

УДК 811.161.1' 28

UDC

DOI: 10.17223/23451734/3/13

## ТРАНСЛЯЦИЯ ТРАДИЦИИ В ДИАЛЕКТНОМ ДИСКУРСЕ

**Г.В. Калиткина**

Томский государственный университет

Россия, 634029, г. Томск, пр. Ленина, 36

E-mail: dasty2@yandex.ru

### **Авторское резюме**

Статья посвящена специфическим текстам диалектного дискурса, которые в настоящее время считаются одной из разновидностей классических меморатов (воспоминаний и автобиографических рассказов) с их дискурсообразующим статусом. В статье обосновано положение о том, что данные тексты являются речевым коррелятом социокультурной практики актуального конструирования и передачи традиции. Предлагается выделить соответствующий устный речевой жанр нефольклорного характера. Он представляет собой воплощение «наивной» рефлексии рядового носителя традиционной культуры, чей «жизненный мир» еще не подвергся окончательной фрагментации. В результате понимание смыслов и ценностей этого мира доступно не только специалистам и экспертам, но любому члену культурного сообщества («мы-группы»). Проанализирован жанрообразующий мотив искажения идеального состояния мира. Вскрыта жанровая специфика концептуализации времени, которая отличает подобные нарративы от меморатов и фольклорных текстов. Она связана с обязательным удвоением темпоральных планов и пассажем моделируемой идеальной картины мира.

**Ключевые слова:** традиционная культура, традиция, диалектный дискурс, речевой жанр, жанрообразующий мотив.

## TRANSLATION OF THE TRADITION IN THE DIALECT DISCOURSE

**G.V. Kalitkina**

Tomsk State University  
36 Lenin Avenue, Tomsk, 634029, Russia  
E-mail: dasty2@yandex.ru

### **Abstract**

The article analyzes specific dialect discourse texts that are now considered a form of classical memoirs and autobiographical stories with their discourse-formative status.

The article substantiates the idea that these texts are verbal correlates of the socio-cultural practice of the contemporary design and translation of tradition. It is proposed to identify an appropriate oral speech genre of non-folklore nature. Such a genre is the embodiment of the «naive» reflection of the ordinary bearer of traditional culture, whose «life-world» has not yet undergone final fragmentation. As a result, the understanding of the meanings and values of the world is available not only to specialists and experts, but also to any member of the cultural community («we-group»).

The genre-forming motive of the distortion of the ideal state of the world is analyzed. The genre specificity of time conceptualization that distinguishes these narratives from memoirs, autobiographical stories and folklore texts has been discussed. The specificity is associated with a mandatory doubling of the temporal plans and passéism of the modeled ideal picture of the world.

**Keywords:** traditional culture, tradition, dialectal discourse, speech genre, genre-forming motive

Ядерной коммуникативной сферой традиционной культуры является диалектный дискурс. Хотя последний термин уже устоялся в российской научной периодике, обозначаемый им феномен оказывается неоднозначным.

Дело заключается в том, что диалект обслуживает не только опыт и рационализм повседневной жизни, но также моральный и нормативный контекст эстетической и ритуальной (в смысле нецерковной обрядности) сферы, т. е. «жизненный мир» носителей традиционной культуры, который, по Ю. Хабермасу, еще не подвергся окончательной безжалостной фрагментации. Из трактовки диалекта, воспринятой

современными лингвистами от А.И. Соболевского, А.А. Шахматова, Н.Н. Дурново, Ф.П. Филина, Р.И. Аванесова, однозначно вытекает лишь устный модус диалектной дискурсивной практики, но на вопрос о ее персональном или институциональном характере однозначного ответа нет. «Чистые» признаки того или иного воплощения диалектного дискурса неуловимы, поскольку «бытовые» зоны сосуществуют в нем с зонами, смыкающимися с фольклором.

Закономерно поэтому предполагать, что и жанровые рамки спонтанной диалектной речи, с ее конкретными адресатами, имеют свою специфику. Однако задача их описания была поставлена в российской генристике относительно недавно, и количество, состав и структура, а также идентификация жанров диалектного дискурса, кроме ключевых, пока являются довольно туманной областью.

Вместе с тем, сравнивая сделанные в последнее время заявления фольклористов и диалектологов о предназначении соответствующих дискурсивных формаций, можно обнаружить, так сказать, «зону схождения». Например, Ю.А. Эмер (Эмер 2011) полагает прерогативой фольклорного дискурса сохранение национальных культурных или же субкультурных традиций посредством моделирования идеального мира. В свою очередь, С.В. Волошина и Т.А. Демешкина (Волошина, Демешкина 2012) настаивают, что одной из важнейших функций диалекта как устной коммуникации является межпоколенная передача культурно значимой информации через моделирование идеального мира прошлого.

