



ЯЗЫКОВЫЕ МАРКЕРЫ ПРИСУТСТВИЯ МЕРТВЫХ В РИТУАЛАХ МЕДИУМОВ СЕВЕРНОГО ВЬЕТНАМА

Алишер Шавкатович Шарипов

Институт лингвистических исследований РАН
9 Тучков пер., Санкт-Петербург, Россия
aligrapher@gmail.com

Аннотация: Статья ставит целью прояснить, какими языковыми и экстралингвистическими средствами вьетнамские медиумы и их клиенты конструируют духов мертвых во время сеансов коммуникации с предками. В работе «Язык и религия» Веб Кин отмечает, что, независимо от осознанных интенций участников ритуального взаимодействия, особенности ритуальной речи выделяют ее из других, более «обыденных» форм использования языка. Аутентичность ритуальных практик формируется в рамках конвенции той или иной группы и выражается в ряде характеристик, таких как использование архаизмов, семантическая непрозрачность, интонационные контуры и т.п. В качестве материала взяты два фрагмента сеансов коммуникации с предками при помощи медиума, записанные автором во время недавней полевой работы в одной из северных провинций Вьетнама. Фрагменты представлены с помощью конверсаналитической транскрипции, являющейся, по мнению Робина Вуффита, наиболее продуктивным способом записи медиумических сеансов для выявления речевых стратегий, а также социально организованных лингвистических и интерпретационных практик, посредством которых управляется эта форма разговорного взаимодействия. Сравнительный анализ двух кейсов показывает, что в зависимости от типа медиумического участия репертуары маркеров различны, но одинаково эффективны.

Ключевые слова: одержимость духами, ритуальный язык, медиумы Вьетнама, нечеловеческие агенты, коммуникация с мертвыми.

Для ссылок: Шарипов А. Языковые маркеры присутствия мертвых в ритуалах медиумов Северного Вьетнама // Антропологический форум. 2024. № 63. С. 183–210.

doi: 10.31250/1815-8870-2024-20-63-183-210

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/063/sharipov.pdf>

LANGUAGE MARKERS FOR THE PRESENCE OF THE DEAD IN THE RITUALS OF SPIRIT MEDIUMS (NORTHERN VIETNAM)

Alisher Sharipov

Institute for Linguistic Studies, RAS
9 Tuchkov Lane, St Petersburg, Russia
aligrapher@gmail.com

Abstract: The article aims to reveal the set of linguistic and paralinguistic tools used by Vietnamese mediums and their clients for constructing the spirits of the dead during séances of communication with ancestors. In his paper “Language and Religion” Webb Keane argues that regardless of the varying conscious intentions of ritual performers, the properties of ritual speech tend to mark it as different from more “ordinary” ways of using language. The authenticity of ritual practices shapes itself up within the conventional framework of the group and is displayed in a series of features, such as archaisms, semantic opacity, stylised and restricted intonation contours, etc. For this purpose the author analyses two fragments of the communication with the dead from his collection of fieldwork videos recorded recently in northern provinces of Vietnam. The materials are presented in converse-analytical transcription, which Robin Wooffitt believes to be the most productive way to reveal discursive strategies and socially organised linguistic and interpretative practices through which this form of talk-in-interaction (psychic consultations) is managed. Comparative analysis of the two cases demonstrates that repertoires of language markers denoting the presence of the dead spirits differ significantly depending on the type of medium’s participation, but that they appear equally efficient.

Keywords: spirit possession, ritual language, Vietnamese spirit mediums, non-human agents, communication with the dead.

To cite: Sharipov A., ‘Yazykovye markery prisutstviya mertvykh v ritualakh mediumov Severnogo Vyetnama’ [Language Markers for the Presence of the Dead in the Rituals of Spirit Mediums (Northern Vietnam)], *Anthropologicheskij forum*, 2024, no. 63, pp. 183–210.

doi: 10.31250/1815-8870-2024-20-63-183-210

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/063/sharipov.pdf>

Алишер Шарипов

Языковые маркеры присутствия мертвых в ритуалах медиумов Северного Вьетнама

Статья ставит целью прояснить, какими языковыми и экстралингвистическими средствами вьетнамские медиумы и их клиенты конструируют духов мертвых во время сеансов коммуникации с предками. В работе «Язык и религия» Веб Кин отмечает, что, независимо от осознанных интенций участников ритуального взаимодействия, особенности ритуальной речи выделяют ее из других, более «обыденных» форм использования языка. Аутентичность ритуальных практик формируется в рамках конвенции той или иной группы и выражается в ряде характеристик, таких как использование архаизмов, семантическая непрозрачность, интонационные контуры и т.п. В качестве материала взяты два фрагмента сеансов коммуникации с предками при помощи медиума, записанные автором во время недавней полевой работы в одной из северных провинций Вьетнама. Фрагменты представлены с помощью конверсаналитической транскрипции, являющейся, по мнению Робина Вуффита, наиболее продуктивным способом записи медиумических сеансов для выявления речевых стратегий, а также социально организованных лингвистических и интерпретационных практик, посредством которых управляется эта форма разговорного взаимодействия. Сравнительный анализ двух кейсов показывает, что в зависимости от типа медиумического участия репертуары маркеров различны, но одинаково эффективны.

Ключевые слова: одержимость духами, ритуальный язык, медиумы Вьетнама, нечеловеческие агенты, коммуникация с мертвыми.

Введение

Во вьетнамском обществе остается высок (и продолжает расти) спрос на ритуальных специалистов разных профилей — от гадалщиков и экзорцистов до целителей, мастеров фэншуй и медиумов. Они образуют самостоятельную область экономики, представляющую инструмент для регулирования и осмысления практически любых сфер жизни, связанных с успешностью ведения бизнеса и заключения брака, с личной безопасностью, здоровьем и социальными взаимодействиями. Как показывает одно из моих недавних исследований [Шарипов 2021], все эксперты такого рода так или иначе привлекают для реализации своих функций нечеловеческих агентов — духов предков, духов местности, великих деятелей прошлого, божеств пантеона святых Матерей (*Thánh Mẫu*) и т.п. Зачастую один специалист совмещает в своей практике разные функции. Во вьетнамском языке нет единого термина, обозначающего такого рода экспертность. Есть труднопереводимые слова *thầy bói* ‘прорицатель’, *thầy cúng* дословно ‘специалист по молитвам’, *cô đồng* ‘медиум культа Матерей’.

Алишер Шавкатович Шарипов

Институт лингвистических исследований РАН,
Санкт-Петербург, Россия
aligrapher@gmail.com

Все чаще в последнее десятилетие в быту, литературе и самоназваниях употребляются термины *nhà ngoại cảm* ‘экстрасенс’ или *khả năng đặc biệt* ‘особые способности’ (см., например: [Ngô Tiến Quý et al. 2021]), а в отношении круга практик, задействующих нечеловеческих агентов для получения всевозможных видов информации и поддержки, — *tâm linh* ‘спиритуализм’ (дословно ‘сердце и дух’). Характерно, что эмный язык описания подобных практик не содержит корреляций с понятием *religiya*, т.е. сами вьетнамцы не считают эти практики частью *tôn giáo* ‘религия’, *đạo* ‘учение, путь’ или *tin ngưỡng* ‘верование’. Вместе с тем, как будет видно из обзора литературы, в этном языке исследователей такие практики чаще всего квалифицируются как религиозные.

В связи с этим замечу, что в самом начале полевой работы во Вьетнаме я часто упускал возможность поговорить об интересовавших меня темах, касавшихся «народной религии» (формат диссертации по религиоведению задавал шаткую методологическую платформу колониальной академии: раз принято считать, что во Вьетнаме существует религиозный синкретизм, то все, что не относится к буддизму или конфуцианству, это даосизм или «народная религия»). Поэтому в разговоре с потенциальными информантами я обозначал свой интерес именно как *ngghiên cứu về tôn giáo dân tộc* ‘изучаю народную религию’. На что собеседник, как правило, отвечал, что не следует никакой религии, и менял тему разговора.

Впоследствии я стал называть свою деятельность *tìm hiểu về tâm linh người Việt* ‘интересуюсь спиритуальными практиками¹ вьетнамцев’, что сразу же открыло передо мной обширное поле историй о привидениях, исполнившихся предсказаниях, снах с участием умерших предков, исправлении судьбы, поддержке святых Матерей, чудесных исцелениях, вселении вредоносных духов как причине психических расстройств, изгнании бродячих духов из построек, наведении порчи, амулетах, колдовстве и т.п. Каждая из этих областей представляет собой особое дискурсивное пространство, питающее социальное воображение и основанную на нем экономику ритуальных практик.

Медиумы и шаманы всегда привлекали внимание этнографов и лингвистов, поскольку в их индивидуальности, речи и деятельности обнаруживаются эпистемологические ключи к пониманию изучаемых групп — представления о смерти, погре-

¹ Слово *духовность*, которое предлагают словари, не годится в качестве эквивалента, поскольку означает в русском языке духовный рост, удаление от мирского и противопоставляется *материальности*, а описываемые практики как раз очень мирские, направленные в основном на решение материальных проблем (хотя источник их может иметь сверхъестественный характер) и не подразумевают упражнений в духовном росте.

