М. А. Воронкина

ПРОРОЧЕСКАЯ РЕЧЬ В РЕЛИГИОЗНОМ РИТУАЛЕ

Работа представлена кафедрой языкознания и иностранных языков Ростовского филиала ГОУ ВПО «Российская академия правосудия»

Статья посвящена теме религиозного пророчества – одной из культурных универсалий в истории человечества. Пророчество занимало исключительное место в религиозном ритуале, который предстает центральным институтом мифопоэтической эпохи как канал коммуникации с полагавшимся судьбоносным для сообщества божественным миром. Актуальность исследования определяется интересом к носителю речи – человеку, к его миру, без чего невозможно понять саму природу речи и языка, имеющих, по одной из известных теорий, ритуальное происхождение. В статье на основе сопоставления данных различных дисциплин, изучающих речь, сознание и вербальное мышление, выявляются особенности речевой деятельности ритуального пророка и предпринимается попытка осмысления результатов этой деятельности. Основным результатом исследования является предположение о существовании особой «предречи», исторически соотносимой с речью ритуального пророчества.

Ключевые слова: *речь, религиозный ритуал, миф, мифопоэтическая эпоха, пророчество, откровение, канон, сознание, мышление.*

M. Voronkina

PROPHETICAL SPEECH IN A RELIGIOUS RITE

The article is devoted to the subject of religious prophecy, which is a universal cultural phenomenon in human history. Prophecy played an exceptional role in a religious rite, which was a central institution of the mythopoetic epoch as a channel of communication with a divine world that seemed to be fateful for the community. The topicality is determined by the interest in man as a speaker, in his world as the only way to realise the nature of speech and language itself, which (according to some known version) are ritual in origin. Basing on the comparison of facts from various branches of science dealing with speech, consciousness and verbal thinking, the au-

thor reveals some peculiarities of ritual prophecy as verbal activities and makes an attempt to review and estimate the consequences of these activities. The main result of the research is a suggestion about the existence of some special "pre-speech" that is historically corresponded to ritual prophecy.

Key words: *speech, religious rite, myth, mythopoetic epoch, prophecy, revelation, canon, consciousness, thought.*

Религиозное пророчество, несмотря на свое повсеместное распространение: волю божеств возвещали израильские пророки, греческие сивиллы, славянские волхвы, скандинавские провидцы и пророчицы, а в Риме прорицанием занималась отдельная коллегия авгуров, остается явлением таинственным и малоизученным. Наиболее зримым воплощением связи, которую выражает само понятие *religare* восстановленная связь (с богом) (от *лат*. religo – связывать), был религиозный ритуал, полагавшийся в мифопоэтическую эпоху – время его расцвета – основным институтом коммуникации между человеком и «божественным миром бессмертных». Ритуал давал возможность архаическому коллективу внять воле богов, получить от них священное знание. Коммуникация носила речевой характер, что нашло проявление в этимологии самого слова *προφητης* (гр. «пророк»), связанного с «*про* (через) – *речь*». Ритуальная речевая активность шамана, жреца или пифии распознавалась как признак «одержимости божеством», в соответствующем типе культуры ей приписывался высокий сакральный статус, «ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (II Петр. 1: 21). Однако актуальность темы не исчерпывается религиоведческим и культурологическим аспектами.

Несмотря на видимую пропасть, разделяющую язык и религию, между ними усматривают и некую загадочную общность, восходящую «к истокам человеческого в человеке» [20, с. 4]. В этой связи в рамках современной антропоцентрической парадигмы вполне очевидный интерес данная тема приобретает и для лингвистики. Действительно, для современного языкознания характерен повышенный и вполне обоснованный интерес к носителю речи человеку, к его миру, без чего невозможно понять саму природу речи и языка, т. е. интерес к вопросам прагмалингвистики. Однако, как отмечают авторитетные специалисты в этой сфере, «прагмалингвистика как интегративная обширная область исследований изобилует белыми пятнами» [10, с. 5]. Изучение специфики пророческой речи в религиозном ритуале – одной из культурных универсалий в истории человечества, – несомненно, служит восполнению этих пробелов. Ввиду же распространенной теории о ритуальном происхождении языка (глоттогенезе), изучение рассматриваемого явления перспективно и для уточнения представлений о его генезисе и эволюции.

Несомненно, обозначенная проблема имеет ярко выраженный психологический аспект, ибо, как справедливо отмечал А. Р. Лурия, «проблема психологического строения языка, его роли в общении и формировании сознания является едва ли не самым важным разделом психологии» [19, с. 11]. Принимая во внимание свойственный ритуальному пророку измененный характер сознания, необходимо отметить и значение фиксирующего его речь текста как бесценного источника эмпирического материала для изучения соответствующего типа мышления, ведь обращение к речи и языку как к «зеркалу разума», инструменту, дающему возможность изучать особенности мышления, далеко не ново [42, с. 13].

Упомянутая связь языка и мышления побуждает обратиться и к достижениям когнитивистики, среди которых важным представляется тенденция рассматривать «образные аспекты мышления – метафору, метонимию, использование ментальных образов – как центральные для разума, а не как периферийную и несущественную добавку» [15, с. 9]. В этой связи перспективно изучение

именно ритуальной речи как изобилующей метафорами, метонимиями, сравнениями, олицетворениями, символами и образами.

Различные аспекты проблемы подвергались разной степени разработанности. Так, имели место психологические исследования Ч. Тартом, К. Мартиндейлом, А. Дитрихом и В. Вундом речи при изменении сознания, а Д. Л. Спиваком было предпринято изучение лингвистики измененных состояний. Чрезвычайно важными представляются лингвистические исследования С. М. и Н. И. Толстыми, Ю. М. Лотманом, Б. А. Успенским так называемого «мифологического пласта естественного языка» [18, с. 530]. Важны работы Дж. Лакоффа, И. Г. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг, Н. Д. Арутюновой, и многих других ученых, посвященные образным приемам речемыслительной деятельности (прежде всего метафоре), которыми в наивысшей степени характеризуется ритуальная речь. Накоплен значительный этнографический, текстологический и археологический материал, посвященный ритуалу. Невозможно не упомянуть о блестящих исследованиях В. Тэрнера, К. Леви-Стросса, Ж. Дюмезиля, Ф. Кёйпера, М. Элиаде общих проблем самой ритуальной деятельности. Ставился вопрос и о природе ритуальной речи. Эта тема интересовала Л. Рену и выдающего отечественного филолога В. Н. Топорова. Нерешенной для всех этих работ является задача «свести воедино научную информацию, получаемую всеми этими дисциплинами… Ведь факты, добываемые естественными науками, и данные, представляемые гуманитарными науками, располагаются по разным сторонам гносеологического психофизиологического рубежа» [24, с. 5]. Следовательно, изучение речи ритуального пророчества с неизбежностью предопределяет комплексный подход, предполагающий привлечение методов и данных из разных областей гуманитарного знания: религиоведения, психологии, лингвистики, философии, этнографии, истории, когнитивистики, культурологии и других гуманитарных наук, а также и естественных дисциплин, изучающих механизмы сознания и вербального мышления, прежде всего физиологию высшей нервной деятельности.

Итак, целью этого исследования является рассмотрение пророческой речи в религиозном ритуале в качестве особого вида речемыслительной деятельности, а также разносторонняя характеристика на основе сопоставления данных различных дисциплин особенностей этой деятельности.

