

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА  
ІНСТИТУТ ФІЛОЛОГІЇ

*На правах рукопису*

**ГАЛАМАГА Олена Володимирівна**

**УДК 811.124.02**

**САКРАЛЬНИЙ ЛАТИНСЬКОМОВНИЙ ТЕКСТ ДОБИ  
АНТИЧНОСТІ: ГЕНОЛОГІЧНІ, ВЕРБАЛЬНО-СУГЕСТИВНІ ТА  
ПРАГМАКОМУНІКАТИВНІ ВИМІРИ**

Спеціальність 10.02.14 – класичні мови. Окремі індоевропейські мови

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філологічних наук

Науковий керівник –  
ГОЛУБОВСЬКА Ірина Олександрівна  
доктор філологічних наук,  
професор

КИЇВ – 2017

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	4
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТУ .....	12
1.1. Текст як об'єкт вивчення в мовознавстві. ....	12
1.2. Сакральний текст як лінгвокультурний різновид тексту.....	19
1.2.1. Зміст та обсяг поняття «сакральне». ....	33
1.3. Сакральний латинськомовний текст античності: особливості, функції та генологічні виміри.....	36
1.4. Когнітивний вимір сакрального тексту. ....	47
1.4.1. Особливості формування римської ментальності. ....	53
1.4.2. Магія та релігія в римському світі. ....	58
1.4.3. Сакральний час у контексті античної ментальності.....	68
1.5. Лінгвокомунікативний (лінгвопрагматичний) вимір сакрального тексту.71	71
1.5.1. Ритуал як невербальний складник сакральної комунікації. ....	74
1.6. Особливості сугестивного впливу та модус його реалізації в сакральному тексті. ....	82
1.7. Методика опрацювання сакрального латинськомовного тексту. ....	86
Висновки до Розділу 1 .....	89
РОЗДІЛ 2. СТРУКТУРНО-СИСТЕМНИЙ ПІДХІД ДО ДОСЛІДЖЕННЯ АНТИЧНОГО САКРАЛЬНОГО ЛАТИНСЬКОМОВНОГО ТЕКСТУ.....	90
2.1. Фоносемантичний аспект сакрального латинськомовного тексту. ....	90
2.2. Просодичний аспект сакрального латинськомовного тексту. ....	100
2.3. Лексико-семантичний аспект сакрального латинськомовного тексту. 112	112
2.4. Синтаксичний (мікро й макро) аспект сакрального латинськомовного тексту. ....	144
Висновки до Розділу 2. ....	156
РОЗДІЛ 3. КОМУНІКАТИВНО-ПРАГМАТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ САКРАЛЬНОГО ЛАТИНСЬКОМОВНОГО ТЕКСТУ.....	158

3.1. Реалізація магичної функції мови в процесі мовної комунікації.....	158
3.2. Типи мовленнєвих актів у сакральному латинськомовному тексті. ....	161
3.2.1. Перформативи – особливий складник сакрального латинськомовного тексту. ....	170
3.3. Лінгвосинергетика сакрального латинськомовного тексту в контексті сугестивного впливу. ....	175
Висновки до Розділу 3. ....	180
ВИСНОВКИ.....	181
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	183
ІЛЮСТРАТИВНИЙ МАТЕРІАЛ ДОСЛІДЖЕННЯ .....	203
ДОДАТКИ.....	220
Додаток А.....	220
Додаток Б .....	221
Додаток В.....	222
Додаток Г .....	223
Додаток Ґ.....	224
Додаток Д.....	225
Додаток Е .....	226
Додаток Є.....	227

## ВСТУП

Сакральні тексти є історично зумовленим феноменом людської культури, який має індивідуальну форму існування, формалізованість, заданість структури, певний семіотичний код. Античні сакральні латинськомовні тексти є не лише важливим джерелом культурологічної інформації, а й матеріалом для вивчення римської ментальності, оскільки саме в таких текстах знаходять свій вияв специфічні риси характеру давніх римлян.

У наш міждисциплінарний час сакральні тексти як складний феномен людської культури стали об'єктом дослідження для фахівців, які спеціалізуються в різних галузях наукового знання: істориків, лінгвістів, психологів, релігієзнавців, культурологів.

Сакральні тексти вивчалися в археолого-епіграфічному контексті (Р. Вюнш, Ю. Виноградов, Д. Джордан, Е. Додс, Д. Огден, О. Одоллен, Е. Роде, Р. Томлен, І. Толстой, С. Тохтасьєв, О. Федорова), культурно-релігійному (В. Адмоні, Т. Брукхардт, М. Еліаде, В. Козлов, Т. Кудрявцева, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, О. Лосєв, Ю. Лотман, Е. Мелетинський, Н. Мечковська, Т. Михайлова, А. Петров, В. Пропп, О. Режабек, Е. Сепір, В. Сокір, Е. Тайлор, В. Топоров, Дж. Фрезер, К. Юнг); генологічному (Е. Діль, Є. Кагаров, А. Кропп, М. Мартен, Н. Познанський, І. Помяловський, Д. Урбанова, К. Фараоне); аспекті реалізації лінгвосугестивного потенціалу (Р. Бендлер, С. Болтаєва, Д. Гріндер, Р. Ділтс, М. Еріксон, О. Климентова, Н. Коновалова, О. Снитко, Н. Слухай, І. Черепанова, Г. Холл).

**Актуальність** даного дослідження зумовлена недостатньою вивченістю античного сакрального латинськомовного тексту (СЛТ). Є нагальна необхідність аналізу цих текстів у контексті сучасних лінгвістичних студій: лінгвокогнітології, лінгвокультурології, лінгвопрагматики, комунікативної лінгвістики, лінгвосугестології, лінгвосинергетики із залученням їх метамови та інструментарію, що створило б принципово нове підґрунтя для опрацювання й осмислення феномену СЛТ. Окрім того, жодне дослідження сакральних

латинськомовних текстів не було присвячено моделюванню впливу такого роду текстів на свідомість учасників ритуалу, мотивам їх застосування, аналізу їх вербальних та невербальних констант.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана на кафедрі загального мовознавства, класичної філології та неоелліністики в межах загальних наукових тем Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Мови й літератури народів світу: взаємодія та самобутність» (№ 11 БФ 004-01) та «Розвиток і взаємодія мов та літератур в умовах глобалізації» (№ 06БФ044-01), затверджених Міністерством освіти та науки України.

**Метою** дослідження є здійснення комплексного аналізу сакрального латинськомовного тексту римської античності в контексті ідей сучасної лінгвокультурології, лінгвістичної прагматики, лінгвосугестології та лінгвосинергетики.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання низки таких **завдань**:

- виявити та описати особливості СЛТ;
- запропонувати класифікацію СЛТ на підставі їх генологічної належності;
- на основі аналізу античної магії та релігії окреслити світ вірувань давніх римлян як чинників формування їх ментальності;
- дослідити ритуал як невербальний складник античної сакральної комунікації;
- проаналізувати сакральні латинськомовні тексти під кутом зору участі різних структурних одиниць фоносемантичного, просодичного, лексико-семантичного та синтаксичного рівнів тексту в здійсненні сугестивного впливу;
- виявити типи мовленнєвих актів, реалізованих у СЛТ;
- висвітлити лінгвосинергетичну природу механізму сугестії, закладену в СЛТ.

**Об'єктом** дослідження є сакральний латинськомовний текст доби європейської античності раннього архаїчного, класичного та пізнього періодів (VI ст. до н. е. – IV ст. н. е.).

**Предметом** дослідження є генологічні, вербально-сугестивні, прагмакомунікативні та лінгвосинергетичні особливості сакрального латинськомовного тексту римської античності.

**Матеріалом** дослідження є 50 античних сакральних латинськомовних текстів, з-поміж яких: епіграфічні написи, вилучені з «*Corpus Inscriptionum Latinarum*» (1893-1986), «*Defixionum tabellae*» R. Wunsh (1897), «*Defixionum tabellae*» A. Audollent (1904), «*Curse Tablets of Roman Britain*» R. Tomlin (2005), та «*Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*» А. Кропп (2008); латинськомовний ритуальний гімн Арвальських братів та пісня Саліїв; амулетні латинськомовні формули (SATOR та ABRACADABRA); уривки з оригінальних текстів римських авторів («*De Agri Cultura*» М. Порція Катона, «*Aeneis*» та «*Eclogae*» П. Вергілія Марона, «*Rerum Rusticarum De Agri Cultura*» М. Теренція Варрона, «*Metamorphoses*» Л. Апулея) тощо.

**Теоретико-методологічну базу** дослідження становлять розвідки в галузі лінгвокультурології (А. Вежбицька, І. Голубовська, О. Гуревич, Л. Звонська, Ю. Мосенкіс, О. Снитко, А. Собуцький, Ю. Степанов, О. Тищенко, Б. Чернюх, В. Шовковий, Г. Яворська); лінгвістичної генології (Н. Арутюнова, Ф. Бацевич, М. Бахтін, Н. Болотнова, В. Чернявська); лінгвокомунікативістики та лінгвопрагматики (Дж. Остін, Ф. Палмер, Д. Серль, Р. Якобсон Ф. Бацевич, В. Мусієнко, Г. (мол.) Почепцов, Т. Радзієвська); вербальної сугестії (А. Белова, С. Болтаєва, М. Желтухіна, О. Климентова, Т. Ковалевська, Н. Коновалова, Н. Слухай, О. Снитко, І. Черепанова); лінгвосинергетики (М. Алефіренко, К. Белоусов, О. Глазунова, Л. Кушніна, І. Моїсеєва, Г. Москальчук, О. Муратова, Л. Піхтовнікова, В. Піщальнікова, Є. Пономаренко).

**Методи дослідження.** В якості основного методу дослідження використано *описовий метод*, що передбачає застосування прийомів спостереження,

ідентифікації, інтерпретації, узагальнення та типологізації. Застосовано також *метод текстологічного аналізу* – для з'ясування формально-семантичної структури сакральних латинськомовних текстів; *метод контекстуального та компонентного аналізу* – для з'ясування семантики ключових лексем сакральних латинськомовних текстів; *метод лінгвокультурологічної інтерпретації* – для адекватного трактування культурного складника сакральних латинськомовних текстів; *метод прагмалінгвістичного аналізу* – для ідентифікації використаних у межах сакральних латинськомовних текстів типів мовленнєвих актів.

**Наукова новизна дослідження** полягає в тому, що вперше:

- було запропоновано авторську генологічну класифікацію сакральних латинськомовних текстів;
- сакральні латинськомовні тексти доби європейської античності вперше досліджувалися під кутом зору синергетичної взаємодії структурних одиниць фоносемантичного, просодичного, лексико-семантичного та синтаксичного рівнів, спрямованої на здійснення сугестивного впливу;
- сакральний текст було вперше розглянуто як специфічний комунікативний, прагматично детермінований акт спілкування з потужним компонентом імпліцитної семантики;
- вперше запропоновано авторську типологію перформативів-сценаріїв, використовуваних у сакральних латинськомовних текстах.

**Положення дисертації, які винесено на захист:**

1. Сакральний латинськомовний текст доби європейської античності є складним мовленнєвим феноменом синергетичної природи, взаємодія компонентів якого спрямована на здійснення сугестивного впливу.

2. В основу генологічної класифікації СЛТ можуть бути покладені різноманітні класифікаційні ознаки, а саме: сфера реалізації, мета використання, форма представлення тощо.

3. Сакральний латинськомовний текст є прагматично зумовленим комунікативним актом, який реалізується переважно такими типами мовленнєвих актів, як директиви та реквестиви.

4. СЛТ можна розглядати й у термінах мовленнєвого акту – перформативу, оскільки текст прокляття реалізує не тільки функцію представлення, а й водночас здійснення магічної дії.

5. Синергетична взаємодія мовно-мовленнєвих одиниць, які належать різним структурно-системним рівням тексту, здійснюється завдяки: вживанню асонансів та алітерацій на фоносемантичному рівні; ритму, пауз та рим на просодичному рівні; семантики ключових слів на лексико-семантичному рівні; певній модальності речень на мікросинтаксичному рівні, використанню синтаксичних паралелізмів та повторів на макросинтаксичному рівні.

**Теоретичне значення** дисертації визначається внеском у розвиток теорії, методології та практики лінгвокультурологічних досліджень (сакральний текст розглянуто як феномен культури), генологічних (запропоновано авторську генологічну класифікацію сакральних латинськомовних текстів), лінгвопрагматичних (сакральний текст розглянуто як специфічний комунікативний, прагматично детермінований акт спілкування з потужним компонентом імпліцитної семантики), лінгвосугестологічних (сакральні латинськомовні тексти доби європейської античності досліджено під кутом зору синергетичної взаємодії структурних одиниць фоносемантичного, просодичного, лексико-семантичного та синтаксичного рівнів тексту, спрямованої на здійснення сугестивного впливу).

**Практична цінність** дослідження полягає в можливості застосування матеріалів, положень та висновків дисертації в герменевтичній дослідницькій практиці, під час розроблення нормативних курсів та спецкурсів із латинської мови та римської культури, античного релігієзнавства та міфології; загального мовознавства, лінгвокультурології, лінгвокомунікативістики, лінгвопрагматики, лінгвосугестології тощо.



**Апробація результатів дисертації.** Основні положення дослідження були обговорені на засіданні кафедри загального мовознавства, класичної філології та неоелліністики (23 жовтня 2016 р.), а також апробовані на міжнародних та всеукраїнських конференціях: Всеукраїнській науковій конференції за участю молодих учених «Мова, свідомість, художня творчість, інтернет у дзеркалі сучасних філологічних студій» (Київ, 11 квітня 2013 р.); Міжнародній науковій конференції «Сучасна філологія: парадигми, напрямки, проблеми» (Київ, 9 жовтня 2014 р.); Міжвузівській науково-практичній конференції «Мова. Культура. Комунікація: нові парадигми дослідження» (Рівне, 16-17 жовтня 2014 р.); Всеукраїнських наукових читань за участі молодих учених «Дух нового часу в дзеркалі слова й тексту» (Київ, 9 квітня 2015 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «IV Міждисциплінарні гуманітарні читання» (Київ, 28 жовтня 2015 р.); Міжнародній науковій конференції «Пріоритети мовознавчої науки в контексті глобалізаційних процесів» (Київ, 13 листопада 2015 р.); Всеукраїнських наукових читань за участі молодих учених «Мова й література в глобальному й локальному медіапросторі» (Київ, 5-6 квітня 2016 р.); Наукових читань «Філологічний міленіум» (Київ, 10 листопада 2016 р.).

**Результати дослідження** опубліковано у фахових вітчизняних та закордонних виданнях:

1. Галамага О. В. Латинськомовний сакральний текст – формула SATOR: мовно-прагматичні характеристики / О. В. Галамага // Мовні й концептуальні картини світу. – К.: Київський університет, 2013. – Вип. 46, част.1. – С. 44-54.

2. Галамага О. В. Фоносемантичні виміри сакральних латиномовних написів / О. В. Галамага // *Studia Linguistica*: зб. наук. пр. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. – Вип.8. – С. 146-150.

3. Галамага О. В. Латинський сакральний текст: лінгвосинергетичні виміри / О. В. Галамага // *Etnolingwistyka i komunikacja międzykulturowa*, 2015. – С.17-24.

4. Галамага О. В. Магія vs релігія в контексті ментальності давніх римлян / О. В. Галамага // Науковий журнал «Молодий вчений». – Вип.11. – К.: Гельветика, 2015. – С. 86-90.

5. Галамага О. В. Окремі аспекти генологічної класифікації сакральних латиномовних текстів / О. В. Галамага // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна». – Вип. 59. – Острог: Острозька академія, 2015. – С. 45-48.

6. Галамага О. В. Лексикон латинських *tabulae defixiones* у прагматико-сугестивному висвітленні / О. В. Галамага // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика: Зб. Наукових праць. – К.: Київський університет, 2016. – Вип. 32. – С. 204-221.

**Структура та обсяг дисертації.** Дослідження складається зі вступу, трьох розділів, висновків до кожного з них, загальних висновків, додатків, які містять ілюстративний матеріал дослідження, списку використаної літератури. Повний обсяг дисертації становить 225 сторінок, обсяг основного тексту – 180 стр. Список використаної літератури налічує 238 позицій. Додатки складаються з 45 досліджених текстових фрагментів та 8 ілюстрацій.

**У вступі** окреслено сучасний стан наукового опрацювання сакральних латинськомовних текстів доби античності, обґрунтовано актуальність та новизну проведеного дослідження, окреслено його об'єкт та предмет, сформульовано мету та завдання роботи, розкрито теоретичне та практичне значення отриманих результатів, описано матеріал і методи дослідження, відображено апробацію результатів дисертаційної роботи.

**У першому розділі** «Теоретико-методологічні аспекти дослідження сакрального тексту» розглянуто текст як об'єкт вивчення в мовознавстві, визначено особливості та функції античного сакрального тексту, створено класифікацію сакральних латинськомовних текстів за генологічним параметром, досліджено когнітивні виміри сакральних текстів, визначено особливості римської ментальності та магічно-релігійного світогляду давніх римлян,

розглянуто римський ритуал як невербальну складову сакральних текстів, визначено методику дослідження сакрального тексту як сугестивно зумовленого феномена. На нашу думку, саме герменевтичний підхід до тексту, який передбачає трактування культури як сукупності текстів та механізмів їх створення, є найперспективнішим при дослідженні текстів сакрального характеру.

**У другому розділі** «Структурно-системний підхід до дослідження античного сакрального латинськомовного тексту» описано теоретичні засади аналізу сакральних текстів за структурно-семантичними параметрами, проаналізовано сакральні латинськомовні тексти під кутом зору участі різних структурних одиниць фоносемантичного, просодичного, лексико-семантичного та синтаксичного рівнів у здійсненні сугестивного впливу; досліджено особливості сакральних латинськомовних текстів у комунікативно-прагматичному вимірі.

**У третьому розділі** «Комунікативно-прагматичний підхід до вивчення сакрального латинськомовного тексту» здійснено лінгвопрагматичний підхід до дослідження сакральних латинськомовних текстів, зокрема, виділено основні типи мовленнєвих актів, характерних для такого роду текстів; запропоновано авторську типологію перформативів-сценаріїв, реалізованих у сакральних латинськомовних текстах; на прикладі одного із текстів зроблено спробу застосування лінгвосинергетичного підходу до опрацювання механізму сугестії, закладеної в сакральних латинськомовних текстах.

# РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТУ

## 1.1. Текст як об'єкт вивчення в мовознавстві

Сучасне мовознавство інтерпретує текст як цілісне комунікативне утворення, якому властива структурно-семантична, композиційно-стилістична та функційна єдність і певний набір категоріальних ознак (текстових категорій), як-от інформативність, завершеність, лінійність, інтегративність, рекуративність (повторюваність), що в особливий спосіб виявляються на надфразовому рівні. Хоча текст зовнішньо представлений послідовністю лінійно розташованих речень, абзаців та інших фрагментів, він є якісно новим утворенням, сутність якого не вичерпується простою сумою його складників.

Є багато визначень тексту, а саме поняття «текст» імплікує різні способи розуміння його природи. З одного боку, текст розглядають як структуру будь-якого закінченого, зв'язного, незалежного і граматично правильного письмового чи усного висловлювання. З іншого боку, під текстом розуміють написаний автором мовний твір, який складається з назви й низки особливих одиниць, об'єднаних різними типами зв'язку, що мають визначену спрямованість та прагматичну настанову [38, с. 18].

Текст дефінується також як:

– будь-який кінцевий відрізок мовлення, що становить певну єдність із погляду змісту, передається разом із вторинними комунікативними цілями та має відповідну до цих цілей внутрішню організацію, причому є пов'язаним з іншими культурними чинниками, аніж ті, що належать, власне, до мови [12, с. 443];

– організована мовленнєва діяльність, пов'язана з певною нелінгвістичною сферою (соціологічний, ідеологічний, культурний контекст) або з чимось невисловленим (несвідомим, передбачуваним) [185, с. 22];

– семіотичний процес, що реалізується в різновидах дискурсивних практик [45, с. 453];

– складне комунікативне явище, що включає, крім тексту, ще й екстралінгвістичні чинники (знання про світ, думки, настанови, цілі адресата), необхідні для розуміння тексту... Мовленнєвий потік, мова в її постійному русі, що вбирає в себе всю різноманітність історичної епохи, індивідуальних і соціальних особливостей як комунікатора, так і комунікативної ситуації, у якій проходить спілкування [50, с. 8-9];

– особливе використання мови для вираження особливої ментальності [14, с. 38-39].

Текст як об'єкт лінгвістичного аналізу може визначатися низкою певних опозицій, до яких належать статичність/динамічність, лінійність/об'ємність, гомогенність/гетерогенність тощо. Текст має інформативну та змістову впорядкованість. Формальній організації тексту властиві лінійність, односпрямованість, тенденція до експліцитності, повтору. Змістова організація тексту є різноспрямованою: вона підпорядкована принципам лінійності, зворотному зв'язку та асоціативності, має тенденцію до імпліцитності та сугестивності [142, с. 372].

Звернімося до напрямів, що сформувались у лінгвістиці тексту останнім часом. Текст (від лат. *textus* – тканина, сплетіння) можна розуміти як систему культурних об'єктів, форм, рис, змістів, виражених у знаково-символічній формі. Під семіотичним кутом зору текст є результатом відображення будь-якого фрагмента дійсності за допомогою мовних одиниць і є складним знаком, що виконує номінативну функцію [131, с. 46; 13, с. 26]. Тоді однією з найважливіших властивостей тексту можна вважати його змістову та смислову спрямованість, що дає змогу визначати текст як процес породження змісту [102, с. 125].

У ХХ ст. особливе місце в лінгвістиці зайняла проблематика сприйняття та розуміння тексту, що переважно досліджувалася у філософській герменевтиці, яка, зі свого боку, у другій половині ХХ ст., стала самостійним напрямком у

філософії, а згодом і в когнітивній психології, у семіотиці та лінгвістиці, де сформувався особливий напрямок «текстологія» або «лінгвістика тексту». З лінгвістичного погляду текст являє собою основну одиницю комунікації, спосіб збереження та передавання інформації, форму існування культури, характеристику певної історичної епохи, відображення свідомості індивіда.

Угорський лінгвіст Я. Петефі, наприклад, говорить про існування двох протилежних напрямків у науковому вивченні тексту: представники одного напрямку розглядають текст як одиницю з ідентичною пропозицією, тільки дещо більшого обсягу, порівнюючи з висловлюванням, а прихильники іншого напрямку віддають перевагу комунікативно-прагматичному трактуванню цього поняття, згідно з яким текст розглядається як одиниця, що задовольняє певні очікування партнера спілкування. Цей автор звертає увагу на нагальну потребу заміни висловлення як центрального поняття синтаксису на текст, а також наполягає на доповненні традиційного синтаксичного опису мовних явищ також семантичним і прагматичним аналізом.

Як засвідчує К. Філіппов, комунікативно-прагматичний підхід до тексту (К. Брінкер називає його «комунікативно-орієнтованою лінгвістикою тексту») зародився на початку 70-х років. Представники цього напрямку вважають недостатнім опис тексту як ізольованого статичного об'єкта [158]. На їхню думку, тексти є невід'ємною частиною комунікативної ситуації, вони завжди включені в конкретний комунікативний процес, у якому учасники зі своїми соціальними та ситуативними характеристиками постають надзначущими чинниками.

Комунікативний напрямок у лінгвістиці тексту розвинувся під впливом прагматичних настанов, згідно з якими текст розуміється не просто як граматично взаємопов'язана послідовність речень, а як комплексна мовна дія, за допомогою якої сугестор-адресант тексту намагається встановити певні комунікативні зв'язки із сугерендом-адресатом. Характер дії тексту надає комунікативна функція, тому лінгвістика тексту насамперед має займатися вивченням функційної спрямованості свого об'єкта вивчення [158, с. 25].

Т. Ніколаєва виділяє семіотичний напрямок у лінгвістиці тексту, який орієнтований на виявлення глибинних смислів, що містяться в якомусь певному тексті. Цей напрямок зближується з герменевтикою, одним із напрямків якої є тлумачення неявного, прихованого сенсу [117, с. 267].

Вивчення текстів різних мов та культур зумовило розвиток «лінгвістики сенсу» Є. Косеріу, спрямованої на пошуки універсальних рис текстів безвідносно до якоїсь конкретної мови [40, с. 5].

У дослідженнях культурологічного напрямку (М. Бахтін, Р. Барт, Д. Лихачов, В. Топоров, Ю. Лотман, О. Кармін, Г. Кнабе) текст постає як феномен культури, з притаманними їй естетичними та етнокультурними стереотипами. Культурний феномен тексту полягає в тому, що останній розглядають не як певний твір, а як цілу текстову парадигму, що розгортається в культурному просторі впродовж певного періоду часу.

Спробуємо виділити основні риси, що об'єднують текст і культуру та дозволять розглядати текст як її одиницю.

1) антропоцентричність («Людина – творець культури і її головне творіння», [69, с. 20]; текст також створюється людиною і для людини);

2) діалогічний характер: «діалог культур» (С. Аверинцев, Б. Успенський та ін.), та діалогічність тексту, яка перебуває «на межі двох свідомостей, двох суб'єктів» [13, с. 227];

3) діяльнісна сутність: культуру розглядають як «діяльнісну реакцію на світ» [107, с. 19], текст теж є результатом первинної комунікативної діяльності й об'єктом вторинної комунікативної діяльності [140]. Стимулом до створення тексту є навколишня дійсність;

4) знаковість: і текст, і культура розглядаються як семіотичні системи, здатні зберігати й передавати соціально значущу інформацію (Ю. Лотман, Е. Сидоров та ін.);

5) символічність: Ю. Лотман визначав культуру як «символічний всесвіт»: символіка є загальною формою життєдіяльності та культури» [91, с. 44];

6) функціональна спільність: до функцій культури вчені відносять інформаційну, адаптивну, комунікативну, регулятивну, нормативну, оцінну, інтегративну, соціалізації тощо [107, с. 14]; про ці ж функції тексту пише Є. Сидоров (1987);

7) нормативність: культура трактується як «сукупність норм і правил, що регламентують життя людей, програма способу життя (В. Сагатовський)» [107, с. 14]; текст теж будується з урахуванням різних норм: мовних, культурних, комунікативно-прагматичних [3];

8) категоріальна спільність. За В. Масловою, культура є цілісною, має індивідуально-етнічний прояв, загальну ідею та стиль. Як видається, ці характеристики культури корелюють із характеристиками тексту. Останній, як відомо, поряд з іншими особливостями, характеризується зв'язністю й цілісністю, ідейністю (концептуальністю), певним стилістичним маркуванням [107, с. 24]. Отже, бачимо певну відповідність між категоріями культури та тексту.

Далеко не повний перелік зазначених особливостей, характерних рівною мірою для культури й тексту, дає змогу зробити висновок про те, що текст є невід'ємною частиною культури. Невипадково з-поміж різних підходів до розуміння і визначення культури (описовий, ціннісний, діяльнісний, функційний, герменевтичний, нормативний, духовний, діалогічний, інформаційний, символічний, типологічний) [107, с. 13-16], особливо акцентується герменевтичний підхід (відображений у роботах Ю. Лотмана), який передбачає трактування культури як сукупності текстів та механізму, що їх створює [107, с. 14].

Л. Мурзін зазначає, що текст, який орієнтований на зовнішньомовну дійсність, потребує мовної ієрархії, без якої неможлива об'єктивація загального змісту висловлення. Вищому рівню мови, тобто тексту, треба мати ті властивості, які були свого часу сформульовані Е. Бенвеністом: містити знаки, але не бути знаком, постійно варіюватися. Такі властивості, на думку Л. Мурзіна, характерні для культури, якщо визнати її семіотичний характер. Як зазначає дослідник, саме



текст пов'язує мову та культуру, водночас текст звернений до механізмів мови, а культура – до позамовної дійсності.

