

ФИЛОЛОГИЯ

DOI: 10.24411/2618-9453-2021-10007

А.Ш. Шарипов

К ВОПРОСУ О СЕМИОТИЗАЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕДИУМА С НЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ АГЕНТНОСТЬЮ ВО ВЬЕТНАМСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В статье сделана попытка деконструкции образа медиума как институциональной функции Культа Матерей с целью представить его как тип дискурсивного субъекта, включённого в широкий спектр практик работы с нечеловеческой агентностью во вьетнамском обществе. Исследование выполнено на базе дискурс-аналитической модели Поттера и Уэтерелл, разработанной для изучения социально-психологических функций дискурса и тех действий, которые люди производят с его помощью, конструируя свои идентичности и используя их как ресурсы для своих речевых задач. Статья написана на материалах глубинного интервью с медиумом. Выделенные интерпретативные репертуары респондента строятся на нескольких ключевых лексикализациях, дающих обоснование различным аспектам опыта медиума и позволяющих выявить некоторые социальные функции применения именно этих дискурсивных ресурсов.

Ключевые слова: одержимость духами, медиумы, вьетнамские культы, дискурс анализ, социально-психологическая идентичность.

Для цитирования: Шарипов А.Ш.. К вопросу о семиотизации взаимодействия медиума с нечеловеческой агентностью во вьетнамском языке // Вьетнамские исследования. Сер. 2. 2021, № 1. С. 139–157.

Введение и постановка проблемы

Практика одержимости духами во Вьетнаме традиционно изучается в религиозно-этнографическом ключе, а сами медиумы упоминаются как функциональная составляющая Культа Матерей. Исследованы ритуал и музыка [Norton 2009; Шарипов 2001], пантеон культа [Durand 1959; Tran Van Toan 1966; Vũ Ngọc Khánh 2009], медицинские практики [Nguyen Thi Hien 2008], медиумы в эмиграции [Fjelstad 2006; Dorais 1990], при этом персональные характеристики и социальная идентичность самих медиумов как правило рассматриваются в контексте религиозной институции. Исключением можно считать работу Кирстен Эндерс [Enders 2003], где акцент сделан на социально-психологическом портрете медиума, однако и она начинается свою статью с описания Культа Матерей (или Культа Четырёх Дворцов) как базовой структуры, в которой медиум выполняет определённые функции.

В свете вышесказанного хотелось бы обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, во время своей полевой работы во Вьетнаме в 2010–2019 гг. автор хотя и начал изучение медиумических практик с ритуалов *lên đồng* в Культе Матерей, вскоре обнаружил, что это далеко не единственный контекст, в котором нечеловеческая агентность воплощается в людях. Во-первых, одержимость духами применяется как основная техника получения откровений в каодаизме [Jammes 2016], даосских церемониях [Шарипов 2020], частной коммуникации с духами умерших *nhập đồng*, а также спонтанной одержимости духами предков одним из членов семьи в церемонии *áp vong* или просто дома во время семейных ритуалов по случаю новолуния и полнолуния. Во-вторых, даже при имеющейся классификации ритуальных специалистов на экзорцистов *thầy cúng*, гадалщиков *thầy bói*, медиумов *ông/bà đồng*, колдунов *phù thủy* и лекарей, практика показывает, что зачастую медиум обладает несколькими или всеми из этих навыков, поскольку все они предполагают участие нечеловеческих агентов.

Задача данного исследования – осуществить методологический рефрейминг, сместить фокус с религиозной перспективы, рассматривающей медиума исключительно как часть ритуальной структуры Культа Матерей, на самого медиума как тип дискурсивного субъекта, имеющего выраженную социально-экономическую идентичность. Это специалист особого порядка, работающий с такими важнейшими для вьетнамца семиотическими категориями, как судьба, будущее и духи (нечеловеческие агенты). Такой подход можно считать секулярным. Поместив экспертность медиума в поле социального производства знания, автор будет задаваться вопросом о социальной авторизации верований, что, по мнению исследователя религиозных феноменов Т. Асада, более продуктивно для понимания духовных практик [Asad 1983]. В качестве средства конструирования субъектности медиума и его социальной идентичности автор будет рассматривать вьетнамский язык, причем выступающий не как инструмент для выражения внутренних состояний, но именно как дискурсивный конструктор, предлагающий говорящему бесконечное количество элементов, из которых делаются выборы, формирующие субъектность медиума.

Этот подход в корне отличается от повестки позитивистской социологии и когнитивных исследований, принимающих эссенциалистскую позицию по отношению к субъекту, представляющую его как нечто неизменное и цельное. С точки зрения социального конструкционизма, когнитивисты недооценивают социальную природу психических состояний, поскольку формируют свои объяснения на гипотезах об универсальных процессах. Такая позиция не раз подвергалась критике [см., например, Billig 1982] как игнорирующая кросс-культурные исследования, подтверждающие, что наши способы понимания и категоризации мира не универсальны, а исторически и социально обусловлены. Дискурсы создают мир, который кажется говорящему реальным или истинным – мы придаем значение опыту с помощью доступных в лексиконе слов, при этом результирующие значения участвуют в производстве опыта, а не остаются его простым описанием [Jorgensen, Phillips 2002: 167, 175]. Множество исследований, проведённых вследствие языкового поворота в антропологии и социальных науках, показывают, что в корреляции между языком и идентичностью последняя не выражается с помощью языка и не существует до него, а конструируется посредством дискурсов [Antaki, Widdicombe 1998; Edley, Wetherell 1997; Nikander 2002; Woofitt 2006]. Медиумы взаимодействуют со сверхъестественным, с клиентами, друг с

другом, с кем-то вне своей профессиональной группы, повествуя о себе и своем опыте – и во всех этих случаях они задействуют язык для производства идентичности.

Вопрос данного исследования можно сформулировать следующим образом: как вьетнамский медиум семиотизирует способы работы с нечеловеческой агентностью и производит свою идентичность в биографическом нарративе?

Методология исследования

Теоретической основой для исследования избран дискурс-аналитический подход Джонатана Поттера и Маргарет Уэтерелл [Wetherell, Potter 1988]. В отличие от моделей критического анализа дискурса, предложенных Фэркло [Fairclough 1997] или Ван Дейком [Van Dijk 1997] и предназначенных преимущественно для анализа СМИ и публичных высказываний, методика Поттера и Уэтерелл направлена на изучение социально-психологических функций дискурса и тех действий, которые люди производят с его помощью, конструируя свои идентичности и используя их как ресурсы для своих речевых задач, несмотря на то, что «в большинстве случаев люди вовсе не планируют и сознательно не адаптируют свой дискурс в макиавеллиевской манере, а просто делают то, что кажется естественным, и говорят то, что кажется уместным в данной ситуации» [Wetherell, Potter 1988: 171].