1. Речь и сознание в ритуальной традиции

Как справедливо отмечают, «в сочетании ”религия и язык” есть особенно глубокая проблема, причем эта проблема не ”внешняя”, а ”внутренняя”, затрагивающая неосознаваемые, поэтому стихийные и влиятельные механизмы человеческой психологии и культуры» [20, с. 3]. Эти механизмы связаны с архаическими пластами психики, к которым апеллирует ритуальная практика.

Важнейшими компонентами этой практики являлись сопутствовавшие взаимодействию с миром духов экстатические переживания, изменения сознания, преобладание более раннего типа мышления, даже известное возвращение к природному состоянию, что позволило К. Леви-Строссу даже прийти к выводу: «Чтобы появился ритуал, нужно, чтобы какой-нибудь смертный отрекся от ясных и четких разграничений вещей, свойственных данной культуре и обществу, дабы, смешавшись с животными и уподобившись им, вернуться к естеству» [цит. по: 33, с. 40]. «Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. То, что ритуал, в конце концов, пытается превозмочь, …есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль» [Там же, с. 57].

Действительно, яркой особенностью пророка, именуемого «устами бога», в акте его, по мысли носителя мифопоэтического мировоззрения, единения с представителями инфернального мира было измененное «экстатическое» состояние сознания, преобладание особого древнего, *гештальтного* («первичного») типа мышления, который считают

филогенетически более ранним по сравнению с дискурсивно-логическим. Пророк в ритуале актуализирует бессознательное, составляющее, как учит психоанализ, основную часть психической жизни человека за исключением «лишь отдельных актов и сторон душевной жизни», которые являются сознательными [40, с. 14].

Возможность приблизиться и к пониманию содержания психической деятельности пророка, отождествляющего себя с божеством, говорящего от его имени, осознающего самое себя и осознаваемого участниками действа как «уста бога», дает, имеющее ритуальные корни, искусство. Особое внимание в этой связи заслуживает «парадоксальное свойство искусства (как, несомненно, и ритуала, ведь хорошо известно о ритуальных корнях искусства. – *М. В.*) превращать условное в реальное и прошедшее в настоящее» [17, с. 130], когда действие, прошлое по отношению к моменту восприятия, переживается как настоящее и фактически становится вневременным; континуальность, недискретность художественного или мифологического образа, который предполагает чувственное восприятие; сотворчество адресата (зрителя, читателя, слушателя, участника ритуала); наконец, импровизационные возможности, позволяющие создавать в творческом акте новые смыслы. Действительно, немало страниц написано о столь характерной для мифоритуального, религиозного и художественного мироощущения слитности «субъекта и объекта, познаваемого мира и познающего этот мир человека» [41, с. 234], который «слагая песни, относил их авторство за счет богов», «пел себя посредством чужих состояний» [41, с. 236].

Для характеристики речи и сознания ритуального пророка небезынтересна трактовка, которую предлагает сама мифопоэтическая традиция. По данным, например, ведийских источников, речь играет решающую роль как в самом ритуале (благодаря ее первостепенному значению в обеспечении коммуникации с верхним миром), так и в создании Веды, равно как и самой вселенной. Действительно, согласно Ригведе (VIII 89, 10–11), «царица богов» Вач (персонифицированная Речь), названная в Тайттирия-брахмане «матерью Вед», теснейшим образом связана с жертвоприношением как напрямую, так и посредством отождествляемого с ней архетипического образа священной реки Сарасвати (ШБ III 9, 17; АБ 1, 10). Сарасвати принимает заметное участие в жертвоприношении: «ее просят спуститься с неба, с великой горы и принять участие в жертвоприношении» [36]; она входит в триаду богов, восседающих на жертвенной подстилке во время священнодействия. Кроме того, мировая река во многих мифологических традициях связывает между собой пространство, представляя некий «стержень» вселенной, пронизывающий верхний, средний и нижний миры [34, с. 374]. В Ригведе их охватывает не только река, но и сама Вач. Ритуал же в культуре соответствующего типа всегда мыслится как обмен между мирами дарами, теургической энергией, наконец, сакральным знанием. Чрезвычайно характерны представления о могуществе ритуального слова. Так, «в поздних Ведах и брахманах (обобщающих опыт многовековой ритуальной практики. – *М. В.*) господствует представление о магической силе обряда жертвоприношения (*ядж-ня*), подчиняющей себе самих богов; провозглашается превосходство над богами жрецов-брахманов, владеющих тайнами ритуала» [49, с. 121]. Такую власть им давало полученное свыше знание некоей универсальной формулы творения, основанной на полном совпадения грамматики языка и «грамматики» мира. Другими словами, роль священной Речи в ритуале является ведущей в связи с материализацией божественного Слова, воплощаемого в мире. «Указывались параллели между древнеиндийскими теориями слова и некоторыми чертами Вач, с одной стороны, и учением о Логосе в древнегреческой философии, с другой» [30, с. 220]. Идея животворящего слова в истории религии – явление чрезвычайно распространенное. Известны многочисленные примеры акта творения и спасения силой слова: акт миротворения древнеегипетским Птахом и древнеиндийским Праджапати, евангелие от

Иоанна: «В начале было Слово…» (1.1), воплощенное Слово Саошьянт как Спаситель мира и практика ”доброй мысли, доброго слова, доброго деяния” как путь к спасению в зороастризме, творение мира Аллахом с помощью животворящего слова *Кун* ”будь”. Широко распространены и представления о тождественности Слова и Бога.

Не менее важной оказывается роль речи в познавательном аспекте ритуала, связанном со стремлением его участников узнать волю богов. Роль речи в «снятии покровов» со знания, истины, в превращении тайного откровения богов в ритуале в явное занимало исключительное место в аксиологии ведийской культуры, как и вообще в религии, ибо откровение неотделимо от вербальной формы его выражения. Вообще, «именно в сфере религии впервые, но во весь рост встала проблема понимания, т. е. та проблема, ради которой существует филология» [20, с. 5], хотя понимание явленного Слова порождало проблемы.

Одной из наиболее зримых особенностей речевой деятельности, связанной с мистическим переживанием, является его «неизреченность» – чрезвычайная сложность изложения, фактически невозможность передать «обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке» [4, с. 414–415]. В отдельных мифологических традициях (как то, в древнеиудейской) косноязычие являлось признаком пророка (сравните косноязычие Моисея). По мнению В. Н. Топорова, косноязычие могло выступать даже своего рода символом «сверхречи», как слепота – символом «сверхзрения». Сложности трансляции пророческого текста в немалой степени связаны с изменением сознания, с достижением, пользуясь выражением В. Н. Топорова, «особого сакрально отмеченного состояния» [32, с. 256] – важнейшим условием ритуальной деятельности. Общеизвестным фактом религиоведения является универсальное в истории человечества изменение сознания участников ритуала различной этимологии. Неоднократно отмечался гипногенный характер многих религиозных практик. У шаманов индейских племен велико значение галлюциногенов, в североамериканском шаманизме – табака. У многих народов Сибири ту же роль играл мухомор. Психоделическими свойствами обладал древнеиндийский ритуальный напиток сома (ср. РВ II 19, 1; X 119). С ним соотносится древнеиранская хаома [51, p. CXIX]. Показательно, что амиды лизергиновой кислоты «были найдены в семенах вьюнка пурпурного (Rivea corymbosa), которые в течение столетий использовались в Мексике в ритуальных целях» [3, с. 26]. Напомним, что ЛСД-25, или диэтиламид d-лизергиновой кислоты, – вероятно, наиболее изученное психоактивное вещество – и имеет своим компонентом лизергиновую кислоту. Примечательно, что *Вач* «Речь» в ведийской традиции связана с Сомой – божественной персонификацией упомянутого напитка. Соме, согласно Веде, Брахма передает во власть жертвоприношения и жрецов [37, с. 63]. С Вач Сому сближает как известный сюжет, когда Сарасвати, отождествляемая с Вач, очаровывает стражей сомы гандхарвов и выманивает у них этот небесный напиток (в Шатапатха-брахмане этот сюжет связан непосредственно с Вач), так и любопытный эпитет *Вачаспати* «господин речи», подчеркивающий зависимость ритуальной речи в ведийской традиции от психоделического изменения сознания.