Тексти в культурологічних дослідженнях постають засобом тлумачення культури. Л. Мурзін вважає, що текст, належачи власне культурі, підпадає під таку інтерпретацію: «Численні інтерпретації тексту – ось шлях його входження в культуру... Культура у свідомості носіїв безперервно змінюється, існує, оскільки її компоненти – тексти інтерпретуються» [115].

За Ю. Лотманом, тексти можуть увійти в культуру через колективну пам'ять, їх має привласнити соціум; як суспільство привласнює собі продукт індивіда – текст, так й індивід привласнює собі культуру – колективну свідомість.

О. Кармін зазначав, що будь-яке явище культури є знаковою системою, а тому будь-яка знакова система, що складається зі знаків та символів, є текстом: «Явище культури – це складений людьми за допомогою знакових систем текст». Текст у значенні культурного явища може набувати різноманітних форм: предмета, ритуалу, художнього твору, мовлення [72, с. 122-124]. Отже, поняття тексту й культури ним використовується як синонімічні.

М. Бахтін трактує текст як знаковий комплекс, і в цьому сенсі всі твори мистецтва можна розглядати як тексти. Однак у нього поняття «текст» є ширшим, всеохопним, порівнюючи зі знаком, оскільки вся система знаків, притаманна тексту, завжди може бути перекладеною за допомогою інших знакових систем [13, с. 127]. У цьому сенсі для будь-якого тексту характерним є ідейно-естетичний задум, що не зводиться до суми значень використовуваних знаків.

Ю. Лотман, розглядаючи текст як об'єкт культури, зазначає, що використання поняття «текст» розширюється до простору культури на всіх рівнях: як на синхронному, так і на діахронному. Дослідник, зокрема, зазначає: «Нарешті, з'явилася можливість багатоплановості інтерпретації поняття «текст»:

від людської особистості й художнього твору до тексту життя й тексту культури загалом» [99, с. 166].

Як зазначає Ю. Лотман, під час аналізу тексту необхідно поєднувати науковий (об'єктивний) підхід із гуманітарним (суб'єктивним). Проте, у процесі дослідження може відбутися збіг об'єктивного пізнання та суб'єктивного сприйняття тексту, викликаного інтерпретацією читача. На основі суб'єктивного сприйняття виникають нові змісти, що є засобом розвитку культури. Нові змісти виникають через розбіжності, перетин авторського й інтерпретаторського смислових кодів [102, с. 25-33]. Результатом смислового зсуву буде, на думку Ю. Лотмана, утворення якісно нового повідомлення [99, с. 169].

Витлумачуючи твори, сугеренд-адресат, тобто одержувач повідомлення, переосмислює їх, вкладає у твори об'єктивний та суб'єктивний зміст. Отже, «готовий» твір культури, написаний один раз автором (сугестором-адресатом), що вклав у нього свої суб'єктивні переживання, дістає реалізацію у визначеному культурному контексті; водночас цей твір набуває можливості відтворення заново в численних інтерпретаціях, наповнюючись суб'єктивним змістом адресата. Отже, процес самостійного осмислення творів і образів культури виступає співтворчістю сугеренда-адресата й сугестора-адресанта.

Оскільки будь-які явища культури, створені людиною, мають семіотичні характеристики, тобто є носіями визначеної інформації як про самих себе, так і про суспільство, час, регіон, де вони створені, то в широкому значенні слова культурними текстами є всі явища культури. Звідси випливає, що явища культури можна сприймати як зв'язний і осмислений текст [160, с. 257].

Такою методологією завжди користувалися археологи, відтворюючи знайдені фрагменти об'єктів культури для отримання цілісного знання про культуру. Приблизно такі ж текстові реконструкції звичаїв і характерів виконували етнографи, а також історики і філологи-фольклористи, які на матеріалі літературних текстів давніх джерел відтворювали культуру зниклих народів.

Культуру чи її складники поза аналізом текстуально-сміслових характеристик вивчати не можна, тому що культура як об'єкт дослідження – це текст, хоча й не завжди вербальний. Інтелектуальні й художні твори, насамперед вербальні, є особливим різновидом культурних текстів. Їхній зміст завжди ширше за безпосереднє значення слів завдяки використовуваним у них знакам-символам.

Єдність основних символів і тривалість їхнього культурного існування істотно визначає національні й ареальні межі культури. Зміст символу завжди ширший за його конкретну реалізацію. Він може вступати в найнесподіваніші зв'язки з елементами семіотичного контексту, змінюючи водночас свою сутність і модифікуючи контекст свого функціонування. Здобуття нового досвіду, розширення знань, плин історичних подій можуть змінювати зміст культурного символу і його сприйняття. Під впливом нової соціокультурної ситуації прості символи (наприклад, хрест, квадрат, пентаграма) зазвичай набувають більше смислового навантаження, ніж складні.

## **1.2. Сакральний текст як лінгвокультурний різновид тексту**

Особливе місце з-поміж численних типів текстів, як-то: філософські, художні, наукові, публіцистичні, посідають сакральні тексти, які набули статусу священних у будь-якому релігійно-містичному вченні чи конфесії.

На сьогодні сакральні тексти постали об'єктом жвавого наукового зацікавлення. Першими на сакральні тексти звернули увагу історики, для яких тексти давніх цивілізацій є найважливішим джерелом відомостей про релігію й культуру. Водночас, зрозуміло, що доступ до відповідної інформації можна здобути тільки прочитавши ці тексти. А для цього в багатьох випадках було потрібно розшифровувати стародавні системи письма і вивчати давні, давно вже мертві мови. До цієї роботи з виниклої необхідності було залучено лінгвістів, що стало потужним стимулом для розвитку компаративістики (порівняльно-історичного мовознавства) у ХІХ ст.

Перше ж дослідження, присвячене табличкам проклять, – «Давні наговори (tabulae defixionum)» належить І. Пом'яловському (це був один із розділів його докторської дисертації «Епіграфічні етюди», виданої у 1873 р.). І. Пом'яловський у своїй дисертації розглянув тексти грецьких та латинських табличок, проаналізував відомості від давніх авторів про замовляння, навів свої міркування щодо відмінностей між наговором, замовлянням та приворотом, дослідив формулу прокляття. Здобуток цього вченого, на жаль, залишився невідомим європейській науці [126, с. 23].

Такі вчені, як І. Толстой, Ю. Виноградов, С. Тохтасьєв досліджували сакральні тексти в археолого-епіграфічному контексті. Античній магії приділив увагу у своїй монографії А. Петров, дослідивши феномен теургії – своєрідне філософсько-логічне поєднання магії та релігії [87, с. 36].

На початку ХХ ст. в наукових антикознавчих журналах почали періодично з'являтися статті на магичні теми, пов'язані, переважно з деякими археографічними знахідками (Р. Вюнш, Д. Огден, Д. Джордан, Р. Томлен, А. Одолен, Е. Додс, Е. Роде тощо). Так, наприклад, у Росії, ще до революції 1917 р., були видані тексти з коментарями деяких амулетів та свинцевих табличок із прокляттями, знайдених біля Керчі та Ольвії. В останні десятиліття ХХ ст., а саме після розпаду Радянського Союзу та зняття заборони на певні напрямки дослідження, наукова цікавість до вивчення магії, ритуалів та текстів проклять набагато пожвавилася [87, с. 34].

У ХХ ст. сакральні тексти і далі досліджували психологи, насамперед К. Юнг і його послідовники, яким вдалося «витягти» з текстів різноманітну інформацію, важливу для розвитку самої психології; ці вчені запропонували різноманітні «ключі» для прочитання сакральних текстів. У наш міждисциплінарний час сакральні тексти є об'єктом дослідження для фахівців найрізноманітніших галузей наукового знання: істориків, лінгвістів, психологів, релігієзнавців, культурологів тощо. Дійсно, сакральні тексти є настільки складним феноменом людської культури, що для адекватного їх розуміння

потрібні спільні зусилля фахівців різних наук. І цілком природно використовувати для їхнього аналізу методи й поняття семіотики, формальної логіки, сугестології, хоча такі спроби досі практично не робилися. Сакральні тексти представляють і для самої логіки особливу цікавість: з-поміж усіх текстів природної мови вони є найскладнішими для дослідження.

Під час аналізу сакральних текстів ми спробуємо виявити зв'язок семантики і прагматики, їхні глибинні семантичні кореляції, що допоможе адекватно зрозуміти призначення таких текстів у процесі сакральної комунікації.

У багатьох рисах семантики і прагматики сакральних текстів знаходить свій вияв специфіка особливого типу мислення, умовно названого містичним, для якого характерна особлива логіка. Зокрема, містичне мислення не слідує законам класичної логіки. На початку ХХ ст. Л. Леві-Брюль декларував існування дологічного мислення в прадавніх людей, у такий спосіб, було виявлено іншу логіку мислення, а не його «нелогічність», що потім досліджували психологи С. Гроф та А. Масслоу [92, с. 130].

Численні сакральні тексти із моменту свого виникнення поставали об'єктом теологічної екзегетики й герменевтики в межах відповідних конфесій. Різним аспектам сакральних текстів присвятили свої дослідження такі вчені, як Л. Леві-Брюль, Дж. Фрезер, М. Еліаде, М. Турпен, М. Мартен, Р. Вюнш, Д. Огден, А. Одолен, С. Аверінцев, С. Булгаков, О. Лосєв, М. Лоський, П. Флоренський, І. Пом'яловський, М. Крушевський, Ф. Зелінський, О. Тищенко, О. Климентова, Н. Коновалова, Н. Слухай та ін.

З-поміж багатьох наукових досліджень, пов'язаних із сакральним текстом, чимала їх частина присвячена певним сакральним текстам різних конфесій чи культур. Аналіз античних сакральних текстів майже не проводився. Крім того, жодне дослідження античних сакральних текстів не стосувалося впливу тексту на свідомість учасників ритуалу, мотивів використання тексту, дослідження вербального та невербального компонентів сакрального тексту, а також генології античних сакральних текстів.

Тексти, що традиційно вважаються сакральними, найчастіше є вербальним складником сакрального ритуалу, який може трактуватися як семіотичний текст. Невербальні складники такого семіотичного тексту істотні для адекватного розуміння змісту і значення не тільки цього тексту загалом, але і для його вербального складника.

Вербальні знаки та їхні упорядковані послідовності (тексти) у межах містичної та релігійної свідомості часто постають у ролі особливих сутностей світу; вони утворюють таку картину світу, у якій грані розмиваються не тільки між вербальними й невербальними складниками семіотичного тексту, а й між текстом і світом, унаслідок чого світ може розглядатися як текст.

Як зазначає дослідниця сакральних текстів Н. Коновалова, для адекватного розуміння та інтерпретації таких текстів необхідно дослідження використання сакральних текстів у комунікативних актах. На результат комунікації, і, зокрема, сакральної комунікації, можуть чинити істотний вплив усі складники комунікативного акту [81].

Сакральний текст як лінгвокультурний феномен припускає розробку комплексної моделі аналізу, яка б відображала умови функціонування такого тексту і включала етнопсихологічні, символічні, прагматичні, міфологічні, когнітивні, лінгвокультурні та інші основи формування його структури й семантики. Продуктивним для створення такої моделі є розуміння тексту як моделі світу, зумовленої властивим певній культурі семіотичним простором, що уможливорює включення в структуру тексту елементів різних кодів.

Могутнім генерувальним чинником для національно-мовної картини світу є етнічна культура у її «матеріальному» та в «духовному» виявах: «Культура – це та частина картини світу, що відображає самосвідомість людини, яка історично змінюється в процесах особистісної чи групової рефлексії над ціннісно значущими умовами природного, соціального й духовного буття людини» [150, с. 18]. Як бачимо, поняття «культура» потрактовується через поняття «картина світу».

Різні культури представляють контрастні, якісно відмінні погляди на ту ж саму навколишню дійсність та досвід її людського пізнання, а вся внутрішня структура тієї чи іншої культури є відображенням цих якісних відмінностей у формі певних вихідних настанов, припущень і вірувань щодо світу, знань, цінностей і природи людського «я», що виконують роль імпліцитних наказів у соціально-духовному житті суспільства [42, с. 33].

У термінах ціннісної структури, єдиної для певного етнічного колективу, визначають культуру Ю. Лотман та Б. Успенський: «... культура – система колективної пам'яті та колективної свідомості – водночас завжди є певною, єдиною для певного колективу, ціннісною структурою» [102, с. 219].

На думку І. Голубовської, розуміння культури можна трактувати в ніцшеанському дусі «самореалізації людини», а мову – як найкоротший шлях до духовного світу людини, детермінованого у своєму розвитку і становленні певним типом культури [42, с. 34].

Мову розглядають і як суверенний щодо культури феномен. Висловлення академіка Д. Лихачова про співвіднесеність мови та культури свідчить саме про таке осмислення зв'язків між цими двома феноменами: «мова нації є сама по собі стиснута, якщо хочете, алгебраїчне вираження всієї культури нації» [97, с. 7]. Дійсно, мова є дзеркалом культури певного етносу, вона відображає не лише фрагмент реальної дійсності в безпосередньому сприйнятті, а й образ життя, світобачення і світовідчуття, національний характер, темперамент, систему цінностей, словом, – менталітет народу, його суспільну самосвідомість загалом: «Мови – це ієрогліфи, у які людина вміщує світ і свою уяву» [48, с. 349].

З іншого боку, мову можна розглядати і як інтегративну частину культури, оскільки вона «... не перебуває ... поза культурою, тобто поза соціально успадкованою сукупністю практичних навичок та ідей, що характеризують наш спосіб життя» [139, с. 185].

Отже, ми можемо розглядати мову як одну з форм збереження культури та її знаряддя: «Мова як форма зберігання культури є скарбницею культурних

цінностей етносу та засобом їхньої трансляції в майбутнє. З одного боку, вона відбиває підсвідомі інтуїції народу – свого носія – про навколишній світ, з другого – зберігає пам'ять про неабиякі історичні події в житті етносу» [42, с. 35].

Оскільки культура є багатомовною в семіотичному аспекті, тоді під сакральним текстом як об'єктом культури треба розуміти не послідовність написаних чи вимовлених слів, а певну послідовність дій і звертань до предметів, що мають символічний зміст, пов'язану з ними послідовність мовних форм. Таке вивчення тексту цілком співвідносне з когнітивними дослідженнями, що припускають розроблення моделей концептуального аналізу семантичного простору тексту. Однією з найбільш плідних є модель семантичного простору художнього тексту, що ґрунтується на базових опозиціях: вербальне ↔ ментальне, віртуальне ↔ актуальне, денотативне ↔ референціально-концептуальне, експліцитне ↔ імпліцитне, денотативно-подієве ↔ концептуально-емотивне.

Семантична структура тексту як ментального утворення з антропоцентричними текстоутворювальними домінантами «людина ↔ простір ↔ час», а також її когнітивно-пропозиційна структура (з її стійкими й варіативними компонентами) становлять ядро дослідження сакрального тексту. Сакральні тексти є багатокодовими утвореннями, тобто такими, у яких вербальні й невербальні компоненти постають як єдиний значеннєвий комплекс, як взаємодоповнювальні способи передавання культурно значущої інформації від покоління до покоління.

Традиційно, сакральними текстами вважалися тільки такі, які набули статусу священних у певній релігії. Їх протиставляли всім іншим текстам, які вважалися профанними, мирськими. Розширене тлумачення поняття «сакральне» дає змогу розглядати сакральний текст як компонент традиційної духовної культури народу і джерело етнокультурної інформації. Під час інтерпретації сакрального тексту як лінгвокультурного феномена необхідно враховувати таке:



– сакральним текстам властива своя логіка, оскільки їхня мета – вплив на сугеренда-адресата, що не припускає раціонального оцінювання змісту, тобто його приймають як щось задане (для дій, описуваних у прокляттях, не потрібна вказівка на причини чи дії, не потрібні мотивування: вони можуть бути, але сугестор-адресант і сугеренд-адресат їх не шукають і не потребують);

– для трансляції культурно значущих змістів у сакральних текстах моделюються особливі типові ситуації (реальні чи уявні), водночас дійсність у них постає не прямо, а крізь призму дологічного мислення, у якому ще не буває причиново-наслідкових зв'язків;

– сакральний текст має свої правила та умови вимовляння: найчастіше він є лише фрагментом сакрального ритуалу, обряду, системи текстів, макротексту;

– інтерпретацію отриманої інформації здійснюють з урахуванням істотних для сугестора-адресанта повідомлення пропозицій;

– сакральність, з одного боку, – явище стабільне (текст практично в незмінному вигляді передають від покоління до покоління), з іншого боку, – динамічне (у процесі функціонування текст може десакралізуватися);

– будь-який сакральний текст характеризується символічністю й має навіювальний характер. Відповідно до цього сакральний текст вважається навіюваним (сугестивним).

Сакральні тексти характеризуються ритуалізованістю, тобто необхідним елементом тексту є ритуал із вказівкою на його виконання. Для того, щоби сакральний текст мав вплив, для кожного жанру є свої правила вимовляння, супроводжувані особливою інтонаційною виразністю, екзальтацією й жестикуляцією.

Вимовляння сакрального тексту (ритмічно чи речитативом, пошепки, найчастіше жерцями) чітко регламентовані ритуалом, що, постаючи як дзеркало морально-етичних, національно-культурних, культових та інших уявлень народу, докладно алгоритмізує дії учасників.

Водночас важливими компонентами ритуалу є також місце й час його проведення. Останній – присвячений до сходу й заходу сонця (наприклад, на вечірній зорі читали замовляння проти лихоманки, на ранковій зорі – від насланих хвороб (зуроку, пристрїту, переляку)); оманливі ритуальні дії відбувалися вночі: ховалися від лихоманки, прикидалися мертвими, заміняли людину лялькою (солом'яним опудалом, поліном, каменем) тощо. Так само й Дідона (P.Vergilius Maro. Aeneis, V) проводить ритуал уночі, коли на дерева посідали сови, а на небі з'явився місяць.

Як зазначалося вище, сакральний текст має навіювальний (сугестивний) характер. Під сугестивністю розуміємо сприйняття без критичної оцінки активного впливу тексту на уяву, емоції, почуття слухача за допомогою образних, символічних, колірних, ритмічних, звукових асоціацій. Навіювальний ефект ґрунтується в таких випадках уже не на суто семантичних, а швидше на формальних (фонетичних, звукосимволічних, ритміко-мелодійних, структурних) параметрах сакрального тексту.

Найчастіше, у сакральному тексті присутня особлива символіка, що є віддзеркаленням реліктів міфологічної свідомості. Містичний комплекс «явище – образ – слово» характеризує симультанність (одночасність) образного пізнання світу і його міфоритуальної інтерпретації.

Символ безпосередньо пов'язаний із сакральним текстом. Символ (від грец. *σύμβολον* – знак, прикмета) – умовний, чуттєво сприйманий об'єкт, речовинний, письмовий чи звуковий знак, яким людина позначає якесь поняття (ідею, думку), предмет чи дія, подія. Символ – це універсально-естетична категорія, що розкривається через зіставлення із суміжними категоріями художнього образу, знака, алегорії. Будь-який символ є образом, який несе в собі певний зміст, відмінний від самого образу.

Образи чи символи, якими оперує людина, не обмежуються відтворенням безпосередньо сприйнятого. Наша пам'ять, оперуючи образами, спирається на попередній досвід. Ці образи можуть бути різними – одиничними, речовими,

обтяженими деталями, типізованими, узагальненими як схеми чи символи. Зміна образів у нашій свідомості може відбуватися самоплинно, мимовільно (наприклад, у сновидіннях) чи за активної участі людської свідомості.

У сакральному тексті значення слова відіграють важливу роль. У деяких випадках слово може втрачати свій зміст, тоді на передній план виходить його звучання. Зв'язок між значенням та формою простежується вже у фонемі, де вона відіграє роль не просто звуку, а звуку – смислорозрізнявача, з іншого боку, вона часто-густо є носієм певного можливого символічного змісту [166].

Як зазначає О. Снитко, образ – це соціальний еталон позитивного чи негативного, що виступає як динамічний феномен: він своєрідно акумулює все багатство асоціацій, яке відповідає певному конкретно-історичному етапу в розвитку континууму. Зміст образу згодом може змінюватись, збагачуючись новими конотаціями, які нашаровуються на вже наявні [143].

Багато дослідників (Л. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, О. Лосєв, Ю. Лотман, Е. Мелетинський, В. Пропп, О. Режабек, Е. Сепір, Е. Тайлор, В. Сокір, Дж. Фрезер, К. Юнг та ін.), присвячуючи свої праці проблемі образу та його зв'язку із сакральним текстом, виділяють такі основні характеристики образу:

а) зв'язок із символом: зміст символу не просто дешифрувати за допомогою мисленнєвих зусиль, зміст не є певною раціональною формулою, яку можна вкласти в образ і потім витягти з нього;

б) абстрагованість від конкретного предмета, явища, семантична ємність. Конкретний предмет може ставати символічним заміником іншого предмета чи явища за умови, що він міститься в широкому контексті, переважно пов'язаний із ритуалом;

в) багатозначність: якщо той самий знак є образом різнорідних явищ та об'єктів, то всі вони мають бути внутрішньо взаємозалежні;

г) аксіологічність, яка пов'язана із соціальними регламентаціями: особиста й соціальна поведінка людини, її світогляд функціонують у межах єдиної системи;

д) динамічність, що проявляється в стійкості вихідного образу, мотиву і змінності асоціативних зв'язків імені та означуваного знака. Давні образи традиційної культури видозмінюють своє значення, але не втрачають свої попередні змісти.

За свідченням Н. Коновалової, перераховані характеристики образу використовуються в сакральному тексті для зв'язку навколишнього світу з пралогічною свідомістю через символічні форми. Загальним параметром стійкості сакрального тексту є те, що основна його частина відтворюється, а не породжується, варіюватися можуть певні деталі, але формально-змістовна структура залишається інваріантною [82].

Варіативність деталей може виявлятися через:

- а) вибір лексичного наповнення структур;
- б) територіальну й тимчасову змінність;
- в) співвіднесеність деяких компонентів із різними символами й ситуаціями;
- г) можливість передавання однакового змісту різними засобами;
- д) набір символів і традиційних мотивів, значущих для певного етнокультурного простору.

Дослідження сакральних текстів, зокрема одного з його підвидів – замовлянь, проводилося мовознавцями-фольклористами (О. Афанасьєв, О. Потебня, М. Крушевський, Ф. Зелінський, В. Петров, М. Познанський, В. Мансікка тощо) на основі східно-слов'янських мов. Вчені розробили ґрунтовну теоретичну базу, яка уявляється нам доцільною для застосування під час аналізу античних латинськомовних сакральних текстів. Звернімося ж до визначень замовляння та його особливостей, віднайдених російськими філологами.

Замовляння, що виконує чітко задану культурну функцію, дослідники розглядали як частину певного ритуалу, який здебільшого не залежить від часу виконання та ставить собі за мету задовольнити конкретну потребу, яка не завжди має позитивну направленість. Для замовлення як особливого різновиду магічного

тексту характерна індивідуальна форма існування, на відміну від інших фольклорних жанрів, що ґрунтується на колективній свідомості [126].

Замовляння носить практичний характер – досягнення конкретної мети: вбивство ворога чи суперника, помста, любовні мотиви, захист, зцілення тощо. Ми погоджуємося із твердженням В. Козлова про те, що конструювання формули замовляння пов'язане з відображенням порядку виконання певних дій, які сприяють більш ефективному його впливу. У такий спосіб, «механізм» дії закляття можна пояснити теорією перформативного висловлювання Дж. Остіна [80].

Представники міфологічної школи Ф. Буслаєв і О. Афанасьєв вважали, що замовляння походять від молитов, звернутих до стародавніх божеств: «...закляття походять безпосередньо від періоду язичництва,... перебувають у тісному зв'язку з первісною епічною поезією, входять у давній епічний міф як деякі епізоди» [26]. «Спочатку це були молитви, звернуті до стихійних божеств...» [8]. Крім того, дослідники почали в замовляннях чітко окреслену формалізованість, заданість структури, порівняно невелику кількість основних образів та їхню простоту.

Замовляння, на думку О. Афанасьєва, – важливий і цікавий матеріал для вивчення старовини, оскільки є "натуралістичним міфом". Положення, висунуті О. Афанасьєвим, відразу ж постали предметом критичних обговорень. Одним із перших щодо цього висловився О. Міллер, зазначивши, що замовляння виникли в більш давні, "доміфологічні часи, коли ще не було ні молитов, ні міфів, і не було уяви про божество" [111].

Думку О. Афанасьєва про замовляння як «залишки давніх язичницьких молитов і заклять» згодом розвивали Ф. Зелінський, П. Єфименко, О. Потебня, І. Порфір'єв та ін.: «Замовляння народилися з язичницьких молитовних звертань», «Замовляння було вже тоді, коли міфи ще не були створені» [129].

О. Міллер заперечував думку міфологів про те, що замовляння – це уламки молитов, підкреслюючи їхнє виникнення у “доміфологічні” часи, коли ще не було ні міфів, ні молитов, і не було уявлень про богів [111].

Польський мовознавець М. Крушевський уперше розглянув замовляння як жанр фольклору, надавши власне визначення: «Замовляння – це виражене словами побажання, поєднане з певним ритуалом, чи без нього, побажання, яке неодмінно повинно здійснитися». Згодом вчений доповнив його спостереженням про форму та морфологічну структуру: «Замовляння складаються з порівнянь бажаного з чимось схожим, уже наявним» [122].

Вчений визначив замовляння як побажання, а не молитву, оскільки остання передбачає наявність божества, проте в багатьох замовляннях його не виявлено [86, с. 23]. Водночас М. Крушевський писав, що в замовляннях треба розрізняти два напрямки: 1) віра та можливість нав’язати свою волю божеству, людині чи відомим предметам і обставинам; 2) віра в слово як найпотужніший засіб нав’язати кому-небудь або чому-небудь свою волю. Незважаючи на цей дуалізм, дослідник неодноразово підкреслював, що в період створення замовлянь для первісної людини «слово було настільки ж матеріальним, наскільки й інші матеріальні предмети, використані в замовляннях; ...власне слово здається людині відчутним, дотиковим» [86, с. 19-23].

Відмічаючи матеріальну особливість замовлянь, О. Блок писав: «...навіть точна наука переконалася тепер у практичному застосуванні замовлянь після того, як був виявлений факт навіювання».

Представники психологічної школи О. Потебня та Ф. Зелінський стверджували, що замовляння виникли із чарів, зі свого боку розвинулися з прикмет – сприйняття явища, властивого людині ще на домовній стадії розвитку [133, с. 23]. Отже, і саме замовляння є «словесним зображенням» асоціації як первісної психологічної функції людської свідомості. Отже, і дія, що супроводжує замовляння – це найпростіша форма чаклунства.

Щодо цього В. Петров писав: «Порівняння, асоціації, прикмети й чари – це основні елементи, з яких психологічна школа будувала своє вчення про замовляння, характеристику їхньої сутності та визначення процесу їхнього розвитку [125, с. 83-84].

Пізніше М. Познанський розширив визначення психологічної школи: «Замовляння – це не прохання, молитва, возвеличення божества, це – побажання-чара, що не стосується божества, і заключається в безпосередньому існуванні: «Замовляння – це словесна формула, що первісно слугувала поясненням магічного обряду» [126, с. 162].