бальных ритуалах, духах предков и духах местности, о болезнях, их причинах и способах лечения, о веществах и растениях с особыми свойствами, о возможностях человеческого тела и его связях с невидимым миром и, шире, об этике, эстетике и музыке. Ряд исследователей, работавших с ритуальными специалистами во Вьетнаме, отмечают, что медиумы и их отношения с нечеловеческими агентами часто связаны тем или иным образом с культом Матерей [Enders 2006; Fjelstad, Nguyen Thi Hien 2006; Norton 2009]. В этом культе исполнители церемоний со сменой костюмов и танцевальных движений, репрезентирующие различных духов пантеона, занимаются гаданием и лечением при поддержке конкретных персонажей. Например, для гадания нужно иметь поддержку тетушки Чин и тетушки Бо (т.е. способность воплощать их и принимать их сообщения). Это подтверждается и материалами моих интервью с медиумами [Шарипов 2021]. Академические подходы к осмыслению медиумических практик во Вьетнаме варьируются от попыток найти исторические связи божеств пантеона с китайскими культурами или другими регионами Вьетнама [Tran Van Toan 1966] и анализа особенностей религиозно-политического движения Каодай, основанного на откровениях медиумов [Шарипов 2022], до исследования приемов психоэмоционального целительства [Nguyen Thi Hien 2008], корреляции мелодий и ритмов с невидимыми сущностями [Norton 2009] и ритуальной эффективности медиумов [Enders 2008].

Методология

С точки зрения когнитивной науки доступ человека к информации, в том числе стратегической, т.е. такой, которая активизирует системы сознания, отвечающие за социальное взаимодействие, несовершенен [Буайе 2016: 196]. Это несовершенство компенсируется представлениями о сверхъестественных сущностях, которые владеют стратегической информацией, не доступной людям в полном объеме: «При взаимодействии со сверхъестественными силами человек исходит из их доступа к стратегической информации. Сверхъестественные сущности наделяются хорошим доступом к информации. Нахождение в нескольких местах одновременно или невидимость дает им возможность получать сведения, которые реально существующим людям добыть труднее. Это не значит, что такие сущности непременно считаются мудрее простых смертных. Смысл не в том, что они знают лучше, а в том, что им зачастую попросту известно больше» [Там же: 201]. Таким образом, воплощая в своем теле духа предка, медиум обеспечивает прямой контакт клиента со сверхъестественным существом, имеющим доступ к разного рода жизненно важным сведениям, которые иным образом не получить.

Как правило (но не всегда), для этого необходим ритуальный контекст, имеющий языковые и неязыковые компоненты. «Ритуал безошибочно определяется как жанр или тип языковой игры, который не спутают с сонетом, лекцией или застольной беседой. Независимо от осознанных интенций участников ритуального взаимодействия, особенности ритуальной речи выделяют ее из других, более “обыденных” форм использования языка» [Keane 2004: 437]. Описывая язык ритуала, В. Кин отмечает важность неденотативных лингвистических функций [Ibid.]. Ритуал перформативен, а его результаты зависят от социальной конвенции, в рамках которой определенные языковые формы обеспечивают определенные действия.

В одной из последних работ о вьетнамских медиумах К. Эндерс задается вопросом об эффективности их ритуалов, упоминая, в частности, о таком условии, как подлинность результатов: «На аутентичность могут указывать разные критерии. Прежде всего, вызывающий дух завоевывает доверие тем, что вошедший дух сообщает некую информацию, к которой, по убеждению участников церемонии, у медиума не могло быть доступа заранее. Другим признаком подлинности считается значительное отличие звучания голоса духа от обыденного голоса того, кто его вызывает (а также, возможно, диалект и интонация). И наконец, специалист считается выдающимся, если не изрекает ничего, кроме прямой речи духа» [Enders 2008: 766]. Эти критерии можно обнаружить не только во вьетнамской, но и в любой другой медиумической традиции.

Как показал на примерах из практики английских медиумов Р. Вуффит, первый критерий, хотя и выглядит убедительным для участников взаимодействия, обеспечивается коммуникативными приемами намеков и подстроек, которые ускользают от внимания клиента, создавая у него впечатление «чудесного озарения медиума». Вуффит подробно анализирует, как работают подобные техники «угадывания» [Wooffitt 2006: 35–36]. Как отмечает Кребер, «[в]ероятно, большинство шаманов и медиумов по всему миру помогают больным, в том числе и фокусничеством при лечении и особенно при демонстрации своих способностей. Это фокусничество иногда преднамеренное, но во многих случаях сознательность здесь, наверное, не глубже уровня подсознания» [Kroeber 1952: 311].

Если, следуя логике В. Кина, воспринимать медиумические практики как форму языковой игры со своими правилами, известными участникам (но не всегда очевидными и понятными наблюдателю), то иллюкутивная сила сообщений медиума будет основываться на его авторитете, который, в свою очередь, зависит от знаков подлинности связи медиума с духом, чей авто-

ритет не подлежит сомнению в принципе. Поэтому важно определить формальные методы демонстрации присутствия духа предка в теле медиума. В контексте вьетнамских сеансов коммуникации с умершими эти методы верифицируют авторитет медиума и обеспечивают доверие клиента тому самому стратегическому знанию, ради которого он пришел на сеанс. В третьей главе монографии «Язык медиумов» Р. Вуффит использует формулировку «успешная демонстрация паранормальных способностей», указывая на три ресурса, которыми пользуются именно медиумы (в отличие от гадалщиков). Они показывают, что источником информации был нечеловеческий агент, (1) с помощью косвенной речи духа, (2) воспроизводя его прямую речь, (3) описывая детали его внешности [Wooffitt 2006: 67].

Расширенный список риторических приемов, конструирующих аутентичность ритуальных практик (в том числе медиумических) приводит Дж. Дю Буа в статье «Самоочевидность в ритуальной речи». Это использование ритуального регистра (специфика для тех же вещей и явлений), архаизмы, заимствования из других языков (иногда смешанные слова), эвфемизмы и метафоры, семантическая непрозрачность, семантико-грамматический параллелизм, маркированные качества голоса, стилизованные и ограниченные интонационные контуры, необычная беглость речи, гештальтное знание (выученный цельный текст), отказ от личной воли (шаман не решает сам), избегание местоимений первого и второго лица, стиль речи, приписываемый предкам, использование голоса медиаторов [Du Bois 1986].

Материал и методы

В статье я остановлюсь более подробно на лингвистических и паралингвистических особенностях речи и ритуального поведения вьетнамских медиумов, маркирующих присутствие духа умершего и создающих доказательства достоверности полученных во время сеанса сведений. В основу исследования положены мои собственные видеозаписи медиумических сеансов и интервью, полученные во время полевой работы в 2023 г. в Северном Вьетнаме, в провинциях Хайзыонг и Винфук. Я выбрал два фрагмента из видеозаписей сеансов, где два медиума поразному налаживают коммуникацию клиентов с их предками. Фрагменты взяты из начальной фазы сеансов, когда происходит установление контакта между медиумом, духами и клиентами.

Вуффит считает конверсаналитические (КА) транскрипты «наиболее продуктивным способом записи медиумических сеансов для выявления речевых стратегий, а также социально организованных лингвистических и интерпретационных практик,

посредством которых управляется эта форма разговорного взаимодействия» [Wooffitt 2006: 50]. Разговор клиента с медиумом — это коммуникативное событие, и инструменты конверсационного анализа хорошо подходят для описания микроуровня речевых действий (прогрессии, смены очереди, наложений, вставок, примыкающих пар), а также паралингвистических явлений (пауз, высоты тона голоса, длительности слогов), которыми, в частности, создается эффект присутствия духа умершего в теле медиума или в непосредственной близости от участников взаимодействия.

В этой статье будут приняты следующие знаки КА транскрипции:

(.)	— пауза дольше привычной (0.2s)
(0.5), (3)	— длительность паузы в секундах
(...)	— неразборчиво
((кивает))	— совершаемое действие
ГŌI	— громкость голоса выше обычной
>cô nhận xong...<	— громкость ниже обычной
::	— удлинённый гласный (чем больше знаков, тем длиннее)
—	— эмфаза
[...]	— наложение (<i>overlap</i>)
Б	— Банг (медиум)
А	— ассистент
K1, K2	— клиенты
З	— Зянг (медиум)

Кейс 1. Банг

Первый кейс взят из сеанса медиума по имени Vũ Thị Cẩm Bằng, записанного в ее домашнем храме в провинции Хайзыонг в марте 2023 г. В доме Банг устроено просторное помещение с большим алтарем (см. ил. 1 на цветной вклейке), где собираются желающие пообщаться с умершими и ждут (ил. 2), когда дух их предка придет в тело медиума и вызовет их на циновку у алтаря. Рядом с медиумом находится ассистент, обычно женщина (ил. 3). Эту роль может играть практически кто угодно, знакомый с языковой игрой. Задача ассистентки — спрашивать имена вошедших духов, просить их позволения записывать сеанс на телефон, модерировать, руководить посетителями. Сеанс завершается, когда Банг безжизненно падает на плечо ассистентки (ил. 4). Оплата публичная: клиенты кидают небольшие купюры в тарелку под алтарем (ил. 5), реагируя таким образом на реплики медиума, содержащие особо ценные сведения или советы.