Дискурсы, которыми люди пользуются как ресурсами для создания своих версий реальности, называются в принятой мною модели *интерпретативными репертуарами*. Это хорошо узнаваемые кластеры терминов, описаний и фигур речи, часто организованные вокруг метафоры или яркого образа [Potter, Wetherell 1992: 90]. Цель анализа – не выяснить, являются ли интерпретативные репертуары истинным или ложным отражением реальности, а проанализировать практики, через которые эти репертуары производятся, воспринимаясь как истинные или ложные. Эффект применения избранных дискурсов состоит в продвижении интересов некоторой социальной группы, к которой принадлежит человек, устанавливая описания своего опыта, личности и событий как устойчивых, реальных и истинных.

Методом сбора данных выбрано глубинное полуструктурированное интервью, в котором основные группы вопросов связаны с инициацией, социальным контекстом и процессом обучения методам взаимодействия с нечеловеческими агентами. Главный акцент в направлении хода интервью сделан на то, чтобы стимулировать вербализацию релевантного опыта начинающего медиума и выявить дискурсивные стратегии, применяемые для семиотизации такого рода опыта. Такой тип интервью отличается от классического социологического, где задачей является измерение цельности в ответах респондентов, которая означает цельность стоящей за ними реальности. Для дискурс анализа по модели Поттера последовательность в ответах информантов имеет гораздо меньшую ценность, чем вариативность, поскольку аналитик больше внимание уделяет тому, как сконструирована речь информанта и какие действия она производит, нежели точности описания его внутреннего состояния [Potter 1987: 164].

Основным информантом стала Нгок Ань (Ngoc Anh), тридцатилетняя женщина-медиум, уроженка Хайфона. Ее называют *đồng trẻ*, молодой медиум. На первом этапе работы по кодированию интервью автор обозначил несколько интерпретативных репертуаров. Рассмотрим примеры их употребления, а потом обратимся к анализу того, как репертуары производят идентичность респондента и какие функции с ними связаны.

Дискурсивное производство медиума

Возникновение и развитие качеств будущего медиума начинается с появления способностей, не присущих человеку ранее. В случае с Нгок Ань это способность видеть призраков, чтение характеров людей, спонтанное воплощение духов и непроизвольное раскачивание тела. Автор обозначил это как *репертуар экстрасенсорной инициации*.

Явления призраков (*nhìn thấy ma*). В описании этого опыта Нгок Ань использует лексему «призрак», но в отношении глагола колеблется: начинает с устойчивого словосочетания «видеть призраков», однако потом уточняет, что она их скорее чувствует, ощущает присутствие, нежели воспринимает визуально. Нгок Ань обосновывает эту способность с помощью концепта *cao số* – высокая судьба, каузального маркера, означающего нечто предопределённое, данное свыше помимо воли человека:

1. С прошлого года я стала видеть... иду по дороге или еще где-то, и вижу призраков (*nhìn thấy ma*)... Вообще-то не сказать что прямо ясно вижу, что человек или какое-то привидение стоит передо мной. Это только ощущение (*cảm giác*), но очень отчетливое. Я чувствую – о, тут кто-то есть. Часто вижу, как они проходят сквозь меня (*suốt qua mình*). Они как бы стоят в углу... или... у них есть разные способы возникать, не то чтобы они ходят за мной, вовсе нет. Я просто чувствую, что вот так. Но чувствую очень отчетливо... Ты никогда не увидишь лица призраков. Вообще говоря, я вижу что-то вроде тени (*hình bóng*). Никогда не вижу отчетливо, какое оно, никогда. Оно как тень, у меня ощущение, как будто у меня... я могу это видеть... во Вьетнаме есть выражение – я имею более высокую судьбу (*cao số hơn*), чем другие, я более высока судьбой, чем обычные люди. Поэтому я могу видеть. Моя высокая судьба очень... Высокая судьба очень трудна для вьетнамца... я... например, в вопросе создание семьи, я... Потому что высокая судьба означает, что я... не то чтобы выше их, но как бы сказать... словно бы я, моя психика (*tâm linh*) сильнее, чем у других.

Спонтанное вхождение духа (*được ai nhập*). Этот пример описывает воплощение духа давно умершего отца Нгок Ань во время церемонии *lên đồng*, когда медиумом должен воплощать только духов пантеона Культа Матерей. Присутствие духа в теле маркируется телесными ощущениями: тяжесть, одышка, рыдания. Присутствующий на церемонии дядя Нгок Ань, будучи опытным медиумом, сразу понял, что происходит, вмешался и попросил дух отца уйти, что сразу отразилось на ее телесных ощущениях.

2. В тот день в прошлом году когда я служила духам (*hầu đồng*) я вдруг почувствовала, что отец где-то рядом (*quay quanh em*). Такое возникло ощущение в момент служения. Тогда я уже закончила, и мой отец вошел (*nhập vô*). Когда это случилось я почувствовала, что тело отяжелело, меня как бы прижало к земле (*rất nặng chịu xuống*). Тело стало очень тяжелым. После этого у меня появилась одышка, как у отца – у него были проблемы с легкими. Тяжело дышать... было чувство, что тело (*người mình*) отяжелело, кто-то вошел (*được ai nhập*) и стало оно очень тяжелым, я по-прежнему слышала, что говорят люди вокруг, слышала, что говорят люди... но не могла

контролировать (*kiểm soát*) свое тело (*cơ thể*). И как только отец вошел, он сразу заплакал, и в тот момент я разрыдалась (*khóc quá trời luôn*), и я осознавала, что то, что я плачу – это не мои слезы, а другой человек рыдает. Вот... такие ощущения.

Дядя сказал – нельзя, сейчас нельзя входить (*không có được vào*), нельзя откидывать платок¹ ... И тогда... отец услышал эту фразу и тут же перестал плакать, а тело мое вернулось в обычное состояние (*người em có cảm giác quay lại bình thường*).

Раскачивающееся тело (*cơ thể quay*). Это еще один способ семиотизации присутствия духов, однако для правильного понимания феномена требуется совет наставника, которым для Нгок Ань стал ее дядя.

3. В прошлом году я видела много призраков и стала уже думать, может быть я больна (*không có khỏe*), и часто бывает я вот просто сижу, а тело мое начинает вот так раскачиваться по кругу (*cái người em bắt đầu quay*), и не могу унять это. Я отдаю себе отчет, что мое тело сейчас раскачивается, но прекратить это не в состоянии (*không thể cố lại được việc đó*). Меня много так раскачивает, очень утомительно... это очень изматывает.

А: В какое время это происходит? Утром или вечером?

НА: Иногда днем, иногда просто сижу где-нибудь, а иногда иду мимо какого-нибудь места, например, где в тот момент исполняют ритуалы духам (*thờ thánh*) или что-то подобное – с моим телом может такое произойти. В местах, где люди совершают обряды духам. Или где поклоняются морю, или в каких-то местах, где беспорядок (*không có trật tự*).

Чтение характеров (*đọc cái tính cách*). Нгок Ань описывает свою способность видеть сущность и характеры людей как результат покровительства Лунной королевы (см. ниже).