Вполне очевидно, что подобные утверждения вызваны текущим переопределением границ исследовательского поля – процессом, совершенно неизбежным в условиях, когда частные гуманитарные науки обращаются к очень сложным объектам, каким является и дискурс. В результате на его пограничные области, функции, свойства внимание направлено под разными углами.

Однако и традиция не может транслироваться узко направленно и реализоваться единственным способом. Культура предпочитает делать это сразу в нескольких направлениях, чтобы снизить уровень шума, сопутствующего передаваемой информации. Подобно тому, как любая культура использует разные коды (языки) для выражения своих смыслов, так она стремится и к жанровому многообразию своих текстов.

В качестве пролегоменов к дальнейшему анализу укажем идеи М.К. Петрова (Петров 1991). Еще 1970-е гг. (монография в силу разных причин была опубликована много позже) он описал тип общества,

возникший вместе с земледельческими цивилизациями. В практической жизни ему свойственны такие формы человеческого поведения, как «коммуникация» и «трансляция». Объем данных терминов (в авторском тексте нет кавычек, они поставлены, чтобы снять терминологическую омонимию. – Г.К.) довольно близок к современному пониманию дискурсивных стратегий. Поводом для «коммуникации» становится рассогласование наличного и надлежащего состояния традиции. Стабилизируя нормы и правила сообщества, «коммуникация» требует высокой степени подобия общающихся сторон. «Трансляция» же направлена на уподобление старшим вновь входящих в жизнь поколений средствами соответствующих институтов и механизмов, и степень подобия сторон при таком общении объективно мала.

Один из главных результатов дискурсивной деятельности – текст. Почти все доступные сегодня для анализа индивидуальные тексты носителей традиционной культуры представляют собой записи бесед<sup>1</sup> шедших по схеме «лингвист (фольклорист) ↔ информант». Первый, даже будучи ровесником своего собеседника или оказавшись старше, не является для второго членом «мы-группы», и степень подобия коммуникантов не может быть высокой. Именно в этих обстоятельствах – а для информанта они все же выходят за рамки рутинных – продуцируются тексты, функциональное назначение которых оказывается смежным и с «коммуникацией», и с «трансляцией».

Характерны ли подобные условия для повседневного речевого поведения людей, составляющих социальную базу русской (восточнославянской) традиционной культуры? Главная задача обыденной жизни – поддержание телесности человека, но не его инкультурация. И все же «жизненный мир» всех традиционных культур «конституирован в форме глобального знания, интерсубъектно разделенного между членами общества», – настаивает Ю. Хабермас (Хабермас 1993 (1985): 135). Эпоха модерна, а затем и постмодернизм подвергают все более резкой фрагментации некогда целостный универсум «жизненного мира». Бесповоротно обособленные сферы науки, морали и искусства, разрабатываемые отныне специалистами и оцениваемые экспертами, оказываются отделенными от самобытно развивающегося в процессе повседневной деятельности потока традиций.

И хотя повседневность определяет неинституциональное объединение участников дискурса, в условиях диалога с «чужаком» рядовой носитель традиции выступает и носителем группового самосознания. А подобная социокультурная практика, по-видимому, оказывается не

такой уж редкой. Репрезентанты ключевых семиотических оппозитов «свой / чужой», конечно же, – переменные величины, но сама оппозиция – константа любого сознания. Иначе говоря, расстояние между «мы» и «они» не задано жестко, оно может меняться, но не исчезает.

Встав на точку зрения, что именно фактор адресата является в дискурсе приоритетным и во многом определяет коммуникативные цели, следует принять вывод, что адресат-«чужак» порождает у носителя традиции на фоне прочих целей и цель **самоидентификации** или, точнее, **подтверждения групповой идентичности**, так как традиция не может быть собственной, индивидуальной. Это – прерогатива привычки, традицию же разделяют с «мы-группой».

Итак, в рамках диалектного дискурса регулярно продуцируются тексты, которые исследователи в настоящее время чаще всего квалифицируют как реализацию жанров воспоминания и автобиографического рассказа. На содержательно-тематическом уровне их характерным признаком становится рефлексия автора над самыми разными проявлениями быта и бытия (набор тем подробно освещен в работах российских диалектологов за последние три десятилетия). Иными словами, в коммуникативном фокусе говорящего оказывается осмысление «жизненного мира», форм внешней действительности, в которой бытийствует человек<sup>2</sup>.

Вместе с тем, помимо осознания своего окружения, индивид способен к **самосознанию** – к постижению, истолкованию и оценке собственного существования и поведения. С.Е. Никитина (Никитина 1993) подчеркнула: подобная **саморефлексия** рядовых людей отличается избирательностью и спектр ее объектов еще предстоит выявить. Задача, которая возникла перед представителями гуманитарного знания («Поставим следующие вопросы: о чем говорит народ, что говорит, какими средствами для этого пользуется» (Никитина 1993: 20)), вероятно, может быть решена только в рамках «народоведения», которое приветствуют Н.И. и С.М. Толстые.

