памятниках германских народов.

В языческой традиции устность предстает как основа мифа во всем её богатом проявлении эпических сюжетов, что демонстрирует нам силу поэтического искусства, способствующего циркуляции и развитию культурных текстов в древней речевой практике. Ярким представителем устной традиции можно считать богатейшую древнескандинавскую культуру поэтического эпоса, в которой открывается связь глубинных представлений о речи как о приобретённой особым образом способности выразить мысль, что свойственно только разумному человеку или наделённому даром речи животному. Встречающиеся элементы языческой и христианской традиции характерны также для остального восточного и западного германского ареала, в сохранившихся памятниках которых находятся сплетённые и преобразованные явления двоеверия в виде мифологических и языковых слоев в концептуализированной области.

Бытование устной традиции в северогерманском ареале обеспечивалось искусством древних поэтов-скальдов. В мифопоэтической сетке словесность оформляет образы мудрости, искусства и знания, данных высшими божествами – на сюжетном уровне это можно увидеть в концептуальном описании речи не просто как коммуникативного акта, но как характеристики человека и инструмента воздействия, что на языковом уровне проявляется богатыми синонимическими рядами

именований бытовых и культурных реалий, природных явлений, богов и героев, и т.д. Значение речи становится сакральным, и в контексте поэтического выражения реализуется концептуализированная область «голос», в которой ярчайшей материальной меткой, присущей индоевропейской культуре в целом, становится жидкость. В древнескандинавском эпосе это вода, слюна, кровь, алкоголь; такие жидкости участвовали в ритуальных практиках, призванных воссоздать космический порядок или провести инициацию.

Образы мудрости и тайных знаний, обретенные в ритуальных практиках, связывает один концепт «слово», и поэтому типичное разделение священного и земного отображается и в оппозиции речи богов и не богов, для каждой из которых поэтические ряды обозначений имеют своё концептуальное значение. Вскрывается связь глубинных представлений о различии между человеком и богом, человеком и животным, именно речь выступает как главный отличительный признак высшего разума, что позволять говорить о ней как о приобретённой особым образом способности выразить мысль, что свойственно только разумному человеку или наделённому даром речи животному.

Таким образом, устная традиция и устное творчество скальдов повлияло и на систему мифологических воззрений – речевой повтор и повтор мифологического сюжета в замкнутой системе отразились на развитии богатейшей поэтической культуры древнескандинавского эпоса.

Помимо речевых и сюжетных повторов, уместно говорить о контекстах использования понятий, связанных с устными изречениями, которые и ведут к наложению концептуальных значений. Так архаичная диалоговая форма общения выступает как основная форма ритуальной практики, которая ложится и в основу оформления первых древних текстов, записанных с бытующей устной традиции. Не голос, но слово и речь концептуализируются в эпических песнях древней германской литературы, и в контексте употребления со «словом» тесно связанными понятиями становятся «диалог», «беседа», «разговор», «рассказ», что реализует центральный

семантический образ устности. Слово опредмечивается, приобретает свойства физического объекта с различной семантикой: действие с предметом, действие живого существа, сравнение с предметом; не только владение речью становится критерием оценки мудрости и знаний, но и поэтическое её выражение, что в свою очередь ложится в сюжетную основу мифологических произведений. Голос в этой традиции неотделим от носителя.

Голосовая функция также используется в оформлении магического дискурса. Можно наблюдать, как магические формулы устной традиции переходили в новую форму бытования – определённая формула, характерная для периода двоеверия, рождает языковой комплекс заклинания, в котором одна часть отвечает за эпическое повествование, а вторая непосредственно выражает волшебную фразу (на примере Мерзебургских заклинаний). Весь этот устный комплекс основан на ритуале — устное воссоздание первичного мифа наделяется перформативной силой по аналогии с успешностью использования данных чар ранее.

Письменная традиция способствовала развитию перформативной функции слова, что прослеживается в рунических памятниках. Символьный характер магической силы рун реализован в рунических ставах, что есть ранний графический перформатив, возможно характерный только для древнескандинавской культуры. Аутореферентный характер рунических надписей представляется традицией мастеров рун оставлять заметки о своём авторстве на предметах и поминальных камнях. Вотивные предметы религиозного посвящения также украшались рунами, что демонстрирует переход устной традиции в письменную и семиотическое ослабление – ритуальный акт жертвоприношения с сопутствующей речевой формулой заменяются на дарение вотивного объекта с соответствующей надписью (примеры находятся и в западногерманской культуре готов).

Перформатив, используемый в руническом и магическом дискурсах, можно отнести к доминирующему образу бытования языческой культуры в целом среди германских племен. Перформатив устной традиции строится на убеждении в том, что произнесённое слово есть реальная единица вселенной наряду с другими её

обитателями (механизмы появления таких убеждений мы рассматривали во второй главе). Отделение голоса от носителя и создание образа божественной силы на подобии успешного создания мира находятся уже в христианской традиции, пришедшей в древнегерманскую культуру. Поскольку именно голосовая функция оформляет «первичные перформативы», то одним из факторов влияния на их дальнейшее семиотическое наполнение и развитие становятся библейские мотивы, в которых голос создаёт весь мир.

Представление о могуществе Бога строится на устном создании им мира, что служит источником об успешном «делании» словом, если оно произнесено авторитетом. Такой авторитет может сам стать семантическим носителем перформативной силы, что отразилось в иллокутивном характере устоявшейся библейской формулы «во имя Господа Бога», демонстрирующей договорные отношения Бога и верующих. Такое договорное обосновывает сам концепт веры, более того, именно авторитетная сила закладывает основу в когнитивном ответе действием на призыв.

Таким образом, в русле христианской традиции ритуальный характер древнейших магических устных практик германских племён развивается в фундаментальный тип речевого акта, регламентирующий культурные и языковые явления, связь которых мы обнаружили на следующих материальных метках для концептуализированной области «голос»:

1. Вода: виды сакральных жидкостей (кровь, брага, мед, влага) объединяются в крупные концепты «рок», «поэтическая речь», «течение жизни», «неизбежность», «судьба»;
2. Золото: концептуальное представление речи как золота включает идею о богатстве и даре владения речью и разумом;
3. Оружие: речь и слово становятся оружием в поединке, заменяя древнейшие ритуальные практики;
4. Поединок: семиотическое ослабление древнего ритуального боя и перерождение в образ словесной перебранки, образовавший отдельный поэтический жанр;

5. Испытание: семиотическое ослабление древнего ритуального акта в образ словесного испытания загадками и вопросами;
6. Кольцо: культурно значимый объект для совершения обряда клятвоприношения;
7. Указатель, ориентир: голос заменяет указательный жест, символизируется в сигнал следования, что в концептуальном значении перерождается в образ религиозного посланника;
8. Рунические надписи: материальные объекты с нанесёнными руническими надписями (камни, оружие, украшения и пр.) – это пример использования голоса как инструмента для информации при переходе к письменной традиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретическое обоснование данного исследования изначально велось от понятия перформатива в теории речевых актов, поскольку данное уникальное проявление языка представляет особый интерес для исследователей-лингвистов применительно как к современному дискурсу широкого социального спектра, так и к архаическому. Однако изучение функций, стратегий и лексико-грамматических аспектов перформатива не отвечает запросу о семиотизации этого процесса, который открывает механизмы создания и «жизнеобеспечения» значимых и важнейших концептов, отражающих суть духовной культуры и инструменты её взаимодействия с языком.