О. Потебня вважав, що замовляння утворилися не з міфу, а одночасно з ним, а зміст замовляння зумовлено «нескладними психологічними причинами». Двочленність замовляння, як зазначав О. Потебня, лежить в основі його спрощених форм, що належать до первісного предиката. У замовлянні, з одного боку, може залишатися одне побажання, одна молитва, тобто вербальні виразники, з іншого – зображення символу, а його призначення лише мається на увазі [133, с. 31].

Представники історико-порівняльної школи, зокрема В. Міллер, будували свої висновки на твердженні про чіткість тексту й завершеність структури замовляння. М. Познанський розробив власний підхід до аналізу замовлянь, без врахування їхньої форми та функцій, що й не дало йому змогу перейти до цілісного дослідження замовляння як явища культури. Відкидаючи погляди О. Потебні щодо еволюції форми замовлянь, М. Познанський запропонував власну схему їхнього розвитку. За ним, словесна формула замовляння з'явилася для пояснень магічного обряду, що виник раніше, а потім вона набула самостійного значення [126].

Сучасні дослідники (М. Мартен, Н. Слухай, Н. Коновалова, І. Черепанова та ін.) на основі аналізу текстів замовлянь дійшли висновків, що останні є незмінними словесними формулюваннями ритуальних дій. Досить спірною є думка М. Познанського про те, що забуття первинного сенсу здійснюваних

ритуальних дій сприяло вдосконаленню словесної форми замовляння. Дослідники первісної культури переконливо довели, що для первісної свідомості слово та дія є однаково істотними та матеріальними, як було вище зазначено.

І. Помяловський на основі вивчення давньогрецьких та латинських замовлянь і наговорів дійшов висновку, що останні виникли з простої молитви, але досить рано перетворилися на наказ. Дослідник звернув увагу на функції магічної формули – накликання зла, чи його відвертання. На основі цього він розділив закляття на ті, що накликають зло – наговори, і ті, що відвертають зло – замовляння [128].

Замовляння, що ґрунтується на паралелізмі як порівняння, можуть бути як із негативною, так і позитивною конотацією. Російський дослідник фольклору В. Мансіка називає перший вид *quomodo non*, а другий – *quomodo*. Переважно паралелі проводяться з бажаними явищами, що є в першій, епічній частині. Втім, другий член зіставлення може бути відсутнім. Є й інші схеми замовлянь, у яких відсутнє побажання та порівняння, проте в епічній частині присутній образ людини, якої стосується це замовляння. Однак елемент побажання у формі порівняння в замовляннях не набув поширення. Побажання поступово перетворилося на прохання, і завдяки цьому замовляння набуло форм молитви, зверненої спочатку до стихій, тварин та рослин [105].

Амулети та артефакти, які містили магічні написи, також є релевантними для нашого дослідження. Відомо, що предмет набував сили, адже містив написане на ньому закляття. Водночас, закляття, що вимовлялось, потребувало більш зв'язної вимови, а напис міг обходитися без цього. Не потрібно, щоби на предметі було написане ціле закляття, досить було вказати потрібні священні імена. Однак, траплялися також написи, які на початку містили закляття, а далі слідував безладний перелік імен.

Як зазначає дослідник М. Познанський, для мови замовлянь характерне вживання «наскрізних симпатичних епітетів», які походять від симпатичних засобів народної медицини та магії. На його думку, «наскрізний симпатичний



епітет» – це епітет, який є означенням до кожного іменника, і, як засіб симпатичної магії на психологічній основі, епітет зазвичай обирається з асоціації до явища, на яке замовляння буде спрямоване. Отож, створюється певний семантичний та формальний стрижень, навколо якого розгортається текст замовляння [126, с. 89].

Одне з перших визначень замовляння надав М. Крушевський. На його думку, замовляння – це виражене словами побажання, яке неодмінно повинно здійснитися, а дія, яка супроводжує замовляння, має не завжди однакове значення. Отже, необхідно розрізнявати замовляння, які здійснюються на основі сили слова та на основі сили дії [86, с. 68].

Як видається, сакральний текст, будучи особливим мовним феноменом, створюється переважно на лексичному рівні його організації. Лексичні одиниці несуть навантаження організації стилістично-мовленнєвої системності в такий спосіб забезпечуючи його композиційну та смислову цілісність.

Отже, пропонуємо таке робоче визначення сакрального тексту: «Сакральний текст – це словесна формула, до складу якої входять фоносемантичні, лексикостилістичні та синтаксичні засоби, призначені для досягнення певного прагматичного ефекту в ритуалах магічного характеру».

### **1.2.1. Зміст та обсяг поняття «сакральне»**

Сакральні тексти виникли як закляття та міфи, які пізніше розвинулися в молитви, гімни, піснеспіви богам тощо. Під час дослідження таких текстів науковці стикаються з труднощами, пов'язаними з особливостями їхньої детермінації як сакральних. Саме тому різноманітність визначень та підходів до дослідження сакрального тексту змушують нас звернутися до опрацювання поняття «сакральне».

Численні сакральні тексти, найвідоміші з яких: Веди, Авеста, Біблія, Коран тощо, – значно формували картину світобудови і світовідчуття етносів упродовж

тривалого історичного часу. У системах відповідних релігійних вірувань такі тексти практично завжди ставали об'єктами теологічної екзегетики й герменевтики. Необхідність у таких дослідженнях виникала тому, що текст у майже незмінному вигляді передавався від покоління до покоління. Але через сторіччя текст ставав досить незрозумілим, оскільки розмовна мова розвивалася, віддаляючись від архаїчної мови сакрального тексту. Під час тривалого збереження статусу священного тексту мова цього тексту навіть могла стати мертвою (санскрит, на якому написані Веди; авестийська, на якому написана Авеста; давньоєврейська й давньогрецька, на яких були написані тексти Старого й Нового Заповіту; латинська мова, якою написані відомі таблички проклять).

Передусім, необхідно дати визначення поняттю «сакральне» й пояснити, як воно співвідноситься з поняттям тексту. Сакральне (від лат. *sacer, cra, crum* – священний, присвячений богам, магічний) – світоглядна категорія, що позначає властивість, наявність якої ставить певний об'єкт у стан виняткової значущості, неперехідної цінності, що зумовлює шанобливе ставлення до нього. Уява про сакральне включає найважливіші характеристики істинного: онтологічно воно відрізняється від буденного існування та належить до вищого рівня реальності; гносеологічно – підсумовує істинне знання, за своєю суттю незбагненне; феноменологічно сакральне – дивовижне, разуче; аксіологічно – абсолютне, імперативне, глибоко шановане. Уявлення про сакральне найповніше виражене в релігійному світогляді, де сакральне – властивість тих сутностей, які є об'єктом поклоніння [62].

Поняття «сакральне» двозначне – з одного боку, «священне», з іншого – «спотворене». Коментуючи слова римського поета Вергілія (70-19 рр. до н.е.) «*auri sacra fames*» (Aen. III. 75) – «ненависна жага до золота», латинський граматик Сервій (IV ст. н.е.) зауважив, що «*sacer*» може означати як «проклятий», так і «святий». Негативна конотація всякого «опоганення» (контакту з небіжчиками, зі злочинцями тощо) пов'язана саме з цією бівалентністю. «Спотворене», й отже, «священне» перебуває в особливому онтологічному

режимі, що відрізняє його від усього, що належить до сфери профанного. Традиційне розуміння «сакрального» впливає лише з його божественного буття й релігійного досвіду, оскільки сакральними вважалися тексти релігійного змісту.

Французький філософ та соціолог Е. Дюркгейм вважав, що найважливішою ознакою сакрального є його недоторканність, відокремленість, забороненість, що є колективно встановленою. Це положення дало можливість йому стверджувати, що сакральне за своєю суттю є соціальним явищем: суспільні групи надають своїм вищим соціальним і моральним спонуканням вигляд священних образів, символів, домагаючись у такий спосіб від індивіда категоричного підпорядкування колективним вимогам. Підхід Е. Дюркгейма був підтриманий М. Моссом, який, редукуючи «святе» до соціальних цінностей, наполягав на тому, що сакральні явища – це соціальні явища, які з огляду на свою важливість є недоторканими [180].

Обсяг поняття «сакральне» охоплює:

1. Персонажів релігійних міфів: богів, божеств, інших надприродних істот.
2. Неживі об'єкти матеріального світу: сукупність ритуальних речей, культово-релігійні споруди.
3. Результати інтелектуальної діяльності: тексти чи словесні формули, що входять до системи релігійного чи магічного культу.

Варто зауважити, що процес перетворення у священне, наділення сакральним змістом об'єктів і подій зовнішнього світу, а також уявних образів, сценаріїв, невербальних символів, дій, слів тощо, називається сакралізацією (від лат. *sacrare* – освячувати, оголошувати священним). Поняття «сакралізація» виражає уяву про поділ світу на профанний (світський, звичайний) та сакральний (священний, трансцендентний). Співвідношенню цих двох світів характерні деякі особливості: по-перше, сакральне може бути наближене до людини тільки через символ; по-друге, зіткнення із сакральним вимагає особливого ритуалу, що додає людській дії священного змісту [159].

Сакральність тексту – це його відносна характеристика, пов’язана з певним проміжком часу існування відповідних вірувань і трапляється лише в межах певного соціуму, конфесії. Причому цей соціум може складатися із сотень мільйонів людей, або бути досить незначним за кількістю. Низка стародавніх текстів визнаються як сакральні сучасними людьми, інші тексти вважалися сакральними тільки в давно зниклих цивілізаціях [37].

Через поняття «сакральне» спробуємо надати власне визначення поняттю «сакральний текст»: текст, який імплікує дескрипцію вищого рівня реальності, підсумовує істинне, незбагненне, разюче, абсолютно-імперативне знання та вирізняється шанобливим ставленням до нього.

### **1.3. Сакральний латинськомовний текст античності: особливості, функції та генологічні виміри**

На початку ХХ ст. античні сакральні тексти постали об’єктом міждисциплінарного дослідження та предметом аналізу релігієзнавців, філософів, істориків, лінгвістів, психологів, культурологів тощо. Варто зазначити, що особливості античних сакральних текстів досі не були виділені. Вважаємо, що для того, щоби фундаментально дослідити особливості та функції античних сакральних латинськомовних текстів, потрібно розробити їхню універсальну класифікацію, яка ґрунтується на принципі консолідації та кодифікації.

Насамперед звернімося до характеристики новітнього предметного напрямку у мовознавчій науці під назвою «генологія», якій останнім часом оформився в досить перспективний вектор антропоцентричної лінгвістики, що має паралельну номінацію – жанрознавство (генристика) (Арутюнова 1998; Барнет 1985; Бацевич 2003; 2005; Дементьев 2000; Дерпак 2005; Седов 1998, 2004; Шмелёва 1995; Van Dijk 1990). Це дасть нам змогу запропонувати універсальну жанрову класифікацію сакральних латинськомовних текстів.

Традиційно під генологією (від грец. γένος – рід і λόγος – вчення) розуміють розділ у теорії літератури, присвячений дослідженню літературних жанрів (родів, видів). Термін запропонував французький учений П. Ван Тіж у 30-ті ХХ ст. Генологія – наука, котра своїми коренями сягає «Поетики» Аристотеля і є однією з найдавніших галузей теорії літератури. У ХХ ст. з появою змішаних жанрів змінився характер генології. До сьогодні точаться дискусії щодо того, який характер має сучасна генологія: теоретичний чи історико-літературний.

У ХХ ст. генологію як розділ літературознавства почали використовувати в лінгвістичному вимірі для окреслення жанрів мовлення. Уперше цю проблему порушив філософ та філолог М. Бахтін. Вчення про жанри мовлення становить один з аспектів бахтінської філософії мови, відображеної в його цілісній концепції культури. У монографії «Проблема мовленнєвих жанрів» дослідник розмежовує мовленнєве спілкування, висловлення як його одиницю й мову, що надає засоби для їх створення.

Мовленнєвий жанр М. Бахтін визначає як категорію, що дає можливість пов'язати соціальну реальність із мовною реальністю. Жанри мовлення вчений називав «привідними ременями від історії суспільства до історії мови» [13].

Питання про типологію текстів є дискусійним, зважаючи на складність і багатоаспектність поняття «текст». Наявні класифікації текстів відрізняються великим різноманіттям. Як вважає Н. Болотнова, як критерії диференціації текстів виділяють: лінгвістичні та екстралінгвістичні, об'єктивні й суб'єктивні, семантичні, структурні, жанрово-стилістичні, логічні, психологічні, функційні, прагматичні, інформаційні, інтерпретаційні та інші. Типологічна характеристика текстів важлива як для вивчення текстової діяльності, визначення специфіки тексту і його якостей, так і для навчання породженню текстів та їхньої інтерпретації в освітній сфері. Дослідники додатково класифікують тексти за тематикою, за типом зв'язків (С. Гіндін, І. Чернухіна), за способом вираження інформації (Л. Лосєва), за характером інтерпретації (О. Реформатський, Ю. Сорокін) тощо [19].

Цікаву типологію текстів у психолінгвістичному аспекті «за типами ставлення людей до світу, до інших людей» запропонував В. Белянін, диференціюючи «світлий, активний, простий, жорстокий, антисоціальний, веселий, гарний, втомлений, сумний, ускладнений та інші тексти», відповідно до властивої їм «семантичної, структурної та мовної системності». За всієї умовності цієї класифікації очевидна перспективність такого підходу до типології текстів з урахуванням антропоцентричного параметра, пов'язаного з особливим світосприйняттям автора, стимулюючим відповідне співчуття читачів [15, с. 50].

З огляду на те, що текст можна передати вербально або іконічно, тобто зображально, вчені виділяють тексти креолізованого, некреолізованого характеру, тексти з частковою креолізацією (Ю. Сорокін, Є. Тарасов, Є. Анісімова, Н. Валгіна та ін.): «Поєднання вербальних і невербальних образотворчих засобів передавання інформації утворює текст креолізованого (змішаного типу)» [29, с. 192]. До текстів із частковою креолізацією віднесено такі, у яких «вербальні та іконічні компоненти вступають в автосемантичні відносини, коли вербальна частина порівняно автономна й образотворчі елементи тексту виявляються факультативними» [29, с. 193]. До текстів із повною креолізацією, на думку Н. Валгіної, належать ті, де «між вербальними та іконічними компонентами встановлюються синсемантичні відносини: вербальний текст повністю залежить від образотворчого ряду» [29].

Такі дослідники, як В. Адмоні, Н. Мечковська, І. Кривелєв, Т. Брукхардт неодноразово підкреслювали специфіку сакрального тексту як культурно маркованого явища. За термінологією В. Кухаренко, сакральні тексти є замкнутими системами, тобто вони завершені, їхні елементи не підлягають подальшому розвитку, вилученню або заміні. Це означає, що вони не можуть бути ані переглянуті, ані піддані подальшому розвитку: лише витлумачені [89].

Як зазначав Ш. Баллі ще у 1932 р., сакральні тексти на той час і досі ще залишаються поза проблемним полем сучасної лінгвістики: не запропоновані засади загальноприйнятої їх класифікації. Зрозуміло, що в основу типології

текстів містичного характеру можуть бути покладені різноманітні критерії. Нижче представлена спроба розмежування містичних текстів з опорою на поняття диктуму та модусу. Під диктумом Ш. Баллі розуміє «вираження судження про факт», або фактичний зміст висловлення, а під модусом – «різні відтінки почуття чи волі», або оцінка висловлення [10].

В аспекті типології тексти містичного характеру виявляють свою дієвість, Н. Арутюновою виділені класи модусів породження і сприйняття текстів, які сформовані з опертям на концепцію, згідно з якою «ключ до семантики суб'єкта лежить у його предикатах» [7]. Важливими також треба вважати спосіб і форму втілення текстів. З урахуванням цих критеріїв вчена виділяє низку модусів, релевантних для типології сакральних текстів:

1. Модус перцептивний.
2. Модус епістемічний (когнітивний, ментальний).
3. Модус емотивний.
4. Модус вольовий.
5. Модус втілення тексту: а) усний; б) писемний; в) друкований; г) комбінований, який суміщає знаки різних семіотичних систем.
6. Модус форми втілення тексту: а) монологічний; б) діалогічний; в) полілогічний.

З опорою на низку традиційних понять, а також категорії сучасної прагматично орієнтованої лінгвістики, В. Чернявська запропонувала класифікацію сакральних текстів на основі таких критеріїв:

- 1) основна (провідна) текстова функція;
- 2) тематичні особливості текстів;
- 3) спосіб (способи) представлення змісту зображуваного;
- 4) комунікативні ознаки текстів;
- 5) мовні засоби й категорії (лексичні, морфологічні, синтаксичні) втілення того чи того тексту [170].

У сфері власне сакральних текстів найважливішими критеріями розмежування текстотипів – культурно-історичних моделей текстів із певними функційними та структурними особливостями – постають: спосіб представлення змісту зображуваного, зокрема, «позитивний» (катафатичний) чи «негативний» (апофатичний); використання чи невикористання художніх засобів; образ (модель) сугестора-адресанта, автора тексту; образ (модель) сугеренда-адресата, «споживача» тексту; тип модусу й модальності тексту [170].

Дослідження характеру сакрального тексту на рівні його універсальності показало, що універсальність тексту є обернено пропорційною складності його символіки і форми: чим складніший ритуал (багато символів, складні форми), тим більше локальної й соціально структурованої інформації він містить; чим ритуал простіший (мало символів, прості форми), тим більш універсальним є його призначення [151].

Під час дослідження сакральних текстів робилися численні спроби їхньої класифікації, які частіше зводилися до табличок проклять. Французький дослідник О. Одоллен класифікував таблички за їхнім цільовим призначенням: а) судові прокляття, спрямовані проти ворогів; б) прокляття проти крадіїв та наклепників; в) любовні; г) прокляття на невдачу проти наїзників та гладіаторів (циркові); д) таблички, створені з невідомих причин [205, с. 471-473]. Російський вчений Є. Кагаров до цієї класифікації додав ще один варіант «проклять проти чаклунства».

Дещо інша класифікація, яка засновується загалом на критерії мети проведення обряду, представлена в праці французького єгиптолога А. Бернана, який поділив магію на любовну, шкідливу та побутову. У побутовій магії, зі свого боку, виділялися чари проти злодіїв, проти конкурентів, на успіх у справах і проти суперників у судових процесах.

Спірним є питання щодо того, до якого саме прошарку суспільства належали люди, які створювали магичні таблички. Багато авторів, зокрема А. Бернан, вважають, що використання магії було справою неповноправних



членів античного суспільства: жінок і знедолених (рабів, вільновідпущеників). Про низьке суспільне становище авторів написів свідчить, на думку А. Бернана, їх малограмотність. Однак О. Одоллен вважав, що грамотність укладачів табличок уже сама собою говорить про те, що їх автори здобули хоч якусь освіту; багато табличок містять тексти, написані чітким, впевненим почерком, часто дуже дрібним [194, с. 35].

Вважаємо, що вдаючись до власної класифікації сакральних латинськомовних текстів, можна спиратися на різні критерії:

1. Сфера реалізації: побутові, любовні, медичні, військові тексти тощо.
2. Стиль.
3. Хронотоп написання.
4. Авторство (його наявність або відсутність).
5. Мета використання.
6. Форма представлення: ритмізовані/не ритмізовані.

З іншого боку, усі сакральні тексти за критерієм сфери їх використання можна поділити на дві групи:

- Магічні тексти індивідуального характеру – закляття побутової магії для захисту, лікування від хвороби, повернення успіху, таблички проклять, а також тексти любовної магії: наговори, замовляння, привороти або присушки.
- Релігійні тексти громадянсько-офіційного характеру, зокрема закляття військового характеру, представлені у творах Тіта Лівія, Салюстія. Також варто додати до цих текстів гімни та молитви до богів.

Що стосується жанрової класифікації сакральних латинськомовних текстів, то виділено такі їх типи:

1. *Devotio* – обітниця, пожертва підземним богам.
2. *Deprecatio* – насилання проклять, віддання прокляттям.
3. *Imprecatio* – прокляття, переважно написані родичами на надгробках, звернуті до вбивці.
4. *Incantamentum* – закляття, магічна формула.

5. *Laminae ignorabiliter litteratae* – таблички, вкриті невідомими письменами, які використовувались у ритуалах.

6. *Tabellae defixionum* – таблички проклять, надряпані на свинцевих пластинах.

7. *Praes* – молитви, звертання до богів.

8. *Hymnus seu carmen* – гімн, присвячений богам.

Вважаємо за необхідне звернутися до докладного опису кожного з видів античних сакральних латинськомовних текстів.

Формули *devotiones* (обітниця, пожертва підземним богам) не містили прямого звертання до конкретного божества, проте мали певну вербальну формулу: *nomen delatum est, hanc ostiam acceptam habeas et consumas* – ім'я зазначеного, прийми цей дар за бажаний і знищи його. Такий різновид сакральних текстів вжито в Тіта Лівія (*devotio decii consulis* – приречення на смерть десяти консулів), Корнелія Непота, Ціцерона, Апулея, істориків Светонія та Петронія.

Віддання прокляттям – *deprecatio deorum*, вживається у М.Туллія Ціцерона, і за допомогою цієї формули на певну особу накликається згубний гнів богів. Перші свідчення про посвячення богам, спрямоване не на людей, зустрічаємо в Законах XII таблиць (*nequis alienos fructus excantassit* – не зміг чужі плоди зачарувати).

Сакральні тексти *imprecationes* писалися родичами померлих від насильницької смерті. Написи розміщували на надгробках із чіткою вказівкою на різновид смерті, що було досить рідкісним явищем для римлян. Прокляття стосувалися тих, хто міг порушити цілісність гробниці, а також тих, хто жорстоко знущався над померлим за його життя чи вбив його: *Quisquis eum laesit, sic cum suis valeat* – Всякий, хто її (могилу) пошкодить, так із майном нехай не буде здоровий. *Si quis hoc monumentum post habitum meum vendere vel donare volverit inferet aerario populi .....hs l.m.n.* – Якщо хтось цей надгробок після мого положення скине, щоби продати чи подарувати, нехай віднесе мідне народу.

*Incantamentum* (від лат. *canere* – співати) – замовляння або магічна формула, що спочатку була поясненням до ритуалу. Під час аналізу етимології терміна було виявлено кореневу спорідненість лексем *incantamentum* (за комедіографом Т. Макцієм Плавтом – закляття, магічна формула), *canere* – співати, *carmen* – пісня, закляття. Приклад знаходимо в римського поета Вергілія: *Carminibus solvere mentes* – «звільняти закляттям розуми» [Aeneis, lib. IV 487]; *carminibus Circe socios mutavit Ulixi* – «закляттями Цірцея перетворила товаришів Одісея» [Eclogues, lib. VIII 69-71].

Отже, можна припустити, що перші закляття виконувалися співом. Як зазначає французький історик Н.-Д. Фюстель де Куланж, у давньому замовлянні не можна було змінювати жодного слова, а особливо ритму, інакше втрачалася його магічна сила. М. Познанський, досліджуючи історію слов'янських замовлянь, пише: «За свідченнями Ціцерона, греки та римляни досить турботливо зберігали давні мотиви та наспіви (*antiquum vocum servare modum*). Теофраст зазначав, що подагру лікували за допомогою закляття та гри на флейті, тобто ритм відігравав магічну роль, а в синкретичних чарах слово тісно пов'язане з ритмом» [126].

У Римі, унаслідок впливу різних вірувань та забобонів, досить часто почали використовувати *laminae ignorabiliter litteratae* – «таблички з невідомими письменами», що були засобом як наговору, так і привороту. Це підтверджує й ранньохристиянський латинськомовний письменник Арнобій, зазначаючи, що в його часи Псілли та Марси (заклинателі змій, міфічні жителі Лівії та Нижньої Італії) продавали такі таблички, що слугували замовляннями від смертоносних ударів та отруйних укусів змій [128].

Римський письменник Луцій Апулей (124 р. н. е.) у романі «Метаморфози» описав ритуал любовного привороту з використанням таких «табличок»: *Priusque apparatu solito instruit feralem officinam, omne genus aromatis, ignorabiliter lamminis litteratis et in feliciū navium durantibus damnis <repletam>, defletorum, sepultorum etiam, cadaverum expositis multis admodum membris...* [Apuleius, Metamorphoses,

lib. III, 17]. – Спершу вона виставляє звично приготоване для згубного заняття, всякого роду аромати, таблички з невідомими письменами і вцілілі уламки кораблів, розкладені у великій кількості частини оплаканих та навіть похованих мерців, їхні кінцівки...[Тут і далі переклад мій – О. Г. ].

Написи на *tabellae defixionum* – табличках проклять уперше засвідчені в античному світі з V ст. до н. е. Таблички були магичними об'єктами, що використовувались у ритуалах, та містили прокляття щодо померлого, звернуті до підземних богів. Було віднайдено щонайменше 1500 табличок, які були останнім часом інвентаризовані. Варто зазначити, що переважна частина табличок, знайдених у Британії (приблизно 130 табличок, датованих I ст. до н. е.), містять прокляття на адресу крадіїв у лазнях в *Aquae Sulis* [226].

Французький дослідник Ф. Граф, знавець магії античного світу, зазначав про призначення табличок проклять: «Звичайне завдання прокляття полягає в підкоренні однієї істоти іншій своїй волі, щоби зробити її нездатною реагувати на свої власні бажання» [184, с. 141].

Першим матеріалом для створення написів на табличках проклять був свинець та його сплави (з циною чи міддю). Рідше використовувалися інші матеріали: глину, папірус, мідь, віск, слюду, мармур, селеніт. Очевидно, що перевага надавалася саме свинцю через його дешевизну, доступність та легкість маніпуляцій із ним (зручність письма, надання потрібної форми чи скручування). У корпусах О. Одоллена згадується 4 таблички з тальку, 11 – з глини, 1 з цини, 2 з міді, 2 із золота, 1 із мармуру [70, с. 12].

Свинець в античній натурфілософії вважався металом Сатурна, тому асоціювався із загробним світом та смертю [194, с. 43]. Деякі якості свинцю можна було побажати для своїх ворогів (*similia similibus* – «подібному подібне» – одна зі стандартних формул проклять), наприклад, щоби людина стала тяжкою, як свинець, чи нікчемною й холодною, як метал: *Frigidum enim, grave, cinereum et quasi mortis pallore suffusum Saturni metallum...*[Audollent A. DT. P. XLIX]. –

Холодний, навіть, тяжкий, сірий і, ніби по-мертвому блідий, вилитий Сатурном метал.

Дослідники табличок проклять О. Одолен та Є. Кагаров вважають, що свинець сприймався як похмурий, зловісний метал, який перебуває в близькій спорідненості з царством мертвих; завдяки своєму синювато-сірому кольору він здавався вкритим мертвою блідістю. Свинець використовували той самий, що і для виготовлення водопровідних труб. Не відомо, чи його викрадали, вирізаючи шматки труб, чи брали «зі складу». У численних грецьких табличках (PGMVII, 396-404, DT155b) містяться прямі вказівки на те, що свинець дійсно можна вкрасти з водопроводу.

Історик Д. Огден вважає, що перевага надавалася саме свинцю через важливу роль підземних вод, які надавали енергії табличкам. Була й інша причина – руйнування громадського водопроводу було небезпечною антисоціальною дією, яка сама собою наділяла процес закляття магічною силою [192].