Вообще, изменение сознания и, как следствие, речи в ритуальной практике – явление хорошо известное и многократно описанное. В этой связи можно упомянуть широко распространенное чревовещание и пение в шаманском экстазе, которое осознавалось участниками действа как «боговдохновение от имени особенных песенных духов» и «как своего рода монологи духов» [23, с. 272–273], пророчества в античной традиции, явление глоссолалии – способность говорить и понимать неизвестные языки при мистическом соединении с высшими силами в религиозном экстазе и многое другое. Возможно, один из наиболее известных случаев глоссолалии приведен у А. Мельникова-Печерского («На горах», ч. III, гл. V) в описании хлыстовских радений. Исследования В. Н. Топорова показали, что этот стихо-

творный по форме текст представляет собой набор чрезвычайно сакрально значимых в ведийской традиции слов на санскрите [31]. Любопытно, что в патопсихологии речи под глоссолалией принято понимать «вид речевого расстройства, состоящий в произнесении бессмысленных сочетаний звуков, сохраняющих, однако, некоторые признаки обычной речи (акустическую выделенность ударных слогов, типичные (для данного языка) звуковые последовательности, присущие обычной речи интонации и т. п.)» [20, с. 99].

Итак, речемыслительной деятельности пророка отводилась решающая роль в религиозном ритуале, а первой ее очевидной особенностью является измененный характер сознания. В этой связи особый интерес приобретают результаты исследования речи в условиях изменения сознания.

2. Речь измененного сознания и ритуал

Наблюдения над измененными состояниями сознания выявили характерные для них проявления регрессии, позволяющие говорить о том, что здесь действует «принцип замещения нарушенной (в результате изменения сознания. – *М. В.*) эволюционно молодой функции более старой, в обычных условиях заторможенной или упрятанной» [29, с. 37]. Возвращение к древнему довербальному мышлению может выражаться в полном исчезновении вербальных компонентов речи. Так, при гипногенных изменениях сознания «при наступлении конечной стадии – глубокого гипноза… речевой контакт (раппорт) пропадает» [29, с. 7]. Любопытно, что «в связи с этим в гипнотерапии принято не доводить дело до конечной стадии или уже развивать для нее особые методы раппорта» [29, с. 7]. Характерно, что и в данном случае утрачивается не сам контакт с погруженным в измененное состояние сознания, а именно речь в ее вербальной форме. В то же время значительная доля невербальных приемов – хорошо известная особенность ритуальной коммуникации. Среди них можно отметить поведенческие компоненты: «такие семиотически значимые телодвижения, позы, жесты, как поклоны, воздетые к небу глаза и руки, определенные позы молящихся, особые жесты благословения» – и паралингвистические: «такие особенности произнесения, как громкость, тембр, темп, различные звуковые и коммуникационные ”жесты”, например, присвист в знак удивления или растягивание гласных (*До-о-о-лго*), чтобы подчеркнуть длительность действия» [20, с. 79]. Вообще же, исследования различных фаз изменения сознания выявили «контуры ”грамматики и словаря” каждой из них, формирующих вместе ”язык” данного состояния сознания» [29, с. 19].

Древний, гештальтный тип мышления, к которому происходит регрессия от обычного бодрствующего («вторичного») типа, в свете современных представлений об асимметрии мозга, традиционно связывается с доминированием активности правого полушария при подавлении активности левого. Что же касается речевой функции, то к настоящему времени установлено, что она обеспечивается не только левым полушарием – каждое полушарие вносит свой особый вклад в ее реализацию [47, с. 90]. Интересно, что если «левое полушарие связано с непосредственным формированием логической структуры высказывания, его грамматическим оформлением», то «правое полушарие обеспечивает формирование замысла высказывания, его целостность, эмоциональную окраску, соответствие мысли действительности» [26, с. 34–35]. Неоднократно отмечалось преобладание правополушарной активности у детей как признак онтогенетически более раннего типа мышления и выявлялись связанные с данным типом особенности речи. Интересны наблюдения В. Ньюэла, К. Болтона, Э. Гомми, Л. Экенштейн [43, с. 182] над сходством отдельных элементов детского вербального творчества с ритуальными текстами. При этом в ходе целого ряда специальных лингвистических исследований в толще естественного языка было вычленено присутствие особого лексического слоя, получившего название «мифологического пласта» как наиболее характерного для мифопоэтических текстов, который обнаруживает определенную общность с «правополушарным» детским языком. Этот слой

характеризуется «экстранормальной фонетикой, а также специфическими грамматическими признаками, кажущимися на фоне данного языка аномальными: сюда относятся, между прочим, звукоподражания, разнообразные формы экспрессивной лексики, так называемые детские слова (nursery-words), формы ключа и отгона животных... При этом данный слой, с точки зрения самого носителя языка, выступает как первичный, естественный, незнаковый. Показательно, в частности, что соответствующие элементы используются в ситуации разговора с детьми (детские слова), с животными (подзывные слова, сравним еще названия животных по мастям и т. д.), а иногда и с иностранцами…» [18, с. 530].

Выводы о первичности интонации, эмоциональной составляющей речи в процессе ее возникновения также опираются на данные исследования детей раннего возраста. Они свидетельствуют о более раннем наделении семантикой интонации и ритма, чем слога [44, с. 54]. Вместе с тем было отмечено возрастание по мере изменения сознания роли ударения и интонации при передаче лексических и грамматических значений и синтаксических отношений. Обращено внимание на дополнительный характер интонации к словам высказываний (например, вопросительных) в состоянии обычного бодрствования и на их взаимозаменяемость при изменении сознания, например, при выражении некоторых сильных эмоций. Оказалось, что интонация в большей степени, чем слово, способствует пониманию, «слова мешают распознаванию эмоции... При дальнейшем изменении сознания эта тенденция продолжает усиливаться» [29, с. 39].

Таким образом, если при изменении сознания в условиях ритуала имеет место обозначенная регрессия, мы вправе ожидать от ритуального пророка отсутствие связных, строго логически и грамматически выверенных высказываний, но при этом чрезвычайно эмоциональных и ярко интонационно окрашенных. Это находит подтверждение при обращении к языку ритуальных текстов.