4. Когда я в прошлом году... было такое несколько раз... непроизвольно я смотрела на лицо другого человека... обычно я смотрю на других и ничего особенного, ну знаю, кто это такой, а тут смотрю пристально на черты лица (*nhìn vào cái mặt mũi tằm tịm*), а потом начинаю читать характер (*em bắt đầu đọc cái tính cách của họ*), смотрю и знаю, каков этот человек... У кого-то характер хороший, у кого-то дурной, или как-то так, в общем, я невольно читаю человека (*tự nhiên em đọc con người*), он раскрывается в моих мыслях (*khẩu ra trong đầu của em*), хотя обычно со мной никогда такого не бывало.

Объяснение этой способности медиума приходит из другого интерпретативного репертуара, который автор обозначил как *репертуар нечеловеческой агентности*. Он используется для персонализации духов предков, которые, оказав заслуги Вьетнаму при жизни, обрели способность после смерти помогать соотечественникам-потомкам, а также для описания способов, которыми нечеловеческие агенты обучают медиумов и проявляются через них в ритуалах.

¹ Откинуть платок – одно из ритуальных действий Культа Матерей. В момент вхождения духа медиум сидит, покрытый красным платком. Как только дух воплотился, медиум откидывает платок и начинает танцевать. Так повторяется многократно для разных духов. Подробности происходящего в этот момент с медиумом будут упоминаться далее в тексте.

Духи обучают медиумов (*các thánh dạy*). Процесс обучения предполагает определённые условия для ученика и нечеловеческих агентов, а также наличие наставника, который выполняет, скорее, роль ассистента и консультанта. Иногда обучение происходит прямо во время служения.

5. Я под покровительством Принцессы-гадалки, Принцессы лунного озера (*Bà Chúa Bói, Bà Chúa Nguyệt hồ*), она умеет предсказывать будущее людям (*xem bói cho người ta*). Ей я должна служить (*phục sự*), для этого должна многому, очень многому научиться... тоже ведь надо учиться, а вовсе не... есть такие, которые могут гадать сами по себе, но и им потом нужно учиться некоторому... это как... в этом деле обучение не значит, что есть учитель, который тебя обучает (*học ở đây không có nghĩa là có thầy dạy mình*), а вот ты приходишь в некоторое место, сидишь там, да, учишься сам, но самообучение это состоит в том, что, как люди говорят, духи обучают (*tự học là do người ta nói là do các thánh dạy mình*), учат человека, то есть учат именно духи, а не наставник, наставник просто указывает путь (*thầy chỉ đưa đường dẫn lối*), а вот учить будут сами духи (*các thánh sẽ là người dạy mình*).

Перед тем как впервые снять с головы платок (*tự mở khăn*), я спросила маму “если я сейчас собираюсь сбросить платок, то откуда мне знать, что дальше? Я ведь только наблюдала, а что делать – понятия не имею”, на что она ответила “как сбросишь платок, духи тебя научат! (*con có lên khăn ấy thì các thánh dạy*)”. Я удивилась – пойду туда, какие еще духи будут меня учить? Но вышло так, что когда я осмелилась сбросить платок, все пошло гладко, как будто я знала это раньше (*giống như là mình biết nó trước*).

Духи заслуженных предков помогают потомкам. Чаще всего персонализация невидимых агентов происходит в лице представителей императорского двора, полководцев и боевых генералов.

6. А: Они – это кто (*Họ là ai*)?

НА: Они - духи (*các thánh*). Например, императоры Вьетнама, принцессы Вьетнама... свита императоров (*những cái người mà họ hậu hạ cho vua chúa*) прошлого, вроде генералов, приближенные императорского двора.

А: То есть, в основном великие люди прошлого? Современных среди духов нет?

НА: Именно так, это вьетнамцы, которые имеют заслуги перед страной (*có công với đất nước*). Те, кто помог Вьетнаму победить врагов... сражаться с китайцами...

Описывая применение навыков медиума с помощью *социально-практического репертуара*, Нгок Ань задействует два предыдущих репертуара, однако основной акцент делается на том, каким образом нечеловеческие агенты действуют через медиума, а также технических нюансах и самих процессах, таких как служение духам, гадание или упорядочение территории .

Действие нечеловеческих агентов в медиуме. Успешность практики медиума связана с концептом *ăn lộc*, дословно «получение благодати». Эффективность взаимодействия с духами всецело зависит от воли последних. Следующий пример демонстрирует, как это происходит в обучении и в практике.

7. Не то чтобы это какое-то образование, а то, что люди называют получением благодати (*mình được ăn lộc*). Получение благодати означает, что когда духи позволяют

мне говорить (*các thánh cho mình được nói*)... то я могу говорить, это как будто духи делают так, что человек сидит рядом с ними, а они говорят ему (*nói vào tay mình*). После этого и человек говорит... Это значит, что человек получает от них благодать (*được ăn lộc của họ*). Такое получение благодати может продолжаться многие годы или недолго, некоторые получают её три года, некоторые пять лет, а кто-то и тридцать-сорок лет... это все смотря как человек им служит (*cách mình phục sự họ như thế nào*) и соглашаются ли они с таким именно служением, и правильным ли способом человек им служит, и тогда они дают человеку благодать, чтобы он говорил. Когда гадают, некоторые... вот например, пять лет назад человек гадал очень точно (*người ta xem bói rất đúng*), никогда не ошибался, а потом вдруг начал ошибаться – это оттого, что потерял благодать. Благодать теряется, и тогда люди говорят вроде верно, а оно оказывается ошибочно. Все зависит от того, получаешь ли ты благодать.

Служение духам (*lên đồng, hầu đồng*) в Культе Матерей детально описано у многих авторов, упомянутых во введении, поэтому автор остановится только на фрагментах опыта его информантки и того, что она рассказывает о других медиумах.

8. Каждый раз, когда я накрыта платком (*phủ khăn lên*), если кто-то в меня входит, то тело раскачивается кругами, тело как будто какой-то силой прижимается к земле и раскачивается (*có một cái lực gì đẩy nó giáng xuống người mình và người mình quay*)... и всё это время я по-прежнему слышу звуки музыки, осознаю (*biết*), что я раскачиваюсь, но когда оно докачает меня до такой степени, что уже сил нет терпеть, то есть этот дух хочет выступить, то я должна сбросить платок (*mở khăn ra*), чтобы он вышел, начал служить (*người ta đi ra, người ta hầu*)...

Такое ощущение, что моё тело знает, что я в данный момент делаю, все слышу, понимаю, вижу, что делают окружающие, и иногда мне удастся опять стать себе хозяйкой (*đang tự làm chủ mình*), но они могут войти (*người ta có thể óp vào*), некоторые входят так мощно, я еле держусь, они такие сильные, вот это и называется «входить», «воплощаться» (*người ta gọi là óp, người ta gọi là nhập vào*), и так сильно некоторые входят, что даже присутствующие ощущают эту силу во мне. То есть я не теряю полностью управления своим телом, я знаю, кто эти люди вокруг меня, но воспринимаю их как своих подданных (*thần dân của mình*). Как бы я даю им благодать (*ban phước cho họ*), бросаю им деньги, даю им всякую еду, помогаю им...