Поскольку понятие перформатива родилось в поле лингвопрагматики, то были рассмотрены теории о связи языка и деятельности, демонстрирующие обширный круг исследований такого сложного в описании комплекса, как культура, язык и речь. Систематизация объекта исследования в науке о языке помогает изучению его проявлений как единой структуры, в которой элементы связаны друг с другом разными типами отношений и способны взаимно влиять друг на друга. Выработанное через множество научных изысканий видение языка как деятельности, а действия в языке как его функции, привело к пониманию и выделению в его структуре речевых актов и такого феномена как перформатив. Интерес в открытии систематического подхода к изучению культуры и языка приводит нас, во-первых, непосредственно к процессу воплощения перформатива в жизни, главный критерий которого – успешность – зависит от речевого высказывания в моменте, а во-вторых, к истоку зарождения такой языковой особенности.

Воплощение первичных образов перформатива в моменте речевого высказывания и создание связанных с ним языковых категорий можно реализовать голосовой функцией, т.е. непосредственным голосовым озвучиванием, что является глав-

ной характеристикой устной традиции. Следующим этапом в построении культурной парадигмы представлений, связанных с перформативной силой слова, становится голос и его концептуализация.

Доминирующая роль голоса, речи и звука в целом рассматривается с точки зрения фоноцентризма как первичного проявления культуры, а письменности как производного способа сохранения сказанного. Устная речь по природе своей ближе к интуитивному проявлению сознания, чем письмо, и может считаться фундаментальным инструментом общения. Поэтому не вызывает удивления её роль в создании речевых практик, обеспечивающих сохранение, запечатление и дальнейшее развитие культурных концептов в единую систему, которая учитывает все предыдущие использования контекстов и их применение в новых коммуникативных и ситуативных обстоятельствах. Устная традиция в такой системе способствует сохранению основных элементов, «ядер» культуры, которые хранят негенетическую информацию и передаются через поколения – это исторические события, мифологические воззрения, обряды, ритуалы, предания, и пр. Этот богатейший набор взаимосвязанных культурных явлений способен как изменять язык, так и поддаваться его влиянию.

На начальном этапе развития в центре зарождения как культуры, так и языка стоит ритуал, призванный сохранить космос в стазисе, т.е. балансе между всеми силами для обеспечения спасительного миропорядка. В ритуальной практике используемый голос становится проводником для успешного осуществления этого порядка путем повторения первичных предметных действий, которые когда-то к нему привели, что закладывается в речевом сопровождении ритуалов и обрядов – специальных магических формул, заклинаний, заговоров и пр. В такой устной специфике перформатив принимает на себя вспомогательную роль не просто сопровождения действий, но и их выполнения. Мы вывели ряд характеристик, свойственных перформативу в социокультурной практике: целенаправленная трансформация объекта/субъекта любым ритуально-символическим обрядовым образом (речевая формула, жест, акт, использование артефакта и пр.) авторитетным лицом,

при этом перформативное высказывание способно заменять или дополнять ритуальное действие, а для успешной реализации такового вводится ряд обязательных условий.

Таким образом, обоснованный ритуальный характер ранней культуры типичен и для ранних речевых практик, поскольку соответствует принципу урегулированной коммуникации в сферах, отвечающих за создание и функционирование основ социокультурной жизни, среди которых важнейшей являлась коммуникация с высшими силами. Такой ритуализированный характер раннего дискурса в виде постоянно воспроизводимых речевых практик закрепляется в виде конвенционализированных элементов культуры в языке – предписываемый порядок общения и исполнения актов деятельности накладывает такие же условия на их языковое проявление, отражаясь в свойствах перформатива.

Речевые практики представлены богатым комплексом вербальных техник, используемых представителями индоевропейских культур и отвечающих параметрам устной традиции – это языковые и сюжетные формулы, определённая композиция текста согласно устному его воспроизведению, явления аутореферентности и перформативности. Эти практики, выраженные языковыми средствами, находятся в прямом отношении с культурными явлениями, такими как имянаречение, устное закрепление реальности (впоследствии функция письменности), семиотическое слияние слова и носителя (табу и эвфемизмы), символическое отделение голоса от носителя (абстрактивация понятий), мифологизация и концептуализация свойств речи и голоса. Такие функционально-семиотические характеристики ранних практик структурируют мифопоэтическую реальность архаичного человека, по аналогии с мифом участвуя в концептуализации явления и создавая набор традиций и норм, циркулирующих в представлениях об успешной организации мира и общества.

Такая область, в которой происходит мифологизация голоса и речи и есть непосредственно концептуализированная область, реконструкция которой демонстрирует, как сложное единство культурных представлений и языковых средств

приводит к замене ритуального действия речевой формулой, параллельно создавая целый комплекс мифологем, символов и связанных с ними материальных предметов. Поэтому именно ранние мифопоэтические данные, закрепившие непосредственно архетипические «ядра» культуры, подтверждают успешное описание языковой части концептуализированной области, исходя из контекстов культурного концепта. Это изучение смыслов, т.е. семантическое воплощение речевых практик.

Прагматическая же реализация речевых практик ставит своей целью моделирование и манифестацию окружающей реальности комплексно через действие и слово, что в семантическом поле культуры отвечает концептам, связанным с голосовой функцией. Это поле мистической и магической деятельности, в котором формируется отношение религиозных верований к голосу, показывает, что он является одним из каналов связи с высшими силами. На раннем этапе голос ещё не отделяется от носителя, но уже мистифицируется и начинает представлять божественное существо, концепт силы которого заключается в данном людям знании – слове. Слово – крупнейший концепт в данной области, поскольку через слово транслируется божественное знание, оно отождествляется с его сущностью, наделяется магическими и волшебными свойствами. Если на этапе ритуального озвучивания речевая формула сопровождает действия и является необходимой частью для успешного завершения обряда, то в процессе концептуализации этой области голос и слово едины, они приобретают сакральное значение высшей мудрости, чему в большей мере поспособствовали религиозные учения. Слово опредмечивается, приобретает ряд семантических характеристик предметов, которые требовались для произношения и применения в обрядовой практике.

В мифопоэтике сюжетные образы, построенные на физических и функциональных аспектах голоса, широко описываются в ряде мифов, связанных с персонафикацией речи как божественного персонажа. Наряду с индивидуализацией происходит и семантическая замена этого свойства, вследствие которой голос представляет единицу социума, что совершенно отделяет первичного носителя от голоса, оформляясь в единую концепцию – голос отражает мысль.