В представленном фрагменте сеанса медиум и дух взаимодействуют главным образом с ассистентом, называя имена потомков, давая разрешение на видеозапись и сообщая имя вошедшего духа.

- 01 Б: ((роняет веер, ладони сложены, кивает))
- 02 А: A Di Đà Phật, A Di Đà Phật, A Di Đà Phật ((ладони сложены))
отдаюсь на милость Будды
- 03 > cô nhận xong vong chưa ạ (.) các quan các ngài đến chưa ạ
дух мертвого уже вошел в тетушку?
xưng danh xưng diện để nhận [con nhận] cháu
назовите имя, чтобы пригласить потомков
- 04 Б: [khm khm]
((кивает трижды))
кхм, кхм
- 05 А: và hầu chuyện vong cho phải phép ạ < (.)
и служить духам с благоговением
- 06 ((кивает мне)) vâng (...)
да
- 07 Б: (0.5) TÔ::I (1) sốt lòng sốt ruột cháu Cường (0.5)
я искренне волнуюсь за Кьонг
- 08 А: > àh dạ [vâng] <
да, уважаемый
- 09 Б: [nó nhà: TÔ::I]
он из моего рода
- 10 А: àh thế à (.) cụ ạ cụ xưng danh [xưng diện]
вот как? прошу старца назвать имя
- 11 Б: [bây giờ VỀ:] (0.5) cháu
Cường mời cháu Thuận
теперь пришел Кьонг с Тхуаном
- 12 nó nhà TÔ::I (.) mời cả cháu Đức (.) nhà TÔ::I (.) cháu
Huyền nó nhà TÔ::I
он из моего рода, пусть и Дык из моего рода, Хуен из моего рода
- 13 А: xưng danh xưng diện để [con (...)]
назовите имя, чтобы мы
- 14 Б: [hôm] nay về ĐẾN ĐÀ::Y
сегодня пришел сюда
- 15 А: dạ vâng ạ
да, уважаемый
- 16 К2: ((подходит и садится рядом с К1))
- 17 Б: tôi tê::nnn là: TU::
мое имя Ты

- 18 A: dạ vâng ạ có cháu thì
да, уважаемый, если мы (фраза неокончена)
- 19 B: Ủ::: (0.7) hôm này về: đến ĐÂY (1)
да, сегодня я пришел сюда
- 20 K2: vâng [ạ]
да, уважаемый
- 21 B: [sốt] lòng sốt ruột cho con cháu
искренне волнуюсь за потомков
- 22 K1: vâng [ạ]
да, уважаемый
- 23 A: A Di Đà [Phật]
отдаюсь на милость Будды
- 24 B: [tô:i là:::] (.) bây giờ về: là::: (.) Trần Văn TỰU:
я сейчас пришел, Чан Ван Ты
- 25 K1: dạ vâng ạ
да, уважаемый
- 26 A: >A Di Đà Phật
отдаюсь на милость Будды
- 27 con [chào cụ (.)] các quan các ngài cho con cháu
здравствуйте, прошу вашу светлость позволить
- 28 B: [MM:: (.) m:::]
мм
- 29 A: cụ ghi những lời cụ dạy vào máy điện thoại về mở
записать ваши поучения на телефон и включить дома
cho cả nhà ở [nhà (...)]<
чтобы все дома
- 30 B: [nhà Cường PHIÊN] [con nhận ra CHỮA:]
сейчас сеанс рода Кьюнга, вы это поняли уже?
- 31 K1: [vâng vâng vâng] được rồi ạ
да, да, да, уже поняли
- 32 B: Ủ::: [ừ:: ừ: ừ: ừ] ((кивает, раскачивается))
да, да, да, да, да
- 33 K1: [vâng vâng vâng]
да, да, да
- 34 A: a-di-da-Phat cụ tấu các quan các ngài cô Bơ cô Chín
отдаюсь на милость Будды, ваша светлость,
и тетушка Бо, и тетушка Чин
- 35 cho:: con cháu cụ ghi những lời cụ dạy cho cả nhà cũng
[nghe được]
позвольте потомкам записать ваши поучения, чтобы
вся семья могла послушать
- 36 K1: [vâng]
да
- 37 B: (4) ((ладони сложены, трижды кланяется алтарю))

- 38 cữ xin **PHÉP** được **RỒ::Ỉ**
предки разрешили

В этом разговоре содержится ряд лингвистических и экстралингвистических маркеров, указывающих на то, что дух присутствует в теле медиума и тот транслирует его речь, прямую либо косвенную. К лингвистическим можно отнести архаизмы, ролевой дейксис, отложенный ответ в примыкающей паре и семантико-грамматические параллелизмы и просодию, а к экстралингвистическим — телесные и проксемические индексы. Рассмотрим каждый из них подробнее.

Архаизмы

Некоторые лексические формы в речи медиума и ассистента имеют характерную структуру номинатива, разделенного удвоенным глаголом или субстантиватором, которая не используется в повседневной коммуникации.

- 03 A: >cô nhận xong vong chưa ạ (.) các quan các ngài đến chưa ạ
дух мертвого уже вошел в тетушку?
xưng danh xưng diện để nhận con nhận cháu<
назовите имя, чтобы пригласить потомков
- 07 B: (0.5) TỒ::I **sốt lòng sốt ruột** cháu Cừng (0.5)
я искренне волнуюсь за Кыонга
- 27 A: >con chào cữ (.) cữ (.) **các quan các ngài** cho con cháu<
здравствуйте, прошу вашу светлость позволить

Во всех примерах употребляются четырехлексемные фразовые единицы, которые действуют как морфемные анафоры и придают речи поэтический характер: *xưng danh xưng diện* 'называть имя, называть титул' в значении глагольной фразы «сообщить имя», *nhận con nhận cháu* 'принять детей, принять внуков' в значении глагольной фразы «пригласить кого-то из присутствующих», *sốt lòng sốt ruột* 'гореть сердцем, гореть нутром' в значении глагола «волноваться», *các quan các ngài* 'все чиновники, все знатные люди' в значении вокатива «вы».

Рассмотренные фразовые единицы имеют несколько индексальных значений. Во-первых, они указывают на неповседневность ситуации, в которой использовались бы совершенно другие лексические репертуары типа *bảo tên, gọi khách, lo lắng, bác*. Во-вторых, они отсылают к формулам обращения к чиновникам и правителям, выстраивая таким образом распределение отношений власти ассистента, клиентов и духов. В-третьих, используя в речи архаическую лексику от лица духа, медиум подчеркивает инаковость звучащего голоса, его несовременную, вневременную принадлежность.

Ролевой дейксис

В отличие от пространственного или временного, ролевой дейксис обладает более сложной формой индексальности: «[У]казательное местоимение *этот* (*this*) просто предполагает существование определяемого референта. В то же время местоимение *ты* (*you*) делает нечто большее, нежели просто указывает на существование адресата; в действительности оно создает социальную категорию “адресат / реципиент” или официально заявляет о ее существовании. Человек не считается адресатом, пока к нему или к ней не обратились на ты (в то время как стол стоит рядом с говорящим еще до того, как тот сказал о нем “этот”). Языки, имеющие социальную дифференциацию в местоимениях второго лица (например, классические типы T/V во многих европейских языках как *tu / vous* во французском), еще значительно задействуют индексальные свойства личных местоимений, используя их как указатели контекстуально релевантных социальных координат равенства / неравенства, солидарности / власти» [Duranti 1997: 19].

Как отмечают вьетнамские ученые, система вокативов во вьетнамском языке — одна из самых сложных в мире [Phạm Thành 1994; Nguyễn Thị Diễm Phương 2011].

*По сравнению с европейскими языками вьетнамский содержит огромное число способов обращения, а механизм функционирования этой системы обращений невероятно сложен, что создает почти бесконечную вариативность вокативных формулировок в коммуникации. Количество лексики для обращения к собеседнику очень велико. Эта лексика включает базовые личные местоимения (*tao* ‘я’, *mày* ‘ты’, *nó* ‘он, она, оно’)¹, слова, заимствованные из терминологии родства (*cụ* ‘старец’, *ông* ‘господин, дедушка’, *bà* ‘госпожа, бабушка’, *bác* ‘дядюшка или тетушка старше моего отца’, *cô* ‘тетушка младше моего отца’, *chú* ‘дядюшка младше моего отца’, *anh* ‘старший брат’, *chị* ‘старшая сестра’, *em* ‘младший брат или младшая сестра’, *cháu* ‘племянник или внук’, *con* ‘ребенок’, *mẹ* ‘мать’, *bố* ‘отец’ и ряд других), существительные, указывающие на отношение (*bạn* ‘друг’, *đồng chí* ‘товарищ’ и пр.), существительные со значением профессии (*giáo sư* ‘преподаватель’, *bác sĩ* ‘доктор’), пространственные местоимения (*đây* ‘здесь’, *đấy* ‘там’), слова китайского или французского происхождения (*thì* ‘у’, *moa* ‘я’, *toa* ‘ты’). Все из перечисленных слов могут создавать вокативные*

¹ Эти местоимения используются сравнительно редко в силу их индексальных особенностей: *tôi* ‘я’ задает формальный регистр и дистанцирует говорящего от собеседника, а *tao* ‘я’, напротив, может быть понято как фамильярность; *mày* ‘ты’ звучит уничижительно (если только не используется между близкими друзьями), а *nó* ‘он, она, оно’ обычно употребляется в отношении вещей, животных, детей, а также людей, к которым относятся без особого уважения, или (!) близких друзей.