Упорядочение территории (*chấn điểm*) означает укрощение или изгнание нечеловеческой агентности из определенного места, где она мешает людям в их повседневных делах. Один из примеров такого экзорцизма связан со случаем из практики дяди Нгок Ань.

9. Когда-то мой дядя помог одной школе. Ходили разговоры, что под одной школой множество трупов в земле, много могил (*rất nhiều xác chết, rất nhiều mộ*), это вроде одного из тех мест, где в прошлом шли бои, а потом тела не нашли, семьи не смогли их отыскать, и вот они там под землей. Когда решили там школу третьей ступени открыть, никак не удавалось ее достроить. Первый и второй этаж построят, все в порядке, начинают третий строить – все обрушется (*đến lầu ba thì nó sập... sẽ sập xuống*). И не могли понять в чем дело, несколько лет стройка буксовала. Так вот кто-то догадался пригласить моего дядю, чтобы сделать так называемое упорядочение местности (*chấn*

điểm). Упорядочить местность, чтобы люди, лежащие в той земле, успокоились (*họ đi điểm lại*) и больше не поднимались, не появлялись (*không có phát nữa*)... Дядя приехал и провел нужный ритуал, уgomонил тех покойников, и школу удалось достроить, уже несколько лет там дети учатся.

Результаты и выводы

Суммируя приведённые примеры, можно заключить, что репертуары респондента автора строятся на трех ключевых лексикализациях, дающих обоснование различным аспектам опыта медиума.

Экстрасенсорный репертуар обусловлен высокой судьбой, *cao số*, позволяющей человеку встать на путь служения духам и проявляющейся в феноменах инициации, таких как способность видеть призраков, читать характеры людей, воплощать духов и обучаться у них. Важно отметить, что в работе Кирстен Эндерс *cao số* переводится как “трудная судьба” (*tough fate*), и ее индикаторами служат неизлечимая болезнь, череда неудач в бизнесе или личной жизни, или некий метафизический опыт [Enders 2003: 1]. По наблюдениям автора, это амбивалентный концепт, который может означать и *счастливчик* (выживший в аварии, например, как сказал один из информантов), и *неудачница* (обычно о женщине, у которой не складывается семья). В этом дискурсивном репертуаре состояния, которые в западном обществе воспринимались бы как девиантные, абнормальные и требующие исправления, легитимируются во Вьетнаме, *во-первых* как проявления избранности, *во-вторых* как знаки одарённости для особого рода профессионализации. В отличие от негативного маркирования этого репертуара информантами Кирстен Эндерс как принудительного избрания духами, обязывающего человека к служению, которое считается формой терапии, или оставляющего ему выбор продолжать терпеть трудную судьбу [Enders 2003], в дискурсе респондентки автора этот репертуар маркирован нейтрально или позитивно. Здесь мы имеем дело с той самой *вариативностью*, которую Поттер и Уэтерелл считают наиболее существенным результатом анализа – именно вариативность позволяет более четко обозначить функции интерпретативных репертуаров.

Репертуар нечеловеческой агентности привязан к лексеме духи, *thần thánh*, обретающей разнообразные манифестации в мифологическом нарративе – прежде всего в связи с выдающимися личностями императорского двора, которые из царства теней помогают вьетнамцам в делах, доступе к сокровенному знанию и лечении болезней. В приведённом интервью этот репертуар занимает незначительную часть, поскольку акцент был на инициации и обучении медиума, однако в нём можно увидеть функцию доверия к государственной власти как силе, транслирующей публичные добродетели для страны в частную помощь конкретным людям в их стремлении узнать будущее, исцелиться, усмирить вредоносных духов, нейтрализовать социальную и индивидуальную энтропию.

Наконец, эффективность **социально-практического репертуара**, очевидно зависит от получения *благодати*, *án lộc*, которое является неременным условием точности предсказаний и воздается за правильное служение духам. Основываясь на своих предыдущих изысканиях в области вьетнамских медиумических практик, автор позволит себе гипотезу, что получение благодати в принципе является базовым условием любых успешных взаимодействий с нечеловеческой агентностью в картине мира вьетнамских медиумов. Оно представляет собой форму символического обмена «служение за поддержку» и выполняет функцию защиты от

критики и обеспечения авторитета медиума. Невозможно критиковать послания великих деятелей прошлого. Можно усомниться в том, получает ли медиум благодать, но не в самом источнике его действий и слов, представленным нечеловеческой агентностью.

Использование респонденткой перечисленных репертуаров производит идентичность, которую можно определить как избранная и преображенная личность, имеющая доступ к сверхэмпирическому знанию и поддержку нечеловеческой агентности с опорой на наставника из членов своего рода. В то же время имплицитно эти дискурсы обеспечивают медиуму ресурс для «легитимации власти определённой группы в обществе» [Wetherell, Potter 1988: 169], а именно, сообщества медиумов, имеющих высокий социально-экономический статус во Вьетнаме и в зарубежных диаспорах. При этом у Нгок Ань отсутствует репертуар **виктимности и психоза**, который характерен для информантов Кирстен Эндерс, описывающих свой опыт начала служения как вынужденный способ терапии от болезней и невзгод. Такой тип прихода в профессию называется во многих традициях шаманской болезнью, и тот факт, что он не присутствует в репертуарах Нгок Ань, может указывать как на частный случай, так и на динамику изменений в структуре соответствующих практик в современном Вьетнаме.

Представленные в этой статье результаты послужат отправной точкой для дальнейших исследований дискурсивной субъектности вьетнамских медиумов с помощью расширенной выборки респондентов и интервьюеров. Это позволит увеличить вариативность данных для более эффективного выявления дискурсивных функций интерпретативных репертуаров, использующихся членами профессионального сообщества вьетнамских медиумов.

Список литературы

- Шарипов А.* Священная одержимость. О шаманской практике вьетнамских медиумов // Вестник Санкт-Петербургского Госуниверситета. Санкт-Петербург, 2001.
- Шарипов А.* Актуализация концепта «вьетнамский даосизм» в историческом и академическом дискурсах: пантеон, мифы, практики // Вьетнамские исследования. Сер. 2. 2020. № 1. С. 57–68.
- Antaki C., Widdicombe S. (eds.).* Identities in Talk. London: Sage, 1998.
- Asad T.* Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz // Man. New Series. 1983. Vol. 18, No. 2.
- Billig M.* Ideology and Social Psychology. Oxford: Blackwell, 1982.
- Dorais L.-J., Nguyen Huy.* Fleur de lotus et feuille d'érable. La vie religieuse des Vietnamiens du Quebec [Цветок лотоса и кленовый лист. Религиозная жизнь вьетнамцев в Квебеке]. Quebec: Université Laval, Laboratoire de recherches anthropologiques (Document de recherche No. 7), 1990.
- Durand M.* Technique et pantheon des médiums vietnamiens [Техника и пантеон вьетнамских медиумов]. Paris: Publications de l'Ecole Française d'extrême Orient. 1959. Vol. XLV.
- Edley N., Wetherell M.* Jockeying for position: the construction of masculine identities // Discourse and Society. 1997. No. 8.
- Enders K.* Spirit Mediumship and the Symbolic Construction of Self and Society in Modern Vietnam. Presented at the Annual Meeting of the Association for Asian Studies. New York, 2003.
- Fairclough N., Wodak R.* Critical discourse analysis // Discourse as Social Interaction: Discourse Studies, An Interdisciplinary Introduction. London: Sage, 1997.
- Fjelstad K., Nguyen Thi Hien (eds.)* Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities. Cornell University Southeast Asia Program Publications, 2006.
- Jammes J.* Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits // Journal of Social Issues in Southeast Asia. 2016. Vol. 31, No. 1.