В индоевропейской культуре в силу осмысления мира по аналогии с человеческим телом, концептуализированная область «голос» формируется на основе событий и актов деятельности в жизни человека. В культурной парадигме их физические проявления приобретают ряд новых значений, семиотическую эволюцию которого можно представить в следующем виде:

1. Есть первоначальное действие, акт в основе ритуала (прагматика дискурса) – это обязательная божественная трансформация хаоса в космос, которая дублируется в таких значимых действиях человека, как рождение, приобщение к социуму, изменение социального статуса, обретение новых знаний и навыков, смерть, возрождение. Этапы как индивидуальной, так и социальной жизни символизируются согласно установленному божественным законом порядку – первичный акт создания мира успешен и эта модель применяется во всех сакрализованных действиях жизни и смерти.

2. Ритуальные действия сопровождаются набором символических невербальных практик – жесты и прикосновения. Мифологическое значение таких кинесических актов воплощается в дарении жизни и исцелении, благотворении, умерщвлении, удостоверении в существовании, приобщении к сакральному и т.д. До подключения голосовой функции именно эти действия берут на себя роль символических моделей космогонического порядка.

3. Можно предположить, что развитие голосовой функции и постепенное упрощение действий в ритуале взаимосвязаны. Вербальные элементы ритуала приобретают всё больше функционального значения, что располагает к появлению масштабного инструментария голосового и звукового оформления ранних речевых практик ритуального, магического и религиозного порядка. Их коммуникативный характер подвержен определённому типу устного выражения – перформативу. Этот речевой акт напрямую выражает интенции говорящего, а голосу приписывается та же конституирующая сила, что и ритуальному действию, которое он сопровождает, дополняет или заменяет. В индоевропейской культуре дарение имени вы-

ступает как способ зафиксировать объект/субъект в мире, и в силу этого первобытного номинализма (не названо – не существует) концепт имени так значителен, что имя становится сакральным знаком носителя и сливается с ним. Ярче всего это проявляется в верованиях, связанных с необходимостью охранять своё имя (знание имени даёт власть над его носителем) и избегать произношения страшных (табуирование из страха или благоговения). Материальное восприятие самого слова, стоящее за носителем и его именем, обусловлено верой в их связь, которая реализуется при произношении и отвечает за уникальный характер объектов, а также необходимость выделить их путем присвоения особенного имени (имена отражают суть вещей по принципу эволюционной индивидуальности мира, в которой классификация наименований выстраивается по схеме от бестелесной субстанции через субстанции растительного и зооморфного мира к человеку).

4. Феномен слияния слова со звуковым образом находится в богатейшем пласте языкового выражения, в котором перформативные конструкции не описывают действия, а непосредственно являются их вербальным выражением в желании воздействовать на реальную или ирреальную действительность – в магическом устном творчестве (заклинания, молитвы, заговоры, пр.).

5. Голос как объективное проявление жизненной силы существа становится знаком не только физической, но и метафизической, чувственной реальности, воплощая в себе воображаемые образы. Рождаются характерные для индоевропейского ареала бинарные оппозиции – голос (действие, дыхание) – это всё, что олицетворяет жизнь, а молчание (отсутствие движения и голоса) – есть смерть; символическая связь жизни и дыхания (вдохнуть жизнь) переходит и на слово (оживить словом). Намеренное молчание – это часть ритуального обряда инициации, одна из ступеней которого представлена символической смертью и отказом от прежней жизни для обретения нового знания.

6. Роль голоса, способного выражать многообразие интонационных воплощений, используется в разных типах дискурса – магическом, ритуальном, пра-

вовом, обрядовом и др. Устный характер эмотивно-обоснованного текста выражается в полисемантике слов, речевых повторах, метафоричности значений, особой интонационной маркированности, которая связывает смысловое наполнение и звуковое проявление его языкового выражения, например, похоронные причитания или хвалебные речи, бранные крики, тихие молитвы. Привязанные к жанровым единицам звуковые характеристики обладают прямым семиотическим значением как сами по себе, так и в ходе ритуальной практики.

7. Функциональный параметр голоса в качестве предшествующего письменности способа осуществления важной социальной деятельности проявляется ярче всего и по сей день в юридическом дискурсе, где устное подтверждение обладает своей легитимной силой. Клятва как древнейшая связывающая две стороны договорённость строится опять же на символической смерти и принесении себя в жертву (часть древнего ритуала), что есть заранее наложенное наказание за нарушение договора. В римском праве договорные отношения, регулирующие различные типы социальных и административных ситуаций, представляют значительный комплекс различных законов и правил, осуществлявшихся с помощью речевых формул (публичное заявление, принесение обета и клятвы, устные изъявления воли, и стипуляция как закрепление юридических актов). Произношение таких формул ставится в рамки четко регламентированных условий, соблюдение которых гарантирует законность и адекватность строгого юридического порядка, наследованного в дальнейшем всей континентальной системой права.

Приведённая эволюция параметров голосовой функции, способствующих семантизации физических проявлений речи и прагматизации её функциональных свойств демонстрирует механизмы, по которым происходит концептуализация понятий в области «голос». Такая система анализа по прагматическим и семантическим аспектам проявления голосовой функции в ранних речевых практиках индоевропейской культуры позволила нам рассмотреть особенности отдельного её представителя – древнегерманской традиции. Важной культурной особенностью

для неё является созвучное сосуществование двух типов религий— языческой и христианской. Именно к этому периоду двоеверия относится множество сохранившихся древнейших языковых и культурных памятников, дающих возможность рассмотреть принцип использования голоса и устные особенности ранних речевых практик.

Доминирующая устная традиция в древнегерманском ареале постепенно заменялась письменностью, что подтверждают votivные предметы с руническими надписями как прообраз жертвоприношения с сопроводительной речевой формулой. Изучая памятники северо-, западно-, и восточногерманского ареала, было выявлено, что типичные проявления слияния двух образов религиозного мировоззрения характерны для каждого из них. Однако наибольшим языческим материалом, богато представляющим древнюю устную традицию, обладает древнеисландская традиция, в русле которой речь становится искусством, высшим знанием и способом человеческого познания мира. Языковое проявление бытования такой традиции видится нам в синонимических рядах именовании значимых явлений, объектов и героев, значение речи концептуализируется через важнейшие для культуры реальности (сакральные жидкости). Устная традиция отражается на всей системе мифологических воззрений, также открывая глубинные представления о различиях между человеком и богами, человеком и животными, в которых речь выступает как главный отличительный признак приобретённой особым образом разумности, как заслуженная способность выразить мысль.

Ритуальный диалог формирует концепт беседы, в котором не голос, а слово и речь концептуализируются и обретают физические свойства на уровне семантики. На этапе языческого верования голос не отделяется от носителя, но обладание им приписывается разумным существам (животные, обладающие даром разума и речи). Роль голосовой функции осуществляется в магическом дискурсе, в котором формулы воссоздают эпическое событие древности, а дополняющая его магическая языковая часть и перформативное выражение завершают заклинательное действие.