пары (для обозначения 1 и 2 л. в разговоре, при этом переключение на 3 л. будет происходить с помощью добавления пространственных дейксических маркеров или притяжательных местоимений *ây* 'тот', *đó* 'там', *ta* 'мы или наш') практически в любых сочетаниях. Например, термин родства *bác* 'дядюшка' может образовывать пары с рядом других слов из той же группы: *bác* — *cháu* 'племянник или внук', *bác* — *tôi* 'я', *bác* — *em* 'младшая сестра или брат', *bác* — *con* 'ребенок'. Слово *em* 'младшая сестра или брат' тоже может образовывать пары с разными терминами родства: *em* — *anh* 'старший брат', *em* — *bác* 'дядюшка', *em* — *ông* 'господин', *em* — *tôi* 'я', и т.п. [Phạm Thành 1994: 72]¹.

Мой опыт использования вьетнамского и материалы интервью с вьетнамцами на тему местоимений показывают, что ролевой дейксис порой вызывает затруднения и у носителей языка. В большинстве взаимодействий для наименования себя и собеседника(ков) используются термины родства в зависимости от возраста и социального положения. В разговоре людей с небольшой разницей в возрасте будут использоваться слова *anh (chị) / em*, когда разница больше — *bác (cô) / cháu*, еще больше — *ông (bà) / cháu*. Однако, как было сказано выше, эта базовая модель обычно подвергается корректировке для уточнения прагматики в конкретных контекстах, причем зачастую это сопровождается иллокутивным действием, не достижимым иными языковыми средствами.

К предкам обычно обращаются с помощью вокативной пары *сц* — *cháu* (или *con*), но в данном сеансе дейксическая система выглядит более замысловато. Медиум называет себя *tôi* нейтральное 'я' или *сц* 'старец или прадед', а клиентов *con* 'ребенок' и *cháu* 'племянник, внук'. При этом, когда местоимения *tôi* или *сц* использует медиум, не всегда ясно, кто референт вокатива — дух или сам медиум. Скорее всего, *tôi* указывает на прямую речь духа, а *сц* — на пояснение медиума, что имеют в виду духи, которых он называет в третьем лице с помощью термина родства. Остается открытым вопрос о маркерах субъекта высказывания, когда используется термин родства (38), поскольку

¹ Автор не упоминает еще один способ обращения — называние себя и собеседника в третьем лице по имени, что характерно для общения приятелей примерно одного возраста, хотя используется и в других ситуациях, образуя пары с терминами родства. Вокативные пары возникают как продукт кооперативного действия участников коммуникации, причем они могут меняться по мере социального сближения, уточнения возраста или статуса, при прямой договоренности, влиянии третьих лиц, в зависимости от прагматических задач собеседников и т.п. Так, нормативная пара *em* — *chị* в обращении младшего по возрасту мужчины к старшей по возрасту женщине может быть инвертирована одним из собеседников в *anh* — *em* и либо принята, либо не принята другой стороной, поскольку индексальное значение такой инверсии означает флирт (супруги всегда называют друг друга *anh* — *em* независимо от возраста).

в такой ситуации слово (в данном случае *сү* ‘старец’) может означать и 1 л. ед.ч. ‘я’, и 3 л. ед.ч. ‘предок’, и 3 л. мн.ч. ‘предки’.

Клиенты называют себя *сон* ‘ребенок’¹, а медиума *сү* ‘старец, прадед’. Ассистент иногда использует собирательные вокативы *nhận con nhận cháu* ‘потомки’, указывая на клиентов, и *các quan các ngài* (типичное обращение к духам культа Матерей), указывая на предков. В речи медиума задействованы две вокативных пары: *tôi — cháu* и *сү — сон*. Третье лицо медиум обозначает местоимением *nó* (09, 12 и др.), когда говорит о потомках, и термином родства *сү*, когда говорит о духах либо (см. выше) о себе.

Особый интерес представляет фраза 03, где ассистент пытается преодолеть субъектную диффузию, обращаясь к одному человеку (медиуму), но к двум разным адресатам в теле этого человека — сначала к самому медиуму, а потом к духу (грамматически — к духам): *cô nhận xong vong chúa à?* «дух мертвого уже вошел в тетушку?»; *các quan các ngài đến chùa à xứng danh xứng điện để nhận con nhận cháu* «ваша светлость [дословно ‘все чиновники, все знатные люди’] уже пришли? назовите светлейшие имена [дословно ‘называть имя, называть титул’], чтобы вызывать ваших потомков [дословно ‘детей и внуков’]». По действию в строке 04 (наложение, ответ медиума), содержащему кивание и утвердительное покашливание, ассистент, вероятно, делает вывод, что дух уже явился, поэтому во второй части высказывания изменяет форму обращения. Однако, как видно из транскрипта, ответ она получает далеко не сразу (возможные причины этого будут подробно рассмотрены ниже).

Таким образом, основными вокативными маркерами присутствия духа в рассматриваемом сеансе можно считать выбираемые всеми участниками репертуары терминов родства с почти максимальной дистанцией по возрастной шкале, что конструирует особые отношения власти между *сон* и *cháu*, с одной стороны, и *сү* и *các quan các ngài* — с другой. Нетипично звучит вокативная пара *tôi — cháu*, выбранная медиумом для трансляции прямой речи духа. Исходя из того небольшого корпуса записей сеансов нескольких медиумов, воплощающих духов мертвых, которым я сейчас располагаю, возьму на себя смелость предположить, что это стилистическая особенность поэтики конкретного медиума, поскольку только Банг использует эту вокативную пару во всех шести сеансах. Прояснение этого

¹ Несмотря на то что медиум в данном случае обращается к потомкам *cháu* ‘внуки’, клиенты называют себя вокативом *сон* ‘ребенок’, чем увеличивают дистанцию в отношениях власти, выбрав более низкую позицию. В сеансах других медиумов дух чаще сразу выбирает *сон* для обращения к клиентам, но и это не непреложное правило.

вопроса потребует дополнительных полевых наблюдений и интервью.

Примыкающие пары

Выше упоминалась строка 03, в которой ассистент обращается к медиуму с вопросом, вошел ли уже дух, а затем, во второй части фразы, к духу с просьбой назвать свое имя. Строка 03 — первая часть примыкающей пары (*adjacency pair*), в которой ассистент передает очередь медиуму с целью дать ей возможность произвести вторую часть пары в виде ответа на вопрос. Медиум берет очередь, но, вопреки правилам базовой машинерии разговора [Sacks et al. 1974], не производит вторую часть примыкающей пары (во всяком случае это неочевидно для меня):

- 03 A: > cô nhận xong vong chưa ạ (.) các quan các ngài đến chưa ạ
дух мертвого уже вошел в тетушку?
 xưng danh xưng diện để nhận [con nhận] cháu
назовите имя, чтобы пригласить потомков
- 04 B: [khm khm] ((кивает трижды))
кхм, кхм
- 05 A: và hầu chuyện vong cho phải phép ạ (<.)
и служить духам с благоговением (.)
- 06 ((кивает мне)) vâng (...)
да
- 07 B: TÔ::I (1) *sốt lòng sốt ruột cháu* Cường (0.5)
я искренне волнуюсь за Кыонга
- 08 A: > Àh dạ [vâng] <
да, уважаемый
- 09 B: [nó nhà: TÔ::I]
он из моего рода
- 10 A: àh thế à (.) cụ ạ cụ xưng danh [xưng diện]
вот как? прошу старца назвать имя
- 11 B: [bây giờ VÊ:] (0.5) cháu
 Cường mời cháu Thuận
теперь пришел Кыонг с Тхуаном

Так продолжается еще десять строк (всего внутри этой примыкающей пары их 19). Ассистент производит подтверждающие ремарки («да, уважаемый»; «отдаю на милость Будды»), создавая вторые части парных реплик в ответ на фрагменты речи медиума, которые совокупно можно считать многочленной вставной последовательностью, приводящей в конце концов к ответу (17, 24) на просьбу ассистента назвать имя (озвученную в строке 03 и повторенную в строках 10 и 13). При этом паузы и удлинённые гласные вносят в этот ответ оттенок неуверен-

ности, как если бы духу было *необходимо* пройти весь этот риторический процесс, прежде чем сформулировать свое полное имя.