- Jorgensen M., Phillips L.* Discourse Analysis as Theory and Method. London: Sage, 2002.
- Keane W.* On Semiotic Ideology // Signs and Society. 2018. Vol. 6, No. 1.
- Nguyen Thi Hien.* Yin Illness: Its Diagnosis and Healing within Lên Đồng Rituals of the Việt // Asian Ethnology. 2008. Vol. 67, No. 2. P. 305–321.
- Nikander P.* Age in Action: Membership Work and Stages of Life Categories in Talk. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2002.
- Norton B.* Songs for the Spirits: Music and Mediums in Modern Vietnam. University of Illinois Press, 2009.
- Potter J., Wetherell M.* Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behavior. London: Sage, 1987.
- Potter J., Wetherell M.* Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Explanation. Hernal Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Tran Van Toan.* La sainte religion de l'immortelle celeste dans la region de Hue (Centre-Viet-Nam) [Священная религия небесных бессмертных в районе Хюэ (Центральный Вьетнам)] // Revue du Sud-Est Asiatique. 1966. No 1. P. 77–129.
- Van Dijk T.* Discourse as Social Interaction. A Multidisciplinary Introduction. London: Sage, 1997.
- Vũ Ngọc Khánh.* Tục thờ Đức Mẫu Liễu, Đức Thánh Trần [Поклонение Святой матери Лиэу, Святому Чану]. Hà Nội: Nxb Văn Hoá Thông Tin, 2009.
- Wetherell M., Potter J.* Discourse Analysis and the Identification of Interpretative Repertoires // Analysing Everyday Explanation. The Casebook of Methods. Ed. by C. Antaki. London: Sage, 1988.
- Woofitt R.* The language of Mediums and Psychics. The Social Organization of Everyday Miracles. England, Ashgate Publishing LTD, 2006.

Автор:

Шарилов Алишер Шавкатович, к. филос. н., научный сотрудник, Лаборатория антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН. ORCID: 0000-0001-9821-3992. E-mail: aligrapher@gmail.com

Продвижение статьи:

Дата поступления: 20.01.2021

Дата поступления в переработанном виде: 20.02.2021

Принята к печати: 13.03.2021

A.Sh. Sharipov

ON SEMIOTIZATION OF SPIRIT MEDIUM'S INTERFACE WITH NON-HUMAN AGENCIES IN VIETNAMESE LANGUAGE

Abstract. The article presents an attempt of deconstructing a Vietnamese spirit medium as a function of the Mother Religion in order to analyze it as a discursive subject, informed into various ritual practices that involve non-human agency. The research is based on a discourse-analytical model by Potter and Wetherell, developed for studying socio-psychological functions of the discourse and the ways people perform discursive acts to construct their own identities and to use them for achieving their speech tasks. The analysis of in-depth interviews with a practicing medium reveals a number of interpretative repertoires that are built around key lexicalizations, explaining different aspects of medium's experience and allowing to find out which social functions are related to the application of chosen discursive resources.

Keywords: spirit possession, mediums and psychics, Vietnamese cults, discourse analysis, socio-psychological identity.

For citation: Sharipov A.Sh. On Semiotization of Spirit Medium's Interface with Non-human Agencies in Vietnamese Language *Russian Journal of Vietnamese Studies*, Series 2, No. 1: 139–157.

Research problem

Vietnamese practice of spirit possession has been traditionally put by the academics in the perspective of religious studies where medium itself is just a function of the Mother Religion *Thờ Mẫu*. Researchers have studied all aspects of the cult, including ritual and music [Norton 2009; Sharipov 2001], pantheon and mythology [Durand 1959; Tran Van Toan 1966; Vũ Ngọc Khánh 2009], medical practices [Nguyen Thi Hien 2008], mediumship in emigration [Fjelstad 2006; Dorais 1990], etc., while social identity of mediums have been reduced to the context of this religious institution. The article by Kirsten Enders [Enders 2003] is an exception as it focuses on the socio-psychological portrait of a Vietnamese medium, though the author still does it in the framework of the Mother Religion, where mediums execute certain functions.

Two remarks must be made in this respect. Firstly, although during the fieldwork in Vietnam in 2010–2019 the author started studying mediums in the same framework of *lên đồng* rituals of the Mother Religion, he soon found that it wasn't the only context in Vietnamese culture where non-human agency incarnates in humans. *Firstly*, spirit possession is the main technique of getting revelations for caodaist holy scriptures [Jammes 2016], in Taoist ceremonies [Sharipov 2020], in private communication with the spirits of the dead *nhập đồng*, and in a spontaneous possession of one of the family members by the ancestral spirits during the *áp vong* ceremonies or simply at home during the rituals for the 1st and 15th days of lunar calendar. *Secondly*, despite of existing classification of Vietnamese ritual specialists as psychics, fortune tellers, spirit mediums, sorcerers,

and witch-doctors, in real life a spirit medium is capable of performing several or all of those roles since all of them involve a contact with non-human agencies.

This research aims for shifting the perspective from religious studies where mediums are considered a functional part of the Mother Religion, to the mediums themselves as discursive subjects having a particular socio-economic identity. Medium in Vietnam is a specific kind of professional, working with such important semiotic categories as fate, future and spirits (non-human agencies). It's a rather secular approach. Placing medium's expertise in the field of social production of knowledge, the author will question social authorization of beliefs, which, as acknowledged by Talal Asad, seems to be more productive for understanding spiritual practices [Asad 1983].

Vietnamese language is a tool for constructing medium's subjectivity and social identity. It's not an instrument for expressing inner states of a person, but a kind of discursive Lego-constructor, offering a speaker an endless variety of elements to choose from in the process of creating a medium's subjecthood.