В связи с наблюдениями над большей семантической нагрузкой интонации и ритма при изменении сознания показательно, что, например, в ведийском языке, тесно связанном с ритуалом, большое значение придавалось ударению. Причем ударение там было музыкальным, т. е. «было основано на повышении и понижении тона слогообразующих гласных… Различалось три тона: udātta – высокий, anudātta – низкий, svarita – восходяще-нисходящий тон, циркумфлекс. Существовала система обозначения тонов на письме» [12, с. 38]. Любопытно и то, что «в послеведийский период (то есть по мере того, как ритуал все более утрачивал прежнее первостепенное значение для древнеиндийского языка и культуры. – *М. В.*) древнее музыкальное ударение постепенно утрачивалось» [12, с. 38]. Примечательно в этой связи, что в античном искусстве, имевшем прочное ритуальное основание, поэзия и музыка вообще не разделялись [27, с. 135]. Особый интерес в связи с этим приобретают компаративные исследования семантической нагрузки и изобразительных и выразительных свойств звуков речи в поэтическом и вокальном творчестве (ср. работы Е. Ручьевской, Е. Назайкинского, В. Васиной-Гроссман, Ю. Кона, Н. Красовской).

Божественный язык оригинала откровения полагался поэтическим. В связи с темой поэтической формы необходимо упомянуть о некоторых ее особенностях. Были сделаны интересные наблюдения над характером чтения стихов поэтом, подчеркивающим «прежде всего ритмическую сторону произведения…, то есть поэт идет от ритма к смыслу», в отличие от актера, который «уничтожает первичную ритмическую структуру произведения, поскольку идет в исполнении от смысла поэтического текста, а не от его формальных особенностей, таких, например, как аллитерация, рифма, ритм и пр.» [11, с. 201]. В этой связи любопытны выводы соответствующих исследований «об опережающем значении ритма по сравнению с фонетическим и семантическим значением в процессе возникновения человеческой речи», доказывающие «изначальность просодической речи в филогенезе» [21, с. 236]. Следовательно, в результате отмеченного регресса в условиях

измененного сознания к более ранним формам сознания и речи именно стихотворный ритм и другие «формальные» особенности несли и основную ***смысловую*** нагрузку в транслируемом божественном откровении. На такую возможность указывают и исследования поэтических текстов, доказавшие такие свойства звука речи, как изобразительность, звуковой символизм, «звукоцвет» [13, с. 11]. Интересны результаты электронного анализа содержательности звуковой организации поэтических текстов. Программа выдала заключение о содержании текста на основании анализа его звуковой формы. Результаты совпали с действительным смыслом отрывков. Автор исследования пришел к выводу о том, что «звуки в тексте служат не только для оформления слов, а общее содержание передается не только их значением. Звуковая материя сама создает определенную содержательную мелодию, выстроенную в нужном тоне и поддерживающую содержание текста» [8, с. 85].

Другой важной особенностью лингвистики измененных состояний является значительная устойчивость фонем. Так, была выявлена сама высокая историческая устойчивость системы фонем славянских языков по сравнению с другими уровнями языка [16, с. 368]. Этот вывод имеет для нас чрезвычайно важное значение в сочетании с еще одним наблюдением над закономерностями использования фонем в измененном состоянии, а именно: несмотря на то, что «по мере изменения сознания круг вариантов фонемы резко возрастает», «сфера ее употребления падает» [29, с. 39]. Упомянутое обстоятельство, как представляется, значительно облегчает задачу восприятия и понимания языка измененного состояния. Этому же способствуют и некоторые стилистические особенности.

В литературе вводится понятие «замкнутый микростиль» – еще одна особенность речи измененного сознания, характерная для подъязыков профессий, связанных с некими экстремальными условиями, влекущими изменение сознания. Наблюдения показывают, что «ведущую роль в этих подъязыках играют терминологические фразеологизмы – в лексике, активные глагольные конструкции – в морфологии, простые предложения – в синтаксисе. При этом они проявляют черты системного соответствия построению языка при измененных состояниях. …Как только условия начинают делаться необычными, частота употребления их резко возрастает» [29, с. 58]. Важно также отметить, что по мере изменения сознания язык все более упрощается. Название «замкнутый микростиль» обусловлено тем, что он охватывает все без исключения ситуации, с которыми могут столкнуться его носители. Другой его особенностью является «крайнее неприятие неологизмов». Кроме того, «этому микростилю присуща глубоко своеобразная система грамматики, в силу чего принадлежность к ней опознается носителями языка моментально, даже если буквальный смысл уже стал непонятным» [29, с. 58]. Все эти особенности, несомненно, приводят к упрощению понимания текста, составленного в соответствующем микростиле, другими его носителями.

В нашем случае мы имеем дело с участниками ритуала (жрецами) как носителями, несомненно, единого микростиля, обусловленного общей для них социо- и этнолингвистической традицией, единообразной системой воспитания и обучения, своего рода «профессиональной подготовкой», выработанной внутри соответствующего замкнутого сословия, кру́гом актуальных для данного микросоциума тем. Кроме того, жрецы были объединены общностью целей и задач (понять и транслировать явленное сообществу откровение), что и определяло необходимость их обращения к единому микростилю. Изучение особенностей ритуальных текстов показало, что они достаточно стереотипны по своему построению, что, как представляется, косвенно позволяет судить о наличии такого своеобразного замкнутого микростиля. Последний включал и своего рода «терминологические фразеологизмы», представлявшие емкие, экономные по своему фонетическому выражению и графическому обозначению лексемы. Их отличительной чертой являлось наличие принципиальной полисемии, они включали чрезвычайно сложные,

благодатные для интерпретации и последующей рефлексии понятия. Таковы особенности текстов, которые составляют в традиционной культуре канон – систему базовых для культуры категорий, обычно со временем кодифицируемую. Как правило, такого рода текст полагается в данной культуре откровением, во всяком случае, это, несомненно, справедливо для Веды: «традиция устанавливает, что каждая ее строка (если не каждое слово. – *М. В.*) имеет много смыслов, и в задачи специалистов в каждом занятии входит отобрать ”свой” смысл. Они пишут комментарии, потом появляются новые явления, и их объясняют в комментариях на комментарии – но сердцевиной всей этой деятельности остается канон. Текстообразование в такой культуре сходно с образованием годовых колец вокруг сердцевины дерева: безусловно, они новые…, но по сути (материалу и очертаниям) это та же сердцевина» [29, с. 63]. По-видимому, простота языка и стереотипность текстов пророческого микростиля могла рассматриваться в соответствующей культуре как залог точности понимания, верности интерпретации, в которой, несомненно, нуждался емкий, но не вполне внятный текст явленного в ритуале божественного слова.