Собственно же языкознание (в том числе диалектологию) обычно интересуют образцы метаязыковых размышлений. Эта проблематика оказывается центральной, например, для мотивологической школы О.И. Блиновой, которая во главу угла ставит понимание говорящими внутренней формы слова. Более широкий горизонт исследований включает также «наивную» метакоммуникативную рефлексия носителей языка (см. работы В.Е. Гольдина, О.Ю. Крючковой, Н.В. Большаковой и др.), охватывающую уже обстоятельства общения и речевое

поведение в целом. Определяемое подобным образом речевое поведение, видимо, простирается вплоть до соблюдения или несоблюдения правил выбора имени в этноконфессиональной практике имянаречения (Никитина 1993, Калиткина 2014). Можно считать, что осмыслению в таких случаях подвергается более специфическая часть неисчерпаемого «жизненного мира» традиционной культуры – аспекты самой традиции. Именно поэтому С.Е. Никитина, касаясь областей самосознания национальной или же конфессиональной культуры, субъектами которого являются отнюдь не теоретики или эксперты, а дилетанты, иными словами, «люди с улицы», «простые люди», с 1990-х гг. говорит о **«народной герменевтике», «народной филологии», «народном музыкознании», «народной эстетике».**

Если вывести за скобки тех ученых, которые ставят знак равенства между традицией и культурой как таковой<sup>3</sup>, то в последние десятилетия в литературе по социологии, антропологии, философии, истории, литературоведению, фольклористике этот термин покрывает феномены самой разной онтологии – от мифологии и базовых нарративов до узко местных обычаев и практик. Однако аксиоматично, что во всех случаях традиция не принадлежит индивиду и не создана им, а передана ему кем-то.

Трансляция традиции тоже отлита в устойчивые, иначе говоря, «традиционные» способы, чья природа осмыслялась поэтапно. Так, еще один из основателей «Анналов», М. Блок, постулировал, что в бесписьменных или же преимущественно устных культурах нарботанные каналы связи не позволяют передавать традицию «скачкообразно» – через поколение. Затем антропологи согласились, что традиция здесь не может апеллировать к единому канонического образцу – тексту, законсервированному письменностью, – в силу чего гибко варьирует во времени и пространстве. Последний шаг сделали теоретики постмодернизма: традиция вообще не наличествует в мире как некая «уже созданная» сущность, она все время конструируется заново, адаптируясь к условиям текущего дня. «Любое описание традиции, которое делают ее носители, – это ее интерпретация или “переписывание” на языке современности» (Шандыбин 1998: 25). И поскольку процесс конструирования – это **состояние культуры**, то любой ее элемент, даже являясь частью наследия, может изменить свое значение в рамках сегодняшней конфигурации прочих его элементов. Таковы современные теоретические послылы, т. е. профессиональная рефлексия.

Однако «народная рефлексия» над традицией и описание традиции не касаются ее сути, оснований, признаков, функций и семантики форм (элементов) и т.д., которые точными методами могут моделировать теоретики. В отличие от них, рядовой носитель традиции отмечает ее постоянное умаление, исчезновение в наличном сегодня, говоря бунинскими строками, *в мире круга земного, настоящего дня*.

Сферу значений и смыслов этого самого «настоящего дня» чаще всего представляет собой повседневность («верховная реальность», по А. Шютцу). И хотя пересечь границу настоящего невозможно, все же оно постоянно отчуждается, становясь прошлым. Человек вынужден противостоять этой антиномии для обеспечения своей самотождественности, непрерывности своего «Я». Такой скрепой «жизненного мира» в сознании «рядового человека» становится традиция: она существовала в присвоенном прошлом и должна оставаться в перманентно изменяющемся настоящем как можно дольше.

Учитывая рассмотренные положения, обратимся к тексту из фондов Среднеобского диалектного архива Томского госуниверситета. Он записан в 1986 г. в с. Шегарка Шегарского района Томской области. Вопрос диалектолога и информация поясняющего характера даны в квадратных скобках. При переводе аудиозаписи в письменный текст отражены собственно диалектные и диалектно-просторечные явления фонетического (включая акцентуацию) и грамматического уровня, общерусские черты переданы в соответствии с нормами орфографии и пунктуации литературной подсистемы. Текст для удобства его описания разбит на условные тематические фрагменты – участки, где сохраняется единство темы.