24 Б: *tô:i là::: (.) bây giờ về:: là::: (.) Trần Vận TŨ::*
я сейчас пришел, Чан Ван Ты

В этом фрагменте речь, скорее всего, идет об отложенном ответе, что выглядит нетипично для повседневной коммуникации. Если в примыкающей паре за вопросом не следует ответ (или вставная последовательность, имеющая прагматической целью уточнение вопроса), то это нарушает «систему правил, благодаря которым разговор самоорганизуется», что само по себе может служить поводом для «индивидуального вменения вины» [Корбут 2015: 132]. Вместе с тем «[к]аждый участник поддерживает разговор как *общее* достижение. Возможность реагировать на нарушение правил заложена в саму систему правил. Нет никаких дополнительных правил, касающихся того, как реагировать на нарушения» [Там же] (курсив в оригинале). Поскольку ассистент не оставляет попыток выяснить имя духа и сотрудничает с медиумом в производстве примыкающих пар, инициированных последним, в данном случае я рассматриваю отложенный ответ как дискурсивный маркер присутствия духа, означающий право мертвых предков нарушать коммуникативные правила.

Семантико-грамматические параллелизмы

Эта группа маркеров делится на лексические и фразовые. В пределах фраз можно отметить упоминавшиеся выше архаичные лексемы, выраженные номинативом, разделенным удвоенным глаголом или субстантиватором:

xưng danh xưng diện ‘называть имя, называть титул’ (03, 10, 13);
nhận con nhận cháu ‘принять детей, принять внуков’ (03);
sốt lòng sốt ruột ‘гореть сердцем, гореть нутром’ (05, 21);
các quan các ngài ‘все чиновники, все знатные люди’ (03, 27, 34).

На уровне фразовых отношений можно выделить разные виды семантико-грамматических параллелизмов.

17 Б: *tôi tê::nnn là: TŨ:*
мое имя Ты (...)

24 Б: *tô:i là: (.) bây giờ về là: (.) Trần Vận TŨ:*
я сейчас пришел, Чан Ван Ты

12 Б: nó **nhà: TÔI** (.) mời cả cháu Đức (.) **nhà: TÔI:I** (.) cháu Huyền (.) nó **nhà: TÔI::I**
он из моего рода, пусть и Дык из моего рода, Хуен из моего рода

Эти параллелизмы особенно отчетливо видны в речи медиума, если выделить ее из диалога и записать в этнопоэтическом формате [Hymes 1996: 165].

bây giờ về cháu Cường
 với cháu Thuận **nó nhà: tô:i**
 mời cả cháu Đức, **nhà: tô:i**
 cháu Huyền, **nó nhà: tô:i**

hôm nay về đến đây

tôi tê::nnn là: **TŨ::**

hôm này về đến đây (...)

tô:i là:: (...) Trần Văn **TŨ:**

Изобилие параллелизмов — характеристика поэтического языка, которая задействована в сеансах Банг как одна из риторических стратегий, маркирующих присутствие духа.

Просодика

Подчеркнуто громкий голос медиума, с высокой частотой акцентирующий тоны и длительности при произнесении отдельных слогов, придает речи неестественность, что в контексте сеанса коммуникации с мертвыми индексирует сверхъестественность.

07 Б: (0.5) **TÔ::I** (1) *sốt lòng sốt ruột cháu CƯỜNG* (0.5)
я искренне волнуюсь за Кьонга

17 Б: *tôi tê::nnn là: TŨ:* (0.5)
мое имя Ты

30 Б: *nhà Cường phiê:n con nhân ra CHŨ:A*
сейчас сеанс рода Кьонга, вы это поняли уже?

Речь ассистента, напротив, невыразительная, тише нормы и очень быстрая. Можно отметить просодический контраст в речи медиума и ассистента (последний производит вдвое больше слогов за единицу времени, оттеняя акустические маркеры присутствия нечеловеческого агента, которыми пользуется медиум).

03 А: *> cô nhận xong vong chưa ạ (.) xưng danh xưng diện để nhận con nhận cháu <* (5s / 15 слогов)

07 Б: *TÔ::I sốt lòng sốt ruột cháu Cường* (5s / 7 слогов)

Этот контраст индексирует отношения власти и иерархии между собеседниками. Вышестоящий — медиум / дух — подчеркивает свою идентичность громкостью голоса, размеренным темпом и множественными акцентами, а нижестоящий — быстрой тихой монотонной речью, которая служит своеобразным просодическим фоном для перформанса духа.

Экстралингвистические маркеры

Среди неязыковых индексов присутствия нечеловеческого агента в теле медиума следует упомянуть глаза, положение тела и общую проксемику ритуального зала, движения тела и рук в координации с языковыми явлениями.

Индексы вхождения и выхода духа из тела медиума были одинаковы во всех сеансах Банг: когда медиум роняет веер, скрывающий сам сакральный момент вхождения духа, она закрывает глаза и непрерывно покачивается в такт речи на всем протяжении сеанса; когда она падает на плечо ассистентки, все понимают, что дух вышел, бросив безжизненное тело медиума, который через несколько секунд открывает глаза и с любопытством смотрит на окружающих, обозначая таким образом для них возвращение собственной личности. Закрытые глаза маркируют присутствие агента, которому не нужно пользоваться физическим зрением, чтобы все «видеть» и знать. Покачивания тела означают транс, неконтролируемые движения под действием инородного агента. Покачивания часто совпадают либо с просодическими акцентами, либо с поклонами в сторону алтаря.

Расположение тела медиума в пространстве ритуального зала можно обозначить как нахождение «между двумя мирами» — лицо и поклоны направлены наискось в сторону алтаря и в то же время обращены к клиентам, которые усаживаются фронтально лицом к алтарю (ил. 6).

Кейс 2. Зянг

Этот сеанс записан в доме медиума Чан Ле Зянг (Trần Lê Giang) в провинции Виньфук в феврале 2023 г. Зянг работает школьной учительницей. В отличие от Банг, она не впускает духов в свое тело, а обеспечивает их присутствие для коммуникации с клиентами. Духи обычно располагаются на алтаре (ил. 7), а Зянг передает их сообщения родственникам, пришедшим на сеанс. Во время сеансов она пользуется ручкой и бумагой для записи имен, сообщаемых духами, и конспектирования фрагментов их речи (ил. 8). Сеансы проходят приватно, посетители ожидают в холле (ил. 9). Оплата тоже приватная, в конверте вместе с дарами на алтарь.

На видеофрагменте представлена начальная фаза сеанса семьи тетушки Куан и ее сына Нама, пообщаться с которыми явилось несколько духов их покойных родственников. Зянг выясняет у пришедших духов их имена, сообщая Куан и Наму, кто именно пришел на беседу (ил. 10).

- 01 3: hôm nay (5) tức là cháu muốn hỏi (2) cháu muốn hỏi (.)
ông đi cùng với ai
*сегодня, в общем, я хочу спросить, я хочу спросить,
с кем вы вместе пришли?*
- 02 ((смотрит на алтарь и показывает туда рукой))
- 03 cháu muốn hỏi bà tên là gì (2) ((обращается к K1)) nhà
mình có bà nào tên Hiếu không
*позвольте спросить, как вас зовут? у вас в семье есть
бабушка по имени Хиеу?*
- 04 K1: có ạ (.) bà Hiếu bà nội
есть, Хиеу — моя бабушка по линии отца
- 05 3: thế là đây rồi (.)
так вот, она здесь
- 06 K1: (5) ((пересаживается напротив алтаря на колени,
складывает руки, кланяется))
- 07 cháu chào cụ ạ (.) [cháu (.)]
здравствуйте, уважаемая, я
- 08 3: ((обращается в сторону алтаря))
[tên cô] cho tên cô cho cháu
ваше имя, скажите мне свое имя
- 09 K1: cô Quyên ạ (0.5) con (.) con Nguyễn Xuân Thảo
Куен, дочка Нгуена Суан Тхао
- 10 3: dạ vâng ạ
хорошо
- 11 K1: (1) cháu Nguyễn Quài Nam ạ (0.5) là con của Quyên
Нгуен Куай Нам, мой сын
- 12 K2: ((складывает руки, кланяется, не пересаживаясь))
- 13 3: ((обращается в сторону алтаря)) dạ vâng ạ (1) hôm nay
xin hỏi cụ
да, я хочу спросить вас сегодня
- 14 là hôm nay có gia đình cô Quyên và ch' (.) và anh Nam ạ có
về đến đây
сегодня семья Куен и Нама пришли сюда
- 15 xin phép được giao lưu nói chuyện gia tiên tiên tổ nhà
mình
просят позволения пообщаться с предками своего рода
- 16 ông ngồi xuống đi (.) cho con hỏi (2) ((слушает лицом
к алтарю))
присаживайтесь, уважаемый, позвольте мне спросить
- 17 vâng ạ ((пишет)) (5) ((слушает, потом поворачивается
к клиенту)) ông Loan ạ
так, дедушка Лоан
- 18 chào [
здравствуйте