Наглядную демонстрацию того, как осуществлялась такого рода интерпретация, представляет собой работа В. Н. Топорова о санскритском *rtá-* / древнеиранском *arta*, которые помимо традиционных значений «истина», «закон», «мировой порядок» обладали значением соединительного союза «и», а также, по мнению некоторых исследователей, обозначали в ведийском языке культовую сакральную песню: «следовательно, rtá- соединяет, смыкает друг с другом во Вселенной вещь с вещью, а в языке слово со словом. В этом смысле оно и элемент грамматики языка и элемент грамматики мира» [38, с. 132]. Автором выявляется также значение текстов *ka-* (”кто” / ”объект” / ”Творец’) и *dhā-* (”устанавливать”/ ”создавать ” / ”творить”): «обе эти объектные области четко выделяются в индийской и иранской древних традициях…, посвящены творению человека, членов его тела; Y. 44, те же среднеиранские тексты в других своих частях, как и разные варианты ведийских мифов о создании элементов Вселенной, посвящены творению мира и находят многочисленные параллели повсюду, где задается вопрос о творении. Перед нами, по сути дела, универсальная формула, стоящая в начале всякого философствования: Творец – творение (творчество) – тварь (Я и мир)» [38, с. 132]. Автор даже приходит к выводу о возможности вывести некий «кросс-текст», «тип-текст» из ряда аналогичных текстов, где появляются подобные элементы. Это ли не попытка современного варианта восстановления явленного в ритуале божественного «первотекста», своего рода «перевода», реконструкции на основе скупых элементов общей картины, смысла откровения? Вообще, в ведийской традиции для толкования-перевода привлекались самые разнообразные методы: составление особых списков слов, выяснение их этимологии, семантический анализ и пр.

3. Природа ритуальной суггестивности

Характеризуя ритуальные тексты, невозможно обойти молчанием силу их фасцинирующего, зачаровывающего психологического воздействия на аудиторию как один из их наиболее ярких признаков. Такие тексты «обладают максимальной способностью убеждать, волновать, внушать, завораживать… Они завораживают ритмом, звуковыми и смысловыми перекличками, странным и одновременно точным подбором слов, метафоричностью, способной, ошеломив, вдруг обнажить таинственные связи явлений и бездонную глубину смысла» [20, с. 45]. Они способны заставить пережить мифологический сюжет, испытать его на собственном опыте, отождествиться с его героями, лично стать Индрой, Рудрой, Агни, другими богами и героями, мысленно и чувственно совершать за них, вместо них подвиги.

Рассуждая о суггестивности ритуальных текстов, можно предположить, что сам размер способствовал регуляции дыхания певцов ведийских гимнов на литургии, ибо, как известно, «умелое направление одного ритма

дыхания позволяет достичь любого измененного состояния. <…> В обычной речи мы говорим и дышим одновременно», а правильно подобранный размер и ритм произносимого (тем более распеваемого) текста «использует один из самых простых навыков, конечно, упорядочив его» [29, с. 62]. Кроме того, тексты Веды, исполнявшиеся в ритуале, обладают рядом примечательных особенностей: «стиль Ригведы отличается суггестивностью, текст ее изобилует неясными намеками, непрямыми формами выражения, скрытыми, подразумеваемыми значениями. Характерной чертой его являются эллиптические повторы, частые пропуски слов, необходимых для полного выражения мысли и только подсказываемых контекстом (брахиология)» [50, с. 106]. Добавим к этому образность текстов, их метафоричность, аллегоричность, иносказательность, наличие многочисленных скрытых аллюзий. Одна из наиболее характерных особенностей ритуальных текстов – обилие метафор – означает не просто частое использование неких художественных фигур речи. Как это уже стало общепризнанно, метафора является и познавательным приемом, мыслительной операцией ибо «не ограничивается лишь сферой языка, то есть сферой слов: сами процессы мышления человека в значительной степени метафоричны» [14, с. 389]. Поскольку язык (прежде всего в его речевой форме) является наиболее точным репрезентативом сознания, частое обращение к метафоре, связываемой с интуитивным «предпознанием», лишний раз свидетельствует о преобладании соответствующего типа мышления. Метафора любопытна для нас и тем, что одной из основных ее функций является «обозначение того, чему еще нет названия» [46, с. 122], что вполне объяснимо для текста-откровения, транслируемого к тому же в измененном состоянии сознания. При этом происходит использование понятий материального мира для обозначения понятий мира духовного, которые осознаются в мифопоэтическом восприятии в качестве «двух пространственно ограниченных миров, которые признаются оба реальными» [39, с. 142]. Что же касается хорошо известного сопутствующего эффекта рассматриваемого речемыслительного приема – силы эмоционального воздействия, – то на него обращал внимание еще Аристотель. Действительно, метафора «активизирует психическую деятельность читателя и слушателя и как средство эмоционального воздействия на человека должна найти отклик в его душе, вызвать в ней переживания и, следовательно, экспрессивный эффект, в отличие от языковых оценочных отношений, апеллирующих к разуму адресата, его нормативному настрою» [46, с. 122]. Очевидное воздействие на сознание оказывали и многочисленные повторы: «этими бесконечными повторениями одних и тех же тем, так же как и … известной стереотипностью построения самих гимнов, регулярностью чередующихся восхвалений богов и их мифических деяний с просьбами о даровании определенных благ почитателям, обусловливается впечатление монотонности ведийских гимнов» [50, с. 106]. Помимо повторов композиционного характера язык ведийских гимнов отличается всякого рода «ритмизованными повторами слов, форм, выражений», ему свойственны многочисленные «апофатические повторы, то есть употребление одинаковых или сходных словосочетаний, слов, звуков в начале стиха» [50, с. 107]. Все эти черты напоминают хорошо изученные формы воздействия на сознание, имеющие следствием его изменение. Одной из наиболее примечательных особенностей такого рода текстов является следующая: «когда автор подходит к особо значимому, ”несказуемому” предмету – поступательное движение рассказа останавливается. Он как бы топчется на месте, бесконечно нанизывая синонимические конструкции» [29, с. 65]. Подобные тексты создаются в измененном состоянии, а их исполнение имеет своим следствием изменение сознания реципиента [29].

Вместе с тем отмеченное выше эмоциональное воздействие на аудиторию едва ли представляло собой самостоятельную цель ритуального пророка. Цель поэзии, по А. С. Пушкину (который, безусловно, наиболее авторитетный для нас эксперт в этой области), – это идеал, т. е. трансляция явлен-

ного божественного Слова по возможности неискаженным. Вспомним его пророка:

И бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».
(*А. С. Пушкин. Пророк*)

Вероятно, отмеченные особенности религиозных текстов становились своего рода «побочным эффектом» речемыслительной деятельности пророка, связанной с полагавшимся, как мы помним, «особо сакрально отмеченным» изменением сознания, которое сопровождало, пользуясь выражением М. Элиаде, «покидание обыденного мира смертных и погружение в мир бессмертных» [48, с. 57]. В своей деятельности он руководствовался желанием узнать истину, жизненно важную для благополучия всего сообщества, и донести ее в первозданном виде. Сила же воздействия, по-видимому, и достигалась отмеченным регрессом к ранним формам сознания пророка, а продукт его речемыслительной деятельности находил отклик, «жег сердца людей» именно тем, что затрагивал наиболее архаические, а оттого и наиболее влиятельные, базовые пласты человеческой психики.