*Вот. В [деревне] Саргате родилась. Она недалёко, этого райвону, 1-й тем. фраг-  
так, в Саргате. В [райцентре] Шегарке я живу здесь уже двадцать мент  
лет. Но а это вот всё ранешное, это я всё помню, как старики  
рассказывали, как что было, от.*

*А у нас в праздники гуляли не так, как счас гуляют. Раньше гар- 2-й тем. фраг-  
мошка была у нас в деревне. Значит, гармошка, еслиф посидели мент  
за столом, попели, выпили там, повеселиться вышли, поплясали. А  
еслиф песни попеть, то собирались, одевались, гурьбой, с гармош-  
кой, всей компанией ходили, пели по улицам. Пели, ну не так, как  
счас поют, раньше пели хорошо. От. У нас вообще бабы в деревне,  
девки, женщины, были голосисты. От. Хорошо пели.*

*Ой, счас не поют, вот это, я в субботу была у золовки в Томским, 3-й тем. фраг-  
у моёго покойного мужа [сестры]. Так сказали, котора поёт счас мент  
песни-то «По Дону гуляет казак молодой», сама играет, гитару...*

[– Жанна Бичевская?] Во-во-во! Бичевская эта, Жанна. Так она скоко песен исказила! Я как послушала-а-а! И знате, [когда] я сидела, от у этой золовки муж приехал с командировки, я говорю: «Ах! Взять её повесить бы!». Зачем она так исказила песню, а? Искажёны они совсем. Вот эту она сильно сказа, «По Дону гуляет казак молодой». Сильно скажэна, вот. Потом она ешио пела, я ешио осталась, собиралась ийти, а золовка говорит: «Ну, чё ты, Зоя, ну, посиди ешо, счас ешио она каку-то песню будет должна петь». Говорит, [что] тоже, видать, сказа. А я говорю: «Ну, подожди, посижу ешио», – и вот дождалась. И вот эту, «Спомру, спохоронют...» [запела]. Она же ведь так и называлась раньше: «А я, мальчик, на чужбинке...».

Ну, мотив тоже маленько и выходит у ей и на старый, но большеинство она, у ней весь склон песен, я поняла, на эту, как начинает петь «По Дону гуляет казак молодой». Вот на этот склон весь. Я говорю, а чё ж она поёт на одних-то склон, мотив-то?

А я грю, и в песне-то много слов выкинуто. Много она повыкинула. И вот она пропела: «А я, мальчик, на чужбине спозабыт, спозаброшен с малых, с юных лет. Я не видел ни счастья, ни доли, я по белому свету я много скитался, много горя я принял». Вот этого нету в песне, уже выкинуто, вот. Потом у неё выкинуто... гм... гм... «Спомру, спохоронют, не заплачет никто... Только ранней весной соловей пропоёт, пропоёт-просвистит и вновь уплывёт... У моих у родных, у моих у родных, у подруг, у друзей, у всех цветы и венки, а у меня, у бедняжки, лишь голые кусты...» А она тут пропела: «А у меня, у бедняги, только стоит скромная могила». Где ж она, скромная, стоит?! Ясно, голые кусты, вот. Ни памятника, ни крестика, ну а тут-то вы сами подумайте: «У моих у родных, у друзей, у подруг, у всех цветы и венки...» Ну, конечно, у которых-то у друзей родные есь, ухаживают за могилками. Вы сами от так подумайте, от, может, кода ходите на кладбище, [к] которым родственники или друзья ходют, обязательно могилочка скромненька, аккуратненька, красивенька стоит. Цветы кладутся каждый год, подсаживают. А у него кто положит, что положит? Он-то, конечно, «спозабыт, спозаброшен, с малых, с юных лет на чужбине живу, где-то по дворам скитался, под забором валялся». Ну, от тутта я так послушала. Я грю, гадина она, больше никто, да давай матом материть. Ей космы повыдрать, – зачем она сказа? От сильно она исказила эту песню. От. А этот, Ефим, золовкин муж, говорит: «Зоя, возьми ей по лбу тресни». – «Да ты чё, сбесился? Была бы рядом, стукнула бы. А то вишь, где она сидит. Я, грю, телевизор сломаю тогда». И засмеялись ешио.

От, хвалют, которы не знают песни. Вот это «При долине, при лужке ходит конь буланый». Ей тоже сказа совсем. А вот, я кода в больнице лежала, в Томском, там пела медсестре женщина, ну, старушка она, старая. Еслиф... ой, волос дыбором становится. Вот кака задушевна песня. А это теперь чёрте чё соберут, смелют. Как раньше говорили, не умеешь петь, так от, говорят, запела нескла

4-й тем. фрагмент

5-й (3-й) тем. фрагмент

6-й тем. фрагмент

*душки-неладушки. Ну, счас от не слыхать, [а ещё] поют «Сронила колечко со правой руки». Тоже она искажѣна, раньше её пели, хороша она была песня. Много поисказли теперь. Всѣ на свой лад. Теперь и не поют так, как раньше.*

*Счас, я который раз с Леной сладим, сидим, вот это «По Дону гуляет казак молодой» запоём. И «Во кузнице кузнецы, молодые молодцы», от. Она-то тоже протяжно поѣтся. Очень хорошо поѣтся. А Лена у меня и говорит: «О, запела, как молитву». Я говорю: «Да Лена, чѣ вы понимаете, вы теперь всѣ наоборот поисказли, чѣрте чѣ делаете. Ну, как сказку сказываете».*

Данный текст обладает яркими признаками метауровневости, поскольку фактуальная информация в нем соседствует с ее трактовкой, сопровождаясь сильной субъективной эмоционально-оценочной составляющей. Идеальная модель мира (точнее, ее фрагмент) встает за коннотациями и импликациями языковых единиц.