Засвідчені навіть певні інструкції з виготовлення табличок у «магічних довідниках» (PGM. V, 304; VII, 394, 417; IX; XXXVI, 1-35, 231, LVIII). Найпопулярнішим способом оформлення письмового послання-прокляття в класичній Греції було написання імені жертви на свинцевій табличці, яку потім необхідно було згорнути в сувій та проткнути цвяхом (за можливості – саме там, де було ім'я). У римський період такі магічні практики ставали все більш рідкісним явищем. Потім треба було викинути таку табличку до колодязя, а ще краще – підкласти до чиєїсь могили безжально вбитого чи занадто рано померлого. Деякі *tabellae defixionum* проти візників колісниць були знайдені під руїнами частин стадіонів чи іподромів (SGD. 149, 167; NGCT. 90, 91, 102-107). Один із рецептів виготовлення проклять у магічному папірусі надає заклинателю право широкого вибору, вказуючи, що табличку треба поміщати в річку, землю, море, джерело, могилу чи колодязь (PGM. VII, 451-152).

Таблички підкладали покійникам у могили, або вкладали в праву руку через те, що їхні душі ще деякий час залишалися підв'язаними до могили, і ще довго

були злі через раптову смерть. У такий спосіб, гнів мертвих можна було використати як найефективніше [Tertul. De anima. 56-57]. За свідченням історика Тацита (50-120 р. н.е.) та Діона Кассія, таблички заривалися в будь-яку могилу для негативного впливу на живу людину [Tacitus. Annales, liber II, 69].

За свідченням Д. Джордана, особливо популярним у римські часи став спосіб зберігання табличок проклять у колодязях [188, с. 210]. Така особливість визначалась особливостями підземних вод – холодних, призначених для «замороження» жертви, а також створення своєрідного каналу комунікації з підземними богами та демонами [188, с. 241-242; 193, с. 23]. Деякі сумніви викликає існування в науковій літературі версії про те, що вода зв'язувала прокляття з душами тих, хто загинув унаслідок корабельної аварії, а також про те, що заглиблення у воду символізувало втоплення ворога [Wunsch R.DTA.P. IV, col. 2; Audollent A. DT. P. CXVII; Sherwood Fox].

На *tabellae defixionum* могли писатися й любовні привороти і, якщо необхідно було водночас і нейтралізувати суперника (як помста за зраду чи погрози за відмову в коханні), і завоювати прихильність об'єкта любовних зазіхань. Схожий приклад зустрічаємо у творах римських поетів Вергілія (70 р. до н. е. – 19 р. до н. е.) та Марціала (бл. 40 р. – 105 р. н. е.):

*Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit*

*Uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore*

[Vergilius. Eclogae 8, 80-81].

– Як глина ця твердне, і як віск плавиться

від того ж самого вогню, так (нехай твердне і плавиться) нашим коханням Дафнід.

*Non amet hanc vitam quisquis me non amat, opto,*

*Vivat et urbanis albus in officiis* [Martialis, liber 1, 55].

– Той, хто мене не кохає, нехай у житті нікого не покохає, бажаю, щоби він жив змарніло.

Цікавим у дослідженні проклять, та і взагалі всіх магічних формул, є мотиви, які спонукали до їх створення. Якщо, наприклад, для любовного привороту притаманний мотив зради, то для інших – здійснення вбивств, що спонукало родичів до помсти, та дрібних злочинів, таких, як крадіжки. Прокляття наносилися на спеціальні таблички, які вивішувалися на зовнішній стороні храму. Для досягнення цілей такі таблички мусили містити докладну вказівку на провину певної особи з тією метою, щоби ця особа, впізнавши в описі себе, поквапилася, остерігаючись згубного впливу богів, виправити свою помилку або визнати свою провину: наклеп на когось, присвоєння чиеїсь власності, борг тощо.

Отже, дослідження можливостей генологічної класифікації сакральних текстів виявило низку критеріїв, релевантних для їхнього поділу. Усі сакральні тексти за критерієм сфери їх використання було поділено на магічні та релігійні. Інші класифікації можуть спиратися на найрізноманітніші критерії: зміст, стиль, хронотоп написання, авторство (його наявність або відсутність), мету та мотив використання, форму представлення. Залежно від призначення сакральних текстів було чітко розмежовано поняття замовляння, наговору та привороту.

#### **1.4. Когнітивний вимір сакрального тексту**

Як зазначає психолог Н. Чепелева, під час породження тексту велику роль відіграють соціально-психологічні, когнітивні та лінгвістичні чинники, які задають відповідні виміри дослідження повідомлення. Так, соціально-психологічний вимір імплікує вивчення різноманітних стратегій спілкування, які дають можливість дійти згоди між комунікантами щодо реальності, про яку йдеться й повідомленні. Когнітивний вимір будь-якого тексту передбачає дослідження фреймів та схем як засобів розуміння та структурування реальності, що поєднують текст та мовну свідомість комунікантів. Нарешті, лінгвістичний вимір характеризується вивченням тематичної структури, типу та конкретної мовної реалізації повідомлення [165].

Когнітивна лінгвістика (від лат. *cogitare* – думати, мислити) – мовознавчий напрям, у якому функціонування мови розглядається як різновид когнітивної, тобто пізнавальної діяльності, а когнітивні механізми та структури людської свідомості досліджуються через мовні явища [173, с. 169].

Когнітологія досліджує моделі свідомості, пов'язані з процесами пізнання, з набуттям, виробленням, зберіганням, використанням, переданням людиною знань, з репрезентацією знань та обробкою інформації, яка надходить до людини різними каналами, з переробленням знань, прийняттям рішень, розумінням людської мови, логічним виведенням, аргументацією та з іншими різновидами пізнавальної діяльності. Об'єктом когнітивної лінгвістики є мова як механізм пізнання. Предметом – людська когніція, тобто взаємодія систем сприйняття, представлення і продукування інформації в слові [84, с. 24].

Крім того, для когнітивного напрямку в лінгвістиці характерне зацікавлення проблемами інтерпретації тексту: «Світ не відображається, а інтерпретується – таким є один із найважливіших девізів когнітивізму», а, як відомо, текст надає найширші можливості для інтерпретаційної діяльності. На думку Р. Фрумкіної, для когнітивістської парадигми є принциповим вмотивованість нашої інтерпретації світу мовною формою [163, с. 265].

Особливості ментальності певного етносу, його віри та характеру мислення можна розглядати в контексті поняття «текст», оскільки: «Тексти – це плоть культури, вивчати яку можна лише через тексти, за допомогою текстів та як текст» [5].

Ментальність (від лат. *mens* – розум, мислення, свідомість) – спосіб мислення, загальна духовна налаштованість індивіда або соціальної групи (наприклад етносу, професійного або соціального прошарку) що до навколишнього світу; або спосіб сприйняття світу, який залишається непрорефлектованим логічно. Звернімося до різних визначень поняття ментальності мовознавцями.



За О. Гуревичем, ментальність – це не філософські, наукові чи естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, від латентних звичок і прийомів. Значна частина людських уявлень перебуває у сфері несвідомого, тобто прихована від свідомості. Поведінка людей відповідає не стільки об'єктивним умовам їхнього існування, скільки картині світу, нав'язаної їм рідною мовою та й усіма мовами культури, релігією, вихованням, соціальним спілкуванням [49, с. 26].

Ю. Степанов зазначає, що ментальність – це світогляд у категоріях та формах мови, що поєднує в собі інтелектуальні, духовні і вольові якості національного характеру в типових його проявах [146, с. 54].

За В. Трофимовим, ментальність є сукупністю стабільних ірраціональних і раціональних особливостей, властивих певній національній спільності, колективних уявлень про себе й навколишній світ, це специфічний склад мислення й почуттів, ціннісних орієнтирів та настанов щодо поведінки, забобонів і вірувань [155, с. 92]. За такої умови, як підкреслюють А. Бутенко і Ю. Колесніченко, менталітет пов'язаний насамперед із психологією народу, а не з його ідеологією. Національна ментальність у процесі своєї об'єктивації формує визначену культурну й соціокультурну картину світу, що притаманна національній спільності [27, с. 94].

А. Марков зауважує, що національно-культурна ментальність відбиває глибинний і стійкий тип індивідуальної та колективної свідомості. Представляючи собою органічний синтез панівного світогляду й переважної психологічної орієнтації, ментальність задає рамки культурно-семантичного та аксіологічного простору суспільства. Ментальність постає внаслідок резонансної взаємодії різних чинників – соціально-культурних, психологічних, природних та інших, формується під впливом соціального середовища людини та культурних традицій [106, с. 260].

На сьогодні є багато наукових праць, присвячених розгляду культури народу та національної ментальності в тісному взаємозв'язку з мовою (Н. Арутюнова,

А. Вежбицька, І. Голубовська, С. Воркачев, В. Воробйов, В. Колесов, О. Корнілов, В. Маслова, Л. Полубиченко, Ю. Степанов та ін.). Розвивається такий науковий напрям, як лінгвокультурологія, що вивчає взаємовідношення мови й культури, мови й етносу, мови й національної ментальності (В. Воробйов, В. Маслова, Ю. Степанов, В. Телія, Н. Слухай, В. Манакін, Т. Радзієвська, В. Жайворонок, О. Снитко, Г. Яворська, О. Тищенко та ін.)

Проблема ментальності й менталітету вивчалася представниками французької школи "Анналів", здобувши подальше розроблення в роботах російських учених: А. Гуревича (1984, 1989, 1993), М. Рожанського (1989), І. Дубова (1993, 1997), Л. Пушкарьова (1995), О. Бутенка і Ю. Колесніченка (1996), О. Маркова (1996), Е. Ануфрієва та Л. Лісового (1997), В. Козловського (1997), (1997), І. Кондакова (1997, 2000, 2003), П. Гуревича й О. Шульмана (1998), Б. Шулиндіна (1999), Б. Гершунського (1999), В. Трофімова (2000), О. Верем'єва (2000) та ін.

Представники школи «Анналів» досліджували національну ментальність у контексті структур духовного життя. Французькі вчені визначали менталітет як стильрозуміння світу, його тлумачення, а не пізнання, зважаючи на те, що за допомогою мислення та свідомості людина пізнає світ. Мислення, на думку анналістів, – це пізнання світу крізь призму логічних категорій. Коли людина створює модель світу, витлумачує, намагається збагнути його суть, вона використовує для цього "невідрефлексовані" уявлення. Сукупність таких уявлень та образів – це і є менталітет. Зокрема Л. Пушкарьов, адепт ідей школи "Анналів", зазначає, що мислення – це пізнання світу, а ментальність – це "стиль мислення людини, склад його розуму, особливість, своєрідність його як особистості" [133, с. 159].

На думку А. Флієра, ментальність – це психологічні особливості, що лежать в основі звичаїв і характеру людей, переважно етнічно й релігійно детермінованих; або специфічний тип емоційної реакції на світ і характерні

життєві ситуації, що ґрунтуються на найбільш стійких елементах уявлень про світ певного колективу людей, що історично склався [160, с. 250].

На відміну від «ментальності», менталітет можна визначити як сукупність характерних рис світогляду, притаманних певному етносу, на основі яких сформувались уявлення про навколишню дійсність, особливості поведінки, позиціонування себе у світі, що часто-густо відображено в сакральних текстах.

О. Селіванова зауважує, що одним із головних завдань когнітивної лінгвістики є дослідження структур репрезентації знання і способів його концептуальної організації в процесах породження та сприйняття мовлення. Структури репрезентації знання – це умовні і спрощені моделі свідомості, різнопланова інформація, набута на підставі різних пізнавальних психічних механізмів людини в її взаємодії з навколишнім світом і в процесі внутрішньої рефлексії. Однією зі структур репрезентації знань у довготривалій пам'яті є ментальна модель, яка відповідає структурі певної ситуації й інтегрує інформацію всіх сенсорних систем і загальне знання про те, що є можливим у навколишньому світі. Ментальні моделі ґрунтуються на сприйнятті людиною світу залежно від самого світу та від її знань і досвіду [138, с. 390, 402].

Когнітивний процес є не лише мисленнєвим, а й сенсорним, інтуїтивним і підсвідомим. Концептуальна система фіксує інформацію, яка надходить до свідомості людини у вербальній та невербальній формі різними шляхами: від органів чуття, унаслідок логічного осмислення, через інтуїцію, позасвідомі процеси або у функційному континуумі взаємодії різних пізнавальних шляхів і механізмів.

Фрагментом концептосистеми, який представляє інтеріоризований людиною або етносом світ, є концептуальна картина світу (когнітивна модель світу, ментальна репрезентація), яка являє собою універсальне концептуальне представлення дійсності в різноманітності її зовнішніх і внутрішніх зв'язків як певна система понять (час, простір, причина, наслідок, число, частина й ціле тощо) [138, с. 405-406].

Український лінгвіст А. Зеленько, спираючись на філософські праці Х. Гадамера та інших герменевтів, розрізняє чотири основні моделі світу: повсякденно-побутову (мовну), художню, наукову й міфологічну (релігійну). Сакральні тексти, на його думку, є компонентом первинної комплексної, ритуалізованої повсякденно-побутової моделі світу [64, с. 27-28].

Зважаючи на те, що сакральні тексти – це складна частина традиційно-архаїчної етнічної картини світу, вона не може не відображати міфологічну ментальність. Як зазначає український мовознавець С. Єрмоленко, у межах міфологічної ментальності мова постає як частина реальності, безпосередньо співвідносячись з особливостями мовленнєвого мислення, характерними саме для повсякденного усно-розмовного спілкування, що знаходить своє пряме відображення в семіотико-репрезентативних рисах мовних явищ і одиниць сакрального тексту [57, с. 65,77].

Появу архаїчних вірувань і культів науковці пояснюють особливостями мислення первісних людей, що сприймали навколишній світ як живу, мислячу й уособлену істоту з власними почуттями, емоціями й волею, як одухотворене «ТИ», як своєрідного двійника людини [74, с. 19]. Ще будучи не спроможною пояснити причини й наслідки явищ, первісна людина на підсвідомому рівні відчувала себе органічно пов'язаною з довкіллям, природою, середовищем свого існування. Базовою особливістю первісного світогляду був синкретизм – невідокремлення органічної й неорганічної природи, людського й нелюдського, «вищого» й «нижчого» [103, с. 181].

Таке розуміння світу як єдиного й живого цілого, у якому кожний елемент породжує інші та й сам є породженням іншого, зумовило ототожнення людини з могутньою природною стихією, продуктивною життєдайною силою. У світі сакральних текстів усе пов'язане зі всім, але ніщо нічому не є ані причиною, ані наслідком – усе суміжне, ніщо не зникає й не з'являється: у космічному масштабі все перебуває безначально й безкінечно [181, с. 18, 290].

Саме тому сакральні тексти будуються за принципом аналогії, паралелізму, сусідства-тотожності. Порівняння ж не використовуються, бо вони породжують протиставлення, що неможливо з погляду архаїчної свідомості. На принципі глобального детермінізму ґрунтується й магічна модель світу, основою якої є переконання, що все залежить від усього, що є універсальний взаємозв'язок між явищами та предметами як основний принцип світобудови. Тому в магії не виділяються більш або менш важливі зв'язки: усі зв'язки є однаково важливими.

Архаїчна свідомість сприймає навколишній світ не антропоцентрично чи геоцентрично, а космічно (де центрування світобудови немає). У світі первісної людини немає абсолютного центру, отже й поділу на сторони світу та протиставлення початку й кінця; немає часової послідовності подій. В архаїчній свідомості співіснують явища в просторі буття, тому в сакральних текстах використовуються граматичні форми «теперішнього» часу [1, 22].

К. Кіреєнко зазначає, що для міфологічного мислення характерне нечітке розрізнення суб'єкта та об'єкта, предмета і знака, речі та слова, істоти та її імені, речі та її атрибутів, одиничного та множинного, просторових та часових відносин тощо. Архаїчне мислення допричиново-донаслідкове, дораціональне, наївно-прагматичне, якому притаманні довіра до світу, універсалізм, космічність, синкретичність, амбівалентність. Прояви такого мислення якраз і відображені в сакральних текстах [75].

#### **1.4.1. Особливості формування римської ментальності**

Античні сакральні латинськомовні тексти є не лише важливим джерелом культурологічного матеріалу, але й ілюстрацією римської ментальності, оскільки саме в таких текстах знаходять прояв специфічні риси характеру давніх римлян, їх ставлення до магічних та релігійних ритуалів.

Характерними особливостями римського світогляду, за спостереженням істрика М. фон Альбрехта, були прагматизм, консерватизм і дотримання порядку,

зосередженість на деталях, у сакральному ж тексті акцентувалося смислове наповнення, а не його формальна структура. Римляни намагалися завоювати поблажливості богів не тільки вірою, а й суворим дотриманням ритуалів [1, с. 54].

Жерці (понтифіки, авгури, весталки) не поширювали віру, лише стежили за скрупульозним дотриманням позбавлених емоційності ритуалів. У Римі жодне питання не вирішувалося, не будучи підкріпленим знаменнями різного роду: спостереженням за польотами птахів [Плутарх. Порівняльні життєписи. Ромул, IX–X], надзвичайними явищами природи чи збігом обставин [Titus Livius. De urbe condita, XXI, 62], пророчими снами та прикметами [Светоній. Божественний Август, 97, Тіберій, 74, Гай Калігула, 57], пророцтвами Дельфійського оракула [Titus Livius. De urbe condita, I, 56].

Л. Винничук зазначає, що римляни були досить забобонними, а ворожити та тлумачити пророцтва міг будь-який громадянин: у сімейних справах – глава родини, у державних справах – відповідний посадовець. Гаруспіки (від лат. *haruspex*, від *hiraе* (етруськ. *harus*) – кишки, нутроці та *specio* – спостерігаю) – віщуни, які робили пророцтва на основі нутроців тварин, мали менший авторитет, ніж авгури (лат. *avis* – птах), котрі віщували на основі спостережень за польотами птахів чи їх криками [Cicero. De devinatione, II, 28-63]. Найменшою повагою користувалися ті, хто ворожив за випадковими, несподіваними знаками, появу яких можна було пояснити звичайним впливом сил природи. Римський письменник Варрон (116-27 рр. до н.е.) виявив особливу роль пророцтв оракулів, зокрема Кумської Сивілли, книги якої були для римлян священними [M. Terentius Varro. Rerum rusticarum de agricultura, I, 3] [31, с. 810].

Римляни практикували магію, вірили в закляття, талісмани, зуроки. Поет Горацій (65-8 рр. до н.е.) згадує про римських чаклунів:

*cum mihi non tantum furesque feraeque suetae  
hunc vexare locum curae sunt atque labori  
quantum carminibus quae versant atque venenis  
humanos animos: has nullo perdere possum*

*nec prohibere modo, simul ac vaga luna decorum  
protulit os, quin ossa legant herbasque nocentis.*

[Q. Horatius Flaccus. Sermonae, VIII, 18 – 22].

Та щонайгірше – це відьми ті кляті, що все каламутять  
Душі людей примовлянням своїм або зіллям труйливим.

Ні перешкодити їм, ні звести їх зі світу не можу.

Хай лише вигляне місяць мандрівний, вони вже никають:

То якісь трави отруйливі рвуть, а то кості збирають

[Перекл. А. Содомори].

Чимало прикладів забобонів, які глибоко закорінилися в римському суспільстві, можна знайти в біографіях римських цезарів, що належать перу історика Светонія (бл. 70 - 122 рр. н.е.). Переказуючи про знамення скорої загибелі Цезаря, біограф підкреслив: «Не треба вважати це байкою чи вигадкою, – так повідомляє Корнелій Бальб, близький друг Цезаря» (G. Suetonius Tranquillus. De vita Caesarum, I, 81). Сам же Цезар не відрізнявся забобонністю, неодноразово вчиняв на свій розсуд, незважаючи на несприятливі пророцтва (там само, 59, 77). Октавіан Август був надто забобонним, як і більшість його співвітчизників (G. Suetonius Tranquillus. De vita Caesarum, II, 90-92) та жорстоких тиранів (G. Suetonius Tranquillus. De vita Caesarum, IV, 51; VI, 46). Крім того, Пліній Молодший (61-62 – 144 рр. н.е.) та Тацит (бл. 58-117 рр. н.е.) засвідчували, навіть, появу привидів (G. Plinius Caecilius Secundus. Epistularum, VII, 27; P. Cornelius Tacitus. Annales, XI, 21).

М. фон Альбрехт зазначає, що релігія, мораль та політика становили для римлян єдність, а чимало жерців були тісно пов'язані з політикою та суспільством. Римлянам бракувало творчої фантазії для ідеологізації божеств, тому останні були лише дієвою силою, а не міфологічними образами, як боги греків. Слово *numen* – владний знак як прояв волі – був типово римським, за аналогією до відомого кивка Зевса. Лексема *numen* – «божество» була історично пізнішою, порівнюючи з *deus* – «бог, божество» [1, с. 54].

Давні ритуальні традиції, які ототожнювали поняття *rex* – «цар» та *pontifex* – «жрець», свідчать про консерватизм римської ментальності. Проте римляни були, зазвичай готові до змін і до рішучих дій, що втілює концепт *virtus* – «доблесть». Водночас моральні рамки задавалися не тільки дотриманням волі богів (досягнутому через передбачення), а й на основі урахування соціального статусу особистості. Наприклад, номен *pater* – «батько» набув значення почесного титулу (*pater patriae* – батько батьківщини), що присуджувався Сенатом за видатні заслуги перед Римською республікою та імперією. Уперше такий титул одержав політичний діяч та оратор М. Туллій Цицерон у 63 р. до н. е., потім у 45 р. до н. е. – Гай Юлій Цезар, надалі титул був присвоєний багатьом римським імператорам.

Римський світогляд детермінований багатьма концептами, які беруть початок від звичаїв предків – *boni mores maiorum*. Зокрема, для римської спільноти була характерною *concordia maxima* – максимальна згода громадян. Крім того, римлянам були властиві: *fides* – вірність обов'язку, поручительство божеству, *gratia* – вдячність за допомогу, як реакція на підтримку божества, *pietas* – благочестя, *prudentia* – завбачливість, *virtus* – доблесть, готовність до рішучих дій, прояв римської релігійної й політичної моралі [167].

П'єр Грімаль вважає, що лише вище перераховані риси лежали в основі римської релігії. Проте, хоча релігія й освячувала ці основні достоїнства, вона не була їх першоосновою. Навпаки, мораль логічно формувалася з імперативів, які були необхідні для підтримання ладу в усіх сферах [46, с. 115].

Не вдаючись у подробиці римських сакральних культів, зазначимо основне, що вирізняло релігійний світогляд римлян. Це, як і світогляд усього римського суспільства – прагматизм і порядок. Римляни намагалися завоювати поблажливість богів не самою вірою, однак суворим дотриманням ритуалів. Їхній зв'язок із вищими силами був схожий на розважливий договір між господарем і клієнтом: небесна сторона піклується про державу й суспільство, а земна – чітко дотримує всіх її розпоряджень. Численні релігійні правила, незліченні табу й



заборони переповнювали мислення римлян і не давали йому можливості розвиватися вільно. Функція жерців (понтіфіків, авгурів, весталок) же полягала в скрупульозному дотриманні формальних, позбавлених емоцій релігійних ритуалів.

Римський містицизм утілювався хіба що в спроби виявити «підказки» богів у польотах птахів, у незвичайному розташуванні внутрішніх органів тварин тощо. Воєначальники возили за собою клітки зі священними птахами, серед бідняків та ледарів, що заповнили римські дороги, було безліч астрологів, ясновидців, чаклунів, чорних і білих магів. Отож, ритуал був головним вираженням культурних відносин.

Специфічно римська перевага єдності конкретних деталей, що слугують для створення думки, досягає своєї вершини в літературній техніці, яка через розвиток римської словесності відіграє дедалі важливішу роль. Релігія, мораль та політика становлять у Римі одне ціле, як першопочаткова єдність, у них немає замкненої жрецької касти, і безліч жерців тісно пов'язана з політикою та суспільством. Відповідно до цього, божество – це лише дієва сила, а не міфологічний образ, як боги греків.

Римляни побоювалися своїх богів, тому надто акуратно виконували свої релігійні обов'язки. Римський язичник не так вірив у богів і духів, скільки прагнув розібратися в устрої потойбічного світу, щоби не порушити правил спілкування із потойбіччям і в такий спосіб убезпечити себе від негативного впливу з його боку. Релігійне почуття римлян, як пише О. Лосев, посилаючись на Г. Буасье, «дуже обережне, мало довірливе». Римлянин не так вірив своїм богам, скільки не довіряв їм та прагнув триматися подалі від них. Релігія виявилася для римлянина «вдумливою сумлінністю», тобто поєднувала в собі пунктуальність зі спогляданням, формальну ретельність («технологічність») з деякою відстороненістю від навколишньої дійсності.

### 1.4.2. Магія та релігія в римському світі

Весь античний світ будується на вірі в надприродні сили. Взаємини людини з такими силами через ірраціональний феномен – віру, хоч і є універсальними, різноманітними і глибокими, проте складними для наукової дескрипції. Для опису характеру спрямованості свідомості на надприродний об'єкт і якості спілкування з ним прийнято розрізняти поняття «магія» та «релігія».

Дистрибуція цих понять вельми умовна, тому неможливо говорити про унікальність кожного з цих явищ: риси магії притаманні численним аспектам релігії, і навпаки, багатьом магічним діям притаманні риси, які в межах такого поділу варто відносити до релігійних. Одним із найскладніших питань в історії античності є питання про розмежування магії та релігії в давніх римлян.

Зацікавлення до вивчення релігії та магії пов'язаний із розвитком в ХІХ-ХХ ст. таких галузей наукового знання, як порівняльна міфологія (М. Мюллер), історія класичних релігій (А. Дітер, Р. Вюнш, К. Прайзенданц, Р. Райценштайн, Ф. Кюмон та ін.), етнографія й антропологія (Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Б. Малиновський, Л. Леві-Брюль, Е. Еванс-Прітчард). Окремо виділимо вчених, які досліджували магичні ритуали: Парацельс, Ф. Рібадо-Дюма, А. Морро, К. Турпен, О. Мень, К. Зелігман, Ю. Семенов, Г. Агріппа де Неттемейм, Ф. Граф, М.-К. Тремуї, А.-М. Бюттен, Ж.-Н. Робер та інші.

З-поміж класичних підходів до вивчення релігії й магії умовно виділяються конкретно-історичний, антропологічний (еволюційний) і соціологічний. У межах конкретно-історичного підходу феномени магії й релігії досліджуються окремо. Антропологічний підхід пов'язує в єдиний еволюційний ланцюг культуру людства; ланками цього ланцюга є магія, релігія, наука як аспекти людського світосприйняття. У межах соціологічного підходу стверджується розуміння магії як девіантного щодо релігії явища, проводиться чітке розрізнення між магічним та релігійним світоглядом.

У деяких дослідженнях (Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Б. Малиновський, Р. Маретт, А. Ван Геннеп, Е. Еванс-Прічард, К. Леві-Стросс, В. Тернер, М. Дуглас, С. Токарєв), присвячених первісним суспільствам, магія й релігія часто-густо не розмежовуються як самостійні явища, оскільки мають стосунок до загальних рис «первісної ментальності». Інші дослідники розглядають магію й релігію як поодинокі щаблі еволюційної драбини ірраціональних уявлень первісної людини, або як самостійні явища з власною історією і традицією.

Свідчення про магію та релігію античності базуються на письмових і матеріальних джерелах та частково збережених літературних пам'ятках. Однак, навіть ці свідчення допомагають відтворити найголовніше – світ уявлень античної людини. Цікавим було б дослідження психологічних підстав магічних дій чи співіснування магії та релігії у свідомості римлянина. Ставлення давніх римлян до магії й релігії, у яких відображалися їхні вірування, допоможуть нам зрозуміти античну ментальність, спосіб мислення античної людини, напрямок її думок та сподівань.