Появление письменной традиции закрепляет функцию перформатива в рунических памятниках, где символичный характер магической силы отражается в рунических ставах и графических надписях, являя аутореферентный характер объектов (они говорят за себя). Предметы религиозного и магического бытования отмечаются особенными руническими украшениями, относящимися к бытовавшей ранее устной форме ритуала. Это характерно для большинства древнегерманских племён (западно-, северо-, восточногерманского ареала). Отделение голоса от носителя происходит с приходом христианской традиции, в которой слово отождествляется с могуществом Бога, а устное действие к нему приравнивается. Семантически в этом поле осуществляется связь имени и слова, регулируемая договорными отношениями между произносящим слово (имя) и носителем имени.

Итак, материальными метками концептуализированной области «голос» для индоевропейской традиции в целом служат следующие понятия: «предмет», «оружие», «книга», «река», «жидкость», «контракт», «рунические камни», «мир», «пища», «напиток», «ремесло», «дыхание», «ветер».

Материальными метками концептуализированной области «голос» для древнегерманской традиции становятся такие понятия: «вода», «золото», «корабль», «оружие», «поединок», «испытание», «кольцо», «указатель, ориентир», «руна».

Учитывая данные основные положения исследования о концептуализированной области «голос» в индоевропейской культуре можно сформулировать в виде следующих положений:

1. Сохранение устной традиции в период зарождения письменности позволяет опираться на архаический материал для изучения представлений о речи в виде использования голосовой функции.
2. Основанием для прагматического аспекта исследования служит убеждённость носителя мифологического сознания в способности влиять на окружающие его явления и субъекты (которые в современном понимании не подвергаются воздействию), что предоставляет потенциального адресата его сообщений различного характера.

3. Экспликация концептуализированной области на привлечении культурной темы (а именно использование голоса в ритуальной и обрядовой практике) к объяснению языкового феномена перформатива успешно демонстрирует возможность глубинного рассмотрения как культурного, так и языкового проявления данного концепта. Исходный пункт анализа – голос, будучи не материальным объектом, символизируется через ритуальную практику, тем самым отвечая за появление языковых явлений.
4. Перформативность представляет значимую категорию языка, которая может реализовываться не только через канонические глаголы, предложенные теорией речевых актов, но собственно представлять акт создания любого такого сообщения, которое задействует голосовую функцию и успешно реализуется в паре «слово-действие».
5. Осуществление социально значимых ритуальных действий в архаической культуре способствовало образованию особенного функционального аппарата речевой практики с последующей заменой невербальных действий вербальными.
6. Концептуализированная область «голос» проявляется в культурных представлениях через такие крупные сигнификаты как слово, речь, имя, поэзия, рождение.
7. Для языческой и политеистической традиции характерно единство носителя и голоса, его яркая мифологизация и богатая метафоризация, а также эксплицитный перформатив. Для монотеистической, в частности христианской традиции, голос предстаёт как отдельная характеристика и образ божественной сущности, замещающий визуальный образ, а перформатив становится имплицитным.
8. В концептуализированной области «голос» в индоевропейской культуре сходятся такие представления и концепты, как «слово», «речь», «имя», «поэзия», «клятва», «дыхание», «закон», «божественное знание», «вера», «мудрость», «учение», «судьба», и такое языковое средство, как перформатив.

9. Предметная сторона концептуализированной области предстаёт в следующих комплексах сигнификативных и денотативных группировок слов: *слово* (предмет, оружие, учение, религия, книга, живое слово), *речь* (жидкость, вербальный контракт), *имя* (рунические камни и ритуальные предметы, сакральные объекты и явления, мир), *поэзия* (пища, напиток, ремесло), *рождение* (дыхание, ветер).

Исследование звукового кода в индоевропейских культурах в виде речевой практики представляет перспективное поле для исследования, поскольку лингвопрагматические аспекты коммуникации, доступные для изучения сегодня, представляют устоявшиеся в диахронии принципы общения. В дальнейшем представляется перспективным изучить речевую практику архаического носителя на доступном материале устных традиций не индоевропейской семьи языков, что позволило бы установить универсальность категории перформативности для человеческого языка. Более того, возможно проследить обретение перформативной силы в письменном виде, что представляется такими закреплёнными практиками, как подпись, печать, и пр.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. – СПб.: Нева, 1997. – 480 с.
2. Апресян, В. Ю. Речевые стратегии выражения эмоций в русском языке / В. Ю. Апресян // Русский язык в научном освещении. – 2010. – № 2 (20). – С. 26–56.
3. Апресян, Ю. Д. Глаголы моментального действия и перформативы в русском языке / Ю. Д. Апресян // Русистика сегодня. – 1988. – С. 57–78.
4. Апресян, Ю. Д. Перформативы в грамматике и словаре / Ю. Д. Апресян // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – 1986. – Т. 45. (№ 3). – С. 208–223.
5. Арутюнова, Н. Д. Истоки, проблемы и категории прагматики. Вступительная статья / Н. Д. Арутюнова, Е. В. Падучева // Новое в зарубежной лингвистике. Сост. и вст. ст-я Н. Д. Арутюнова и Е. В. Падучева. – 1985. – Вып. 16. Лингвистическая прагматика. – С. 21–38.
6. Арутюнова, Н. Д. Речевой акт [Электронный ресурс] / Н. Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – Режим доступа: <http://tapemark.narod.ru/les/412c.html> (дата обращения: 15.07.2020).
7. Афанасьев, А. Н. Живая вода и вещее слово / А. Н. Афанасьев. Сост., вст. ст., комм. А. И. Баландина. – М.: Советская Россия, 1988. – 508 с.
8. Барт, Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Ролан Барт // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – 1987. – С. 387–422.
9. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Ролан Барт. Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.

10. Бахтин, М. М. Проблема речевых жанров. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин. – 2000. – С. 249–298.
11. Бахтин, М. М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) / М. М. Бахтин // Литературно-критические статьи. – 1986. – С. 392–427.
12. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Бенвенист Э.; пер. с фр./ общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
13. Беневоленская, Н. П. Речевые стратегии и тактики медицинского дискурса в языке современных российских СМИ / Н. П. Беневоленская, Н. Л. Федотова // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Лингвистика и педагогика. – 2019. – Т. 9, № 1(30). – С. 21–27.
14. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах: в 200-х т.— М.: Художественная литература, 1975. Т. 9. – 752 с.
15. Библия. Русский синодальный перевод [Электронный ресурс]. – 2016. Режим доступа: https://ebible.org/pdf/russyn/russyn_all.pdf (дата обращения: 04.05.2021).
16. Богаевский, Б. Л. Земледельческая религия Афин / Борис Леонидович Богаевский. Диссертация. Т. 1. – Петроград: Типография М. А. Александра, 1916. – 240 с.
17. Борисова, И. Н. Речевая практика в аспекте прагматической системности / И. Н. Борисова // Экология языка и коммуникативная практика. – 2014. – № 2. – С. 214–227.
18. Вежбицкая, А. Речевые жанры / Анна Вежбицкая // Жанры речи. – 1997. – № 1. – С. 99–111.
19. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь. Издание пятое / А. Д. Вейсман. – СПб.: Издание Автора, 1899. – 691 с.
20. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика. / А. Н. Веселовский. Ред., вст. ст., и примеч. В. М. Жирмунского. – Ленинград: Художественная литература, 1940. – 649 с.

21. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн / Пер. с нем. Л. Добросельского. – М.: Изд-во АСТ, 2018. – 352 с.
22. Гай. Институты. Пер. с латинского Ф. Дыдынского. Под редакцией В. А. Савельева, Л. Л. Кофанова. – М.: Юрист, 1997. – 368 с.
23. Гальперин, П. Я. Развитие исследований по формированию умственных действий / П. Я. Гальперин // Психологическая наука в СССР. В 2 т. – 1959. – Т. 1. – С. 441–469.
24. Гамкрелидзе, Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры / Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. В 2-х ч. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984. – 990 с.
25. Гаспаров, Б. М. Устная речь как семиотический объект / Б. М. Гаспаров // Семантика номинации и семиотика устной речи: [сб. ст.] / Ученые записки Тартуского государственного университета. – 1978. – Вып. 442. – С. 63–112.
26. Голос и ритуал. Материалы конференции. – М.: Государственный институт искусствознания. – 1995 (май). – 187 с.
27. Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. / сост., вступ. ст., примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. – М.: Московский рабочий, 1991. – 351 с.
28. Голянская, В. А. Стратегии и тактики политической манипуляции в СМИ / В. А. Голянская, Н. В. Мельник // Филология и человек. – 2019. – №3. – С. 29–40.
29. Григорьев, Е. И. Влияние интонации речи на формирование концепта «Угроза» (экспериментально-фонетическое исследование на материале современного немецкого языка): монография / Е. И. Григорьев, С. В. Евтеев. – М.: Изд-во РГСУ, 2017. – 136 с.

30. Гримм, Я. Германская мифология / Якоб Гримм. В 3-х т. / Пер., коммент. Д. С. Колчигина. Под ред. Ф. Б. Успенского. – 2-е изд., доп. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. – Том 1. – 926 с.
31. Гуляев, С. И. Этнографические очерки Южной Сибири [Электронный ресурс] / С. И. Гуляев. – 1848. – 142 с. – Режим доступа: <https://elib.rgo.ru/handle/123456789/216914> (дата обращения: 25.11.2022).
32. Гуцол, С. Ю. Семиотический подход к проблемам исследования мифа / С. Ю. Гуцол // Актуальні проблеми психології. Психологічна герменевтика. – 2010. № 6 (Том II). – С. 129–140.
33. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50000 слов. / И. Х. Дворецкий. Изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: Русский язык, 1976. – 1096 с.
34. Дементьева, В. В. Римское «божественное право»: проблема содержания понятия *fas* / В. В. Дементьева // *Tabularium*. Труды по антиковедению и медиевистике. – 2003. – Т. 1. – С. 8–17.
35. Долар, М. Голос и ничего больше / Младен Долар. Пер. с англ. А. Красовец; предисл. В. Мазина. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. – 384 с.
36. Еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. В 16 т. – СПб.: Издательство Брокгауза и Ефрона, 1908–1913. – Режим доступа: <https://eleven.co.il/> (дата обращения: 17.02.2022).
37. Елизаренкова, Т. Я. О ведийской загадке типа *brahmodya* / Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров // Паремиологические исследования. – 1984. – С. 14–46.
38. Жукова, Н. В. Речевой поступок в контекстном образовании / Н. В. Жукова, Т. С. Вершинина // Педагогика и психология образования. – 2017. – № 2. – С. 137–149.
39. Злыднева, Н. В. Визуальный нарратив: опыт мифологического прочтения / Н. В. Злыднева. – М.: Индрик, 2013. – 360 с.

40. Зотов, В. В. Коммуникативные практики как теоретический конструкт изучения общества / В. В. Зотов, В. А. Лысенко // Теория и практика общественного развития. – 2010. – № 3. – С. 53–55.
41. Иванов, Вяч. Вс. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с.
42. Иванов, Вяч. Вс. Исследования в области славянских древностей / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
43. Иванов, Вяч. Вс. Индоевропейская мифология / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 1: А – К / Гл. ред. С. А. Токарев. – изд. 2-е. – М.: Советская энциклопедия, 1991.
44. Ильин, М. В. Что может дать анализ перформативов? / М. В. Ильин // Политическая наука. – 2016. – № 4. – С. 262–270.
45. Казанцева, Е. А. Особенности стратегий и тактик речевого воздействия в современном образовательном дискурсе / Е. А. Казанцева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2018. – № 2 (80). Ч. 2. – С. 317–319.
46. Карасик, В. И. Лингвосемиотическое моделирование ценностей / В. И. Карасик // Политическая лингвистика. – 2012. – Вып. 1(39). – С. 43–50.
47. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.
48. Кассирер, Э. Философия символических форм / Эрнст Кассирер. В 2-х т. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – Том 1. – 272 с.
49. Кожина, М. Н. Речевой жанр и речевой акт / М. Н. Кожина // Жанры речи. – 1999. – Вып. 2. – С. 52–61.
50. Копнина, Г. А. Контрманипуляция в речевой коммуникации: некоторые перспективы изучения / Г. А. Копнина // Коммуникативный исследования. – 2018. – № 2 (16). – С. 7–19.

51. Корни Иггдрасиля. Пер. Тихомиров В. Г. – М.: «Терра», 1997. – 640 с.
52. Коростовцев, М. А. Религия Древнего Египта / М. А. Коростовцев. – СПб.: Журнал Нева; Летний Сад, 2000. — 464 с.
53. Крейдлин, Г. Е. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык / Г. Е. Крейдлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 592 с.
54. Круталевич, А. Н. «Мифологема» в понятийном аппарате культурологии / А. Н. Круталевич // Культура и цивилизация. – 2016. – № 1. – С. 10–21.
55. Крысин, Л. П. Русская литературная норма и современная речевая практика / Л. П. Крысин // Русский язык в научном освещении. – 2007. – № 2 (14). – С. 5–18.
56. Куликовская, Е. Н. Перформативные глаголы в русских заговорах как объект теории речевых актов / Е. Н. Куликовская // Мир русского слова. – 2019. – № 2. – С. 12–18.
57. Ле Гофф, Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф. Пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко под ред. В. А. Бабинцева. — Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000. — 328 с.
58. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс. Пер. с фр., Вяч. Вс. Иванова. – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985. – 536 с.
59. Леви-Стросс, К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / Клод Леви-Стросс / Пер. с фр. А.Б. Островского. – М.: Академический Проект, 2008. – 520 с.
60. Леонтьев, А. А. Возникновение и первоначальное развитие языка / А. А. Леонтьев. – М.: Изд-во академии наук СССР, 1963. – 139 с.