- 19 K1: [chào] ông nội ạ (.)
здравствуйте, дедушка по линии отца
- 20 K2: [cụ]
дедуля
- 21 3: ah (4) vâng ạ (.) bà Nguyễn Thị Niềm
a, так, бабушка Нгуен Тхи Нием
- 22 K1: Nguyễn Thị Niềm là bà nội kế ạ (.) cháu chào bà
Нгуен Тхи Нием — это следующая бабушка по линии отца, здравствуйте
- 23 ((обращается к сыну)) chào bà
поздоровайся с бабушкой
- 24 K2: ((кланяется, сложив руки))
- 25 3: con lại thấy còn có bà ngồi cũng cạnh đấy (0.5) vâng (.) cho
con hỏi
я вижу, там рядом сидит еще одна бабушка, позвольте спросить
- 26 bà tên gì (2) bà phải nói
как вас зовут, вы должны сказать
- 27 (1) ((слушает лицом к алтарю, затем говорит клиентам)) tôi tên là Thường
меня зовут Тхьонг
- 28 K1: con chào bà cô Thường ạ (0.5) em ruột của ông nội
здравствуйте, бабушка Тхьонг, родная младшая сестра дедушки по отцу
- 29 3: vâng ạ (2) vâng ạ (.) cha của cô đây ạ ông Nguyễn Xuân Thảo
так, так, здесь ваш отец, господин Нгуен Суан Тхао
- 30 K1: ((смотрит на медума)) oh thế à
вот как, неужели?
- 31 con chào cha (.) ((кланяется, обращается к сыну)) con
chào
здравствуйте, папа. поздоровайся
- 32 K2: ((кланяется, сложив руки))
- 33 3: dạ vâng ạ (.) vâng ạ (2) bà (.) bà Thiên Phương ạ
да, так, бабушка, бабушка Тхиен Фьонг
- 34 K1: ah (.) con chào bà ạ
здравствуйте, бабушка
- 35 3: vâng ạ (5) Cậu Tiên (lại)
так, дядя Тиен
- 36 K1: eh (.) eh (.) chị chào em
э, э, здравствуй
- 37 3: ah vâng ạ (6) cậu bảo là còn cả cháu Hà về đây
a, хорошо, он говорит, с ним еще пришла Ха
- 38 K1: vâng chào cháu Hà
да, здравствуй, Ха

- 39 K2: chào em
здравствуй
- 40 3: xin (0.5) dạ vâng (.) xin được chào các cụ các bác bà xin
chào cha chào mẹ
прошу, да, приветствую всех дедушек, бабушек
и родителей
- 41 hôm nay gia đình cô Quyên và anh Nam có về đây để xin
phép được
сегодня семья Куен и Нама пришла сюда, чтобы
просить позволения
- 42 giao lưu nói chuyện với gia tiên tiên tổ của nhà mình xin
các cụ các bác bà
пообщаться и побеседовать с предками своего рода
и просят вас всех
- 43 để cho cô con xin phép nói chuyện ạ xin mời (.) xin mời
позвольте им говорить, уважаемые, прошу вас,
пожалуйста, приступайте

На первый взгляд в этом взаимодействии нет ничего необычного, оно выглядит как повседневная беседа нескольких людей за тем только исключением, что некоторые собеседники невидимы. Это как если бы один из участников взаимодействия держал телефонную трубку и озвучивал остальным то, что говорят на другом конце провода. То есть с точки зрения лексических репертуаров, ролевого дейксиса, поэтики и коммуникативной машинерии сеанс практически не отличается от бытового разговора. Однако некоторые особенности следует все же отметить.

Архаизмы

В последней части фрагмента, когда духи, собравшиеся на алтаре, сообщили свои имена и были готовы к беседе, Зянг изменила регистр и произнесла формальную, почти «протокольную» реплику, обозначающую переход от вступительной фазы к непосредственному взаимодействию клиентов с предками (строки 40–43). В этой реплике использовано несколько лексем, структурно сходных с теми, что встречались в кейсе 1:

các cụ các bác bà ‘все старцы, все дядюшки и госпожи’ (40);

chào cha chào mẹ ‘приветствовать отца, приветствовать мать’ (40);

gia tiên tiên tổ ‘семьи предки, предки рода’ (15, 42).

Индексальные значения этих элементов отчасти сходны с теми, что были выделены выше в сеансе Банг (неповседневность ситуации, несовременность лексических репертуаров), но менее выражены. Их повседневные эквиваленты звучали бы как *các cụ, chào cha mẹ* и *tổ tiên*, т.е. с использованием тех же слов, но без удвоений субстантиватора *các*, глагола *chào* и номинатива *tiên*.

Учитывая, что архаизмы этой формы встречаются во всех известных мне сеансах, я предполагаю, что сам факт использования таких лексем медиумом указывает на определенный регистр речи, принятый для маркирования духов предков.

Ролевой дейксис

В сеансе задействован стандартный спектр вокативов, которые употребляются во вьетнамском языке согласно правилам повседневной коммуникации. Маркирование невидимого агента происходит за счет того, что вокативных регистров несколько. Чередую обращение к двум группам участников сеанса — духам на алтаре и их потомкам в помещении, Зянг использует две схемы. Одна из них, в обращении к клиентам, выражает стандартную степень уважения, для чего Зянг выбирает вокативную пару *cháu* ‘племянница’ — *cô* ‘тетушка’.

08 3: tên cô cho tên **cô** cho **cháu**

ваше имя, скажите мне свое имя

29 3: *vâng ạ* (2) *vâng ạ* (.) *cha của **cô** đây ạ ông Nguyễn Xuân Thảo*

так, так, здесь ваш отец господин Нгуен Суан Тхао

Вторая схема, при общении с духами, содержит ряд обобщающих обращений, выраженных архаизмами (15, 40, 42). При этом, говоря с отдельными духами предков, медиум называет себя словом *con* ‘ребенок’ или *cháu* ‘внук’, а духов — *cụ* ‘старец’ (13), *ông* ‘господин’ (1, 16), *bà* ‘госпожа’ (03, 25, 26) в зависимости от их пола и возраста. Когда медиум сообщает имена духов клиентам, она использует в третьем лице вокативы, соответствующие возрасту духов. При этом, даже не зная умерших и не видя их духов, наблюдатель может определить их возраст по отношению к клиентам.

35 3: *vâng ạ* (5) **cậu** Tiên (lại)

так, дядя Тиен

36 K1: *eh* (.) *eh* (.) **chị** chào **em**

э, э, здравствуй

37 3: *ah vâng ạ* (6) **cậu** bảo là còn cả **cháu** Hà về đây

а, хорошо, он говорит, с ним еще пришла Ха

38 K1: *vâng chào **cháu** Hà*

да, здравствуй, Ха

Третье вокативное отношение, задействованное в этом сеансе, — клиенты / духи. В отличие от стандартных способов обращения к духам мертвых, где обычно выбирают термины родства, повышающие возрастной статус умерших на одну ступень, Куен и Нам называют родственников теми же терминами, что и при жизни (старшая сестра Куен приветствует

своего младшего брата Тиена (36) и его дочь (38): «здравствуй, племянница [по имени] Ха»).

В этом внешне «нормальном» использовании дейксиса маркером, производящим присутствие невидимого агента, служит контраст переключения — с подчеркнуто почтительного в прямых парных репликах медиума и духов на обыденное в репликах медиума, обращенных к клиентам.

Просодика

Одним из ключевых просодических маркеров, указывающих на присутствие духов, служат паузы, возникающие после вопросов Зянг, которые воображение участников сеанса заполняет вторыми элементами примыкающих пар. То есть, строго говоря, то, что для внешнего наблюдателя выглядит как паузы (ил. 11), — это моменты, когда духи берут очередь и говорят, но слышит их только медиум. Таким способом медиум в операции с клиентами, которые во время пауз молча ждут, производит «присутствие» невидимых участников коммуникации.

Одна из характеристик этих пауз — длительность — указывает на то, что мертвые, явившись в мир живых, подчиняются темпоральности этого мира, а их речь имеет протяженность, сходную с длительностями речи живых. Иногда невидимые собеседники молчат, вынуждая Зянг повторять вопрос.

- 25 3: con lại thấy còn có bà ngồi cũng cạnh đấy (0.5) vâng (.) cho con hỏi
я вижу, там рядом сидит еще одна госпожа, позвольте спросить
- 26 bà tên gì (2) bà phải nói
как вас зовут, вы должны сказать
- 27 (1) ((слушает лицом к алтарю, затем говорит клиентам))
tôi tên là Thường
меня зовут Тхьонг

Задав вопрос «как вас зовут», медиум две секунды ждет, а потом добавляет «вы должны сказать». О причинах молчания духа можно только догадываться, что само по себе делает его присутствие еще более ощутимым, вменяя «госпоже» некоторое эмоциональное бытие: мы не знаем, почему она не отвечает сразу, при этом неизвестно, что именно в эти моменты воспринимает медиум (может быть, дух плачет или отвернулся?). В результате клиенты получают ответ: медиум передает прямую речь духа с формальным местоимением *tôi* 'я' (27).

Экстралингвистические маркеры

Просодические маркеры действуют в тесной взаимосвязи с телесными. Телесная направленность внимания Зянг в течение сеанса имеет три вектора: 1) лицо и жесты обращены к алтарю (ил. 12); 2) пишет в тетради; 3) поворачивается к клиентам.