Антична магія, як і релігія, є одним з аспектів людського життя, відображенням прагнень та бажань людини античності. Магія (лат. *magia*, грец. μαγεία) – поняття, що використовується для опису системи мислення, за якої людина звернута до таємних сил із метою впливу на події, а також реального чи уявного впливу на стан матерії; його зміст імплікує здатність управляти перебігом енергетичних процесів за допомогою власної розвиненої волі.

Слово «магія» в етимологічному аспекті сягає шумерського слова *imga* (*emga* – «мудрий»), що позначало прото-халдейських жерців. Лексема *magi* стала стандартним терміном для зороастрійських (перських) жерців, від яких східні окультні мистецтва стали відомі грекам, у яких слово *magos* (і споріднені *μαυκος*, *μαυεια*) вживалося для номінації людини, що мала таємні знання й силу подібно перським *magus*. Римський письменник Пліній Старший (23 -24 – 79 рр. н.е.) взагалі вважав магію мистецтвом трьох наук: медицини, релігії та астрології

(Plinius Major. De historia naturalis, XXX, 1). Згодом на позначення поняття «магія» почали використовувати вислів «Ars magica» – магічне мистецтво [179].

Як зазначає А. Марков, магія – це символічна дія (обряд, ритуал) чи бездіяльність, спрямована на досягнення поставленої мети надприродним чином [106]. У Дж. Фрезера і Б. Малиновського ми знаходимо перші нариси загальної теорії магії. Дж. Фрезер, розглядаючи магію у своїх працях «Золота гілка: дослідження магії й релігії» (1890), «Завдання Психеї» (1909), вважає її найдавнішою формою пізнання, світогляду і впливу людини на світ [161, с. 21].

Досить часто в науковій літературі поняття «магія» або зовсім заперечується, або описується надто широко. Нам імпонує визначення поняття «магії» антропологом Е. Лічем: «Терміном “магія” позначають сукупність вірувань та дій, на основі й за допомогою яких людина або група людей намагаються впливати на навколишній світ для досягнення власних цілей, причому ефективність досягнення цих цілей не може бути перевірена методами емпіричного дослідження. Сутність магічної дії полягає в тому, що вона не підпадає під перевірку науковими методами і є спробою самостійно вплинути на перебіг подій. Перший аспект відрізняє магію від науки, а другий – від релігії» [183].

Визнаючи недосконалість будь-якого визначення, варто зазначити, що в сучасній науці поняття «магія» є досить умовним і так чи інакше пов'язаним з іншими поняттями: «релігія», «наука», «мистецтво» або «практика». Найбільш гостро ставиться питання про співвідношення магії й релігії, ймовірно тому, що між цими поняттями є найтонша межа. Основні елементи магічної дії – матеріальний предмет (речовина), тобто інструмент, словесне закляття – прохання, вимога, з якою звертаються до надприродних сил, певні дії й рухи без слів – ритуали. В основі магії завжди лежить віра в надприродні сили та здатність людини за допомогою цих сил контролювати навколишній світ.

У період первісного родо-племінного ладу відбувалося виділення особливої соціокультурної групи служителів культу (шаманів, жерців і чаклунів). Це

призвело до перетворення магії із загальнодоступної практики в «елітарну дисципліну», що не заважало збереженню в народному середовищі величезної кількості простих магичних обрядів, доступних для виконання будь-якій людині. «Елітарна дисципліна» перетворилася на релігію, а простонародні ритуали залишилися на рівні магії.

І простонародні, і жрецькі магичні практики були тісно пов'язані з поклонінням богам. Розвиток жрецтва так само тісно пов'язаний із розвитком політеїзму та формуванням культів деяких божеств. У політеїстичний період, з відходом від шаманізму, магичні практики стають одним з основних занять жрецтва [28, с.155].

Магію тривалий час розглядали як архаїчний світогляд, форму ірраціональної віри, позбавленої внутрішньої духовної значущості релігії чи раціональної логіки науки. Релігія, згідно з думкою відомого антрополога Е. Тайлора, включає безпосередні особисті взаємини між людьми й духовними силами; у найвищій формі релігійності – це відносини з індивідуальною, самоусвідомленою всемогутньою духовною сутністю. Магія ж характеризується як зовнішня, безособова й механістична, що ґрунтується на технічних актах волевиявлення. Маг бажає маніпулювати надприродними силами, у той час як релігійна людина в молитві лише просить вищі сили; це розходження було досліджено Б. Малиновським. Учений-функціоналіст вважав, що «тільки вивчення магії в контексті всього життя суспільства, взятого як єдине ціле, надає можливість пояснити і її місце в ньому, і її походження» [104, с. 64].

До того ж, згідно з Е. Дюркгеймом, релігія – громадська, комунальна, оскільки її послідовники, пов'язані спільною вірою, формують релігійну організацію. Магія, навпаки, не створює постійних взаємин між своїми послідовниками, лише тимчасово пов'язуючи магів із людьми, яким вони надають свої послуги [180].

Релігієзнавець М. Новікова, вважає, що «магія є складником усіх сучасних релігій». Сучасні релігієзнавці використовують більш нейтральне формулювання,

вказуючи, що «культува практика історичних релігій включила в себе в якості складового елемента традиції всіх типів магії, переосмисливши їх водночас у душі власного віровчення й підпорядкувавши їх своїм завданням» [118].

Перші згадки про магію вжито в написі, датованому 515 р. до н.е. в Персії (сучасний Іран), де воно означало «знання, вченість та мудрість». Геракліт приблизно 500 р. до н.е. першим використав це слово, поряд з описами про вакханок, менад. Грецька магія, можливо, починається з Криту. Найголовніші документи з античної магії представлені на папірусах, чаклунських дошках та на амулетах, зокрема *Corpus Hermeticum*, переклади якого датовані ХІХ ст., у Римі – «Закони 12 таблиць» (450 р. до н.е.).

У класичну епоху магія виходить за межі офіційної релігії й набуває забороненого характеру. Епіграфічні знахідки вказують на те, що в пізньокласичний період та епоху еллінізму спостерігається розквіт магії і практики заклять. У деяких дослідженнях, що використовують соціологічний підхід, магія вважається маргінальним явищем у римській релігії (де культура, політика й повсякденне життя були невіддільні від релігійного культу), до того ж у різний час магичні практики були заборонені державним законом. Незважаючи на це, численні епіграфічні знахідки свідчать про те, що магичні практики заклять були поширені практично скрізь.

Однією з найскладніших і ретельно розроблених систем політеїстичного світогляду була релігія Стародавніх Греції та Риму. Ієрархічна організація божественного пантеону людиноподібних богів і напівбогів (героїв) і розуміння того, що всі боги суть прояви єдиної синкретичної сутності, були характерними для релігії античного світу. Антропоморфізм богів припускав, що добитися їхньої прихильності можна матеріальними засобами, подарунками – жертвопринесеннями, домовленостями (звертанням до них із молитвою), або особливими вчинками [135, с. 217].

Римська релігія була надто політизованою, і кожному римлянину траплялося брати участь у релігійних ритуалах, виконуючи в такий спосіб свій

цивільний обов'язок. Релігія Риму, закріплена юридичними актами та законами, являла собою один з ефективних чинників стабільності держави, чому і проіснувала так довго. Вона стала майже патріотичною силою, яка злилася із суспільним та політичним життям [135, с. 218].

А. Петров вважає, що розвиток магії в Римі розпочинається внаслідок запозичень магичних практик із близькосхідного регіону та їх адаптації під власні реалії. Важливим джерелом магії є так звані «дощечки проклять» (лат. *tabellae defixionum*), поширені на всій території імперії, мабуть, це був загальнодоступний спосіб простонародної магії, що була тісно пов'язана з поклонінням богам і традиційно засуджувалася в Римі [124].

Під час дослідження магичних ритуалів давніх римлян виникає питання про етичне підґрунтя кожного з них: чи мали вони позитивний характер, або навпаки – негативні наслідки. Віра наслідувала ціль об'єднання римського народу в одну державу, оскільки досить часто римляни стикалися з незрозумілими їм речами, явищами, що спричиняли страх, який міг зруйнувати все. Боги, міфи, чаклунство виникали як спроба пояснити все невідоме. Можливо, деякі з обрядів та ритуалів першопочатково виражені в досвіді, який передавався з покоління в покоління.

Часто через брак реальних засобів, які б гарантували постійні та надійні результати виробничої діяльності, була основною причиною того, що людина зверталася до пошуків ірраціональних засобів практичного впливу на природу, якими виявилися ритуали. Вступаючи в контакт із надприродними силами, римляни були впевнені, що це їх захистить [135].

У Римі номен релігія (*religio*) вживався на позначення обов'язків людини щодо надприродних сил/істот; або для означення культурно-психологічного явища, пов'язаного зі страхом перед потойбічним світом. Найперша гіпотеза щодо походження терміна належить римському філософу та громадському діячеві Цицерону (106-43 рр. до н. е.), який вважав, що *religio* – «релігія» – походить від дієслова *relegere* – «перечитувати», «передумувати», «згадувати», «переглядати»,

«повертатися», «йти назад», «споглядати», а також «відкладати в сторону», «відкладати для особливого вживання», «виділяти з числа звичайних речей», «ставитися до чого-небудь з особливою увагою й повагою». Лексема *relegere*, отже, морфологічно мотивована дієсловом *legere* – «читати», «розглядати», «проходити». Цицерон звернув особливу увагу на інтегральний характер терміна *religio*, відокремивши поняття «релігія» від понять: «благочестя», «віра», «культ», та розрізнивши поняття «релігія» й «забобон» (M. Tullius Cicero. *De natura deorum* I, 3-4; II, 71) [174, с. 488].

Уважне ставлення до вияву волі богів і ретельне виконання всіх ритуалів дозволило римлянам укріплювати свої стосунки з богами, підтримуючи в такий спосіб *pax deorum* – мир із богами. Головним в античності було не вираження релігійного почуття, а отримання від богів гарантій щодо захисту та допомоги в обмін на жертвоприношення та молитви: «*Do ut des*» – «Я даю тобі, щоби ти дав», – говорили, зокрема, давні римляни, підкреслюючи власне прагматичне ставлення.

В античному світі релігія стає одним зі способів згуртування людей, а в римському суспільстві релігія стає цивільним обов'язком та набуває політизованого характеру. Релігія римлян, закріплена юридичними актами та законами, була одним з ефективних чинників стабільності римської держави, поняття ж «римський громадянин» зрівнювало людей будь-якої країни, нації, релігії.

Внесок римлян у загальноєвропейську спадщину добре відомий, оскільки вперше в історії саме вони заклали юридичний фундамент для єднання народів. У релігії римлян немає таких поетичних міфів, як у Давній Греції. Говорячи про божественне, латиняни були обережніші і скупіші на слова. У римлян довгий час не було антропоморфного зображення богів. Є глибокий сенс у тому, що греки, молячись у храмі, зверталися до неба, а римляни – покривали голову, смиренність пронизувала латинське благочестя. Але містики в релігії давніх римлян досить мало. В античні часи в римлян саме будинок, а не храм, був



основним місцем для вшанування богів. Римляни були прив'язані до земних богів, їх вирізняв менший ступінь страху перед природою, порівнюючи із греками.

Римська релігія, на противагу грецькій, не тільки не сприяла розвитку художньої і філософської діяльності, а і придушувала їх. Боги не мали потреби в зображенні, що говорить про відсутність творчої фантазії, згодом це стало причиною занепаду розвитку філософії й поезії. Однак релігія була доступна і зрозуміла будь-якому римському громадянину, і вона міцніше трималася завдяки своїй простоті й наївності [114, с. 54].

Отже, релігія римлян стала об'єднувальним чинником суспільства, оскільки була більш приземленою, ніж грецька. Римляни вірили в існування душі, однак, створюється враження, що сприймали вони її не як щось чисте й нетлінне, а як таке, що необхідно постійно контролювати, обмежувати і тренувати. За уявленнями римлян, душа вічно не жила, тому в римській релігії не було могутнього бога смерті, аналога грецького Аїда. Дух померлого зникав невідомо куди, зв'язків із живими не підтримував, лише іноді дрібно капостив родичам, якщо ті погано стежили за його могилою.

В III ст. до н.е. римляни перейняли в греків пантеон їхніх богів. Але паралельно, аж до VI ст. н.е., в імперії було безліч найрізноманітніших культів – Великої матері Кібели, Ісиди, Мітри тощо. Вважалося, що божества різних віросповідань є, за суттю, тими ж небесними силами, тільки імена в них різні. У діяльність сект держава втручалася лише тоді, коли вбачала в них небезпеку для порядку. Так, наприклад, в II ст. до н.е. було накладено заборону на культ одного із найшанованіших грецьких богів – Діоніса-Вакха.

Ми неодноразово вже згадували, що магія в античності розглядалася як відгалуження релігії, що представляла сукупність ритуалів і заклять, які нібито мають чарівні властивості, можуть підкоряти собі надприродні сили та здійснюються, щодо впливу на сили природи, тварин та людей. Оскільки магія в житті античної людини займала чи не найважливіше місце, вона досить широко

інтерпретована у творах античних авторів, що збереглися до наших днів. Звернімося ж до конкретних свідчень про римську магію.

Як зазначає А. Петров, часто філософські теорії пізньої античності асимілювали погляди щодо магії. Передусім, варто виділити дві впливові тенденції, що стосувалися питання магії та чаклунства. У межах першої з них магія й чаклунство не розрізнялися (Ovid. *Ars.*, 2, 99-104; Lucian. *Alex.*, 5), розглядаючись як погане, але звичне для римської держави явище, покарання за яке передбачено вже в Законах XII таблиць (Apol. *Apol.*, 47). Друга ж тенденція, навпаки, віднаходила джерела магії в Персії, відрізняла її від чаклунства і представляла як елітарну традицію давнини (Plinius Major. *De hist.natur.*, XXX; Ammianus Marcellinus, XXIII, 6, 32-36; Diogenis Laertii I, 2; Appul. *Apol.*, 27) [124].

Негативні погляди щодо магії набули найбільшого поширення в літературі (твори Цицерона, Плінія Старшого, Тацита, Курція Руфа, Діона Кассія) та судових звинуваченнях у заняттях магією, які прирівнювалися до образ честі чи подружньої зради (Tac. *Ann.*, II, 27-28, 30, 32; VI, 29; XII, 22; XII, 59; XVI, 30-32). Зокрема Пліній Старший писав про страх перед магією: *Defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit.* – Кожен боїться бути вбитим жахливими закляттями (цит. за [194, с. 189]).

Два найдавніші антимагічні закони розміщені в Законах XII таблиць: *Qui fruges excantassit.* (Tabl. VIII, 8a = Pliny. *NH*, XXVIII, 18; Apul. *Apol.*, 47; Verg. *Ecl.*, VIII, 99; Tibul., I, 8, 17-22). – «Хто зачарує плоди...» та *Qui malum carmen incantassit.* (Tabl. VIII, 1a = Plin. *NH*, XXVIII, 17; Cic. *Deciv.*, IV, 10, 12). – «Хто злу пісню (закляття) співає...». З-поміж критиків магії часто зустрічаємо обвинувачення в користолюбстві, вбачання брехні в магічних діях (Cicero. *De div.*, I, 132; Propertius IV, 81; Juvenalis. *Sat.*, VI, 508–591).

У римському суспільстві домінуючою емоційною реакцією на магічні сюжети в літературі було почуття страху (Horat. *Sat.*, I, 8; Petron. *Satir.*, 62; Appul. *Metamorph.*, II, 20; Ovid. *Fast.*, VI, 131-148). Звинувачення проти магії належали переважно до морально-етичної сфери, звертали увагу на нечестивість,

нелюдність, протиприродність магії. Чаклуни, зображені римськими авторами, поставали підступними, злими, страшними та огидними (чаклунки Канідія та Сагана в Горація (Sat., I, 8, 17-22, 23-45; Ep., 5, 18-19; 17, 38-39), Медея в Овідія (Her., VI, 89-90) та Сенеки (Med., 799-800), Еріхто в Лукана (Phars., VI, 525-526, 533-537, 541-559)).

Негативне ставлення до магії зумовлене також жорстокістю магичних ритуалів, яскраво описаних Горацієм (Epidon, V), Петронієм (Sat., 63), Овідієм (Fast., VI, 131-148) та Луканом (Phars., VI, 533-569). Часто римські автори зображають протиприродні магичні дії чаклунів (Hor. Ep., 17, 4-5, 78; Tibul, I, 5, 45-52; 8, 20; Propert., I, 1, 19, 23-24; Seneca. Med., 752-770; Lucan. Phars., VI, 461-491, 499-506).

Крім того, негативну оцінку магії створювали описи любовних ритуалів, як чогось еротичного чи непристойного (Tert. Ad nat., I, 7; Iust. Apol. I, 26). Паралель між любовною пристрасстю та магією як незбагненними силами, що заволодівають волею людини, проводилася Горацієм (Ep., 17), Тибулом (I, 8, 17-26) та Проперцієм (I, 1, 19-24).

Які ж різновиди магії використовувалися в сакральних текстах, зокрема в табличках проклять? Зазвичай прийнято поділяти магію на чорну та білу, тобто на шкідливу та магію в добрих цілях, однак такий поділ не завжди правильний. Французька дослідниця А.-М. Тупе вважає, що те, що приносить позитивні результати одній людині, може нашкодити іншій (наприклад, супернику в коханні), і, навіть якщо йдеться лише про завоювання прихильності коханої/коханого, використовувані чаклунами методи можуть бути згубними для інших людей (як у випадку з описаною Горацієм чаклункою Канідією, якій для привороту було необхідно вбивство хлопчика) [194, с. 32].

Дослідник магичних табличок Є. Кагаров також зараховував любовні чари до чорної магії, зазначаючи, що вислови, використані в табличках із любовними закляттями були «цілком у стилі проклять»: «Багато з *tabellae defixionum* подібні

між собою та могли бути написані... тою ж самою особою за загальним шаблоном» [70, с. 24].

Погоджуючись із Є. Кагаровим, зазначимо, що прокляттями треба вважати тексти любовної магії не лише через їхню ворожість, а більше через форму магічного тексту, від природи обмеженого досить вузьким набором дієвих «прийомів» (перерахування частин тіла, називання імені, прикликання богів і демонів тощо).

Отже, єдиної думки щодо магії та релігії в Римі не було. Античні літературні тексти свідчать про політизований характер релігії та прагматизм римлян у дотриманні магічних ритуалів. Магія та релігія базувалися на вірі в надприродні сили, проте магія вважалася маргінальним, протонародним заняттям, а релігія – елітарним заняттям, що може об'єднати суспільство. У процесі дослідження було встановлено офіційний (легалізований) характер релігії та заборонений – магії. Звідси виникає ще одна опозиція – масовий характер для релігії, індивідуальний – для магії. Докладне розрізнення понять «магія» та «релігія» сприятиме адекватному розподілу всіх сакральних текстів на магичні, тобто тексти індивідуального характеру (представлені табличками проклять, побутовими заговорами, амулетами) та релігійні чи офіційно-громадянські (гімни, молитви, присвяти на полі бою).

### **1.4.3. Сакральний час у контексті античної ментальності**

Для міфологічної свідомості, характерної античному періоду розвитку людства, було притаманне постійне звертання до початків буття, усвідомлення одномоментності часу (міфічний часи – це час, який ні з чим не пов'язаний у минулому й у майбутньому, він ні з чого не впливає й ні уві що не переходить, це час поза плином часу), космізм у баченні світу, згідно з яким усі «події» поза і всередині «Я» мають причетність до вселенської драми. Космізм добре погоджується з циклічним баченням і сприйняттям світу, вираженим в ідеї

«вічного повернення», а отже, вічного оновлення, звернення до початків суцього. Для міфологічної свідомості було характерним неврахування просторової локалізації подій та міфологічне розуміння часу (момент ні з чим не пов'язаний ані в минулому, ані в майбутньому, тобто взятий поза потоком часу).

Грецький термін *φύσις* – «природні властивості, природа, характер» за змістом є набагато ширшим за поняття «природа». У ньому чітко окреслений момент першопочаткової впорядкованості буття. У змісті цього терміна закладено уяву про ріст, розвиток, тому його вживають на позначення походження, належності до природно заданого. *Φύσις* – органічний розвиток того, що закладено в основі, це внутрішня норма на протипагу зовнішнім впливам. Отож, «природа» – це все, що не створено людиною. Штучне ж позначається терміном *τέχνη* (мистецтво, ремесло, професія).

Світове абстрактне буття в часі та просторі концептуалізується в понятті *κόσμος* (порядок). Це поняття стало синонімом гармонії; ним вимірювали розумну поведінку громадян полісу. Вважалося, що космічні закони мають універсальний характер. Для визначення світогляду використовувалася категорія *μέτρον* (міра) – на протипагу «непомірному», безмежному. Картина античного світогляду була цілісною та урівноваженою. Зв'язок людини з космосом був незаперечним і нерозривним. Свідомість античної людини, у такий спосіб, була космічно орієнтованою. Зіставлення вічного космосу та світу, що постійно змінюється, призвело до висновку про те, що суспільство людей, тобто те, що постійно перебуває в потоці часу, не може бути джерелом істинного знання. Тому панхронічність «вічного космосу» протиставлялася часовій змінності людського світу, що призводило до появи в античній філософії мало не взаємовиключних концепцій часу.

Так, Геракліт (544-483 рр. до н. е.) підкреслював унікальність та цінність моменту в теперішньому часі. Парменід (бл. 540 чи 515 – бл. 470 рр. до н. е.), навпаки, визнавав єдино реальним лише постійне та незмінне: зміни в часі, на його думку, лише ілюзія. Платон (428-427 – 348-347 рр. до н. е.) об'єднав ці дві

концепції на основі характерного для античного світогляду принципу монізму (грец. *μόνος* – один) – філософській засаді, згідно з якою в основі світу лежить одне начало, на відміну від дуалізму – двох начал та плюралізму – декількох начал. Платон розрізняв час та зміни, визначаючи час як рухомий образ вічності.

Втім, філософ Платон також розвивав циклічну концепцію часу. Космос, одного разу впорядкований Творцем, з плином часу відхиляється у своєму русі від першопочаткового напрямку. Оскільки космос об'єднує все сутнє, то і все живе, не виключаючи людей, схильне до таких періодичних циклів занепаду та відновлення. Характерна особливість циклічної концепції Платона полягає в тому, що цикли в історії визначаються не зсередини, а ззовні, тобто станом космосу. У межах історії час позбавлений історичного сенсу й наділений лише космічним смислом [11, с. 7-12].

У різних системах знань, які створювалися в процесі розвитку людської культури, є різноманітні думки про час: побутовий (буденний), науково-фізичний, науково-філософський, граматичний тощо. Множинність розумінь феномену часу визначає неоднозначність його тлумачення. Традиційно вважається, що історично в культурній свідомості склалося два уявлення про час: як про циклічне явище та лінійне.

Циклічний час – це послідовність подібних подій, життєвих колообігів, рух за колом, що тяжіє до сезонних циклів. Таке уявлення про час характеризується спільністю людських долі, простежується орієнтація на типізацію й ототожнення різних життєвих подій та їхніх учасників. Характерними ознаками циклічного часу є завершеність, повторюваність подій, нерозрізнення початку та кінця.

На відміну від циклічного, лінійний час пов'язаний з уявленнями про односпрямований поступальний рух подій, про формування історичної свідомості, про ідею початку, кінця, еволюції, розвитку. Особливо значущою для лінійного часу є актуалізація неповторності, унікальності подій, незворотності життєвого процесу. Подібне уявлення про час орієнтоване на індивідуалізацію подій та їхніх учасників.

Для лінгвістичного аналізу важливим є розрізнення часу циклічного й лінійного, з одного боку, та часу реального, з іншого. Основними ознаками реального часу вважають його одномірність, незворотність, односпрямованість (від минулого до сьогодення й майбутнього), протяжність (тривання), тимчасовий порядок, одночасність/ різночасність, одноразовість/ повторюваність. Текстовий час у сакральному тексті протистоїть реальному, об'єктивному часові. Отже, специфіка сакрального часу виявляється в перцептуальності – сприйнятті, оскільки він сприймається та відтворюється суб'єктивно, безвідносно до реального часу [66, с. 38]. Суб'єктивна природа сакрального часу зумовлена характером формування, що організовує часові зв'язки в часовому просторі, а також авторською позицією.

У підсумку, доходимо висновку, що сакральний час – це модель уявного світу, створена фантазією суб'єкта та зумовлена його світоглядом і творчим задумом, яка різним чином наближена до реального світу, позначена багатомірністю, об'ємністю та ієрархічністю певних темпоральних значень. У текстах сакральних формул позначаються основні універсальні уявлення про плин часу та його властивості: наповненість подіями; циклічність /лінійність/, тимчасова даність; діалектика часу; безперервна плинність /тривалість/, тимчасова фіксованість подій. Отже, сакральний час не підпорядковується встановленим фізичним законам, припускає особливий відлік часу, визначаючи перебіг ритуалу.

### **1.5. Лінгвокомунікативний (лінгвопрагматичний) вимір сакрального тексту**

Лінгвокомунікативний вимір сакрального тексту складають його модальності, залучені для досягнення прагматичного ефекту. Комунікативні стратегії тексту – це складники комунікативної поведінки, призначені для досягнення мети вербальними чи невербальними засобами. Комунікативні

тактики – це сукупності ходів та ліній, що забезпечують комунікативну стратегію для здійснення комунікативного наміру є однією з найважливіших сфер функціонування знаків і знакової інформації [4, с. 3]. Невербальні дії становлять біологічно детерміновану систему і є своєрідними маркерами процесів вищої нервової діяльності людини [18, с. 4-9].

У дослідженні І. Шевченко згадується, що ще в античному Римі звернули увагу на здатність невербального знака функціонувати на рівні вербального. Уже античні вчені досліджували ті складники риторики, які зараз кваліфікують як невербальні компоненти спілкування. Зокрема, природа жесту була описана Квінтіліаном у праці *Institutio Oratoria* I ст. н. е. [175, с. 155].

Американський лінгвіст Дж. Ліч наголошує, що «завдання прагматики – пояснення відносин між смислом (який часто описують як «щось буквально» або таке, що лежить на поверхні, значення) та ілокутивною силою (тобто скерованим мовленнєвим впливом мовця на слухача)» [183].

Як зазначає І. Черепанова, комунікативно-прагматичний смисл у сакральних текстах формується різними мовними, мовленнєвими та позамовними засобами. Найважливіші з них:

1. Засоби мовного коду. Це експліцитні (формальні) засоби всіх рівнів мовної системи. З-поміж засобів фонологічного (звукового) рівня найчастотнішими є спеціальний добір мовцем фонем і їх варіантів (алофонів) для створення потрібного прагматичного ефекту; повторення звуків або спеціальна вимова їх варіантів; специфіка наголошування; спеціальна гра звуками в складах тощо.

До найчастотніших засобів морфо-морфологічного рівня зараховують спеціальний добір сугестором-адресантом різноманітних морфем для створення потрібного прагматичного ефекту (суфіксів згрубілості, морфем невідомого походження); спеціальне використання граматичних категорій (категорії середнього роду для наголошення на зневажливому ставленні до певної особи); спеціальне послуговування часовими формами дієслова, категоріями стану тощо.



Активно вживаються різноманітні засоби лексико-семантичного рівня (ненормативні слова і словосполучення, архаїзми, запозичення, різноманітні частки та інші носії складних семантико-прагматичних смислів). Серед синтаксичних засобів – порядок слів у реченнях (висловленнях), повтори, а також вставні слова й конструкції тощо.

2. Засоби мовлення. Найчастотнішими в аспекті втілення комунікативних прагматичних смислів у ритуальному спілкуванні є просодичні засоби (наголос, інтонація та її складники), тони, паузи тощо.