This approach differs from the agenda of positivist sociology and cognitive studies that consider human subject in essentialist perspective, as something solid and consistent. Social constructivists believe that cognitive scientists underestimate social nature of psychological states since they derive their explanatory models from the idea of universal processes. Such viewpoint has been criticized (See, for example, [Billig 1982]) as it ignores cross-cultural studies, which show that our ways of categorizing and understanding the world aren't universal, but historically and socially relative. Discourses create the world that appears to speakers as real or truthful. We signify our experience using available vocabulary, and it's important to note that meanings produce our experience in no lesser extent than they describe it [Jorgensen, Phillips 2002: 167, 175]. There have been numerous studies since the linguistic turn in anthropology and social sciences that show that in the correlation between language and identity the latter is not expressed through language and doesn't exist prior to it but is constructed by discourses [Antaki and Widdicombe 1998; Edley and Wetherell 1997; Nikander 2002; Woofitt 2006]. Mediums communicate with supernatural, with clients, with each other, or describe their experience to people outside their professional group, and in all those cases they use language to produce their identity.

Therefore my research question goes: what discursive strategies do Vietnamese mediums apply in biographical narratives to signify the way they contact with non-human agencies, and to produce their identity?

Research methodology

Theoretical framework of this study is based on discourse-analytical approach [Wetherell, Potter 1988]. Unlike critical discourse analysis by Fairclough [Fairclough 1997] or Van Dijk [Van Dijk 1997], which is perfectly suitable for studying mass media and public messages, Potter and Wetherell's methodology focuses on revealing socio-psychological functions of discourse and actions that people perform with it, producing their identities and using them as resources for various speech tasks, even though "in most cases people don't plan or consciously adapt their discourse in Machiavellian manner, but simply do what feels natural and say what fits in every particular situation" [Wetherell, Potter 1988: 171].

Discourses that people use as resources for their versions of reality are called interpretative repertoires – groups of terms, descriptions and figures of speech, often concentrated around a metaphor or a concept" [Potter, Wetherell 1992: 90]. The purpose of the analysis is not to figure out

whether interpretative repertoires represent reality truthfully or falsely, but to analyze practices through which those repertoires are produced as truthful or false. The discourses chosen by someone in their speech has an effect of promoting interests of a specific social group where that person belongs, while establishing descriptions of their experience, personality and events as stable, real and truthful.

The primary method of collecting data for the project was half-structured in-depth interview designed to reveal informant's experience of initiation and studying communication with non-human agencies. The interview was guided so as to stimulate a beginner medium to verbalize their relevant experience and to reveal discursive strategies used for signifying such experience. This kind of interview is different from classic sociological method that aims for measuring consistency in respondents' answers, which would mean consistency of reality represented by them. In discourse analysis the variation in answers is much more valuable than consistency as a researcher pays more attention to the inner construction of informants' speech and to actions that it performs [Potter 1987: 164].

The main informant was Ngoc Anh, a thirty year old women-medium from Haiphong. In the first phase of coding the transcript the author marked a few interpretative repertoires. The author will present a few examples and then proceed with an analysis of repertoires' functions.

Discursive production of a medium

The emergence and progress of future medium's qualities start with appearance of certain abilities that a person has never had before. In Ngoc Anh's case those were abilities of seeing ghosts, reading other peoples' characters, spontaneous spirit possession, and involuntary body swaying. The author call it *a repertoire of extrasensory initiation*.

Seeing ghosts (nhìn thấy ma). Describing her experience Ngoc Anh uses the word "ghost", but hesitates in regard of what verb to pick: she begins with a lexicalization "seeing ghosts", yet clarifies that she rather senses them than perceives visually. She explains this ability through the concept of "cao số", high fate – a marker of something that's given to a person against their will.

(1) Since last year I started seeing ... like, I walk somewhere and see ghosts (*nhìn thấy ma*). I wouldn't say I really see that there is a person of a ghost standing in front of me. It's more like a feeling (*cảm giác*), but it's very distinct. I feel – oh, there is someone here. I often see them passing right through (*suộc qua mình*) me. They sort of stand in a corner, or... they appear in different ways, it's not that they follow me, not at all. I just feel so. But I feel it clearly. Though you can never see ghosts' faces. I see something like a shadow (*hình bóng*). It's like... I have an ability to see it, we have a saying in Vietnam – I have higher fate (*cao số hơn*) than others, so I can see. High fate is quite hard for a Vietnamese, for example when it comes to having a family, I... well... In fact higher fate doesn't mean I'm higher than other people, it's more about my psychics (*tâm linh*), it's stronger than others'.

Spontaneous spirit possession (được ai nhập). In this example Ngoc Anh describes the incarnation of her father's spirit in her body during *lên đồng* ceremony where medium would normally get possessed only by the spirits of Mother Religion. The presence of father's spirit in her body is signified by such symptoms as heaviness, sobbing, and dyspnea. Ngoc Anh's uncle, an experienced medium, quickly figured what was going on and asked her father to leave that immediately changed her bodily sensations.

(2) Last year I was serving spirits (*hầu đồng*) and at some point felt that my father was nearby (*quay quanh em*). When I was finishing the ceremony, my dad incarnated me (*nhập vào*). My body

got really heavy (*rất nặng chịu xuống*), I was pressed down to the ground. After that I started feeling dyspnea just like my dad, he had problems with lungs. It was hard to breathe, and I had a feeling of heaviness in my whole body (*người mình*) as if someone entered it (*được ai nhập*), although I could still hear people talking around me, but couldn't control (*kiểm soát*) my body (*cơ thể*). Once he entered he started crying (*khóc quá trời luôn*), and I cried too, but I realized those weren't my tears, it's someone else sobbing inside me. My uncle said: don't enter now, don't take off the scarf, and when my father heard those words he stopped crying and left my body (*người em có cảm giác quấy lại bình thường*).

My uncle said: One should not enter now (*không có được vào*), one should not take off the scarf¹ ... And then ... my father heard these words and stopped crying, and my body returned to its usual state (*người em có cảm giác quấy lại bình thường*).

Swaying body (*cơ thể quay*). It's another way to signify the presence of a non-human agency, but to understand it correctly one needs to be consulted by an expert. For Ngoc Anh her uncle became such a consultant.

(3) Last year I saw so many ghosts that I started thinking I wasn't well (*không có khỏe*). Also it often happened that I would just sit somewhere and my body starts swaying in circles (*cái người em bắt đầu quay*), and there is nothing I can do to stop it. I do realize my body is swaying, but have no power to calm it down (*không thể cỡ lại được việc đó*). I often sway like this, and that's exhausting.

A: When does it usually happen?

NA: Sometimes during the day. Like when I stay somewhere or pass by a place where people do rituals to spirits (*thờ thánh*) or something like this, or where they worship the sea or in some disordered area (*không có trật tự*).

Reading other peoples' characters (*đọc cái tính cách*). Ngoc Anh describes her newly acquired ability to read characters as a result of Moon lake Princess supervision.

(4) When last year... it happened several times... I was looking at other person's face... well, normally I just look at others and see nothing special except I know who this person is, and all of a sudden I look at their facial features (*nhìn vào cái mắt mũi miệng*) and start reading their character (*em bắt đầu đọc cái tính cách của họ*), I know what this person is like. Some have good characters, some are bad... in overall I spontaneously read a person (*tự nhiên em đọc con người*), it reveals in my thoughts (*khảu ra trong đầu của em*).