61. Лорд, А. Б. Сказитель / А. Б. Лорд. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. Послесл. Б. Н. Путилова. Статьи А. И. Зайцева, Ю.А. Клейнера. — М.: Восточная литература РАН, 1994. — 368 с.
62. Лотман, М. Ю. Осип Мандельштам. Поэтика воплощенного слова / Михаил Юрьевич Лотман // Классицизм и модернизм. — 1994. — С. 195—217.
63. Лотман, Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры / Юрий Михайлович Лотман // Избранные статьи: в 3-х т. — Таллин, 1993. — Том 3. — С. 345—355.
64. Лотман, Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства (Серия «Мир искусств») / Юрий Михайлович Лотман. Сост. Р. Г. Григорьева, пред. С. М. Даниэля. — СПб.: Академический проект, 2002. — 544 с.
65. Майков, Л. Н. Великорусскія заклинания / Л. Н. Майков. СПб., Типография Майкова, 1869. — 165 с.
66. Маковский, М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках / М. М. Маковский. Образ мира и миры образов. — М.: Владос, 1996. — 416 с.
67. Маковский, М. М. Язык — миф — культура. Символы жизни и жизнь символов / М. М. Маковский // Вопросы языкознания. — 1997. — № 1. — С. 73—95.
68. Мейе, А. Основные особенности германской группы языков / Поль-Жюль-Антуан Мейе. Пер. с фр. / Под. ред., с предисл. и примеч. В. М. Жирмунского. Изд. 2-е, стереотипное. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — 166 с.
69. Мелетинский, Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса / Е. М. Мелетинский. — М.: Наука, 1968. — 364 с.
70. Мелетинский, Е. М. Структурная типология и фольклор / Е. М. Мелетинский // Контекст: Литературно-теоретические исследования. — 1974. — Т. 1973. — С. 329—346.

71. Мелетинский, Е. М. От мифа к литературе / Е. М. Мелетинский. Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – 168 с.
72. Мельникова, Е. А. Скандинавские рунические надписи: Новые находки и интерпретации / Е. А. Мельникова. Тексты, перевод, комментарий. – М.: Восточная литература, 2001. – 496 с.
73. Мечковская, Н. Б. Язык и религия / Н. Б. Мечковская. Пособие для студентов гуманитарных вузов. – М.: ФАИР, 1998. – 352 с.
74. Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С. М. Толстая – М.: Изд-во Индрик, 1999. – 336 с.
75. Многоценная жемчужина: переводы: [антология] / Сергей Аверинцев. – Киев: Дух і літера, 2004. – 450 с.
76. Мониц, Ю. В. Амбивалентные функции ритуала в эволюции языковых систем / Ю. В. Мониц // Вопросы языкознания. – 2000. – № 6. – С. 69–97.
77. Мониц, Ю. В. На стыке ритуала и языка: Комплексная мотивация в семантической эволюции / Ю. В. Мониц // Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова / Отв. ред. Е. С. Кубрякова, Т. Е. Янко. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – С. 191–206.
78. Моррис, Ч. У. Семиотика. Антология / Чарльз Уильям Моррис. Сост. и общ. ред. Ю. С. Степанова. – М.: Академический Проект, Деловая книга, 2001. – 702 с.
79. Москвин, В. П. К соотношению понятий «речевой жанр», «текст» и «речевой акт» / В. П. Москвин // Жанры речи. – 2005. – Вып. 4. – С. 63–76.
80. Назарчук, А. В. Теория коммуникации в современной философии / А. В. Назарчук. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.

81. Науменко, Т. В. Убеждающая коммуникация и ее роль в управлении современными социально-экономическими процессами / Т. В. Науменко, А. С. Матвеев // Проблемы современной экономики. – 2015. – №1 (53). – С.166–170.
82. Неклюдов, С. Ю. В начале был миф... а потом? / С. Ю. Неклюдов // Живая старина. – 2019. – № 1 (101). – С. 2–5.
83. Неклюдов, С. Ю. Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи / / С. Ю. Неклюдов // Навстречу третьему всероссийскому конгрессу фольклористов (сб. научных статей). – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. – С. 9–15.
84. Новицкий, И. Б. Римское право: учебник / И. Б. Новицкий. – М.: Кнорус, 2011. – 304 с.
85. Основы теории коммуникации / К. Б. Барышников, А. И. Киселева, Т. Л. Шкляр [и др.]. – М.: Академия МНЭПУ, 2019. – 335 с.
86. Основы теории речевой деятельности / А. М. Шахнарович, Ю. А. Сорокин, Р. М. Фрумкина, Е. Ф. Тарасов. Под. ред. А. А. Леонтьева. – М.: Наука, 1974. – 368 с.
87. Полякова, Л. С. Понятие «Речевое поведение»: Теоретические аспекты / Л. С. Полякова // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. – 2012. – № 14. – С. 44–47.
88. Пропп, В. Я. Морфология сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград: Academia, 1928. – 152 с.
89. Пропп, В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп. (Собрание трудов В. Я. Проппа.) Комментирующая статья Н. А. Криничной. Составление, научная редакция, именной указатель С. П. Бушкевич. – М.: Изд-во Лабиринт, 1999. – 640 с.

90. Проскурин, С. Г. Семиотика индоевропейской культуры: Учебник / С. Г. Проскурин. – 2-е изд., перераб. и испр. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 234 с.
91. Проскурин, С. Г. Древние перформативы и римское право / С. Г. Проскурин // Вестник НГУ. Серия: Право. – 2012. – Т. 8, вып. 2. – С. 285–189.
92. Проскурин С. Г. Ранняя перформативность / С. Г. Проскурин // Критика и семиотика. – 2016. – № 2. – С. 121–133.
93. Проскурин, С. Г. Древо Порфирия и картина мира / С. Г. Проскурин // Идеи и идеалы. – 2017. – Т. 2. № 2 (32). – С.132–139.
94. Проскурин С. Г. О формах манифестации магической функции языка / С. Г. Проскурин, А. В. Проскурина // Слово.ру: балтийский акцент. – 2022. – Т. 13, №3. – С. 68—82.
95. Проскурин, С. Г. К предыстории письменной культуры: архаическая семиотика индоевропейцев / С. Г. Проскурин, А. С. Центнер. Изд. 2-е, исправленное. – Новосибирск: НГУ, 2014. – 198 с.
96. Проскурина, А. В. К вопросу о перформативности божественных гимнов / А. В. Проскурина// Критика и семиотика. – 2019. – № 1. – С. 140–152.
97. Ригведа: в 3-х т./ Перевод и подготовка издания Т. Я. Елизаренковой. Отв. ред. П. А. Гринцер. – М.: Наука, 1989—1999.
98. Романов, А. А. Перформативные ритуальные акты сакральной коммуникации / А. А. Романов, Л. А. Романова, Е. Г. Федосеева. – М.: Тверская государственная сельскохозяйственная академия, 2013. – 241 с.
99. Романов, А. А. Притяжение перформатива: очерки по теории перформативности от Дж. Л. Остина до наших дней / А. А. Романов. – М.: Институт языкознания РАН, 2009. – 156 с.
100. Рошияну, Н. Традиционные формулы сказки / Н. Рошияну / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, 1974. – 216 с.

101. Сага о Сверрире. Перевод М. И. Стеблин-Каменского (гл. 1–136), Е. А. Гуревич (гл. 137–182), перевод стихов и редакция О. А. Смирницкой. – М.: Наука, 1988. – 280 с.

102. Сагалаев, Л. М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / Л. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 209 с.

103. Санников, С. В. Клятва и присяга как перформативные акты «микрофизики» власти / С. В. Санников // *Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн.* – 2017. – № 10 (44). – С. 4–9.