3. Контекстні та ситуативні чинники спілкування. До них належать місце й час ритуальної дії, спільні знання (пресупозиції) найрізноманітнішого характеру (соціального, культурного, поточного) тощо.

4. Когнітивно-психологічна організація учасників ритуальної комунікації. Наприклад, адекватне сприйняття натяків, алюзій, іронії, сарказму та інших непрямих способів подання прагматичної інформації неможливі без наявності відповідної когнітивної, психологічної й комунікативної підготовки особистостей для їх сприйняття.

Під екстралінгвістичним кутом зору інформативно-семантичний рівень тексту розглядається як такий, що містить когнітивну інформацію, втілену в тексті за допомогою мовних засобів. Саме в тих текстах, що виконують головну функцію впливу, роль «малих» текстових одиниць, враховуючи звукові, є чималою. Йдеться про художні тексти (насамперед поетичні) і нехудожні сугестивні тексти (замовляння, прокляття тощо) [166, с. 214].

Отож, потенційні текстоутворюючі можливості звукових одиниць і звукових комплексів очевидні. Вони пов'язані з багатоаспектним сприйняттям звукових засобів, що мають здатність породжувати різні асоціації та смисли. Текстоутворюючі можливості «малих» текстових одиниць (фонем / алофонів і морфем/ морфів) пов'язані з породжуваними ними асоціаціями та їх актуалізацією в тексті. Такі можливості звукових одиниць проявляються в створенні мелодики й ритміки тексту, у формуванні прийомів звукопису, з огляду на асонанс

(повторення голосних) й алітерацію (повторення приголосних). У текстотворенні значущою може бути ономаіопея – пряме звуконаслідування та імітація звукових особливостей явищ дійсності підбором слів з однорідними, близькими звуками.

Морфеми / морфи, що функціонують у лексичних одиницях, можуть мати власні текстоутворюючі можливості, потенціал морфем актуалізується їхнім повтором, а також синонімією й однотипністю емоційно-оцінної та стилістичної маркованості. Особливо яскраво можливості морфем реалізуються в текстах паузами, паліндромами, сполученням лексем неологічного типу [20].

### **1.5.1. Ритуал як невербальний складник сакральної комунікації**

Комунікативні стратегії сакрального тексту можуть здійснюватися за допомогою невербальних засобів, зокрема ритуалів. Дослідження ритуалу починається із середини ХІХ ст. у контексті панівних на той час у науці еволюціоністських уявлень (праці Дж. Фрезера, Р. Маретта, С. Рейнака, М. Мюллера, Ш. Ренана, Г. Спенсера, Е. Тайлора, В. Вундта тощо). До його вивчення долучилися етнографи й фольклористи: А. ван Геннеп, В. Пропп, А. Байбурін, В. Єрьомін, Е. Новік, С. Токарєв, А. Топорков; лінгвісти: Е. Бенвеніст, Е. Сепір, Ф. де Соссюр, Ж. Дюмезіль. Проблеми ритуальної мови, смислового навантаження ритуалу досліджували Р. Д'Анраде, Г. Пеннер, Ф. Стааль, У. Уілок тощо. Прагматичний підхід до дослідження ритуалу представлений у працях Д. Спербера, П. Смітома, Дж. Льюїса, С. Толстої.

Найбільш очевидним способом опису ритуалу в межах філософії мови є його експлікація через теорію мовних ігор, яка дає змогу розглядати такі характерні його риси, як існування певних правил-стандартів, якими визначається ритуальне поле, й одночасно можливість існування множинності смислів. Під час ритуалу, точніше ритуальної комунікації, відбувається обмін інформацією. Ритуал має на меті вплинути на учасника, тобто викликати перлокутивний ефект, що має визначені наслідки.

Етимологією поняття «ритуал» вивчали такі дослідники, як М. Еліаде та В. Топоров. На думку М. Еліаде, ритуал є повторенням архетипної дії, яка виконувалася на початку часів божеством, героєм або предком: одруження відтворює священний шлюб (ієрогамію); битви, конфлікти, війни також мають за основу сакральний прообраз. Ритуального характеру набувають навіть локальні форми архаїчної культури, апелюючи до відповідних дій богів або героїв. За такого повторення архаїчна людина зберігає зв'язок з основами буття й переборює ентропію лінійного часу [56].

Поняття «ритуал» означає «те, що підкоряється ладу». Ритуал (від лат. *ritualis* – обрядовий, від *ritus* – релігійний обряд, урочиста церемонія) – сукупність обрядів, що супроводжують релігійний акт та становлять його зовнішнє оформлення; встановлений порядок обрядових дій, під час здійснення якогось релігійного акту; різновид обряду, історично утворена форма складної символічної поведінки: впорядкована система поведінки, зокрем, мовленнєвої. У найдавніших релігіях ритуал був головним способом вираження культових відносин.

Іноді етнографи ототожнюють поняття «ритуал» із лексемою «обряд». Саме тому вдамося до тлумачення цих двох понять. Часто ритуал розглядається як різновид обряду, форма символічної поведінки, що склалася історично. Під обрядом же розуміють сукупність дій, установлених звичаєм або ритуалом, які втілюють у собі соціальні уявлення, норми та цінності. Під звичаєм розуміють традиційно усталені правила суспільної поведінки, обрядові дії.

Однак між ритуалом і обрядом є певні відмінності. Обряд є сукупністю символічних стереотипних дій, які втілюють у собі ідеї, уявлення, норми й цінності та викликають певні колективні почуття. Ритуал є системою, що поєднує обряди для реалізації процесу регламентації суспільного світового устрою, виступає формою суворо встановленого порядку обрядових дій. До того ж, обряд слугує для того, щоби перекладати сакральне на загальнодоступну мову кольорів та запахів, рухів, звуків і речей. Він акумулює в собі всі сторони людської

діяльності, перетворюючи прості предмети та властивості на символи. Саме тому символи є основою культури й усього людського існування. У нашому дослідженні ми будемо використовувати поняття «ритуал» на позначення дій магічно-релігійного характеру.

Семіотики розуміють ритуал як текст, насичений мнемоніко-сакральними символами, функцію яких виконують найрізноманітніші матеріальні предмети. Ці символи, за Ю. Лотманом, мають між собою специфічні семантичні зв'язки, які «включаються не в мовний текст, а в текст ритуалу» [101].

К. Леві-Стросс, досліджуючи проблеми ритуальної діяльності, дійшов такого висновку: «Ритуал – це не реакція на життя, а те, що з життя зробила думка. Те, що ритуал намагається її перебороти,... є опір, який чинить людині її власна душа» [цит. 153, с. 57].

Білоруський філолог Н. Мечковська в одному зі своїх досліджень зазначила, що прийоми ритуальної комунікації можна поділити на дві групи: поведінкові особливості (рухи, жести, міміку) та паралінгвістичні (гучність, тембр, темп, інтонацію, паузи, ритміку) [110, с. 79].

Звідси випливає, за спостереженнями О. Наговіцина, випереджаючи роль ритму, порівнюючи з фонетичним та семантичним значенням у процесі виникнення людської мови, що доводить першопочатковість «просодичної мови» у філогенезі [116, с. 236].

М. Воронкіна, вивчаючи мову ритуалу, підкреслила певну стереотипність будови ритуального тексту, що свідчить про наявність своєрідного мікростилу, для якого характерні: термінологічні фразеологізми, уникнення неологізмів, активні дієслівні конструкції та спрощений синтаксис. Сакральний текст ритуалу вирізняється сугестивністю, неясними натяками, непрямими формами вираження, прихованими значеннями, еліптичними та апофатичними повторами, пропусками слів, необхідними для повного вираження думки (явище брахіології), метафоричністю, алегоричністю, наявністю прихованих алюзій [33].

Під невербальним (поведінковим) ритуалом розуміють певні дії, що здійснюються в строго визначеному порядку й супроводжуються вербальним висловлюванням. Семіотичний простір ритуалу сформований як вербальними, так і невербальними знаками. За типом фізичного сприйняття його знаки можуть бути слуховими, смаковими, тактильними тощо. За ступенем абстракції можна виділити знаки-копії (малюнки божеств) та знаки-символи. Останні вже самі собою уособлюють певний образ, ставлення, нерідко – подію. Досить часто, крім вказаних, у ритуалах функціонують і знаки-артефакти: назви ритуальних предметів (посуду, жертovníка, інших деталей ритуалу), назви речовин, що використовуються в ритуалі.

У Давньому Римі ритуал був головним носієм культових відносин, для якого були характерні: універсальність, таємність виконання, магічний ефект дії, символічність та сугестивність. За класифікацією Н. Кленишевої, ритуали поділялися на суспільні (*sacra civilia*) та приватні (*sacra privata*), до яких, окрім сімейних культів, належали ритуали, пов'язані господарською діяльністю та здоров'ям [76].

Варто зауважити, що універсальність ритуального тексту обернено пропорційна складності його символіки і форми: чим складніший ритуал (багато символів, складні форми), тим більше приватних, локальних і соціально-структурованих функцій він виконує; чим ритуал простіший (мало символів, прості форми), тим більш універсальним є його призначення [151, с. 39].

З-поміж основних цілей використання магічного ритуалу, на нашу думку, треба назвати такі:

1. Вбивство чи покарання злодія, суперника, ворога.
2. Любовні мотиви (захист від зради, помста за зраду, для відновлення кохання, привороту чи відвороту кохання тощо).
3. Судові справи (захист у суді, вирішення справ).
4. справи, пов'язані з перегонами на колісницях (виграш ставки, усунення суперника).

5. Захист здоров'я, лікування чи контрацепція.
6. Надприродній захист (амулету на удачу, кохання, багатство тощо).

Відомості про римські ритуали можна почерпнути з наративної традиції, проте немає жодного античного твору, у якому б більш-менш систематично викладалися відомості про приватні ритуали (*sacra privata*). Проте, у Тита Лівія (59 р. до н. е. – 17 р. н. е.) можна знайти кілька коротких повідомлень про поховання; у «Фастах» Овідія (43 р. до н. е. – 17/18 р. н. е.) досить багато відомостей про побутові ритуали. Варто згадати про роботи М. Теренція Варрона (116-27 рр. до н. е.) «Старожитності людські й божественні», Веррона Флакка (55 р. до н. е. – 20 р. н. е.), Плінія Старшого (23 р. н. е. – 79 р. н. е.) «Природна історія», у якій є відомості про народні вірування й повсякденний римський побут (книги VII, XXIII–XXV, XVIII–XXXII, а також XXXVI, де Пліній розповідає про народні методи лікування, вірування, а також амулету й талісмани). Важливими джерелами є також поеми Вергілія (70 р. до н. е. – 19 р. н. е.), епіграми Марціала (40-104 рр. н. е.) та менше комедії Плавта (254-184 рр. до н. е.), де містяться відомості про весільні ритуали та про амулету для дітей із перерахуванням предметів, які їх складають.

Особливо значущим твором є «Фасти» Овідія, де він досить докладно (порівнюючи з іншими авторами) розповідає про римські громадські і приватні свята, які відбувалися із січня по червень. Цінність «Фаст» полягає в тому, що Овідій дає пояснення того чи іншого звичаю, причому пропонує кілька трактувань. Тільки у «Фастах» є докладне повідомлення про чудовиськ, які можуть напасти на дитину і вбити її, а також докладний опис ритуалу вигнання цих небезпечних істот. Саме Овідій розповідає про церемонії, за допомогою яких треба виганяти манів.

Ще один цінне джерело – листи М. Тулія Цицерона (106- 43 рр. до н. е.) до друзів та його трактати «Про пророкування» (*De Divinatione*) і «Про закони» (*De Legibus*). Цицерон, як відомо, був знавцем не тільки римського права, а й релігійних інститутів, хоча питання приватного культу його особливо не

цікавили. Проте, у нього є невеликі за обсягом, але значні за змістом повідомлення про похоронні і весільні обряди. Зокрема, він розповідає про жертвоприношення свині в похоронних церемоніях, наводить норми Законів XII Таблиць із поясненнями, згадує про весільні ворожіння.

Для вивчення та реконструкції весільних обрядів цінними є вірші LXI і LXII Катутла (87-54 рр. до н.е.). Обидва вони структуровані навколо певних етапів шлюбного ритуалу. Вірш LXI починається з гімну Гіменею, далі в ньому відображена церемонія *deductio* (відведення нареченої в будинок до чоловіка), а закінчується він епіталамом (від грец. ἡ ἑπιθαλάμιος ᾠδή – весільна пісня). У вірші LXI, крім іншого, докладно говориться про одяг нареченого. Відомості римських істориків Тацита (56 -117 рр. н. е.) і Светонія (75-160 рр. н. е.) містять незначні за обсягом повідомлення про похоронні ритуали осіб із високим соціальним статусом, а також невеличкі зауваження про весільні ритуали. Частина інформації про римські ритуали можна почерпнути з юридичних джерел, зокрема з «Інституцій» Гая (II ст. н. е.) та «Дигестів» Юстиніана (483-565 рр. н. е.) про різновиди шлюбу.

За свідченнями дослідників творчості Катона, він не вірив у забобони та магію, тому вважав слова закляття безглуздими, але надто переконливими. Стебло очерету використане в ритуалі для зцілення недарма, адже саме очерет – символ міцності, якою має стати зламана кістка. Крім того, використання металічного предмета, за римськими уявленнями, відлякувало злих духів, а сам процес зцілення залежав від правильного накладання очерету. Очевидно, цей ритуал був прототипом накладання шини в разі перелому.

Пліній Старший, посилаючись на Демокріта, розповідав, що хамелеони використовуються для приготування ліків від різних хвороб, амулетів та в інших магічних ритуалах. Наприклад, спалені голова та шия хамелеона спричиняють дощ із грозою та блискавками (*caput eius et guttur, scrobor eis lignis accendantur, imbrium et tonitruum concursus facere*), а язик, взятий ще в живій ящірки,

забезпечує сприятливий результат у судовій справі (*linguam, si viventi exemptasit, ad iudiciorum eventus pollere*).

Жінки, що бажали уникнути вагітності, могли скористатися безліччю різних магічних засобів. Один із них передбачав виготовлення амулету зі шматка оленячої шкіри, зв'язаної зі шкірою мула. Вони наповнювали його гірким горошком, коров'ячою слиною й декількома зернами ячменю. Усе це потрібно було зробити на спадаючий місяць, закликаючи надприродні сили.

Окрім ритуалів, до невербальної комунікації належить також символіка кольору, цифр, атрибутів, предметів, використаних у сакральному тексті. Будь-який колір може бути прочитаний як слово або витлумачений як сигнал, знак чи символ. Психолог Б. Базима зауважив, що символіка кольору має досить давню історію. «Мова кольорів» знайшла своє відображення в містичних культурах та сакральних магічних текстах. Найуживанішими були кольори, зіставлявані зі сторонами світу та стихіями. У розмовній мові сформувалося своє розуміння кольоросимволіки: зелений – надія; червоний – кохання; синій – вірність, віра; білий – цнотливість; чорний – смерть. Колір стає релігійно-містичним, магічним символом [9].

Кожному богу відповідав певний колір, який використовували в різних магічних ритуалах. Синій колір вважався атрибутом Юпітера і Юнони як богів неба, означав релігійне почуття, вірність, цнотливість, таємничість. Синій (окрім кольору очей) у римлян вважався кольором із негативною семантикою. Зелений – колір Венери та природи – символізував родючість полів, симпатію та пристосованість, ототожнювався зі смарагдом (за Плінієм, зелений камінь лікував зір, *De natura historiae* XXIX, 132). Жовтий колір був атрибутом Аполлона, бога сонця, означав великодушність, інтуїцію, радість, безсмертя, вважався знаком землі та небезпеки, ототожнювався із шафраном (римляни його називали крокусом), топазом (пізніше Пліній назвав його хризолітом) та левом. Оранжевий означав гордість та амбіції. Червоний був кольором Марса і виражав пристрасть, чуттєвість, животворні сили, часто використовувався в любовній магії, був



кольором захисту від небезпеки. Білий колір означав світло, чистоту, спокій, приносив успіх, сприяв здоров'ю. Чорний колір мав негативний характер та стосувався підземних богів та демонічних істот.

Символіку цифр також зараховують до невербальної комунікації. Зокрема, цифра 7 визнавалася римлянами священною, бо місто Рим побудоване на 7 погорбах. Астрономічне походження цієї цифри безсумнівне, адже античні астрономи (Клеомед, Посідоній, Клавдій Птолемеї) якраз нараховували 7 планет, які спочатку уособлювали пантеон із 7 богів. Крім того, римляни поділяли тиждень на 7 днів, назви яких походили від планет-богів, наприклад, *Lunae dies* – понеділок, день Місяця. 7 планет знайшли своє відображення в 7 музичних тонах, уособлюючи гармонію, звідси 7-струнна ліра Аполлона та 7 флейт у бога Пана з їх поступово зменшуваними розмірами, що символізує відстань між планетами. Крім того, античні медики поділяли людське тіло на 7 частин: голова, груди, живіт, дві руки і дві ноги, а людське життя – на 7 періодів, наприклад, у дитини зубки різалися на 7-ий місяць. Середній зріст людини становив 7 футів [135].

У творах багатьох античних авторів у описах магичних ритуалів вживані цифри 3 та 7, що зумовлено прадавніми уявленнями. Зокрема, Овідій у «Фастах» часто описує магичні ритуали, пов'язані з використанням цифр 3 та 7, які здавна вважалися магичними. Численні дії в ритуалах необхідно зробити тричі, а в ритуальних гімнах – тричі проспівати:

*pectora ter tetigit, ter verba salubria dixit:*

*depositum terra sustulit ille caput* [Ovidius. Fasti, VI, 753-754].

Тричі грудей торкнувся, тричі сказав цілющі слова:

І над землею голову той підняв.

*et septem nigras versat in ore fabas* [Ovidius. Fasti, II, 576-577].

І 7 чорних бобів до рота нехай закатить.

Варто також додати, що римляни вважали число 17 нещасливим через його наявність на могильних надгробках як частини епітафії VIXI (я прожив), що часто

інтерпретувалось як анаграма римського числа XVII, тобто VI = 6 та XI = 11, VIXI = 6 + 11 = 17.

Магічною в ритуалі є також цифра 8, яка традиційно асоціюється з богом Аполлоном – покровителем мистецтв та творчого натхнення. Сином Аполлона був співак Орфей, закоханий в Еврідіку та готовий пожертвувати життям заради того, щоби врятувати кохану з царства Мертвих. Отже, нумерологічним принципом цифри 8 є кохання та мистецтво, а за суттю – досконалий ідеал кохання та мистецтва, який має більшу цінність, ніж фізіологічне життя. Цифра 8 є математичним символом 8 вітрів та сторін світу – 4 основних та 4 проміжних. Утворюваний восьмикутник – роза вітрів – є образним вираженням загальності. Число октави (7+1=8) – означає новий початок, відновлення, відродження, перехід на новий цикл чи рівень. Через подвоєння четвірки (4+4=8), що символізує земний світ, позначається єдність неба та землі, втілюється ідея цілісності, повноти космічного прояву. Тому недарма у формулі SATOR використовується саме 8 літер – формула має значення безкінечності, оновлення.

### **1.6. Особливості сугестивного впливу та модус його реалізації в сакральному тексті**

Навіювання, чи психоемоційний вплив, здавна є об'єктом вивчення психологів (В. Бехтерев, В. Вундт, М. Лінецький, В. Матвеев, В. Мясіщев, Б. Паригін, К. Платонов, В. Рожнов, Б. Сідіс та ін.), проте лінгвістичні аспекти сугестії розроблені ще недостатньо. З-поміж наявних досліджень виділимо роботи Л. Компанцевої, М. Ахіджакової, М. Желтухіної, А. Бушева, Л. Мурзіна, С. Тамарченко, І. Черепанової.

М. Желтухіна, спеціаліст із комунікативного впливу, визначає сугестію (від лат. *suggestio* – вплив) як процес впливу на психіку сугеренда-адресата, на його почуття, волю, розум, пов'язаний зі зниженням усвідомлення, аналітичності та критичності під час сприйняття навіюваної інформації [59, с. 21].

Українська дослідниця вербального впливу Т. Ковалевська зазначає, що природа цього впливу комплексна, яка проявляє себе через синтез вербальних та невербальних компонентів - актуалізаторів психологічного та нейрофізіологічного субстрату, максимально активованих у загальносеміотичному контексті комунікативної сугестивності. Вчена акцентує на тому, що переконання є логічною аргументацією, орієнтованою на свідоме декодування інформаційних кодів. На відміну від цього, навіювання (чи сугестія) спирається на некритичне, емоційне декодування реципієнтом отриманої інформації [79, с. 110-117].

На думку О. Селіванової, до типових мовних засобів сугестивного впливу належать особливі граматичні форми, синтаксичні конструкції, зокрема, вживання наказового способу дієслова та метафор у тексті, які реалізують імпліцитно-сенсорний механізм синестезичного характеру: «Синестезія, представлена метафорами та порівняннями, зумовлює невиразність, особливу образність та має певне сугестивне підґрунтя» [137, с. 483].

На думку відомого фахівця із лінгвістичних аспектів сугестології Н. Слухай, визначення синестезії, яка, на нашу думку, щільно пов'язана із механізмами впливу в сакральному тексті, повинно мати такий вигляд: «Синестезія – результат сполучення двох чи більше репрезентативних систем, завдяки чому відбувається формування аудіально-кінестетичних, візуально-смакових та будь-яких інших сенсорних відчуттів» [142, с. 309].

О. Климентова, яка досліджувала вербальний вплив християнських сакральних текстів, звернула увагу на те, що мовна сугестія в сакральних текстах виконує функції, пов'язані з певним типом сприйняття, а саме: фіксація, кодифікація – візуальне сприйняття, трансляція – аудіальне сприйняття, акумуляція та трансформація актуальної конфесійної інформації – ментальне сприйняття. Наприклад, сугестивною формою візуального сприйняття в сакральному тексті є незвичні літери, їх креативне зображення, малюнки, вставлені слова тощо, як, наприклад, у формулі SATOR зображення тексту як

квадрату чи у форматі ABRACADABRA. Аудіальною формою може бути спосіб виконання, інтонаційні виділення слів, повтори звуків, слів, частин тексту (гімн Арвальських братів). Що ж стосується ментальної форми, то прикладом можуть бути символи, ізоморфи, алюзії, ремінісценції, які створюють нові смисли. Саме тому, на думку О. Климентової, завданням вербальної сугестії є виявлення вербалізаторів, що дає змогу декодувати текст, та з'ясувати їх кореляції на різних мовних рівнях [77, с. 439-440].

На думку Н. Коновалової, котра досліджує сакральні тексти заклять, наївна картина світу та міфологічна свідомість зумовлюють модель поведінки їх носія у «віртуальній реальності», а сакральний текст є основним чинником створення ефекта сугестії в межах цієї «віртуальної реальності». У сакральному тексті сугестивний вплив на свідомість здійснюється за допомогою фідеїстичних, побутових, ритуальних (зокрема, етикетних) та інших асоціацій, декодування яких відбувається з урахуванням етнокультурних стереотипів мовленнєвої свідомості.

А основним механізмом досягнення сугестивного ефекту в сакральному тексті є принцип партиципативної магії, що ґрунтується на можливості впливу одного предмета на інший через їх зовнішню подібність чи спільність функцій. Цей принцип проявляє себе не лише на рівні «співпричетності» реальних денотатів, але й на рівні співвідношення денотата з його мовною репрезентацією [82, с. 68].

А. Белова, яка вивчала комунікативні аспекти сугестивного впливу, зазначає, що комунікативна стратегія навіювання здійснюється за допомогою таких тактик: використання імперативу як заклику до дії; використання подвоєних літер, що спричинюють певні емоції та підсвідомо сприймаються як образи; застосування ритму *staccato* (від італ. «відірваний») – насичення простими реченнями номінативного характеру, використання парцеляції, перерахунку, використання багаторазових повторів, асоціацій [Белова 2004].

На думку С. Болтаєвої, сакральний текст є комплексною різнорівневою самоорганізованою системою, яка має здатність обмінюватися власною енергетикою з адресатом і навколишньою дійсністю в процесі його сприйняття (такий підхід до аналізу тексту названий лінгвосинергетичним – І. Герман, В. Пищальникова), а успіх навіювання залежить від ритмічності впливу. Формальною ж ознакою ритму є повтор прагматично сильних слів і звуків мови [21].

Прагматичну функцію найкраще виконують такі лексичні одиниці, що мають здатність спричинити в сугеренда-адресата мовлення емоційний відгук (Л. Виготський, О. Леонтьєв). Регулятивну здатність має й естетично маркована лексика, яка спроможна чинити потужний вплив на реципієнта (Л. Кисельова). Лексичний ритм у текстах задається експліцитно (анафора, повний лексичний повтор) та імпліцитно, тобто через повторну репрезентацію вже названого поняття за допомогою синонімів, називання його характерних властивостей і ознак, використання похідних слів-дериватів, а також лексики, семантично близької цьому поняттю на рівні асоціацій [21].

Визначний палеоісторик та палеолінгвіст Б. Поршнев вважав, що ідентифікація чи ототожнення (сигналу з дією, назви з об'єктом, змісту зі змістом) є каналом впливу, а його деструкція – бар'єром для впливу. На думку Б. Поршнева, є декілька рівнів навіювання, з-поміж яких дослідником виділено такі: фонологічний, номінативний, семантичний, синтаксично-логічний, контекстуально-змістовий, формально-символічний. Варто зазначити, що найменш усвідомлюваним є вплив, закладений на фонологічному та синтактико-логічному рівні, водночас номінативний та формально-символічний рівні беруть активну участь у міфологізації дійсності [130, с. 437].

І. Черепанова, спеціаліст у галузі сугестії, аналізувала сакральні тексти на таких рівнях: фонологічний, просодичний, лексико-стилістичний, лексико-граматичний та морфо-синтаксичний [166, с. 38]. Ми ж вдамося до власного структурно-системно підходу аналізу сакральних латинськомовних текстів.

### 1.7. Методика опрацювання сакрального латинськомовного тексту

Як неодноразово зазначалося, сакральний латинськомовний текст має багато імплікатур смислу, що ускладнює його інтерпретацію. Будучи лінгвокультурним явищем, такого роду текст відображає особливості світосприйняття давніх римлян.

Різним аспектам сакральних текстів присвятили свої дослідження такі вчені, як Л. Леві-Брюль, Дж. Фрезер, М. Еліаде, М. Турпен, М. Мартен, Р. Вюнш, Д. Огден, А. Одолен, Д. Джордан, Р. Томлен, А. Одолен, Е. Додс, Е. Роде, С. Аверінцев, С. Булгаков, О. Лосєв, М. Лоський, П. Флоренський, І. Помяловський, І. Познанський, М. Крушевський, Ф. Зелінський, О. Тищенко, О. Климентова, Н. Коновалова, Н. Слухай та ін.

Вважаємо, що дослідження сакральних латинськомовних текстів має відбуватися за такими етапами:

**1.** *Добір матеріалу дослідження.* З-поміж обраних нами для аналізу сакральних латинськомовних текстів переважають добре збережені тексти, хронологічно представлені добою античності (VIII ст. до н. е. – IV ст. н. е.), реконструйовані епіграфістами та адаптовані для прочитання, що є надто важливим для їх адекватного сприйняття, перекладу та інтерпретації, адже йдеться про магічний текст. Для отримання цілісного уявлення про досліджуваний феномен, ми обрали для аналізу такі сакральні тексти, які різняться за тематичним змістом та прагматикою впливу. Наприклад, прокляття проти Плотія з мотивом помсти, прокляття Родіни проти коханого М. Ліцинія Фавста, надгробна табличка з прокляттям батька до доньки-вбивці тощо.