Such capacity comes from another interpretative repertoire, which the author calls *the repertoire of non-human agency*. It's used for personalizing the spirits of ancestors, who had great merits for the country while they were alive and after passing on they became capable of helping people. This repertoire is also used by the informant to explain how non-human agencies teach mediums and show up in their bodies during rituals.

Spirits teach mediums (*các thánh dạy*). Spiritual education requires specific conditions for the disciple and non-human agencies, as well as having a master who guides a person in their practice as an assistant or consultant. Sometimes learning happens during the spirit possession ceremonies.

¹ To take off the scarf is one of ritual actions of the Mothers Religion. In the moment of a spirit's entering the medium sits covered with a red scarf. As soon as the spirit is incarnated, the medium takes off the scarf and begins dancing. The action is repeated many times for different spirits. The details of the medium's condition at this moment will be mentioned further in the text.

(5) I'm under supervision of the Princess of Moon Lake (*Bà Chúa Bói, Bà Chúa Nguyệt hồ*); she can predict future for people (*xem bói cho người ta*). I have to serve her (*phục sự*), and need to learn a lot of stuff for that. Some people can see the future naturally, but they also have to learn. In our trade learning doesn't mean there is a teacher who teaches you (*học ở đây không có nghĩa là có thầy dạy mình*). You just come to some place, and stay there and study yourself, but this self-education actually means that spirits teach you (*tự học là do người ta nói là do các thánh dạy mình*), while your master simply shows you the way (*thầy chỉ đưa đường dẫn lối*), but the teaching is done by the spirits (*các thánh sẽ là người dạy mình*).

Before taking off the scarf (*tự mở khăn*) for the first time I asked my mother: "I'm going to take off that scarf and what's next? I saw how it's done many times but I have no idea what to do". My mother answered: "When the scarf is off spirits will teach you" (*con có lên khăn ấy thì các thánh dạy*). I was surprised, however everything happened exactly as mom said – when I took off the scarf everything went smoothly as if I had known it before (*giống như là mình biết nó trước*).

Spirits of mighty ancestors help people. Non-human agencies are usually personalized in characters of ancient royal court and army generals of the past.

(6) A: Who is "them" (*Họ là ai*)?

NA: They are spirits (*các thánh*). For example Vietnamese emperors, princes and princesses, royal entourage (*những cái người mà họ hậu hạ cho vua chúa*) of the past, like generals and courtiers.

A: So they are distinguished people of the past, not from our times?

NA: Yes, those are the Vietnamese who once had special merits for their country (*có công với đất nước*). Those who helped Vietnam to defeat its enemies, to fight the Chinese...

Socio-practical repertoire is used by Ngọc Anh to describe medium's skills applied in real life. For that she combines two previous repertoires, focusing on the way non-human agencies act through a medium and also on some technical details and practices such as serving the spirits and regularizing a territory .

Non-human agencies act in human body. The success of medium's actions is related to the concept of *ăn lộc*, which means receiving a blessing. Efficiency of the contact with spirits relies entirely on the will of the latter. The next example shows how it happens in teaching and in rituals.

(7) It's not a type of education, it's what people call receiving a blessing (*mình được ăn lộc*). It means that when spirits let me speak (*các thánh cho mình được nói*) then I can speak, but it's all arranged as if spirits were sitting by one's side and putting words in his mouth (*nói vào tay mình*). Then one can talk. That demonstrates that one receives a blessing from the spirits (*được ăn lộc của họ*). Some receive a blessing for years, some just for a short time, it can be three years or thirty years – all depends on how one serves them (*cách mình phục sự họ như thế nào*) and whether they agree with such way of serving, whether it's a right way to serve, then they bless a person to make him or her speak. For example five years ago someone saw future correctly (*người ta xem bói rất đúng*) and now makes false predictions – it's because this person lost a blessing. Some people say what sounds right, but turns out wrong. It's all about receiving a blessing.

Serving the spirits (*lên đồng, hầu bóng*). This ritual of spirit possession in Mother Religion has been thoroughly described by many scholars, so the author will only provide a few relevant examples from his informant's narrative.

(8) Every time when I'm covered by the scarf (*phủ khăn lên*) and someone enters me, my body starts swaying in circles, it gets pressed down by some force and sways (*có một cái lực gì đẩy nó giám xuống người mình và người mình quay*)... and in all that time I keep hearing the sounds of music, I realize (*biết*) that I'm swaying, but when it sways me up to the point when it becomes unbearable it means that the spirit wants to perform, then I have to take off the scarf (*mở khăn ra*) to let him step forward and start serving (*người ta đi ra, người ta hầu*).

It feels like in that moment my body knows what I am doing, I hear and understand everything that people around me do, and sometimes I can get a grasp of myself (*đang tự làm chủ mình*), but they can enter any time (*người ta có thể óp vào*) and some enter so powerfully that I can hardly stand it, it's called to "incarnate" or to "possess" (*người ta gọi là óp, người ta gọi là nhập vào*), sometimes even the audience can feel that power inside me. So I don't really lose control over my body, I know who the people are around me, but I consider them as my subordinates (*thần dân của mình*). I kind of spread the blessing among them (*ban phước cho họ*), throw them money, share food with them and help them as much as I can.

Regularizing a territory (*chấn điểm*) is a form of removing of a non-human agency from a place where it gets in the way of people. Ngọc Anh shared a case of such practice performed by her uncle.

(9) My uncle once helped a school. There were rumors that the location chosen for building a school is full of dead bodies remained from the war without proper burying (*rất nhiều xác chết, rất nhiều mộ*). It was one of those spots where bloody battles took place, and later families couldn't find the bodies of their killed relatives, so their bones are still underground. When they started building a school at that place they couldn't finish construction. As soon as it would rise above the second floor, the whole building would collapse (*đến lầu ba thì nó sập... sẽ sập xuống*). A few years people couldn't find the cause of such misfortune. Then someone had an idea to invite my uncle and he performed what we call regulating the territory (*chấn điểm*) to make the dead calm down (*họ đi điểm lại*) and stop disturbing (*không có phát nữa*) people. My uncle did all the necessary rituals, and after that they quickly finished construction. It's been a few years now that kids go to that school, and everything is fine.

Conclusion

Summing up the abovementioned examples the author concludes that his informant's interpretative repertoires are built on three lexicalizations, which define various aspects of medium's experience.