- 01 3: hôm nay (5) tức là cháu muốn hỏi (2) cháu muốn hỏi (.)
ông đi cùng với ai
*сегодня, в общем, я хочу спросить, я хочу спросить,
с кем вы вместе пришли?*
- 02 ((смотрит на алтарь и показывает туда рукой))
- 03 cháu muốn hỏi bà tên là gì (2) ((обращается к K1)) nhà
mình có bà nào tên Hiếu không
*позвольте спросить, как вас зовут? у вас в семье есть
бабушка по имени Хиеу?*

Характерно, что Зянг не только сама слегка изменяет положение своего тела, но и вербально производит телесность духов как сходную с человеческой:

- 16 3: ông ngồi xuống đi (.) cho con hỏi (2) ((слушает лицом
к алтарю))
присаживайтесь, уважаемый, позвольте мне спросить
- 17 vâng ạ ((пишет)) (5) ((слушает, потом поворачивается
к клиенту)) ông Loan ạ
да, дедушка Лоан

В свою очередь, клиенты сидят лицом к алтарю и обращаются в сторону алтаря, а слушая слова предков из уст Зянг, либо поворачиваются к ней лицом, не меняя положения тела, либо остаются обращены лицом к алтарю, задавая таким образом позицию их основного собеседника. Проксемика расположения тел участников сеанса образует треугольник, в котором и клиенты, и медиум в основном обращены к алтарю, маркируя позицию духов предков, существующих на момент сеанса в пространственных и темпоральных отношениях мира живых.

Заключение

В двух рассмотренных кейсах одни и те же маркеры имеют разную частотность употребления, степень и тип иллюзии. В обоих случаях участники пользуются архаизмами, однако если в кейсе 1 их активно употребляют как медиум, так и ассистент, то в кейсе 2 — только медиум и только в формальном регистре. Ролевой дейксис тоже имеет разное значение в конструировании присутствия духов: в первом случае он используется как для создания разрыва между степенями родства, так

и для переключения между вокативными системами, а во втором — только для смены вокативных отношений. На фоне многообразия просодических репертуаров в первом кейсе (громкость, акценты, скорость речи, паузы) просодика второго кейса ограничена паузами, но при этом они играют определяющую роль как индексы коммуникативных очередей духов, особенно в сочетании с кинестетическим компонентом и проксемикой. В кейсе 1 коммуникативная машинерия в примыкающих парах выглядит как нарушение правил повседневного разговора, в то время как кейс 2 предстает подчеркнуто «нормальным», и эта обыденность беседы, как ни парадоксально, обеспечивает условия для успешного конструирования присутствия духов предков. Наконец, во втором кейсе отсутствуют анафорические и эпифорические элементы поэтики на межфразовом уровне, которыми изобилует первый кейс. В целом манера первого медиума и тип кооперации с ассистентом в ее исполнении выглядят более театрально, что явно входит в задачи Банг. Зянг же выступает посредником в бытовом коммуникативном событии, экономично используя маркеры присутствия нечеловеческих агентов, и старается свести явные сценические элементы к минимуму¹.

Рассматривая доступные наблюдению элементы самовыражения в обоих сеансах, важно учитывать, что Банг производит духа *внутри* своего тела, а Зянг *вовне*. Перед ними стоят разные прагматические задачи: в первом случае — изобразить телесные знаки действий духа, а во втором — ограничиться констатацией присутствия духа на алтаре.

Один из задействованных в обоих случаях лексических маркеров, который я оставил вне сферы анализа, — точное название имен. Дух в теле Банг во время сеанса вызывает из аудитории своих живых родственников к алтарю, а Зянг называет клиентам имена явившихся на алтарь предков. Точное название имен мертвых² служит важным эвиденциальным компонентом сеанса: подчеркивается, что пришли именно родственники клиентов, а значит разговор с ними будет отвечать критерию истинности [Enders 2008]. Каким образом медиум получает доступ к этому знанию — отдельный вопрос, не имеющий прямого отношения к задачам настоящей работы. Это чисто денотативный компо-

¹ В перспективе драматургического подхода [Гофман 2000] можно предположить, что в первом случае доминирует исполнительская техника произвольного самовыражения, а во втором — произвольного. Однако оценка такого предположения требует дополнительных интервью с участниками и отдельного анализа данных, что выходит за круг задач этой статьи.

² Вопрос о том, откуда у медиума знание имен покойных предков клиентов, многие из которых приходят впервые, я тоже оставляю за рамками этой работы, поскольку в мои задачи не входит «доказать» или «опровергнуть» существование загробного мира и особых способностей медиумов для связи с ним.

нент коммуникации, которая состоялась бы и без него¹. Примеры сеансов с маркерами присутствия духа мертвого в теле медиума и без называния имен мне известны из полевой практики, а с называнием имен, но без маркеров — нет.

Называние имен не единственный тип информации о клиенте, который использует медиум. В дальнейшем ходе сеанса медиум упоминает о событиях и действиях клиента, которые интерпретируются как ошибочные и на основании этого даются рекомендации по «исправлению судьбы». Эта часть взаимодействия станет предметом отдельного исследования. Сейчас достаточно отметить, что все маркеры, выделенные мною для открывающей фазы, используются на протяжении всего сеанса, а также в сеансах с другими клиентами.

Подводя итог, нужно признать, что гипотеза о некоем универсальном наборе приемов, которым вьетнамцы пользуются для маркирования присутствия духа предка, оказалась неверна. Если сравнить ритуальный язык двух медиумов по приведенной выше схеме Дю Буа, будет видно, что в репертуаре Банг задействована значительная часть компонентов схемы, таких как ритуальный регистр, архаизмы, эвфемизмы и метафоры, семантико-грамматический параллелизм, маркированные качества голоса, стилизованные интонационные контуры и необычная беглость речи, в то время как Зянг использует только голос медиума. Объясняется это тем, что, во-первых, перформативность медиумического ритуала (как и любой языковой игры) — результат кооперации между клиентом и медиумом, при которой «паранормальное знание обсуждается совместно» [Wooffitt 2006: 55], и социальной конвенции, где определенные языковые формы обеспечивают определенные действия [Keane 2004]. Присутствующие знают, что будет происходить, и стараются соответствовать, т.е. подчиняться голосу медиума-духа, поскольку идеология такого взаимодействия подразумевает присутствие предка как обязательное условие. Во-вторых, как следует из представленного анализа, действия медиума маркированы такими языковыми и экстраязыковыми знаками присутствия мертвых и в такой степени, в какой это необходимо

¹ Многочисленные эпизоды такого контакта с духами мертвых я наблюдал в Центре по поиску душ пропавших солдат с помощью особых способностей в Ханое в 2009 и 2023 гг., где дух предка (не обязательно пропавшего воина) спонтанно входит в одного из членов семьи и либо только рыдает, либо производит монологические нарративы, либо (реже) вступает в беседу с потомками, но далеко не всегда сообщает свое имя. Члены семьи обычно догадываются о личности вошедшего духа по телесным маркерам. Так, они определили, что в дядю вошла такая-то конкретная бабушка, поскольку его тело сильно сгорбилось и он изменившимся женским голосом потребовал бетеля. Один из членов семьи сбегал на рынок неподалеку и принес несколько комплектов бетеля для жевания «как любила бабушка», т.е. с добавлением табака «тхуок лао». Пожевав жвачку и сплюнув, бабушка вступила в беседу с семьей.

для обозначения выбранного типа контакта с духом и телом медиума.

Библиография

- Буайе П.* Объясняя религию: природа религиозного мышления / Пер. с фр. М. Десятовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 496 с.
- Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А.Д. Ковалева. М.: Канон-пресс; Кучково поле, 2000. 304 с.
- Корбут А.* Говорите по очереди: нетехническое введение в конверсационный анализ // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. № 1. С. 120–141.
- Шарипов А.Ш.* К вопросу о семиотизации взаимодействия медиума с нечеловеческой агентностью во вьетнамском языке // Вьетнамские исследования. Сер. 2. 2021. № 1. С. 139–157. doi: 10.24411/2618-9453-2021-10007.
- Шарипов А.Ш.* Под диктовку мертвых: репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Као Дай // Государство, религия, церковь. 2022. № 40 (2). С. 146–171. doi: 10.22394/2073-7203-2022-40-2-146-171.
- Brown R., Gilman A.* The Pronouns of Power and Solidarity // Sebeok T.A. (ed.). Style in Language. Cambridge, MA: MIT Press, 1960. P. 253–276.
- Du Bois J.W.* Self-Evidence and Ritual Speech // Chafe W., Nichols J. (eds.). Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology. Norwood, NJ: Ablex, 1986. P. 313–336.
- Duranti A.* Linguistic Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. XXI+398 p.
- Enders K.* Spirit Performance and the Ritual Construction of Personal Identity in Modern Vietnam // Fjelstad K., Nguyen Thi Hien (eds.). Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006. P. 77–94. doi: 10.7591/9781501719141-005.
- Enders K.* Engaging the Spirits of the Dead: Soul-Calling Rituals and the Performative Construction of Efficacy // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 2008. Vol. 14. No. 4. P. 755–773. doi: 10.1111/j.1467-9655.2008.00529.x.
- Fjelstad K., Nguyen Thi Hien* (eds.). Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006. 186 p. doi: 10.7591/9781501719141.
- Hymes D.* Ethnography, Linguistics, Language Inequality: Toward an Understanding of Voice. L.: Tylor and Francis, 1996. XIV+258 p.
- Keane W.* Language and Religion // Duranti A. (ed.). A Companion to Linguistic Anthropology. Malden, MA: Blackwell, 2004. P. 431–448.
- Kroeber A.L.* The Nature of Culture. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952. X+437 p.
- Ngô Tiến Quý, Bùi Tiến Quý, Nguyễn Kim Bằng* (bs). Những khả năng đặc biệt phục vụ con người. Hà Nội: Hội nhà văn, 2021. 306 tr.
- Nguyen Thi Hien.* Yin Illness: Its Diagnosis and Healing within *Lên Đồng* (Spirit Possession) Rituals of the Việt // Asian Ethnology. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 305–321.