Жанрообразующим мотивом, который определяет логику смыслового развертывания текста, становится сегодняшнее<sup>4</sup> искажение элементов традиционной культуры. На 524 знаменательных слова автор 11 раз актуализует оценочный предикат *исказить* 'изменить, переиначить, извратить' и его дериваты, мотив поддерживают также лексемы *нету*, *выкинула*, *выкинуто*, которые передают семантику отсутствия (небытия) и инаковости. Указанные смыслы вводит и идиома *на свой лад*, из которой извлекается импликация 'не так, как мы'. Более того, лексема *свой* в лексико-семантической системе языка, соответственно, и в языковом сознании говорящих по-русски связана с глаголом *присвоить*, который обозначает действия, направленные на то, чтобы кто-либо перестал иметь что-либо, входя в ряд *отнять*, *отобрать*, *лишить*; *изъять*, *реквизировать*, *конфисковать*; *завладеть*, *заграбастать*; *захватить*, *украсть*, *своровать*, *похитить* (НОССРЯ 1999–2003).

Стержневым концептом, формирующим содержательно-тематическое ядро данного текста, оказывается ПЕСНЯ. Эта ментальная единица репрезентирует древнейший и один из первостепенных жанров народного, т. е. «непрофессионального», искусства. Онтологическая связь с вербальным языком – «кодом кодов» – позволяет данному концепту символизировать культуру как таковую, а с учетом звукового кода он располагает двумя инструментами для идентификации оппозиций «свой / чужой». Напомним хрестоматийное: *Что-то чудится родное в долгих песнях ямщика...* Вместе с тем в предложенном тексте, как и в любом другом, реализуется только «версия»,

«вариант» концепта ПЕСНЯ, и его «семантическая нагруженность» (в терминах С.Е. Никитиной) обусловлена типом дискурса и жанра.

Итак, народная песня концептуализируется как символ идеального – в смысле «правильного», «образцового» – «жизненного мира», полнота которого не подвергается сомнению, а истинность удостоверяется знатоками (*как старики рассказывали*). Тезис автора, заявленный во 2-м тематическом фрагменте (*пели хорошо; бабы, девки, женщины были голосистые*) и вновь повторяемый в последнем, 6-м (*задушевная песня; хорошая она была песня; очень хорошо поётся*), – это уже собственное свидетельство бывшей в наличии и утраченной сегодня гармонии мира. Песня воспринимается носителем традиционной культуры как совершенство эстетическое и содержательное: у каждой песни есть особый *склон*, а ее *слова* обеспечивают верную интерпретацию мира. *Исказить* или *выкинуть* их – значит лишить мир полноты смысла и силы очищающих переживаний<sup>5</sup>. Задача самого информанта – передать знание, понимание (*От, хвалют, которы не знают песни; Я говорю: «Да Лена, чё вы понимаете»*) смыслов и ценностей этого мира.

Оппозитом песни, воплощающей идеальный мир, являются *не-складушки-неладушки*, которые исходят от людей, *не умеющих петь* и *собирающих, мелющих черте чё, делающих чёрте чё*. Эти суррогаты, лишенные *склада* и *лада*, о чем свидетельствует внутренняя форма слова, – репрезентант бесформенной и бессмысленной, вследствие искажения, традиции и расчеловеченного мира, в котором всё *наоборот*. Контекст актуализации лексемы *наоборот* вводит импликацию перевернутого, превратного, неправильного, ошибочного – обманных состояний и свойств, ложных впечатлений (НОССРЯ 1999–2003).

Интересно, что в перечисленных автором случаях искажаемыми и, как следствие, обновляемыми и отчуждаемыми культурными формами выступают народные (безавторские) песни – часть узко понимаемого фольклора. Парадокс в том, что на каждом синхронном срезе они не только бытуют в нескольких версиях, но согласно постулатам современной фольклористики среди этих версий даже нет «образцовой», «канонической». Однако для носителя традиции привычный вариант не требует верификации. Традиция и есть его правомочность.

М.М. Бахтин, Т.А. ван Дейк, Т.В. Шмелёва и другие исследователи полагают, что участники дискурса всегда владеют вполне сформировавшимися жанрами и знают структуру текстов, их воплощающих. В.В. Красных (Красных 2015) еще более категорично настаивает на том, что «речезанровая» компетенция формируется одновременно с

речевой и культурной. Данные утверждения вполне подтверждаются анализируемой записью.