**2.** *Створення класифікації* сакральних латинськомовних текстів, зважаючи на специфіку зібраного нами матеріалу. На підставі всеохопного огляду були виділені уривки з оригінальних текстів римських авторів («*De Agri Cultura*» М. Порція Катона, «*Aeneis*» та «*Eclogae*» П. Вергілія Марона, «*Rerum Rusticarum*

*De Agri Cultura*» М. Теренція Варрона, «*Metamorphoses*» Л. Апулея); епіграфічні написи, вилучені з «*Corpus Inscriptionum Latinarum*» (1893-1986), «*Defixionum tabellae*» R. Wunsh (1897), «*Defixionum tabellae*» O. Audollent (1904), «*Curse Tablets of Roman Britain*» R. Tomlin (2005), та «*Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*» A. Cropp (2008); латинськомовний ритуальний гімн Арвальських братів та пісня Саліїв; амулетні латинськомовні формули (SATOR та ABRACADABRA).

**3.** *Дослідження сакральних латинськомовних текстів на різних структурно-системних рівнях.* Треба зазначити, що не всі сакральні латинськомовні тексти можна піддати різноаспектному дослідженню, яке б враховувало всі структурні рівні його реалізації: фоносемантичний, просодичний, лексико-семантичний та синтаксичний. Так, архаїчну формулу SATOR проаналізовано на всіх рівнях: на фоносемантичному та фоностилістичному – з погляду звучання, на просодичному – з погляду акцентуації та ритмічної організованості, на лексико-семантичному – під кутом зору використаної лексики та мовних образів, на синтаксичному – у ракурсі задіяних дієслівних форм та реалізованої будови речення. Особливо значущими для розуміння сугестивної природи таких текстів є лексико-семантичний та синтаксичний рівні, дослідження яких дозволяє виділити ключові лексеми, модальності, повтори та паралелізми, які є тими мовно-стилістичними засобами, які безпосередньо спрямовані на забезпечення сугестивного впливу в рамках повідомлення.

**4.** *Аналіз сакральних латинськомовних текстів у комунікативно-прагматичному аспекті.* З огляду на те, що сакральний текст може розглядатися як комунікативний, прагматично маркований мовленнєвий акт із потужною невербальною складовою (ритуалом), було розглянуто комунікативні стратегії й тактики, які реалізується в ньому, вставновлено типи комунікативних актів, реалізованих у сакральних текстах, які є тісно пов'язаними із причинами їх створення.

5. *Аналіз сакральних латинськомовних текстів у сугестивно-синергетичному аспекті.* З огляду на сугестивно-синергетичну природу сакрального тексту, його було проаналізовано на різних рівнях лінгвістичного аналізу як знаково-системне утворення, у межах якого саме лексичні засоби постають найбільш значущими в контексті вербально-сугестивного впливу сакрального тексту.



## Висновки до Розділу 1

1. Будь-який текст є основною одиницею комунікації, способом збереження та передавання інформації, формою існування культури, характеристикою певної історичної епохи, відображенням свідомості індивіда. Герменевтичний підхід до тексту, який передбачає трактування культури як сукупності текстів та механізмів, що їх створюють, є найперспективнішим під час дослідження текстів сакрального характеру.

2. Сакральні тексти – це складна частина традиційно-архаїчної культури з притаманним їй дораціональним, наївно-прагматичним мисленням, довірою до світу, універсалізмом, синкретичністю, антиномічністю. Магія та релігія базувалися на вірі в надприродні сили, проте магія в римському суспільстві вважалася маргінальним, протонародним заняттям, а релігія – елітарним, таким, що може об'єднати суспільство. Тому релігія мала офіційний (легалізований) характер, а магія – заборонений. Звідси виникає ще одна опозиція «масовість-індивідуальність», яка характеризує модус співвіднесеності релігії та магії.

3. Комунікативні стратегії сакрального тексту можуть здійснюватися за допомогою невербальних засобів, зокрема ритуалів, символічності кольорів та чисел. У Давньому Римі ритуал був головним носієм культових відносин; для нього були характерні універсальність, таємність виконання, магичний вплив, символічність та сугестивність.

4. Особливо значущими для розуміння сугестивної природи сакральних текстів вважаємо лексико-семантичний та синтаксичний рівні, дослідження яких дає змогу виділити ті мовно-мовленнєві одиниці, які безпосередньо спрямовані на забезпечення сугестивного впливу повідомлення (ключові лексеми, певні типи повторів, паралелізми тощо).

## РОЗДІЛ 2. СТРУКТУРНО-СИСТЕМНИЙ ПІДХІД ДО ДОСЛІДЖЕННЯ АНТИЧНОГО САКРАЛЬНОГО ЛАТИНСЬКОМОВНОГО ТЕКСТУ

### 2.1. Фоносемантичний аспект сакрального латинськомовного тексту

Сакральні тексти є вербалізованою структурою зі звуковим полем виміру, тому їх аналіз у контексті фоносемантики чи звукового символізму має стати першим етапом їх дослідження, що надасть можливість правильно витлумачити значення, закарбовані за допомогою звуко-буквених послідовностей.

Фоносемантика – це галузь лінгвістики, що вивчає звукозображальну систему мови, вплив звуків на смисл вимовлених слів, а також на прагматичні установки носіїв мови, які породжуються на підсвідомому рівні. Іншими словами, фоносемантичний аналіз дозволяє зробити висновок про те, як задане слово сприйматиметься носіями мови на підсвідомому рівні, оскільки звукова (фонетична) форма слова істотно впливає на смисл сказаного [33].

Розвиток фоносемантики в колишньому СРСР припадає на 70-80-ті роки ХХ ст. і пов'язується з виходом у світ праць О. Журавльова «Фонетичне значення» (1974), «Звук і смисл» (1981;1991). Радянський філолог висловив припущення стосовно того, що кожному звуку мовлення відпадає певне підсвідоме «фонетичне значення», яке «специфічно для кожної мови таким чином, як на неї впливають особливості мовного ладу та специфічні закономірності розвитку фонетики та семантики в різних мовах». Скориставшись методом семантичних диференціалів Ч. Осгуда, вчений виявив символіку звукових одиниць та запропонував список якісних характеристик кожного звуку російської мови за 25 параметрами. Наприклад, літера *А* асоціюється із широтою, свободою, червоним кольором; *У* – із сумом, тривогою, тісністю, темним кольором тощо [61].

Історія цього питання засвідчує, що ще в Давній Греції виникла відома філософсько-лінгвістична суперечка про те, як народжуються слова, як речі

здобувають свої імена. Прибічники однієї з теорій вважали, що імена предметам і явищам довілля присвоюються довільно, за взаємною згодою людей – теорія *θέσει*. Їх опоненти стверджували, що імена якимось чином відображають сутність, природу предметів, а звучання містить закодовану інформацію про їхні властивості – теорія *φύσει*. Давньогрецький філософ Платон вважав, що люди необмежені у виборі імені предмета, але свобода вибору обмежена властивостями предмета та звукового мовлення. Згідно з цим, філософ виділяв у мові звуки швидкі, тонкі, величезні, округлі тощо, так само і предмети – швидкі, тонкі, величезні, округлі. Тож «швидкі» предмети здобувають імена, що включають «швидкі» звуки; «тонкі» предмети – імена з «тонким» звучанням; до складу імен для «величезних» предметів мають входити «величезні» звуки. Наприклад, під час вимови звуку *[p]* язик швидко вібрує, тому *[p]* – «швидкий» звук, і слова, що містять його, позначають швидкий або різкий рух: *ῥαῦδαῖος* – стрімкий, *ῥαίνω* – бризкати, *ῥάκωμα* – дрантя, *ῥαλίζω* – вдаряти, *ῥέυκω* – хропіти, *ῥέω* – струменіти, текти тощо.

М. Ломоносов вважав, що звуки мовлення позначені деякою змістовністю, і, навіть, радив використовувати ці властивості звуків для надання художнім текстам більшої виразності. У 1755 р. М. Ломоносов у своїй праці «Російська грамати́ка» розвинув унікальну теорію про те, що слова, які містять голосні звуки *[e],[i],[ǔ]*, мають використовуватися для опису ніжних предметів, а ті слова, у котрих використовуються звуки *[o],[y],[u]* – для опису речей, які можуть спричинити страх. Як зазначає російський філолог В. Евтюхін, М. Ломоносов усвідомлював наявність у російській мові особливого звуку *й* *[j]*, хоча за традицією і трактував його як різновид російського звуку *[u]* [55, с. 248-251].

Від часів свого виникнення фоносемантика постала як міждисциплінарна наука на межі фонетики (за планом вираження), семантики (за планом змісту), лексикології (за сукупністю планів) та психології (на основі теорії сприйняття). Дослідники Е. Фенц, М. Опіц, Ф. Цезен, Я. Бем розглядали звуки та слова як символи, своєрідні аудіальні образи вічного ідеального буття, між звуками й

образами вчені віднаходили ідеальний зв'язок. Ф. Новаліс та брати Август та Вільгельм Шлегелі у своїх дослідженнях розробляли систему відповідності звуку кольору (переважно це стосувалося голосних звуків) [168].

Досить часто фоносемантику ототожнюють зі звуковим символізмом, що визначається як закономірний (а не довільний), фонетично вмотивований зв'язок між звуками, з яких складається форма слова, та неакустичною ознакою денотата, що лежить в основі номінації. У фоносемантиці розглядається звуко-інформативний компонент звукосимволізму, що є невід'ємним від художнього мовлення. До того ж, цей компонент є носієм поетико-образних уявлень, що створюють певні асоціації під час сприйняття тексту.

У сакральному тексті також використовується звуковий символізм, який створює у свідомості учасників ритуалу низку асоціацій, актуалізуючи приховані елементи зовнішньої форми слова. Вплив такого тексту реалізується за допомогою експресії, зазвичай відсутньої в розмовній мові. Функціонально-стильова належність ритуального тексту, яка, так само детермінується тематичною спрямованістю тексту, має велике значення для його тлумачення.

Дослідження фонетичної організації мови сакрального тексту можливе, по-перше, в аспекті фоносемантики тому, що фонеми самі собою є носіями семантичних ознак експресивного й символічного характеру (Д. Благий, С. Воронін, І. Горелов, О. Журавльов, В. Левицький, М. Ломоносов, К. Сєдов, Й. Стерн, Е. Штерн та ін.), а по-друге, з урахуванням семантики ключових слів тексту, що визначають всю його звукову сторону: поряд зі звукосимволізмом є такий різновид зв'язку між звуком і значенням, який співвідноситься з цілим текстом як закінченим, цілісним мовним твором, де всі мовні засоби підпорядковані загальному задуму автора: у тексті виникають оказіональні зв'язки, що утворюють систему «вторинної знаковості» (Ш. Баллі, В. Брюсов, Ю. Лотман, Н. Пелевіна, Р. Якобсон).

Наявність у звучанні слова хоча б одного ударного голосного, що відповідає семантиці слова, дає підстави вважати, що слово має формальну вмотивованість.

Дослідник звукосимволізму В. Левицький свого часу стверджував, що найбільший семантичний потенціал мають голосні *й* та *а*, а також приголосні *l*, *r*, *t*, *m*, *p* [93].

На думку Ф. де Соссюра щодо фоносемантики, мовного знака та його значення, мовний знак – це «двостороння психологічна сутність», що включаєв себе «поняття» та «акустичний образ». Зв'язок, що поєднує означаюче з означуваним є довільним, оскільки знак як ціле, виникає внаслідок випадкової асоціації деякого означаючого з деяким означуваним [145, с.100].

У ХХ ст. прихильники теорії Ф. де Соссюра стверджували про те, що «здогадатися за звуковою оболонкою слова про його значення – неможливо» [65, с. 5-6]. Якщо припустити наявність умотивованості в процесі номінації, то виявиться, що запам'ятати такі знаки буде набагато простіше. У такому разі, знак стає символом, тобто чуттєво-сприйманим об'єктом, яким людина позначає якесь поняття, думку, дію, предмет, подію на основі певних соціальних домовленостей.

Фонетичне значення принципово відрізняється від лексичного, оскільки його не можливо охарактеризувати через референцію, оскільки в цьому випадку йдеться не про сам денотат, а про одну чи кілька його ознак, що лежать в основі номінації. Єдиний шлях опису звукової символіки – «перерахунок оцінних ознак» [61, с. 31]. Носієм фонетичного значення є не звуковий, а звукобуквенний психічний образ, який формується під впливом звуків мови, але не усвідомлюється й чітко закріплюється лише «під впливом букви». Формування цього образу відбувається під впливом диференціальних ознак, характерних для фонем певної мови та артикуляційних відчуттів» [61, с. 36].

Як зазначає С. Бондар, звуки мають конотативні характеристики, що є сполучним компонентом між звуком, словом і текстом, оскільки фонетичне значення функціонує не тільки на рівні певного звуку, а й на рівні слова, фрази, тексту як елемент формування його структури. Крім того, у фоносемантиці відомо, що фонетичне значення має кольоровий та ознаковий аспекти: вважається, що голосні звуки асоціюють із кольоровою та ознаковою семантикою,

а приголосні – тільки з ознаковою. У кожному слові між фонетичним та лексичним значеннями є певний стійкий зв'язок. Значення звука може підтримувати й умотивовувати чи, навпаки, не підтримувати та не вмотивовувати поняттєву форму слова [23, с. 29].

Фонетичне значення з ознаковим характером не може бути витлумачене якимось мовцем. Низка досліджень свідчить про те, що звуки значущі, й одні з них можна охарактеризувати набором ознак типу «світлий, мажорний (*[i]*, *[l]*, *[m]*); для змістовності інших прийнятні ознаки «сильний, енергійний» (*[a]*, *[r]*, *[k]*); до «мінорних, темних» можна зарахувати *[o]*, *[p]*, *[f]*. Специфіка фонетичного значення визначає участь звуків мовлення у формуванні оцінного та експресивного компонентів у значенні морфеми, слова, істотно впливаючи на їхню стильову маркованість. На синтаксичному рівні фоносемантичне оформлення тексту тісно пов'язане з його стилістичною належністю [23, с. 30].

Отже, фонетичне значення – це змістовність мовних одиниць на фонетичному рівні, здатність звуків спричиняти різноманітні незвукові враження. Поряд із тим, що фонетичне значення має індивідуальну та універсальну специфіку, характерною його рисою є конотативність (неможливість визначення за допомогою денотату). Усе вищезгадане підтверджує думку про те, що не можна вважати повноцінним аналіз змісту тексту без урахування форми його вираження й, навпаки, аналіз форми у відриві від змісту. Відповідно, вважаємо доцільним аналіз фонетичного значення тексту.

Фонетичні чергування в сакральному тексті створюють латентну ритмічну схему, актуалізуючи в підсвідомості людини семантику відповідних ключових лексем, що містять ці чергування. У такий спосіб, імпліцитно, на рівні лексики, під час прослуховування (чи промовляння) тексту відбувається безупинне нагнітання й навіювання певної ідеї. Звуки, які входять до складу ключових слів у сакральних текстах, характеризуються заздалегідь запрограмованим експресивно-емоційним значенням, завдяки чому їхній конотативний зміст поширюється на всі лексеми певного тексту.

Предметом фонетичного аналізу сакральних текстів є переважно алітерації як високо інформативні мовні явища, які утворюють чотири основні форми повторів – анафору, епіфору (створюють обрамлення тексту й задають його ритм); зевгму (стик) і рондо (кільце), додають своєрідності ритмічному малюнку за допомогою синкопи, котра перебиває ритм, оскільки повна ритміко-фігурна симетрія зробила б текст одноманітно-монотонним, що суперечить естетиці сприйняття мови.

Аналіз фонетичної сторони сакральних текстів можливий з опорою на ідею В. Брюсова про «розкладання алітерацій» як особливу систему прийомів в евфонії, використовуваних для реалізації певних ідей чи понять на фонетичному рівні, спрямованих на створення навіювального ефекту. «Розкладання алітерацій», за В. Брюсовим, – це явище, коли в одне слово входить комплекс звуків, і ті ж звуки окремо з'являються у словах суміжних чи таких, що перебувають поряд. До «розкладання алітерацій» належать такі прийоми: пролепс (один звук зі складної алітерації траплявся раніше – підсумовуюче розкладання); сіллепс (звук трапляється пізніше – деталізуюче розкладання); інтеркаляція (звук стоїть між двома повторюваними комплексами звуків). Найбільше звукове враження справляє тоталітет, коли одне слово поєднує в собі звуки, що трапляються в різних словах [25].

Важливим є той факт, що ключова алітерація, яка зазнає «розкладання», переважно входить у семантично значуще для даної фрази слово, що відображає головну ідею навіювання певного фрагмента мовлення. Слово, що містить головне звукосполучення фрази, оточено мовними одиницями, які включають ті ж звуки. Таким чином, можна стверджувати, що алітерація певною мірою керує вибором тих чи інших лексичних засобів. На підсвідомому рівні з усіх способів вираження певного смислу відбирається та лексема, яка співзвучна ключовій і органічна для свого оточення в ритмічному плані в межах певної фрази.

Прикладом сакрального тексту, у якому використано алітерацію, можна вважати формулу SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS – відомий паліндром,

складений із латинських слів та розміщений у квадраті в такий спосіб, що слова читаються однаково справа наліво, зліва направо, зверху вниз та знизу вгору. Фраза також є прикладом бустрофедону (грец. βουστροφῆδον, від βους – бик і στρέφω – повертаю) – способу письма в пам'ятках літератури, за якого рядки почогово пишуться, і, відповідно, читаються зліва направо і справа наліво.

З фонетичного погляду у формулі SATOR спостерігаємо насиченість приголосними звуками: щілинного свистячого [s], який обрамлює текст; зімкненого глухого [t] та дрижачого сонорного [r], що створює ефект звукового шуму та спричинює втрату милозвуччя. У такий спосіб, на нашу думку, в перцепції досягається ефект пригнічення, супроводжуваний страхом: SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS.

Навперемінно чергуються і слова в цій фразі: починаються з приголосного, потім із голосного, потім знову з приголосного. Початкові літери слів утворюють назву формули: SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS. Варто зазначити також, що у формулі використано 8 літер, а саме S A T O R E N P. Така особливість надає цьому сакральному тексту магічного значення, що впливає з магичності цифри 8, про що йшлося в попередньому розділі.

Латинська формула прокляття «*iam iam cito cito*» (зараз, зараз, швидко, швидко) (DT 229, 231, 247-248, 253 -254), яка ставиться наприкінці текстів, написаних у формі звертання до божества чи демона, також використовує алітерацію.

Окрім алітерації, у сакральних текстах спостерігаємо асонанси (насиченість голосними й сонорними), що сприяє виникненню позитивних емоцій, як, наприклад, у гімні Арвальських братів: *neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris* чи у формулі, згаданій Катonom Старшим: «*Motas vaeta daries dardares astateries dissunaputer*».

У написі з міста Помпеї, датованому 79 р. н.е., спостерігаємо тавтології (від грец. ταυτο – те ж саме, λόγος – мова, – повторення однакових словоформ,



спільнокореневих чи близьких за значенням слів для яскравішого вираження головного змісту думки):

*Quisquis amat, valeat, pereat, qui nescit amare;*

*Bis tanto pereat, quisquis amare vetat.*

– Хто кохає, хай буде здоровим; загине нехай той, хто не знає, як кохати; двічі нехай загине той, хто забороняє кохати (див. додаток А).

У цьому магічному дискурсі словоформи *amare* та *amat* характеризуються милозвучністю, адже містять відкритий голосний [a] та губний приголосний [m], що асоціюються з м'якістю, проте під час вимовляння можуть сприйматися негативно: під час промовляння сакральних текстів унаслідок гри слів може відбутися ототожнення цього слова з іншим, подібним йому за звучанням: *mors*, *mortis f* – *смерть*. Питання про амбівалентне співвідношення понять «*смерть*» (*Танатос*) та «*кохання*» (*Ерос*) поставало в працях багатьох дослідників. Зокрема З. Фройд розглядав їх як взаємозалежні, підкреслюючи, що загроза Танатоса асоціюється з виснаженням Ероса: «Причиною тому є подібність стану кульмінації, який настає в момент закоханості та смерті» [162].

Ерос і Танатос – це найпотужніші засоби, якими Космос (Космос у розумінні давніх греків, а не сучасних астрофізиків) натякає нам про безпорадність людини і сміховинність її самопроголошеного статусу вінця творіння, але водночас і про вищість таємниці початку, кінця та тривання, яку людина втілює. Все вищезазначене, робить зрозумілішим і зміст цього закляття, адже без кохання немає життя.

Латинський паліндром (від грец. *πάλιν* – знову та грец. *δρόμος* – шлях – слово, число, набір символів, словосполучення або віршований рядок, що однаково читається в обох напрямках – зліва направо та справа наліво) не менш цікавий із погляду його тлумачення, – так, у цьому паліндромі прихована таємна назва Риму, про це згадував ще Пліній:

*Signa te, signa, temere me tangis et angis.*

*Roma tibi subito motibus ibit amor.*

– Познач себе, познач, випадково мене торкнися й турбуйся. До тебе, Рим, несподівано прийде кохання.

Дослідники вважають, що ця назва міста може бути пов'язана з римським божеством Янусом (лат. *Janus*, від лат. *janus* – «критий прохід» та *janua* – «двері»). Як відомо, Янус – єдність двох начал, тому його часто зображували дволиким, зокрема, він мав чоловічі та одночасно жіночі риси, риси Марса – бога війни та Венери – богині краси та кохання.

Відомо, що Вічне місто було засноване мечем (зброєю Марса), коли Ромул (*Romulus*) вбив свого брата Рема (*Remus*), і, відповідно, його назва латиною *ROMA* – відображає чоловічі риси. Паліндром, який вибито на воротах Риму, одразу дає відповідь: відкрите обличчя Януса та чоловіче ім'я *ROMA*, а інше – таємне, жіноче – *AMOR* – «кохання».

У цьому паліндромі спостерігаємо повтор, що супроводжується свистячим щілинним приголосним *s*, та передньоязиковими проривними *t* та *n*, що утруднює вимовляння: *Signa te, signa, temere me tangis et angis*.

Ю. Лотман у своїй науковій праці «Семіосфера» (2000 р.) звертає увагу на те, що за зворотного прочитання паліндрома змінюється й семіотична природа тексту загалом. Можна припустити, що, з одного боку, читання у зворотному напрямку активізує механізми функційної асиметрії кори великих півкуль головного мозку, а з іншого, на вищих рівнях культури, воно пов'язано з протиставленням явного – таємному, профанного – сакральному [100].

Показовим є використання паліндромів у закляттях, магічних формулах, написах на воротах та могилах, тобто місцях, суміжних з іншою реальністю, а також магічно активних місцях культурного простору – місцях зіткнення земних («нормальних») та інфернальних («потойбічних, диявольських») сил. На цих же стиках відбувається посилення семіотичної активності людини. Прикладами можуть бути відомі римські свинцеві таблички з прокляттями, що були залишені біля могил, зображення формули *SATOR* на дверях вілли в Помпеях.

Аналіз сакральних текстів із погляду фонетичного складу ключових слів виявив особливу ритмічність усієї їх фонетичної структури. Ключова лексема тексту – це не тільки семантично, а й фонетично значуща одиниця, яка визначає вибір інших лексичних і фонетичних засобів у процесі створення сугестивного тексту. Ефект навіювання забезпечується на фонетичному рівні за допомогою створення власної фоноритмічної схеми, що базується на фонетиці ключових слів. Остання обставина дуже важлива в плані ефективності впливу: фонетичний рівень мови не контролюється свідомістю, тому навіювана ідея проникає у сферу несвідомого, справляючи найбільший вплив на психіку. Аналіз фонетичної структури сугестивних текстів доводить наявність щільного взаємозв'язку з їх лексичною структурою, а також ієрархічність у взаємовідносинах цих структур. Домінуючим у змістовному відношенні є лексико-семантичний рівень, на якому координується вибір фонетичних засобів відповідно до загальної семантики тексту.

Основна ідея сакральних текстів задається загальним лінійним звукорядом у пошуках основної ідеї ключових слів, які можуть бути представлені як одиницями звуконаслідувальними і звукосимволічними, так і такими, що не мають до них стосунку. Звук набуває сенсу, власного текстового значення, якщо він входить до оригінальної фоносемантичної системи певного тексту. Водночас фонетична сторона тексту слугує для посилення головної ідеї, що відповідає його прагматичній меті, втілюючись у ключових словах певного тексту (див. про це докладніше в пункті 2.3. цього ж розділу).

Фоносемантичний вимір дослідження сакральних латинськомовних текстів показав, що в них присутні звуко-буквені символи, які створюють у свідомості їх сугерендів-адресантів асоціації, котрі сприяють навіювальному ефекту. Важливим є вплив не певної фонемі, а лексеми, до складу якої вона входить, оскільки саме лексема у своїй формально-семантичній цілісності провокує асоціації за формою або смислом з іншими складниками лексичної системи.

## 2.2. Просодичний аспект сакрального латинськомовного тексту

Припускаючи взаємозв'язок фонетичного та лексичного аспектів текстів сугестивної орієнтованості, спробуємо проаналізувати ритми фонетичної структури з погляду насиченості тексту прихованими сугестивними смислами (на противагу фоносемантичному аналізу сугестивних текстів, запропонованого І. Черепановою, який «полягає в оцінці звучання безвідносно до змісту»). Водночас необхідно буде виділити ключові лексеми тексту, під якими розуміються такі, що повністю або частково передають головну ідею тексту, яка втілює основну прагматику навіювання [166].

Було б доцільним виявити ритми дрібніших текстових сегментів – певних фраз як складних семантичних утворень – і на цьому рівні визначити механізми насичення тексту прихованими сугестивними смислами. Слідом за А. Антиповою, ми вважаємо, що «будь-який мовленнєвий сегмент може стати ритмічною одиницею, якщо він оформлений як подібна і співмірна одиниця», а величиною звукового ритмує деякі звукокомплекси, що входять до складу семантично значущих лексем тексту [6].

Композиційну будову звукової ритмічної структури підтверджує принцип нагнітання елементів у тексті навіювання. Особливо важливими в ритмічному відношенні є початковий і кінцевий фрагменти: перший включає основні звукові елементи й задає характер періодичності ритмічних чергувань у подальшому мовленні; останній підбиває підсумок навіюванню, представляючи ритмічно організовані ускладнені комплекси чергувань.

На просодичному рівні в сакральних текстах було б доцільним дослідити мовну мелодику, наголос, тимчасові та тембральні характеристики, ритм. У лінгвістиці є два підходи до визначення поняття «ритму». З одного боку, ритм визначається як закономірне чергування або повторення будь-яких елементів, що породжує співмірність. З іншого боку, ритм – реальна динамічна будова мови на противагу абстрактній ритмічній схемі (А. Антипова, В. Васильєва, Н. Клімов,

М. Міріанашвілі, М. Харлап). Ритм постає універсальною лінгвістичною категорією, що характеризує текст як цілісність, «елементи якої перебувають у певному зв'язку один з одним» [78]. Специфіку ритму становить його принципова процесуальність: «ритм має бути співвіднесений не з текстом, як таким, а з текстоутворювальним процесом загалом» [30].

Ритми досить добре вивчені багатьма філологами (А. Антипова, В. Мерлін, Н. Черемісіна, Н. Чернишова, Є. Еткінд), проте їх значущість у структурі прозового тексту явно була недооцінена. Як зазначає Т. Матвеева, між лексичними та фонетичними рівнями сугестивних текстів є глибинна взаємопов'язаність у плані ритмотворення:

1. Ритм є провідною конструктивно-змістовною категорією сугестивного тексту.