4. Трансляция и восприятие священного слова

В. Н. Топоров в ряде своих работ высказывает любопытную версию о существовании особого участника ведийского ритуала – «грамматика», в функции которого, по его мнению, входил контроль «речевой части ритуала…, соответствие ее норме, прецеденту, ”первослову”» [35, с. 10]. Еще более любопытна представленная им аргументация. Так, им были отмечены два гимна Ригведы – X, 71 и X, 125, – из которых следует, что *Vāc* (Речь), как и другие вселенские жертвы (Пуруша, Вритри), расчленяется, как жертва. Заметим, что и сам введенный Яской термин «грамматика» буквально означал «расчленение», «анализ». Однако в ритуале, как хорошо известно, происходит не только расчленение жертвы, но и непременный последующий синтез полученных частей. Таким образом, гипотетический «грамматик», как и жрец, «расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно, жертвы), идентифицирует разъятые элементы (то есть определяет их порядок и их природу через установление системы соответствий с элементами макро- и микрокосмоса), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана разъятые элементы. Теперь это новосозданное (пресуществленное) единство артикулировано, организовано, осознано, понято и, главное, выражено в слове» [38, с. 123]. Автор обращается к этимологии слова *samskrta-* (санскрит) «соединенное вместе», «прилаженное друг к другу», «собранное воедино», «организованное» и заключает, что само название samskrta- передает идею «языка как чего-то со-ставленного, со-единенного, со-организованного», которая предполагает «как предшествующее ему состояние (условно говоря, хаотическое, неорганизованное) разъятость частей и, следовательно, множественность…» [35, с. 12]. Любопытно и наблюдение над способами выражения в индоевропейских языках процесса формирования слова из отдельных элементов. В этой связи упоминается неоднократно встречающееся в Ригведе выражение *vacas taks* «складывать слова» (в поэтическую речь) от *taks-* «плотничать», «тесать», «при авест. *vačas-tašti* (Y. 58, 8), *др.-гр. epéōn tektones* (Pindar Pyth. III, 113) – все в отношении к ”выделке”, изготовлению поэтического слова» [35, с. 10]. В этой связи возникает чрезвычайно важный вопрос: какой же лингвистический материал служил «сырьем» для такого рода «обработки», какой «первотекст», как жертва, подвергался анализу, разъятию в ритуале? В. Н. Топоров цитирует гимн Ригведы (*Jñāna* «Познание») о сотворении сакральной Речи, как древние певцы сотворили Речь, сделав скрытое и непроявленное открытым и явным посредством в том числе собственной мысли, познания: «Мудрые мыслью создали Речь, просеивая ее, как зерно – ситом» (РВ X, 71, 1–2). Итак, какая же речь подвергается такого рода

обработке, «просеиванию ситом» собственной мысли?

Нередко в паре с ритуальным пророком с его внешне бессвязной речью действовал ассистент-толкователь, своеобразный «переводчик». Такова, например, пара пифия – дельфийский оракул. Характерно, что в измененном состоянии в этой паре находится именно женщина, чей тип мышления, как считают, более близкий к древнему, неопределенному и гештальтному в большей мере способствует решению поставленной задачи. Оракул же, пребывавший в состоянии обычного бодрствования с преобладанием более молодого, «вторичного» типа мышления, придавал отдельным выкрикам находящейся в священном экстазе девы, а именно таковой и была ее речь [22, с. 150], вполне связную, литературную форму. Не меньшим влиянием у народов Средиземноморья пользовался и оракул при храме Аполлона, составлявшего собственность жреческого рода Бракхиадов. Он толковал откровения прорицательницы, входившей «в состояние божественного безумия» с помощью воды из местного источника [22, с. 150]. Вообще, оракулы в разных храмах достигали этой цели собственными специфическими методами [22, с. 150]. Что же касается ведийской традиции, то было обращено внимание на деятельность центрального участника ритуала – брахма́на – старшего жреца и племенного заклинателя [1, с. 258], согласно Веде, «умом совершающего половину жертвы» (АБ V.33; КБ VI.5.16–17). Как предполагается, именно брахма́н и находился в измененном состоянии сознания, в то время как другие участники таинства пребывали в состоянии обычного бодрствования [28; 2, с. 36–43]. Это подтверждается и исследованиями индоиранского периода. Во время приношения хаомы (сомы) лишь один из жрецов употреблял часть этого священного напитка, хотя он был далеко не единственным участником данного действа [51, p. CXIX].

При этом важно отметить, что восстановлению и глубокому осмыслению подвергалось не только содержание пророчества, но и его форма, в том числе грамматическая и фонетическая. Так, в ведийской культуре соответствующему анализу подвергались тексты Веды: «слова и слоги Веды были подвергнуты анализу. Несмотря на то, что тексты существовали лишь в устной передаче, был разработан алфавит. Буквы его персонифицировались как некие вечные божества. Размеры ведийских стихов также почитались богами. Позднее некоторые слоги стали считаться особенно священными. Более всего – слог «ом», содержавший сущность Вед и наделенный величайшей таинственной силой» [1, с. 258]. Грамматика рассматривалась не просто как часть Вед, но как «Веда Вед» (*vedānām vedah*). Впоследствии каждая школа, трактовавшая смысл Веды, уделяла обязательное внимание учению о языке, которому в структуре философского знания придавалось особое значение. Брахманская традиция изучения текстов Веды, ее толкования и приложения – *vedānga* – включала фонетику, метрику, грамматику, этимологию, астрологию и ритуал. Примечательно, что «система письма *devanāgarī* соответствует звукам древнеиндийского языка (другими словами, является звуковым: что слышим, то в точности и пишем. – *М. В.*). Порядок расположения графических знаков (алфавит *devanāgarī.* – *М. В.*) основан на акустических и артикуляционных признаках обозначаемых звуков» [12, с. 37], звуки санскрита классифицируются по физиологическим признакам. В этой связи не может не возникнуть предположение о том, что в функции ведийского «грамматика» и входил «перевод», основанный на восстановлении, реконструкции по отдельным услышанным от прорицателя фонемам стройного в грамматическом и смысловом отношении текста пророчества. Последнее получали из уст участника, находящегося в измененном состоянии сознания и транслирующего (со всеми характерными для подобного состояния лингвистическими особенностями) священное знание.

Об этом косвенно свидетельствуют и некоторые особенности знаменитой грамматики Панини как результата длительной практики по такому восстановлению трансформированного устного текста на основе отдельных услышанных фонем: «его грамма-

тика относится к разряду так называемых порождающих (иначе генеративных) грамматик, то есть таких, которые учат не анализу, а синтезу (порождению) речи. Имея в качестве исходного материала список в 43 слога, Панини формулирует систему правил, позволяющих из слогов строить слова, из слов – конструкции, в конечном счете – образовывать все возможные правильные высказывания на санскрите» [20, с. 278]. Отметим, что слово, обозначающее искусство толкования и объяснения текста, – герменевтика – этимологически связано с именем посланца олимпийских богов, передававшего их волю людям, Гермеса, которому в древнегреческой традиции приписывается изобретение речи и письма.

Высказанное предположение позволяет иначе взглянуть и на те многочисленные анаграмматические эффекты, загадки, которыми насыщены ведийские тексты. Повышенный интерес к анаграмме мог определяться стремлением выбрать правильное сочетание звучащих фонем и отдельных слогов с тем, чтобы сложить их в слова и фразы реконструируемого текста божественного послания (вспомним упомянутое выше явление глоссолалии). Характерно, что сами Веды – тексты откровения – называются *çruti* (санскр. ”услышанное”). При этом важно понять, кем услышанное. Если говорить об эффекте психоделического воздействия сомы, то речь, вероятнее всего, шла бы об увиденном. Следовательно, само название текстов ведийской литературы косвенно подсказывает наличие участника ритуала, в функции которого входило слушать звучащие из уст пророка откровение, подлежащее последующей трактовке.