Как видим, автор начинает построение своего нарратива с отсылки в 1-м фрагменте к авторитету этического концепта традиционной культуры СТАРЫЕ ЛЮДИ (СТАРИКИ) (подробнее см. Калиткина 2010). Он становится репрезентантом прошлого. Соблюдая закон жанра, который призван передавать традицию, но не творить ее, говорящий не претендует на роль носителя истины, а выступает только носителем памяти (*это я всё помню*). Во 2-м тематическом фрагменте трижды и почти подряд актуализуется наиболее частотный маркер «мы-группы» *у нас*, сопровождаемый генерализованными конструкциями *гуляли не так, посидели, поплясали, пели* с опущенными субъектами действия. И только в 5-м и 6-м фрагментах встречаются единичные конструкции с названным агенсом *я говорю (грю)*, однако заданный коммуникативный фокус и здесь актуализует значение типичного члена «мы-группы». В заключительном, 6-м, тематическом фрагменте говорящий возвращается к теме стариков как представителей полного (идеального) «жизненного мира», который в прошлом наделил их совершенными умениями и навыками в качестве своих атрибутов. В результате, когда, не искажая традиции, *пела старушка старая*, автор достигает полноты катарсических переживаний, вербализуя этот опыт при помощи диалектной идиомы *волос дыбором становится*<sup>6</sup>.

Одним из признаков, дифференцирующих разножанровые нарративы, является темпоральная перспектива диктума (Шмелёва 1997, Шмелёва, Шмелёв 2002). В диалектных текстах, которые реализуют близкие по духу и хорошо описанные на сегодня жанры воспоминания и автобиографического рассказа, все же доминирует перфектная перспектива диктумного содержания. А в анализируемой записи бросается в глаза принципиальное удвоение темпоральных планов, которое настойчиво эксплицируется 18 лексическими маркерами времени (от них свободен только срединный тематический фрагмент, полностью посвященный интерпретации песни «А я, мальчик, на чужбинке...»). В целом подобное удвоение не требует обязательной актуализации сразу двух оппозитивов (Калиткина 2010). В данном тексте любой из темпоральных маркеров настоящего *сейчас, сейчас, теперь* (за исключением конструкции *сейчас еще она как-то песню будет должна петь*) или прошлого *раньше, ранешное* (косвенно к ним относится и темпоральное определение в конструкции *старый мотив*, где ЛСВ<sub>5</sub> прилагательного имеет значение 'тот, который был

раньше; бывший, прежний') вводит импликацию противопоставленного временного плана.

Подчеркнем, что прошлое при этом концептуализируется не в качестве преддверия к настоящему, ступени к нему (или, если покинуть поле пространственных метафор, – увертюры, зародыша, проекта, предвестия), а как его альтернатива, жесткий антагонист. Здесь уместно вспомнить остроумное замечание Т.В. Цивьян о том, что для традиционной культуры оппозиитами являются, «так сказать, *Dichtung und Wahrheit*» (Цивьян 2005: 22). Поскольку в картинах мира, создаваемых любой культурой, инструментами упорядочивания и трактовки смыслов и ценностей выступают когнитивные доминанты пространства и времени, то приведенный тезис можно перефразировать: тривиальная «правда» с координатами *здесь* и *сейчас* как ипостась мира противопоставлена смыслопорождающей «поэзии» *нэгде* и *нэкогда*. С некоторой долей условности можно считать, что нормативная картина мира «правды» противопоставлена идеальной картине мира «поэзии». Норма приземлена, она реалистична и жизнеспособна, идеал – всегда превышение нормы, позиция над сущим, сверх привычного, бытийствующего.

Специфика «разножанровых» идеальных картин мира проявляется в том числе в разной концептуализации времени. Идеальный мир, созданный фольклорными текстами, **атемпорален**, не локализован на оси времени. Мораль, репрезентируемая фольклором, будучи исторически обусловленной, всегда подает себя как вечную истину. Однако вечность не имеет потенциалов, она вся действительна, статична и равна самой себе. Идеальный мир, репрезентированный в текстах, которые описывают традицию, **пассеистичен**: смыслообразующий центр находится в сакральном времени первотворения, в начале начал<sup>7</sup>. Именно пассеистическим восприятием и осознанием времени традиционная культуры резко отличается от победившего в эпоху модерна и не сдающего позиций в постмодернистском проекте **презентизма**, ставящего сиюминутное, т.е. сущее в настоящий момент, выше отдаленного во времени. И хотя Ф. Анкерсмит (Анкерсмит 2003 (1983)) и Ф. Артог (Артог 2004 (2002)) квалифицируют презентизм прежде всего как форму профессионального исторического мышления, с последней трети XX в. эта темпоральная стратегия становится формой мироощущения массовой культуры.