The extrasensory initiation repertoire is related to "high fate" *cao số*, that allows one to start serving the spirits and is represented as an ability to see ghosts, read peoples' characters, get possessed by non-human agencies and learn from them. It's important to notice that in the article by Kirsten Enders the same term is translated as "tough fate" and is represented by a terminal illness, bad luck in business and private life and some metaphysical experience (Enders 2003: 1). From the author's observations this concept is rather ambivalent and can refer to both "lucky" (as in bad accident

survivor) or “*unlucky*” (as a woman who has hard time getting married). For the states of mind that would be considered in Western cultures as deviant and requiring medical assistance, this repertoire works in Vietnamese language as a sign of exclusivity and special talents for professionalization in the area of non-human agency. Quite in contrast with negative coding of this concept by informants of Kirsten Enders, who considered it to be obliging a person to serve spirits or to be tortured by tough fate (Enders 2003), the author’s respondent coded it positively or neutrally. Potter and Wetherell believe that such *variations* are most valuable for discovering functions of interpretative repertoires.

The repertoire of non-human agency is related to the word “spirits” *thần thánh*, which signifies different types of supernatural creatures in Vietnamese mythology, primarily – in our case – the spirits of honored persons of royal court that help their living compatriots with mundane business, give them access to sacred knowledge and cure illnesses. Although no special focus has been made in the interview above on this repertoire it obviously has a function of trust in state power as a force that translates ancestors’ good deeds for the country into ability to fulfill peoples’ demand for seeing future, heal, chase away evil spirits and neutralize social and personal entropy.

And finally, the efficiency of *socio-practical repertoire* depends on “receiving a blessing” *ăn lộc*, which is a crucial condition for fortunetelling, and is given as a reward for a right service. Evidence from my fieldwork show that receiving a blessing is a key condition for any successful interaction with non-human agencies in Vietnamese mediums’ book. It is a form of symbolic exchange “service for support” that has a function of defense from criticism and protecting medium’s authority. No one dares disparage messages from mighty ancestors. One can doubt whether or not a medium receives a blessing but the source of medium’s actions and words are represented by non-human agencies and therefore is beyond criticism.

By using these three repertoires the informant produces herself as a blessed and transformed subject that has access to super-empirical knowledge and support from non-human agency under supervision of her master. In the same time those repertoires provide a resource for “legitimizing of a certain group’s power in the society” [Wetherell, Potter 1988: 169], specifically, the society of mediums who have always had elite status in Vietnam. And yet Ngoc Anh doesn’t use a repertoire of **vicinity and psychosis** that is typical for informants of Kirsten Enders who describe the beginning of their service as a forced way to get rid of illnesses and bad luck. This sort of entering the business is well-known in many traditions as a shamanic illness, and the fact that it’s missing in my informant’s narrative may either signify a special case or changes in the structure of some practices in modern Vietnam.

The results of analysis presented in this paper are to be considered as a starting point in studying discursive subjecthood of Vietnamese mediums. It should be followed up by a wider sampling of respondents and interviewers in order to achieve required variability of data for deeper understanding of the functions of interpretative repertoires used in the community of mediums to construct their identities and achieve professional goals.

References

- Antaki, C., Widdicombe, S. (eds.) (1998) *Identities in Talk*. London: Sage.
 Asad, T (1983) Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man*, New Series, Vol 18, No 2.
 Billig, M. (1982) *Ideology and Social Psychology*. Oxford: Blackwell

- Dorais, L-J., Nguyen Huy (1990) *Fleur de lotus et feuille d'erable. La vie religieuse des Vietnamiens du Quebec* [Lotus flower and maple leaf. Religious life of Vietnamese in Quebec]. Quebec, Universite Laval, Laboratoire de recherches anthro-pologiques (Document de recherche no 7).
- Durand, M. (1959) *Technique et pantheon des mediums vietnamiens* [Technique and the pantheon of Vietnamese mediums]. Paris: Publications de l'Ecole Francaise d' extreme Orient, Vol. XLV.
- Edley, N., Wetherell M. (1997) 'Jockeying for position: the construction of masculine identities' *Discourse and Society*, 8
- Enders K. (2003) *Spirit Mediumship and the Symbolic Construction of Self and Society in Modern Vietnam*. Presented at the Annual Meeting of the Association for Asian Studies, New York.
- Fairclough N, Wodak R. (1997) Critical discourse analysis. In: *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies, An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage
- Fjelstad K., Nguyen Thi Hien (eds.) (2006) *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*. Cornell University Southeast Asia Program Publications.
- Jammes J. (2016) Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 31, No. 1.
- Jorgensen, M., Phillips, L. (2002) *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage, London
- Keane, W. (2018) On Semiotic Ideology. *Signs and Society*, Vol. 6, No. 1.
- Nikander, P. (2002) *Age in Action: Membership Work and Stages of Life Categories in Talk*. Helsinki: Acadenia Scientiarum Fennica.
- Nguyen Thi Hien (2008). Yin Illness: Its Diagnosis and Healing within Lớn Đồng Rituals of the Việt. *Asian Ethnology*, Vol. 67, No. 2. Popular Religion and the Sacred Life of Material Goods in Contemporary Vietnam, p. 305–321.
- Norton, B. (2009) *Songs for the Spirits: Music and Mediums in Modern Vietnam*. University of Illinois Press.
- Potter J., Wetherell, M (1987) *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behavior*. London: Sage.
- Potter J., Wetherell, M. (1992) *Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Explanation*. Hernal Hempstead: Harvester Wheatsheaf
- Sharipov A. (2001). *Svyashennaya oderzhimost. O shamanskoi praktike vietnamskih mediumov* [Sacred possession. On shamanic practice of Vietnamese mediums]. St. Petersburg: Bulletin of St. Petersburg State University.
- Sharipov A. (2020). Aktualizatsiya kontsepta “vietnamskiy daosizm” v istoricheskom i akademicheskom diskursah: panteon, mify, praktiki [Actualization of the concept “Vietnamese Taoism” in historical and academic discourses: pantheon, myths, practices]. *Russian Journal of Vietnamese Studies*, Series 2, No.1: 57–68.
- Tran Van Toan (1966). La sainte religion de l'immortelle celeste dans la region de Hue (Centre-Viet-Nam) [Sacred religion of celestial immortals in Hue region (Central Vietnam)]. *Revue du Sud-Est Asiatique*, 1: 77–129.
- Van Dijk, T. (1997) *Discourse as Social Interaction. A Multidisciplinary Introduction*. London: Sage.
- Vũ Ngọc Khánh (2009). *Tục thờ Đức Mẫu Liễu, Đức Thánh Trần* [Adoration of the Holy Mother Lieu, Saint Tran]. Hà Nội: NXB Văn Hoá Thông Tin
- Woofitt, R. (2006) *The language of Mediums and Psychics. The Social Organization of Everyday Miracles*. Ashgate Publishing LTD, England.
- Wetherell, M., Potter, J. (1988) Discourse Analysis and the identification of Interpretative Repertoires. In: *Analysing Everyday Explanation. The Casebook of Methods*. Ed. by C. Antaki. London: Sage

Author:

Sharipov Alisher Sh., PhD (Philosophy), Researcher, Laboratory of Anthropological Linguistics, Institute for Linguistic Research RAS. ORCID: 0000-0001-9821-3992. E-mail: aligrapher@gmail.com

Article history:

Received: January 20, 2021

Received in revised form: February 20, 2021

Accepted: March 13, 2021