104. Сёрль, Дж. Р. Классификация иллокутивных актов / Джон Сёрль// Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. Теория речевых актов. Сборник. Пер. с англ./ Сост. и вступ. ст. И. М. Кобозевой и В. З. Демьянкова. Общ. ред. Б. Ю. Городецкого. – М.: Прогресс, 1986. – С. 170–195.

105. Силантьев, И. В. Нарратология и Сюжетология: к разграничению предмета исследования / И. В. Силантьев // *Сюжетология и сюжетография.* – 2014. – № 1. – С. 3-8.

106. Синайский И. Русско-греческий словарь / И. Синайский. Издание второе и дополненное. – М.: Университетская типография (Катков и К°), 1869. – 730 с.

107. Сказанія Князя Курбскаго. – 1-е изд. – Санкт Петербургъ. – 1833. – 316 с.

108. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Ленинград: Наука, Ленинградское отд-ие, 1979. – 437 с.

109. Стеблин-Каменский, М. И. Мир саги. Становление литературы / М. И. Стеблин-Каменский / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1984. – 248 с.

110. Стеблин-Каменский, М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Ленинград: Изд-во Наука, Ленинградское от-е, 1976. – 104 с.

111. Степанов, Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю. С. Степанов. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с.
112. Степанов, Ю. С. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия / Ю. С. Степанов, С. Г. Проскурин. – М.: Наука, 1993. – 158 с.
113. Стих о Голубиной книге // Сборник русских духовных стихов / сост. В. Г. Варенцов. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1860. – 248 с.
114. Стросон, П. Ф. Намерение и конвенция в речевых актах / П. Ф. Стросон // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. Теория речевых актов. Сборник. Пер. с англ./ Сост. и вступ. ст. И. М. Кобозевой и В. З. Демьянкова. Общ. ред. Б. Ю. Городецкого. – М.: Прогресс, 1986. – С. 131–150.
115. Зарубежная литература средних веков. Нем., исп., итал., англ., чеш., польск., серб., болг. литературы. Перевод и вступительная статья Т. Я. Сулиной. Учеб. пособие для студентов филол. специальностей пед. ин-тов. Составитель Б. И. Пуришев. Изд. 2-е, испр. и доп. — М.: Просвещение, 1975. – 816 с.
116. Сырочкин, В. В. Этимологические заметки / В. В. Сырочкин // Этимология 1991-1993. – М.: Наука, 1994. – С.45–52.
117. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
118. Тацит, К. О происхождении германцев и местоположении Германии / Публий Корнелий Тацит. – М.: Книга по Требованию, 2021. – 38 с.
119. Токарев, С. А. Мифология / С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. — изд. 2-е. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – 671 с.
120. Толстая, С. М. Звуковой код традиционной народной культуры / С. М. Толстая // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в

традиционной культуре славян / Российская академия наук, Институт славяноведения. – М.: Изд-во Индрик, 1999. – С. 9–16.

121. Топоров, В. Н. Из индоевропейской этимологии. V (1). / В. Н. Топоров // Этимология 1990–1993. – М.: Институт русского языка, 1994. – С. 126–154.

122. Топоров, В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Академия наук СССР; составитель Л. Ш. Рожанский; ответственный редактор Е. С. Новик. – М.: Наука, 1988. – С. 7–60.

123. Топоров, В. Н. Этимологические заметки (славяно-италийские параллели) / В. Н. Топоров // Краткие сообщения Института славяноведения Академии наук СССР. – 1958. – Вып. 25. – С. 74–88.

124. Тюпа, В. И. Перформативные истоки лирики / В. И. Тюпа // Литературоведческий сборник. – 2012. – Вып. 49-50. – С. 40–62.

125. Тюпа, В. И. Перформативные основания лирики / В. И. Тюпа // XLII Международная филологическая конференция, Санкт-Петербург, 2013 г.: Избранные труды. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2014. – С. 306–316.

126. Упанишады. Пер. Сыркин, А. Я. В 3-х книгах. – М.: Наука, НИЦ «Ладомир», 1992.

127. Успенский, Б. А. Влияние языка на религиозное сознание / Б. А. Успенский // Труды по знаковым системам. – 1971. – Вып 5. – С. 159–168.

128. Успенский, Ф. Б. Люди, тексты и вещи. Из истории культуры средневековой Скандинавии / Ф. Б. Успенский. — М.: Форум Неолит, 2015. — 256 с.

129. Федосюк, М. Ю. «Стиль» ссоры / М. Ю. Федосюк // Русская речь. – 1993. – № 5. – С. 14–19.

130. Федосюк, М. Ю. Исследование средств речевого воздействия и теория жанров речи / М. Ю. Федосюк // Жанры речи. – 1997. – № 1. – С. 66–88.
131. Федосюк, М. Ю. Средства отрицательного эмоционального воздействия на адресата в русской речи / М. Ю. Федосюк // Russian Language Journal. East Lansing, Michigan. – 1992. – Vol. 46. – С. 153–155.
132. Фрэзер, Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. / Джеймс Джордж Фрэзер. Пер. с англ. М. Рыклина. – М.: Терра – Кн. клуб, 2001.
133. Чернявская, В. Е. Дискурс власти и власть дискурса. Проблемы речевого воздействия / В. Е. Чернявская. 3-е изд. – М.: Флинта, Наука, 2017. – 128 с.
134. Чернявская, В. Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность / В. Е. Чернявская. Учебное пособие. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 267 с.
135. Чернявская, В. Е. Речевое воздействие в политическом, рекламном и интернет-дискурсе / В. Е. Чернявская, Е. Н. Молодыхенко. – М.: Ленанд, 2017. – 160 с.
136. Эверетт Д. Не спи, кругом змеи. Быт и язык индейцев амазонских джунглей / Сост. А. Д. Кошелев. – М.: Издательский дом ЯСК, 2016. – 384 с.
137. Эверетт, Д. Как начинался язык: История величайшего изобретения / Дэниел Эверетт; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2019. – 424 с.
138. Элиаде, М. Космос и история / М. Элиаде. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
139. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева. – М.: Наука, 1983. – Вып. 10. – 198 с.

140. Этимологический онлайн-словарь русского языка Макса Фасмера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://lexicography.online/etymology/vasmer/> (дата обращения: 16.06.2022).
141. Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / Карл Густав Юнг. Пер. с англ. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1997. – 384 с.
142. Младшая Эдда. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1970. – 254 с.
143. Якобсон Р. Избранные работы / Роман Якобсон. – М.: Прогресс, 1985. – 455 с.
144. An Anglo-Saxon Dictionary of Bosworth&Toller [Электронный ресурс]. An electronic application on CD-ROM, ver. 0.2b, application by Ondrej Tichy, 2006-7.
145. An Icelandic-English Dictionary [Электронный ресурс]. Cleasby R., Vigfusson G. Oxford, 1874. – Режим доступа: <https://old-norse.net/TOC-main.php> (дата обращения: 07.03.2023).
146. Austin, J. L. How to do things with words. – Oxford university press, 1962. – 167 p.
147. Baker P. Introduction to old English. 3rd ed. – John Wiley & Sons, 2012. – 416 p.
148. Bammesberger, A. The development of the runic script and its relationship to Germanic phonological history // Language Change and Language Structure. Older Germanic Languages in a Comparative Perspective / ed. T. Swan, E. Mørck, O. J. Westvik. – Mouton de Gruyter, Berlin, New York. – 1994. – Pp. 1–25.
149. Bédier, J. Les fabliaux: études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge. – Paris, Émile Bouillon, éditeur, 1893. – 485 p.
150. Bédier, J. Les légendes épiques. Paris. – 1913. – V. 1-4. – Pp. 593–598.