Конститутивной чертой рассматриваемого жанра становится постоянное сопоставление профанной действительности «вечного

сегодня», экзистенции, которая никогда не сможет удовлетворить человека, и прошлого, которое получает весь аксиологический потенциал недоступного.

Поскольку любой речевой жанр – это всего лишь искусственная модель, которую мы строим для анализа речевой эмпирии, то, как всякая модель, она огрубляет и формализует реальность. В диалектном дискурсе четких границ между континуитетом разнотипных высказываний, которые теоретическое сознание трактует как воплощение того или иного жанра, не только нет, но и прямо не может быть.

Анализируемый текст дает возможность говорить об одновременной реализации более частного жанра – обвинения. Таким образом, речевой жанр передачи традиции предстает как некая структура, нередко (или же всегда?) носящая одну из «масок» субструктуры – обвинения, осуждения, жалобы или же меморатов, автобиографии. Это наложение признаков маргинализирует жанровую сущность подобных текстов.

Следует ли отсюда вывод, что передача традиции – это периферия жанровой системы диалектного дискурса? Что только изменение фокуса внимания позволяет обосновать тезис о том, что такого рода тексты обладают признаками самостоятельного речевого жанра – не только особыми установками и задачами, но также специфическими предметом и способом изображения и своеобразной дискурсивной реализацией (условиями порождения и существования). Представляется, что на подобные вопросы возможен положительный ответ.

Подчеркнем, что выделяемый жанр оказывается устойчивым в силу именно дискурсивных факторов. Такие тексты выступают языковым коррелятом совершенно недвусмысленной социокультурной практики передачи традиции, и этот процесс не может обеспечиваться всего лишь включением каждого нового поколения в непосредственную предметно-практическую деятельность. Идеи, ценности, концепты – иными словами, дух – материализует только язык, это – «урожай» дискурсивной «нивы».

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Строго говоря, данные беседы представляют собой глубинные, структурированные, полуструктурированные, лейтмотивные, фокусированные или нарративные интервью, независимо от того, насколько высока квалификация исследователя и отдает ли он себе отчет в применяемом методе качественного исследования.

2. На Западе интерес к подобным меморатам с 1930-х гг. формировала «устная история» (oral history), а с конца 1960-х гг. – «история повседневности» (Alltagsgeschichte).

3. Приведем определение Лесли А. Уайта: «Экстрасоматическая традиция, которую мы называем культурой» (Уайт 2000: 210).

4. На момент записи.

5. Не будучи знакомой с теоретическими основами эстетики и поэтики, информант описывает достигаемое посредством искусства экстатическое состояние, приближаясь к концепции Аристотеля.

6. В среднеобском диалектном архиве есть контекст, где при описании сходных переживаний от пения использована еще одна соматическая метафора: *Это двадцать шесть человек просвященников, свящешенников. И просвященных в Новосибирском [в церкви] пели эту [молитву] «Верую» – о-ой, щжно шкуру продирало!*

7. В каком-то смысле на этой позиции стоял Ф. Анкерсмит, развивая в начале 1980-х гг. гипотезу о первичности ретроспективного рассказа (исторического нарратива) для всех повествовательных жанров: «Только после того как люди научились говорить о своем личном или коллективном прошлом, стали возможны миф, поэзия и художественная литература. Наше прошлое является наиболее удобной матрицей для овладения способностью упорядочивать высказывания о реальности определенным образом» (Анкерсмит 2003 (1983): 22).

## ЛИТЕРАТУРА

Анкерсмит 2003 (1983) - Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М., 2003 (1983). 360 с.

Артог 2004 (2002) - Артог Ф. Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени // Отечественные записки. 2004 (2002). № 5. С. 214–225.

Волошина, Демешкина 2012 - Волошина С.В., Демешкина Т.А. Миромоделирующий потенциал речевого жанра (на материале диалектной речи) // Вестник Томского университета. Филология. 2012. № 3 (19). С. 14–20.

Калиткина 2010 - Калиткина Г.В. Объективация традиционной темпоральности в диалектном языке. Томск, 2010. 296 с.

Калиткина 2014 - Калиткина Г.В. Диалектная концептуализация традиции // Картины русского мира: метафорические образы традиционной культуры. М., 2014. С. 15–63.

Красных 2015 - *Красных В.В.* Жанры речи сквозь призму многомерности бытия человека говорящего // *Жанры речи.* 2015. № 1. С. 9–14.

Никитина 1993 - *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. 189 с.

НОССРЯ 1999–2003 - Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общим рук. акад. Ю.Д. Апресяна. М., 1999–2003. Вып. 1–3.

Петров 1991 – *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991. 328 с.

Хабермас 1993 (1985) - *Хабермас Ю.* Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // *Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем.* М., 1993. Вып. 2. С. 123–136.

Цивьян 2005 - *Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005. 280 с.

Шандыбин 1998 - *Шандыбин С.А.* Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // *Этнографическое обозрение.* 1998. № 1. С. 14–27.