Очевидно, носителями соответствующего типа культуры был накоплен немалый опыт такого «перевода», как и знания о лингвистических закономерностях функционирования речи при изменении сознания, как показывают исследования, в принципе, вполне единообразных, что вполне могло сделать его достаточно точным. Наиболее сложной и важной частью интерпретации транслируемого посредством ритуальной речи откровения, нередко представлявшего набор отдельных звуков, было установление, опознание фонемы, ведь, как мы помним, «по мере изменения сознания круг вариантов фонемы резко возрастает». Отсюда, по-видимому, столь повышенное внимание в ведийской культуре к фонологии.

О значении, которое придавалось точности «перевода», можно судить по тому факту, что тексты Веды заучивались и веками дословно передавались в устной традиции. Грамматическая школа Яски была, как известно, ориентирована именно на проблемы трактовки сакральных текстов, как, впрочем, и на нормы их правильной рецитации, что, очевидно, тесно увязывалось с вопросами фонологии при интерпретации распознанных в пророческой речи фонем. Вообще же, по-видимому, именно необходимость точно фиксировать ритуальные откровения и стимулировало развитие звукового характера системы письменности *devanāgarī* («божественного городского (письма)») и грамматики санскрита, так как восстановление грамматической формы звучащего в ритуале текста пророчества, вероятно, и рассматривалось как залог точности такого рода «перевода». Впрочем, каждый переводчик подтвердит, что это вполне справедливо и для любого перевода вообще. Очевидно, те же ритуально-практические цели, а именно, необходимость точно зафиксировать речь ритуального откровения, послужили и отправной точкой отмеченного В. Н. Топоровым особого интереса в санскрите к морфонологии, особой роли морфонологии, как и языка и речи в целом, в упомянутом «снятии покровов» с истины. Об успехах ведийской культуры в разработке быстрой, емкой и максимально точной фиксации услышанной ритуальной речи можно судить по предельно сжатой, даже напоминающей по форме шифр грамматике Панини: «описание морфологии санскрита, богатейшей по количеству форм, у Панини предельно экономно и напоминает не столько словесный связный текст, сколько столбцы математической (формульной) записи информации» [20, с. 18].

Стимулом фиксировать ритуальные пророчества непосредственно в момент их

воспроизведения могло послужить явление амнезии, наступающее по возвращении к состоянию бодрствования. П. Коллинзом была разработана теория «памяти, ограниченной состоянием», согласно которой при снятии определенного состояния сознания происходит забывание усвоенного в нем [29, с. 9]. Сравните и известное явление «гипнотической амнезии» [45, с. 134]. Другой причиной немедленной фиксации речи откровений мог явиться интерес не только к их содержанию, но и самостоятельная ценность точной лингвистической формы пророчества, повышенное внимание к лексико-грамматической адекватности полученного на выходе текста его божественному первоисточнику. Воспроизвести ее по возвращении из ритуального транса было бы тем более невозможно, ввиду того, что, как было показано Ч. Тартом, «каждое исходное состояние обеспечивается собственным, обусловленным лишь его внутренними законами языком» [29, с. 9].

Составляя сакральное знание канона, восстановленный текст пророчества, по-видимому, и воспроизводился впоследствии во время ритуального действа, цель которого, как мы помним, – сотворение миропорядка, по известному из древнегреческих источников принципу *τὰ λεγόμενα ἐπί ταῖς δρώμενοις* («то, что говорится при том, что делается»). Так божественное и пророческое, по своему происхождению, слово упорядочивало хаос мира ежегодно во время новогоднего священнодейства (ибо такова была его цель). Восстановленный текст откровения соотносится с Ригведой – самой древней и авторитетной из всех Вед, которой можно противопоставить Самаведу, фиксирующую тот же текст, но как *исполняемый* в ритуальных целях. Это различие в функциях двух самхит объясняет, почему, фактически, те же тексты, зафиксированные в несколько различном порядке, составляют два разных сборника (напомним, что в Самаведе – Веде песнопений – гимны Ригведы располагаются в последовательности их исполнения).

Высказанное предположение заставляет вновь задуматься над тайной происхождения ведийских текстов, над соотношением религиозного ритуала и мифа – проблемы, неоднократно подвергавшейся обсуждению, но, по-видимому, все еще далекой от своего окончательного разрешения. «Скрипт» ритуального пророчества (не исключено, что самой традицией изначально полагавшегося поэтическим по своей литературной форме) и текст мифа как результат его последующей рефлексии предстают двумя принципиально различными видами текстовой деятельности. Они являются своего рода «слепками» с ритуала и мифа соответственно, понимаемыми как две принципиально различные точки зрения на мир. Они рассматривают его в непрерывности и дискретности, случайности и закономерности, чувственности и рациональности и т. п., т. е. как продукт, с одной стороны, правополушарной (характерной для изменении сознания) и левополушарной (свойственной состоянию обычного бодрствования) мозговой активности.

5. Заключение

Считается, что «язык символических действий как в истории отдельного человека, так и в истории человечества предшествует словесному языку и служит базой для усвоения последнего» [9, с. 351]. В обоснование первичности символического предметного действа в ритуале ссылаются на так называемый «предритуал», видя аналогии ему в поведении приматов и других «коллективных» животных и даже насекомых [33, с. 21]. Однако данная аналогия не объясняет неотъемлемое для ритуала творческое начало. Упомянутым символическим предметным действиям есть и иное объяснение как приему привлечения внимания участника ритуала, находившегося в измененном состоянии сознания, к определенному образу или сюжету как мере, имеющей целью направить его творческое воображение в заданное русло [28, с. 57]. Результаты таких опытов при фармакологическом воздействии, в гипногенном состоянии или во сне неоднократно описаны.

Теория вторичности ритуального слова предполагает, что язык формируется для вербального описания предметных действий

как рефлексия на них. Это выглядело бы весьма логично с точки зрения физиологии речевого акта, если придерживаться упрощенной точки зрения, что вербальная деятельность обеспечивается структурами исключительно левого полушария, а ритуальная (символическая по своему характеру) – правого. Однако современные исследования, посвященные вкладу правого полушария в реализацию речевой функции, позволяют усомниться в приемлемости подобной схематичности и предложить именно правополушарную активность в качестве физиологической основы при описании речевой деятельности ритуального пророка. Итак, исходя из этого, можно повторить (теперь уже применительно к ритуалу), что и все же «в начале было Слово…».

Итак, пророческая речь, занимавшая исключительное место в религиозном ритуале (центральном институте мифопоэтической эпохи как канале коммуникации с судьбоносным для сообщества божественным миром), – продукт особого «сакрально отмеченного» состояния сознания и предстает результатом регрессии от нарушенной при изменении сознания эволюционно молодой функции к более старой. Ее характеризует преобладание невербальных компонентов, значительное упрощение языка, возрастание роли ударения, ритма и интонации при передаче лексических и грамматических значений и синтаксических отношений. Она эмоциональна, экспрессивна и ярко интонационно окрашена. В силу некоторых особенностей: метафоричности, ритмичности, наличия повторов, аллюзий и пр. – ритуальная речь весьма суггестивна, что носит, однако, не намеренный характер, а является эффектом от обращения к ранним и влиятельным механизмам сознания. Такая речь характеризуется значительным отклонением от норм языка в состоянии обычного бодрствования, часто неразборчива, для нее свойственна «экстранормальная фонетика» и «специфические грамматические признаки», что определяет необходимость ее трактовки-перевода на обычный язык, который мыслится как реконструкция явленного в ритуале откровения. Для судеб коллектива было жизненно важно точно воссоздать и зафиксировать как содержание, так и форму текста откровения, которая полагалась поэтической, что коррелирует с исследованиями об изначальности просодической речи в филогенезе.