151. Codex Regius af den ælder Edda. Håndskriftet No. 2365 4to gl. kgl. Samling. Ludv. F. A. Wimmer, Finnur Jonsson. S.L. – Møllers Bogtrykkeri, Kopenhagen, 1891. – 193 p.
152. Damrosch, D., Pike, D. The Longman Anthology of World Literature. Vol. 6. – New York: Pearson/Longman, 2009. – 333 p.
153. Digital Corpus of Sanskrit [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sanskrit-linguistics.org/dcs/index.php> (дата обращения: 15.09.2022).
154. Faulkes A., ed. Edda: Skáldskaparmál. 1. Introduction, Text and Notes. Viking Society for Northern Research, University College London. – Short Run Press Limited, 1998. – 304 p.
155. Fisher, R. M. C. The Anglo-Saxon Charms: Texts in Context // Approaching Methodology. – 2012. – Pp. 108–126.
156. Foley, J. M. Oral-Formulaic Theory and Research. An Introduction and Annotated Bibliography. Garland Folklore Bibliographies 6. – New York: Garland, 1985. – 718 p.
157. Global Medieval Sourcebook [Электронный ресурс]. A Digital Repository of Medieval Texts. – Режим доступа: <https://sourcebook.stanford.edu/> (дата обращения 19.11.2022).
158. Grendon, F. Anglo-Saxon Charms in Speculum // The Journal of American Folklore. – 1909. – V. 22. – Pp. 105–237.
159. Hocart, A. M. Kingship. – Watts and Co., London, 1941. – 118 p.
160. Institutes of Roman Law by Gaius, with a Translation and Commentary by the late Edward Poste, M.A. Fourth edition, revised and enlarged by E. A. Whittuck, M. A. B. C. L., with an historical introduction by A. H. J. Greenidge, D. Litt. – Oxford, Clarendon Press, 1904. – 668 p.
161. Jonas, M. The Northern Enchantment. Norse Mythology, Earth Mysteries and Celtic. – Temple Lodge, 2013. – 116 p.
162. Jónsson F. De gamle Eddadigte. – Copenhagen, G.E.C. Gads Forlag, 1932. – 386 p.

163. Krause, W. Die Sprache der urnordischen Runeninschriften. – Heidelberg, 1971. – 187 p.
164. Kuhn, H. The Rímur-poet and his audience. *Saga-Book*. – 1990. – Vol. 23. – Pp. 454–468.
165. Leeuw, G. van der. *L' homme primitif et la religion. Étude Anthropologique*. – Paris, Presses Universitaires de France, 1940. – 220 p.
166. Looijenga, J. H. *Runes around the North Sea and on the Continent AD 150-700; texts & contexts* / Jantina Helena Looijenga. PhD Thesis, University of Groningen, Groningen, 1997. – 242 p.
167. Looijenga, J. H. *Texts & Contexts of the Oldest Runic Inscriptions / The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400—1700 AD. Peoples. Economies and Cultures*. – Brill, Leiden, Boston, 2003. V. 4. – 383 p.
168. Looijenga, J. H. The Runic Inscription of the Lecani Spindle Whorl // *Scandinavian Studies*. – 1996. – №26. – Pp. 133–137.
169. Ludvik, C. *Sarasvatī-vāc: The identification of the river with speech* // *Asiatische Studien*. – 2000. – V. 54. – Pp. 119–130.
170. Macalister, R. A. S. *Lebor Gabála Éirenn. The book of the taking of Ireland. Part IV*. – Dublin, printed by Ponsoby&Gibbs, 1941. – 273 p.
171. Page, R. I. *Runes and Runic Inscriptions: Collected Essays On Anglo-Saxon and Vikings Runes*. – The Boydell Press, 1998. – 360 p.
172. Paris, G. *Histoire poétique de Charlemagne*. – Paris, Librairie A. Franck, 1865. – 513 p.
173. Parry, M. *Studies in the epic technique of oral verse-making. I. Homer and Homeric style* // *Harvard Studies in Classical Philology*. – 1930. – № 41. – Pp. 73–148.
174. Pokorny J., Starostin G. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. – Dnghu Association, 2007. – 3441 p.

175. Proskurin, S. G., Feshchenko, V. V. Voice and bodily deixis as manifestation of performativity in written texts // *Semiotica*. – 2019. – № 227. – Pp. – 317–334.
176. R. Meissner. *Die Zinge des grossen Mannes*. – *Anglia*, 1916. – V. 40. – Pp. 375–393.
177. Sanders, S. L. Performative Utterances and Divine Language in Ur-gatic // *Journal of Near Eastern Studies*. – 2004. – Vol. 63. – No. 3. – Pp. 161–181.
178. Sawyer, B. *The Viking-Age Rune-Stones: Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*. – Oxford University Press, 2000. – 269 p.
179. Strathern, A. J., Strathern, P. J. Shamanic Performances: Issues of Performativity and Comparison // *Journal of Ritual Studies*. – 2008. – Vol. 22. – No. 1. – Pp. 53–65.
180. Syrett, M. *The Unaccented Vowels of Proto-Norse*. – Odense university press, 1994. – 323 p.
181. Tate, G. S. Anonymous, *Liknarbraut* ‘Way of Grace’ (Anon Líkn). Poetry on Christian Subjects. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Ed. M. C. Ross. – Vol. 7 – Turnhout: Brepols, 2008. – Pp. 255–256.
182. Taylor, I. *Greeks and Goths: A Study on the Runes*. — London: Mac-Millan and Co, 1879. – 139 p.
183. The Aarne-Thompson-Uther Index [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://libraryguides.missouri.edu/c.php?g=1083510> (дата обращения: 11.03.2022).
184. Thorpe, B. *Northen Mythology. Popular traditions and superstitions of Scandinavia, North Germany and The Netherlands*. In three volumes. – Vol. 1. – London: Edward Lumley, 1855. – 284 p.
185. Turner, V. *Betwixt and between: the liminal period in rites de passage*. Symposium on New Approaches to the study of Religion. – The Proceedings of the American Ethnological Society, 1964. – Pp. 4–20.

186. Van Gennep, A. *Les rites de passage*, 1909. – Paris: Émile Nourry. – 226 p.
187. Vigfússon, G., Powell, F. Y. *An Icelandic Prose Reader*. – Oxford, Clarendon Press, 1879. – 559 p.
188. Watkins, C. *How to kill a dragon: Aspects of Indo-European poetics*. N. Y. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 613 p.