- Nguyễn Thị Diễm Phương.* Văn hóa xưng hô của người Việt // Kỹ yếu Hội thảo nghiên cứu và giảng dạy Việt Nam học và Tiếng Việt. Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2011. Tr. 386–394.
- Norton B.* Songs for the Spirits: Music and Mediums in Modern Vietnam. Urbana; Chicago, IL: University of Illinois Press, 2009. XVI+256 p.
- Phạm Thành.* Một Vài Nhận Xét về Văn Hoá Xưng Hô của Người Việt Nam // Tập Chí Khoa Học. 1994. Vol. 10. No. 3. P. 72–75.
- Sacks H., Schegloff E.A., Jefferson G.* A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation // Language. 1974. Vol. 50. No. 4. P. 696–735. doi: 10.2307/412243.
- Tran Van Toan.* La sainte religion de l'immortelle celeste dans la region de Hue (Centre-VietNam) // Revue du Sud-Est Asiatique. 1966. No. 1. P. 77–129.
- Wooffitt R.* The Language of Mediums and Psychics: The Social Organization of Everyday Miracles. Aldershot, UK: Ashgate, 2006. 230 p.

Language Markers for the Presence of the Dead in the Rituals of Spirit Mediums (Northern Vietnam)

Alisher Sharipov

Institute for Linguistic Studies, RAS
9 Tuchkov Lane, St Petersburg, Russia
aligrapher@gmail.com

The article aims to reveal the set of linguistic and paralinguistic tools used by Vietnamese mediums and their clients for constructing the spirits of the dead during séances of communication with ancestors. In his paper “Language and Religion” Webb Keane argues that regardless of the varying conscious intentions of ritual performers, the properties of ritual speech tend to mark it as different from more “ordinary” ways of using language. The authenticity of ritual practices shapes itself up within the conventional framework of the group and is displayed in a series of features, such as archaisms, semantic opacity, stylised and restricted intonation contours, etc. For this purpose the author analyses two fragments of the communication with the dead from his collection of fieldwork videos recorded recently in northern provinces of Vietnam. The materials are presented in converse-analytical transcription, which Robin Wooffitt believes to be the most productive way to reveal discursive strategies and socially organised linguistic and interpretative practices through which this form of talk-in-interaction (psychic consultations) is managed. Comparative analysis of the two cases demonstrates that repertoires of language markers denoting the presence of the dead spirits differ significantly depending on the type of medium’s participation, but that they appear equally efficient.

Keywords: spirit possession, ritual language, Vietnamese spirit mediums, non-human agents, communication with the dead.

References

- Boyer P., *Et l'homme créa les dieux: Comment expliquer la religion*. Paris: Gallimard, 2003, 526 pp.
- Brown R., Gilman A., 'The Pronouns of Power and Solidarity', Sebeok T. A. (ed.), *Style in Language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960, pp. 253–276.
- Du Bois J. W., 'Self-Evidence and Ritual Speech', Chafe W., Nichols J. (eds.), *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, NJ: Ablex, 1986, pp. 313–336.
- Duranti A., *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, XXI+398 pp.
- Enders K., 'Spirit Performance and the Ritual Construction of Personal Identity in Modern Vietnam', Fjelstad K., Nguyen Thi Hien (eds.), *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006, pp. 77–94.
doi: 10.7591/9781501719141-005.
- Enders K., 'Engaging the Spirits of the Dead: Soul-Calling Rituals and the Performative Construction of Efficacy', *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2008, vol. 14, no. 4, pp. 755–773.
doi: 10.1111/j.1467-9655.2008.00529.x.
- Fjelstad K., Nguyen Thi Hien (eds.), *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006, 186 pp. doi: 10.7591/9781501719141.
- Goffman E., *The Presentation of Self in Every Day Life*. Edinburgh: Anchor Books, 1959, 259 pp.
- Hymes D., *Ethnography, Linguistics, Language Inequality: Toward an Understanding of Voice*. London: Tylor and Francis, 1996, XIV+258 pp.
- Keane W., 'Language and Religion', Duranti A. (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden, MA: Blackwell, 2004, pp. 431–448.
- Korbut A., 'Govorite po ocheredi: netekhnicheskoe vvedenie v konversatsionnyy analiz' [Turn-Talking: Non-Technical Introduction to Conversation Analysis], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2015, vol. 14, no. 1, pp. 120–141. (In Russian).
- Kroeber A. L., *The Nature of Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952, X+437 pp.
- Ngô Tiến Quý, Bùi Tiến Quý, Nguyễn Kim Bằng (bs), *Những khả năng đặc biệt phục vụ con người*. Hà Nội: Hội nhà văn, 2021, 306 tr.
- Nguyen Thi Hien, 'Yin Illness: Its Diagnosis and Healing within *Lên Đồng* (Spirit Possession) Rituals of the Việt', *Asian Ethnology*, 2008, vol. 67, no. 2, pp. 305–321.
- Nguyễn Thị Diễm Phương, 'Văn hóa xưng hô của người Việt', *Kỷ yếu Hội thảo nghiên cứu và giảng dạy Việt Nam học và Tiếng Việt*. Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 2011, tr. 386–394.
- Norton B., *Songs for the Spirits: Music and Mediums in Modern Vietnam*. Urbana; Chicago, IL: University of Illinois Press, 2009, XVI+256 pp.

- Phạm Thành, 'Một Vài Nhận Xét về Văn Hoá Xưng Hô của Người Việt Nam', *Tạp Chí Khoa Học*, 1994, vol. 10, no. 3, pp. 72–75.
- Sacks H., Schegloff E. A., Jefferson G., 'A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation', *Language*, 1974, vol. 50, no. 4, pp. 696–735. doi: 10.2307/412243.
- Sharipov A. Sh., 'K voprosu o semiotizatsii vzaimodeystviya mediuma s nechelovecheskoy agentnostyu vo vietnamskom yazyke' [On Semiotization of Spirit Medium's Interface with Non-Human Agencies in Vietnamese Language], *Vyetnamskie issledovaniya*, series 2, 2021, no. 1, pp. 139–157. doi: 10.24411/2618-9453-2021-10007. (In Russian).
- Sharipov A. Sh., 'Pod diktovku mertvykh: reprezentatsii vlasti v tekstakh yuzhnovietnamskogo kulta Kao Day' [The Dictation of the Dead: Representations of Power in the Scriptures of the South Vietnamese Cult of Cao Đài], *Gosudarstvo, religiya, tserkov*, 2022, no. 40 (2), pp. 146–171. (In Russian). doi: 10.22394/2073-7203-2022-40-2-146-171.
- Tran Van Toan, 'La sainte religion de l'immortelle celeste dans la region de Hue (Centre-VietNam)', *Revue du Sud-Est Asiatique*, 1966, no. 1, pp. 77–129.
- Wooffitt R., *The Language of Mediums and Psychics: The Social Organization of Everyday Miracles*. Aldershot, UK: Ashgate, 2006, 230 pp.

Иллюстрации к статье Алишера Шарипова



Ил. 1. Медиум Банг у алтаря готовится к церемонии.
Здесь и далее фотографии автора, 2023 г.



Ил. 2. Посетители, пришедшие пообщаться с духами своих предков



Ил. 3. Во время сеанса (слева направо): ассистентка, медиум в трансе, клиент



Ил. 4. Момент выхода духа из тела медиума: Банг падает на плечо ассистентки



Ил. 5. Услышав от духа важную информацию, клиент кидает небольшие купюры в тарелку у алтаря



Ил. 6. Во время сеанса: четверо членов одной семьи в короткой медитации тхиен



Ил. 7. Алтарь в доме медиума Зянг



Ил. 8. Медиум Зянг конспектирует имена пришедших духов и фрагменты их сообщений



Ил. 9. Посетители сеансов Зянг ждут снаружи.
В алтарном зале только семья, чьи предки сейчас пришли на алтарь



Ил. 10. Медиум уточняет имена духов, сообщая клиентам,
какие именно покойные члены рода собрались сегодня на беседу



Ил. 11. Медиум молчит, обратив лицо к алтарю:
в этот момент духи передают ей сообщения для своих живых родственников



Ил. 12. Медиум уточняет информацию у духов, обратив лицо к алтарю