В когнитивной лингвистике наметилась тенденция к противопоставлению познания (дискурсивно-логического) и когниции как «процедуры получения и использования «предзнаний» (в том числе и обыденного «со-знания») – разновидности мыслительных операций, обслуживающих и сопровождающих восприятие (в частности, обработку) и продуцирование как знаний, так и языковых выражений для этих знаний» [5, с. 5] и других подобных пар, как то, концепт и понятие [6], текст и дискурс [7]. Исследования показывают, что «когниция и концепт лежат в сфере интуитивного «предпознания», а познание (в узком смысле) и понятие – в сфере рассудочной, или «дискурсивной» [5, с. 6]. Это противопоставление наводит на мысль о существовании соответствующей таким «предзнаниям» «предречи», исторически вполне соотносимой с пророческой речью в ритуале.

СОКРАЩЕНИЯ

МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. Т. I. 1987. 672 с.; Т. II. 1988. 720 с.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.: Вост. лит-ра, 2000. 614 с.
2. *Воронкина М. А.* Ахимса и дзыжань. М.: Карпов, 2004. 134 с.
3. *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. М.: Изд-во Трансп. инст., 1994. 273 с.
4. *Гуревич П. С.* Роптания души и мистический опыт // Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 411–424.

5. *Демьянков В. З.* Когниция и понимание текста // Вопросы когнитивной лингвистики. М.: Институт языкознания; Тамбов: ТГУ им. Г. Р. Державина, 2005. № 3. С. 5–10.

6. *Демьянков В. З.* Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке // Вопросы филологии. 2001. № 1. С. 35–47.

7. *Демьянков В. З.* Текст и дискурс как термины и как слова обыденного языка // Язык. Личность. Текст. М.: Ин-т славяноведения РАН. 2005.

8. *Журавлев А. П.* Звук и смысл. М.: Просвещение, 1991. 155 [5] с.

9. *Иванов Вяч. Вс.* Примечания // Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 340–364.

10. *Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепт, дискурс. М.: Гнозис, 2004.-390 с.

11. Костецкий А. К. Материальная природа поэтического текста // Лингвистика и поэтика: Сб. ст. / АН СССР, Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1979. С. 200–206.

12. *Кочергина В. А.* Учебник санскрита. М.: ИОСО РАО, 2001. 336 с.

13. *Красовская Н. А.* Художественно-изобразительные свойства звуков в поэтической речи: Автореф. дис. … канд. филол. наук. Новгород, 1998. 24 с.

14. *Лакофф Дж.*, *Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М.: Прогресс. 1990. С. 387–415.

15. *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка **говорят** нам о мышлении. М.: Языки славянской культуры, 2004. 792 с.

16. *Лекомцева М. И.* Синтагматика фонологического уровня как средство генетических и ареальных связей языков // Славянское и балканское языкознание. М.: Наука, 1977. С. 349–370.

17. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв // Ю. М. Лотман. Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб., 2001. С. 12–148.

18. *Лотман Ю. М.*, *Успенский Б. А.* Миф – имя – культура / Ю.М. Лотман // Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб., 2001. С. 525–543.

19. *Лурия А. Р.* Язык и сознание. М.: Изд-во МГУ, 1979. 320 с.

20. *Мечковская Н. Б.* Язык и религия. М. : Агентство «ФАИР», 1998. 352 с.

21. *Наговицын А. Е.* Особенности ритмо-фонетической структуры текста. М.: МПСИ: Флинта, 2005.-408 с.

22. *Немировский А. И.* Религии народов древнейшего Средиземноморья // Энц. для детей. Т. 6, Ч. 1. Религии мира. М.: Аванта+, 1996. С. 121–170.

23. Нов*ик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Наука, 1984. 303 с.

24. *Пиотровский Р. Г.* Предисловие // Д. Л. Спивак. Язык при измененных состояниях сознания. Л.: Наука, 1988. С.3–5.

25. *Пушкин А. С.* Пророк // А. С. Пушкин. Сочинения в трех томах. Т. I. М.: Художественная литература, 1985. С. 385.

26. *Реброва Н. П.*, *Чернышева М. П.* Функциональная асимметрия мозга человека и психические процессы. СПб.: Речь, 2004. 234 с.

27. *Светухина Л. В.* О музыкально-риторических фигурах в песенном жанре // Речь. Речевая деятельность. Текст. Таганрог: Изд-во Таганрог. гос. пед. ин-та, 2004. С.134–138.

28. *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Наука, 1981. 181 с.

29. *Спивак Д. Л.* Язык при измененных состояниях сознания. Л.: Наука, 1988. 88 с.

30. *Топоров В. Н.* Вач // МНМ. Т. I. С. 219–220.

31. *Топоров В. Н.* Об одном образце «говорения языками» в русской мистической традиции // Этнолингвистика. 1988 [б]. С. 160–164.

32. *Топоров В. Н.* Опьяняющий напиток // МНМ. Т. II. С. 256–258.

33. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7–60.

34. *Топоров В. Н.* Река. // МНМЮ Т. II. С. 274–276.

35. *Топоров В. Н.* Санскрит и его уроки // Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М.: Наука, 1985. С. 5–25.

36. *Топоров В. Н.* Сарасвати // МНМ. Т. II. С. 409.

37. *Топоров В. Н.* Сома // МНМ. Т. II. С. 462–463.

38. *Топоров В. Н.* Indo-Iranica: К связи грамматического и мифоритуального // Переднеазиатский сборник. IV. М.: Наука, 1986. С. 122–137.

39. *Франк-Каменецкий И. Г.* К вопросу о развитии поэтической метафоры // Советское языкознание. Т. 1. Л., 1935. С. 139–167.

40. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. СПб.: Азбука-классика, 2003. 480 с.

41. *Фрейденберг О.* М. Миф и литература древности. М.: Вост. лит-ра РАН, 1998. 800 с.

42. *Хомский Н.* О природе и языке. М.: КомКнига, 2005. 288 с.

43. *Хьюман С.* Обрядовый подход к мифу и мифическому // Обрядовая теория мифа. СПб.: Изд-во СПГУ, 2003. С. 177–197.

44. *Швачкин Н. Х.* Развитие фонематического восприятия речи в раннем возрасте. М. // Известия АПН РСФСР. 1948. № 13. С. 2–18.

45. *Шерток Л.* Гипноз. М.: Медицина, 1992. 223 с.

46. *Шрагина Л. И.* Процесс конструирования метафоры как объект психологического исследования // Психологический журнал. 1997. Т. 18. № 6. С.121–128.

47. *Шубин А. В.*, *Серпионова Е. И.* Асимметрия мозга и особенности вербальной креативности // Вопросы психологии. 2007. № 4. С. 89–98.

48. *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 311 с.

49. *Эрман В. Г.* Веды // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.: Республика, 1996. С. 117–121.

50. *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980. 232 с.

51. The Veda of the Black Yajur School Entitled Taittiriya Sanhita. Translated from the Original Sanskrit Prose and Verse by A.B. Keith. P. 1. Cambridge: Mass, 1914. 530 p.