Шмелёва 1997 - *Шмелёва Т.В.* Модель речевого жанра // *Жанры речи.* Саратов, 1997. С. 88–99.

Шмелёва, Шмелёв 2002 - *Шмелёва Е.Я., Шмелёв А.Д.* Русский анекдот как текст и как речевой жанр // *Русский язык в научной освещении.* 2002. № 2 (4). С. 194–210.

Уайт 2000 - *Уайт Л.А.* Понятие культуры и культурология // *Культурология. Хрестоматия для высшей школы.* М., 2000. С. 204–217.

Эмер 2011 - *Эмер Ю.А.* Современный песенный фольклор: когниции и дискурсы. Томск, 2011. 266 с.

## REFERENCE

Ankersmit, F. (2003) *Narrativnaya logika. Semanticheskii analiz yazyka istorikov* [Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language]. Translated from English by O. Gavrishina. Moscow: Ideya-Press.

Hartog, F. (2004) *Tipy istoricheskogo myshleniya: prezentizm i formy vospriyatiya vremeni* [Types of historical thinking: presenteeism and forms of time perception]. *Otechestvennye zapiski.* 5. pp. 214–225.

Voloshina, S.V. & Demeshkina, T.A. (2012) World modelling potential of speech genre in the dialect speech. *Vestnik Tomskogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology.* 3(19). pp. 14–20. (In Russian).

Kalitkina, G.V. (2010) *Ob"ektivatsiya traditsionnoy temporal'nosti v dialektnom yazyke* [The objectification of the traditional temporality in the dialect language]. Tomsk: Tomsk State University.

Kalitkina, G.V. (2014) *Dialektnaya kontseptualizatsiya traditsii* [Dialect conceptualization of tradition]. In: Rezanova, Z. et al. *Kartiny russkogo mira:*

*metaforicheskie obrazy traditsionnoy kul'tury* [The pictures of the Russian world: metaphorical images of traditional culture]. Moscow: Lenand. pp. 15-63.

Krasnykh, V.V. (2015) Speech Genres through the Prism of the Multidimensionality of Homo Loquens. *Zhanry rechi – Speech Genres*. 1. pp. 9-14. (In Russian).

Nikitina, S.E. (1993) *Ustnaya narodnaya kul'tura i yazykovoie soznanie* [The oral folk culture and linguistic consciousness]. Moscow: Nauka.

Apresyan, Yu.D. (ed.) (1999–2003) *Novyy ob'yasnitel'nyy slovar' sinonimov russkogo yazyka* [New Explanatory Dictionary of Synonyms of the Russian language]. Issues 1–3. Moscow.

Petrov, M.K. (1991) *Yazyk, znak, kul'tura* [Language. Sign. Culture]. Moscow: Nauka.

Habermas, J. (1993) Otnosheniya mezhdu sistemoy i zhiznennym mirom v usloviyakh pozdnego kapitalizma [The relationship between system and life-world in the conditions of late capitalism]. In: *Thesis: Teoriya i istoriya ekonomicheskikh i sotsial'nykh institutov i sistem* [Thesis: Theory and history of economic and social institutions and systems]. Issue 3. Moscow: Nachala-Press. pp. 123-136.

Tsiv'yan, T.V. (2005) *Model' mira i ee lingvisticheskie osnovy* [A model of the world and its linguistic basis]. Moscow: URSS.

Shandybin, S.A. (1998) Postmodernistskaya antropologiya i sfera primenimosti ee kul'turnoy modeli [Postmodern anthropology and the scope of applicability of its cultural model]. *Etnograficheskoe obozrenie – Ethnographic Review*. 1. pp. 14-27.

Shmeleva, T.V. (1997) Model' rechevogo zhanra [The model of speech genre]. In: Goldin, V.E. (ed.) *Zhanry rechi* [Speech Genres]. Saratov: Kolledzh. pp. 88-99.

Shmeleva, E.Ya. & Shmelev, A.D. (2002) Russkiy anekdot kak tekst i kak rechevoy zhanr [The Russian anecdote as text and as a speech genre]. *Russkiy yazyk v nauchnoy osveshchenii*. 2(4). pp. 194-210.

White, L.A. (2000) Ponyatie kul'tury i kul'turologiya [The concept of culture and cultural studies]. In: Kravchenko, A.I. (ed.) *Kul'turologiya. Khrestomatiya dlya vysshey shkoly* [Culture Studies. A Reader for Higher Education]. Moscow: Akademicheskii Proekt. pp. 204-217.

Emer, Yu.A. (2011) *Sovremennyy pesennyi fol'klor: kognitsii i diskursy* [Modern folk song: cognitions and discourses]. Tomsk: Tomsk State University.

**Калиткина Галина Васильевна** – доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Томского государственного университета.

Kalitkina Galina Tomsk State University (Russia)

E-mail: dasty2@yandex.ru