2. Ритмічна структура сугестивного тексту має багаторівневу будову; лексичний і фонетичний стратуми однаково значущі в ритмоутворенні.

3. Склад, форма й ритмічна впорядкованість одиниць сугестивного тексту підпорядковані його змісту.

4. Ритми прагматично маркованих одиниць домінують над ритмами одиниць інформаційно-тематичних як на лексичному, так і на фонетичному рівнях сугестивного тексту.

5. Фоноритмічна структура сугестивного тексту зумовлена лексичною; її склад є відображенням звукового складу ключових лексичних одиниць тексту.

6. Технологія фонетичного забезпечення впливу полягає у всеосяжному впровадженні звуків, що складають оболонку ключових прагмем та інформем, до загальної структури сугестивного тексту [108].

У сакральних текстах часто використовується ритм (грец. Ρυθμός – від ρεω – «текти») – рівномірне чергування впорядкованих елементів (звукових, зображальних тощо), циклів, фаз, тих чи інших процесів і явищ), рима (співзвуччя кінців віршованих рядків) та співзвуччя (повторення подібних голосних звуків, а

також схоже звучання кінців рядків чи асонанс, поєднання двох або кількох звуків за одночасного звучання, гармонійне звучання) [98].

Параметризація сакрального тексту визначається особливим типом ритмічної організації, що ґрунтується на взаємозалежному повторенні лексико-семантичних і фонетичних одиниць, причому фонетична ритмізація підпорядкована лексичній. Розстановка пауз у магічній формулі дає змогу виявити її сугестивний характер. Чітка членованість речення створює ефект містичності, нагнітання ідеї без можливості критичної оцінки подій. Отже, ритм є основним конструктивно-змістовним елементом будь-якого сакрального тексту.

Зазвичай сегментація сакрального тексту є першим етапом у сприйнятті мови. Роздроблене членування тексту, пов'язане із розміщенням пауз та інтонацією, спричинює коливну реакцію, тому слухачеві досить складно одразу виділити комунікативно значущі області, й, у зв'язку з цим, будувати комунікативну тактику.

Латинська мова має свої особливості акцентування, які є предметом вивчення просодії. Інтонація пов'язана із видозмінами основного інтонаційного контуру: мелодикою мови, фразовим наголосом, тривалістю, темпом, паузацією, ритмом та іншими просодичними елементами. На відміну від музичної мелодії, мовна мелодика не має чітко регламентованих темпу та тональності.

Філолог-класик Й. Тронський зазначав, що латинський алфавіт був запозичений у греків, але через етрусків. Основним доводом етрусського посередництва є той факт, що в давньому латинському алфавіті не було певної графеми для позначення дзвінкого задньоязикового звука [g], який був у етрусській і латинській мовах, але якого не було в грецькій [154, с. 70]. З цим погоджується й О. Єр'оміна, додаючи, що етруски (згодом і римляни) використовували грецькі літери Г(гамма), К (каппа) і Q(коппа) для передання фонетичних варіантів задньоязикового в позиції перед різними фонемами: К перед *a* і приголосними, С перед *e* та *i*, Q перед *o* та *u* [58, с. 242].

Для фонетичної системи латинської мови було характерним фонологічно значуще квантитативне протиставлення голосних (наприклад, *mālum* – зло та *mālum* – яблуко). Це протиставлення позначилося на особливостях наголосу та квантитативному характері віршування. Особливістю латинської фонетичної системи є також збереження низки лабіовелярних приголосних, на відміну, наприклад, від оскської та умбрської мов, де вони зазнали лабіалізації [117, с. 253].

Правильну латинську вимову можна приблизно реконструювати на основі зіставлення вже відомих опосередкованих відомостей. Такими є, зокрема, окрім шкільної традиції вимови пізньої античності (IV – V ст. н. е.), такі:

1. Докладний опис артикуляції звуків латинської мови поданий такими римськими граматиками, як: Квінт Енній (239-169 рр. до н. е.), Марк Теренцій Варрон (116-27 рр. до н. е.), Марк Валерій Проб (I ст. до н. е.), Марій Вікторін (281-291 рр. – після 363 р. н. е.), Єлій Донат (бл. 320 р. – бл. 380 р. н. е.), Прісціан Цезарійський (бл. 500 р. н. е.) тощо.

2. Відомості з письмових, літературних чи епіграфічних пам'яток: гра слів, що ґрунтується на їх звучанні (часто поширена в комедіях та листах Ціцерона друзям), описки (різновид звукопису) тощо.

3. Вимова романських мов, що зберегла риси давньої латинської вимови.

4. Історія латинських звуків у словах, запозичених іншими мовами, а також транскрипція латинських слів грецькими літерами, а грецьких – латинськими.

5. Наявні в мові фонетичні закономірності, що дали можливість зробити висновки про характер певних звуків [24, с. 21].

Як зазначають латинські грамматики, наголос у латинській мові не є за своєю природою фонологічним, тобто таким, який не виконує смислорозрізнявальної функції. Римські граматисти з II ст. до н. е. до IV ст. н. е. вважали наголос просодичним (музичним), про що свідчить і система латинського віршування, в основі якої чергування довгих та коротких голосних. Динамічний (силовий) наголос використовувався в народній латинській мові, де силою голосу виділявся

наголошений склад. Причиною зміни характеру наголосу могла бути втрата протиставлення довгих та коротких голосних [24, с. 26].

З-поміж найдавніших прикладів сакральних текстів, що засвідчені вже VI ст. до н. е., виділяють *carmen* (пісня чи наспів), які характеризуються римою та ритмом. Поняття *carmen* первісно не обмежене віршованими межами: воно позначає усно проголошене висловлювання, не залежно від того, про що йдеться – про договір, молитву чи закляття. Насправді численні тексти зі сфери «урочистої усної словесності» можна сприймати як неквантитативну поезію чи як попередній етап розвитку вишуканої прози. У будь-якому разі структурні ознаки, наприклад, членування довгого рядка на два взаємозалежні відрізки близької, але не рівної довжини, можна спостерігати й у пізнішій версифікації, алітерацію ж та двочленний спосіб вираження використовують однаково – й у прозі, і в поезії.

Найзначнішим ліричним текстом долітературної епохи вважається гімн Арвальських братів – *carmen arvale*. У цьому гімні вжиті *concepta verba* – чітко встановлені формули, характерні також для юридичної мови, проте алітерації в цьому призначеному для співу тексті, широковикористовувані в ранній латині, не відіграють особливої ролі. Гімн Арвальських братів (від лат. *arvum* – поле, нива) – ритуальний гімн колегії з 12 жерців, які в травні проводили триденне святкування на честь богині землеробства Dea Dia. Текст складений, очевидно, в VI ст. до н. е., став відомим із протоколів колегії, датованих до 218 р. н. е.

Німецький епіграфіст В. Генцен зазначив цікавий факт, що в Арвальських братів було табу на використання залізних інструментів для вирізання написів у священних гаях. Проте вони попередньо приносили жертву – відкуп ягням чи свинєю, щоб уникнути невдоволення бога, і користувалися надалі залізними інструментами для різьблення. А коли залізний інструмент виносили з гаю, приносилася повторна жертва [209, с. 128-135].

У сакральних текстах спостерігаємо такі різновиди повторів: контактні й дистантні; прості і складні; точні, неточні, зворотні. Повтори поєднуються між собою у визначені системи. Розрізняють кілька форм таких систем: послідовна,



перехресна й кільцева. Анафоричні ряди, тобто повтори на початку рядків, у замовляннях утворюють повторювані префікси, прийменники, сурядні сполучники й особові займенники; рідше зустрічаємо неточні повторення початкових поєднань звуків.

Повторюваність певних елементів тексту вибудовує асоціативні зв'язки всередині нього. Завдяки дистантним повторам текст сприймається нелінійно, внаслідок чого виникає додаткова підтекстова інформація, що підсилює ефект навіювання. Найбільш значущими в ритмічній будові є початковий і кінцевий фрагменти: у першому задається ритм усієї мовної структури, в останньому підсумовується позитивний ефект впливу. Так, наприклад, гімн Арвальських братів містить обрамлення (початкову й завершальну композиційні частини твору, що є ніби рамкою для інших його частин) з паралельною структурою:

*enos Lases iuvate*

*enos Lases iuvate*

*enos Lases iuvate*

*neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*

*neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*

*neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*

*satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber*

*satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber*

*satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber*

*semunis alterni advocapit conctos*

*semunis alterni advocapit conctos*

*semunis alterni advocapit conctos*

*enos Marmor iuvato*

*enos Marmor iuvato*

*enos Marmor iuvato*

*triumpe triumpe triumpe triumpe triumpe.*

Лари, нам допоможіть! {3}

І не дозволь ти, Марсе, біди напасти на народ {3}.

Ситий же будь, дикий Марсе, стій нерухомо, бий об поріг{3}.

Семони, поперемінно призвіть всіх! {3}

Марсе, нам допоможи! {3}

Радій! {5}

[CIL, VI, 2104].

У цьому гімні є звертання до Ларів (*Lases = Lares* (архаїчна форма, яку зустрічаємо у М. Теренція Варрона) – *lar, laris m – Voc.pl.* – «лар» – дух-покровитель), до Марса (*Marmar = Marmor* – експресивно подвоєний давній кличний відмінок до імені бога Марса – *Mārs, Mārtis m*), а також до Семона (*Semo, onis (semen) m – Voc.pl.* – Семон, давнє божество землеробства (епітет бога *Sancus*)).

Уже у другому рядку спостерігаємо повтори складів у словах:

*neve lue tue Marmar sins incurtere in pleoris.* – І не дозволь ти, Марсе, біди напасти на народ.

Цей гімн поєднувався із танцем, останній же передбачував чіткий ритм. Потреба в танцювальному кроці спричинила хвилю скорочень: *sins* замість *sinas*. Отже, у представленому сакральному тексті використовується ритм, супроводжуваний повторами, оскільки гімн передбачає пісенне виконання. Кожен із рядків повторюється тричі для підсилення, за традицією, тому що цифра 3 має символічне значення, як зазначалося в попередньому розділі (див. детальніше в пункті 1.5.1. Ритуал як невербальний складник сакральної комунікації).

Для пісні Саліїв, колегії жерців Марса (*Mars Gradivus*, який спершу був богом – покровителем полів та стад) та Квіріна (сабінськ. *Quirinus* – списоносний, один із найдавніших римських богів, що ототожнювався з Марсом, а пізніше – з Ромулом), музичний ритм та повтори, важливіші, ніж те, що допомагає встановити звучання слів. Як відомо, свою назву, яку можна перекласти як «стрибуни» чи «танцюристи», Салії дістали за те, що на святкуваннях, присвячених Марсу чи Квіріну, вони виконували військові танці з

потрійними притопами (*tripudium*). Цікавим є факт, заначений римським істориком Тітом Лівієм, що оскільки в давнину мідь, як і залізо, повсюдно використовувалися в магії та релігійних обрядах, у жерців – «саліїв» Марса були мідні пояси [Т. Livius I. 20, 4].

У гімні можна зустріти звертання до хранительки священних щитів (*ancilia*). Жерців старшої колегії називали *S. Palatini*, а молодшої – *S. Agonales* чи *Collini*. Під час свят на честь Марса (1, 15 та 19 березня) вони виконували військові танці та співи (*axāmenta*). Кожен рядок, що характерно для ритуальної поезії, повторювали тричі, а останній – 5 разів поспіль (за кількістю рядків, чи по разі після кожного рядка). Для цього гімну характерна анафора (від грец. ἀναφορά – винесення, сходження) – єдинопочаток:

*Divom em pa cante*

*Divom deivo sub plecate.*

– Співайте до богів батька, богів бога благайте...

Анафоричний повтор, використаний у цьому гімні, виконує композиційну функцію, де анафора слугує додатковим (поряд із константною паузою) сигналом закінчення попереднього рядка й початку наступного. У такий спосіб, вважаємо, гімн набуває зв'язності, а повтор підкреслює значущість виділеного слова. При цьому повторюється форма *divom* – «до богів».

У магичній формулі SATOR використано алітерацію S, T та R, що створює ефект членованості, тобто між кожним зі слів є пауза, необхідна для вимови наступного слова, та певний ритм. Перед дієсловом *TENET* робиться більша синтагматична пауза, аніж між іншими словами в ритміко-логічному членуванні цього речення (очевидно, воно містить тільки дві синтагми).

SATOR/ AREPO //TENET/ OPERA /ROTAS//.

Розстановка пауз у цій магичній формулі надає можливість виявити її навіювальний характер. Чітка членованість речення створює ефект містичності, нагнітання сугестивного ефекту. Якщо представити цю фразу за всіма правилами латинської акцентуації, матимемо таке: sAtor Arepo tEnet Opera rOtas.

Досить часто в сакральних текстах з'являються безглузді слова, причиною появи яких, можливо, є прагнення до насичення магічних формул ритмом та асонансами. Прикладом може бути магічна формула, згадана М. Порцієм Катонем (234–149 рр. до н. е.) у poradнику «De Agri Cultura» («Про сільське господарство») для лікування розтягнення чи перелому:

Luxum si quod est, hac cantione sanum fiet. Narundinem prende viridem aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: «*Motas vaeta daries dardares astataries dissunapiter*». Ferrum insuper jactato. Ubi coierint, id manu dextera prehende et sinistra praecide; ad luxum aut ad fracturam alliga: sanum fiet. Et tamen cotidie cantato [...] hoc modo: «*huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*» [M. Porcius Cato Censor. De Agricultura, I, 168].

– Якщо є вивих, за допомогою цього заклинання стане здоровим. Візьми зелений очерет завдовжки в п'ять футів, розділи його навпіл, і двоє чоловіків нехай тримають їх біля стегон. Почни співати «*Motas vaeta daries dardares astataries dissunapiter*». Притули зверху залізо. Коли вони з'єднаються, там правою рукою схопи, і лівою відріж; до вивиху чи до перелому прив'яжи: стане здоровим. Однак щодня примовляй [...] у такий спосіб: «*huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*».

Як бачимо, магічна формула насичена словами, позбавленими змісту, виразна вимова яких фактично посилює ефект. За влучною оцінкою німецького історика Х. Верснела, замовляння Катона – це наочний приклад «абракадабри» [198, с. 108]. Останнє закляття, можливо, написане архаїчною латиною «*huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*» чи, можливо, було в класичній латині «*aveta veta vetis tapes tissistat damnabo damnavestra*».

У першій частині закляття Катона є частина симпатичної магії, щов свою чергу включає гомеопатичну (предмети, схожі за зовнішнім виглядом – магія подібності) та контагіозну (безпосередній контакт, дотик, зараження). Згідно з Дж. Фрезером, симпатична магія, що ґрунтується на переконанні в існуванні

зв'язку між будь-яким предметом реального світу та подіями, що відбуваються з ним [161].

Так само, як поєднуються дві частини очерету, має зростатися й пошкоджена кістка хворого. Одним із прикладів такої симпатичної магії буде ритуал, присвячений безмовній богині Тасіта, коли стара відьма зашиває голову риби за допомогою мідної голки, щоб так само зв'язати губи наклепника [P. Ovidius Naso. Fasti, XI, 575-578]. Цікавим є використання в ритуалі заліза, яке накладають на кістку задля того, щоб відігнати злих духів, які перешкоджатимуть зростанню кістки та одужанню. Іншим припущенням буде те, що якась надприродна сила, яка спричиняла травму, може ізцілити її через магичну силу слова.

Магічне слово «Абракадабра», уперше згадане в поемі I-II ст. н. е. римського вченого Кв. Серена Саммоніка (лікаря, що супроводжував імператора Севера в його поході до Британії у 208 р. н. е.), мало цілющі властивості – хвороба поступово відступала подібно до того, як буква за буквою зменшувалося і зникало це слово. Зазвичай закляття відтворювали в такий спосіб:

ABRACADABRA

ABRACADABR

ABRACADAB

ABRACADA

ABRACA

ABRACA

ABRAC

ABRA

ABR

AB

A

*Inscribis chartae, quod dicitur Abracadabra,*

*Saepius: et subter repetas, sed detrahe summae,*

*Et magis atque magis desint elementa figuris  
Singula, quae semper rapies et coetera figes,  
Donec in angustam redigatur litera conum.*

*His lino nexis collum redimire memento* [Q. Serenus Sammonicus. De Medicina Praecepta, LII, Hemitritaeo depellendo].

– Напишеш на папері те, що кажеється ABRACADABRA. Часто й донизу повторюй, але віднімай зверху, і все більше й більше зникатимуть одиничні елементи фігур, які завжди підхоплюй та інші додавай, доки у вузькому куті зникне літера: цим не забувай змазувати шию...І смерть відійде, дивовижним чином, і хвороби ( див. додаток Е).

Якщо закляття не спрацює, Серен рекомендує використовувати левячий жир або жовті корали зі смарагдами, які потрібно потерти об шерсть kota, а потім носити на шиї. Ймовірно, такі«ліки»асоціюються із сонцем через жовтий колір. Крім того, сонце є джерелом світла та тепла, а жар є характерною ознакою лихоманки.

Крім уже названих, є ще три версії тлумачення цього закляття. За першою версією, французький окультист Е. Леві зауважив, що в «магічному трикутнику» ABRACADABRA 11 букв, які під час складання дають 1 (в нумерології 1 – Всесвіт). За другою, є припущення: якщо всі літеривеликі, то це може бути скороченням, певним кодом. За третьою, походження слова ABRACADABRA невідоме, і всі спроби його перекласти чи пояснити залишаються непереконливими.

Крім «Абракадабри», була ще одна формула подібного характеру для зупинення крові:

*Sicucuta*

*icucuta*

*cucuta*

*ucuta*

*cuta*

*ита*

*та*

*а*

[147, с. 5].

У сакральному тексті повторення лежить в основі мовленнєвого ритму, який формується завдяки взаємодії різноманітних мовних засобів: звукових, інтонаційних, лексико-семантичних, синтаксичних, з-поміж яких особлива роль належить синтаксичному паралелізму. Цей сакральний текст якраз і побудований за принципом граматичного паралелізму. Відбулося формально-семантичне уподібнення речень на підставі їх структурно-граматичної схожості.

Римована мова має складнішу звукову організацію, порівнюючи з прозовою. У ній є не тільки логічні та емпатичні наголоси та паузи, а і власне ритмічні, оскільки джерелом віршованої мови були синкретичні масові дійства, ритуали, де слово було в неподільній єдності з мелодією. Ритмічну структуру має закляття від подагри, вжите у творі М. Теренція Варрона «Про сільське господарство»:

*Nec huic morbo caput crescat*

*Aut si creverit tabescat.*

*Ego tui memini*

*Medere meis pedibus,*

*Terra pestem teneto,*

*Salus hic maneto*

*In meis pedibus*

[M. Terentius Varro. Rerum Rusticarum De Agri Cultura<sup>1,2</sup>, 27].

Спочатку римуються перший та другий рядок – *cre*scat та *tabe*scat. Потім іде кільцева рима – сьомий рядок віршованої строфи повторює четвертий і відповідно, з ним римується (*meis pedibus – meis pedibus*), а п'ятий римується відповідно із шостим (*tene*to – *mane*to).

Як зазначає російський філолог В. Топоров у статті «Об одном латинском заговоре «*Tabella defixionis in Plotium*» (1988), прокляття проти Плотія є ритмічним за своєю структурою через синтаксичні паралелізми та повтори однакових морфологічних форм, які збільшують монотонність звукової організації тексту. У проклятті є анаграмні утворення, схожі на старолатинську поезію *Carmina Salivaria* та *Carmen Arvale*. За припущенням В. Топорова, початкова фраза *Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor* двічі включає в себе ім'я Прозерпіни, явно та таємно водночас: *...ona... p...ro... P...onis...sor* – *PROSERPINA* [153, с.27].

Крім того, текст прокляття пронизують схожі морфологічні та слово утворювальні елементи та численні їх повтори: *eripias – tradas – tradas – mittas – mandes – tradas; perdat – exseat – disperdat; aspicere – videre – contemplare; ni possit + infinitivus (vitare, dicere, seadjuvare, sentire, dormire); facere, stare, aspicere, videre, contemplare; do(6 paziv) – dabo; eripias – eripiant – eripiat; luctent – deluctent; mandavit – mando – mandes; evincant – vincant; quaternae – tertianae – cottidianae; безліч форм в Accusativus* [153, с. 25-31].

Дослідження сакральних текстів на та просодичному рівнях дало можливість виявити навіювальний вплив, котрий проявився в самому звучанні текстів, звукосполучуваності, ритмі, розстановці пауз, мелодійності. Аналіз фонетичної структури сакральних текстів заклад у контексті ритмотворення виявив пріоритет лексичного рівня, зумовлений семантикою його експліцитних одиниць.

### **2.3. Лексико-семантичний аспект сакрального латинськомовного тексту**

Фоноритмічна структура сакрального тексту зумовлена його формально-лексичною будовою, звуковим складом ключових лексичних одиниць тексту (не тільки семантично, а й фонетично значущих явищ). Семантичний рівень аналізу



тексту, який розглядає його змістовну сторону, структурування смислів, виражених експліцитно й імпліцитно, водночас пов'язаний із герменевтикою, що має давні античні традиції й тлумачить текст, його інтерпретацію (роботи Г. Богіна, Г. Щедровицького тощо).

Вважаємо, що лінгвістичний аналіз сакрального тексту має здійснюватися за допомогою культурного контексту, а саме традицій використання сакральних текстів в античності. Аналіз лексики сакральних текстів неможливий без створення класифікації на основі змісту, ключових частин та основних мотивів текстів. У зв'язку з цим, треба згадати дослідження російського вченого Є. Кагарова, який у своїй дисертації «Грецькі таблички з прокляттями» (1918 р.) розглянув феномен закляття в античному світі, створивши класифікацію табличок проклять за критеріями зовнішнього вигляду, типу будови та стилю тексту. Дослідник виділив декілька типів будови сакральних формул: 1) молитви; 2) описи; 3) побажання; 4) змішаний тип. Крім того, ним були вирізнені структурні складники сакральних формул – закляття (за історичним розвитком): зображення суперника (фігура, малюнок) > ім'я ворога на табличці > ім'я та вказівка на дію > закляття (у формі складного письма чи молитовного звертання (можливо, найпізніший тип формули) [70, с. 8]. Напрацювання Є. Кагарова можна використовувати під час подальшого аналізу латинськомовних сакральних текстів.

Є. Кагаров обґрунтував також використання цвяхів у табличках проклять на основі симпатичної магії:

- для надсилання хвороби чи нещастя,
- для примусового впливу на дух,
- для символічного проколювання ворога,
- мідні цвяхи – амулети в обряді «приковування зла» [70, с. 13].

Є ще одна класифікація формул заклять за Є. Кагаровим:

1. *Similia similibus* – подібне до подібного.

2. Іменна формула – список (в Nominativus, Genetivus та імена з патронімами).

3. Ім'я та дія.

4. Ім'я супротивника + дія (прохання) + ім'я божества (демона).

Є. Кагаров виділив 17 способів будови магічного напису, основні з яких такі:

1. Тільки ім'я об'єкта.

2. Об'єкт + дія над ним.

3. Тільки дія.

4. Ім'я + дія + ім'я божества (демона).

5. Звертання до божества, прохання знищити + ім'я об'єкта.

6. Звертання до божества, побажання зла супротивнику + ім'я об'єкта.

7. Зле побажання + ім'я супротивника.

8. Зле побажання + ім'я супротивника та демона.

На практиці такий підхід виявився занадто докладним, тому що безліч заклять не підходять до жодного типу, крім «змішаного». Сучасний американський дослідник-класик К. Фараоне, посилаючись на класифікацію Є. Кагарова, виділив три основні формули проклять:

1. Пряма зв'язуюча формула як перформативне висловлювання, за допомогою якої той, хто проклинає (*defigens*) сподівається автоматично вплинути на жертву.

2. Молитовна формула із закликом до божеств підземного світу, які є виконавцями прокляття.

3. *Similia similibus* – формула, у якій проводиться аналогія між об'єктом прокляття й бажаною дією [181, с. 5-10].

Дослідження формул магічних написів є найбільш важливим аспектом у розумінні сутності сакрального впливу. Прокляття мають особливі моделі будови, певні правила й канони складання. Філолог-класик Е. Діль (1890-1952 pp.) описав одну зі схем розвитку формул прокляття:

1. Просте перерахування імен противників.

2. Архаїчно строге та умовне перерахування імен змінюється короткою та виразною формулою, що має ознаки зв'язного речення.

3. Наговори, як лист чи особисте прохання, звернуте до потойбічного світу [51, с. 40-56].

Формальні риси латинської мови знайшли своє відображення в античних сакральних текстах. Чіткість висловлювань, повнота відмінкової та дієслівної парадигмилатинської мови дозволили лише в деяких випадках вживати прийменники та особові займенники. Наприклад: *Tretiam Mariam defigo et illius vitam et mentem et memoriam et iocinera, pulmones, intermixta, facta, cogitata* (JRS 25. 1935. 225, Nr. 11). – Пробиваю Третію Марію та її життя, свідомість, пам'ять, печінку, легені, все разом, справи, замисли.

Грамматичні способи латинської мови не потребують описових форм, взагалі бракує артикля, що зумовлює також зменшення абстрактного субстантивування. У такий спосіб, латинська мова дозволяє підвести думку до головного висновку, відкинувши зайві елементи, що й перетворює її на логічну мову. Відмова від складних слів, незначний словниковий запас та зумовлена цим багатозначність латинських слів підштовхують авторів до скорочення обсягу творів. Часто автори використовують омонімічні форми, що ускладнює правильне тлумачення тексту [148].

Структуроутворювальний принцип, який одночасно забезпечує прагнення до точності та вирішує ритмічні завдання, поширений і в ритуальних гімнах та прокляттях із дво- чи багатозначним висловом, стилістично підкресленим алітерацією. Ілюстрацією цього є відповідно утворені імена богів, наприклад, *Mater Matuta*. Нагромадження семантично близьких слів часто спричинене потребами самого тексту, оскільки будь-яка двозначність створює страх та непорозуміння.

Повноти висловлювання можна досягнути риторичними засобами, які підкреслюють якість, величину та афективність визначення. Як відомо, контекст актуалізує значеннєву сферу слова, спонукаючи появу того чи того часто-густо

переносного значення, що часто змінюється залежно від контексту. У багатьох випадках основне значення може знову виникати в сакральних текстах, де, наприклад, «коханий» стає «солдатом» на службі Амура. Окрім того, спостерігаємо запозичення сільськогосподарської лексики: *manipulus* – «загін» (пучок сіна в руці), *felix* – «щасливий» (плодоносний), *pecunia* – «гроші» (від *pecus* – скот), *rivalis* – «суперник у любові» (сусід за струмком).

Як зазначає Л. Кисельова, у сакральному тексті фонетико-фонологічні (фонеми), морфологічні (корені, афікси) та синтаксичні одиниці, тобто будь-які елементи вербального коду, здобувають власне автономне звучання [73]. Такі вчені, як Л. Виготський, О. Леонтьєв, зазначають, що прагматичну функцію в сакральному тексті найкраще виконують ті лексичні одиниці, які можуть спричинити в адресата мовлення емоційний відгук. Під час дослідження сакральних текстів необхідно враховувати відповідність між змістом навіювання та частотністю вживання ключових лексем у тексті прокляття.

Нам імпонує підхід засновниці сугестивної лінгвістики – І. Черепанової, згідно з яким у процесі аналізу в сакральному тексті виділяють особливі групи лексичних одиниць: *нейтральна лексика* (загальноновживана лексика, яка не пов'язана з певними функційними стилями мови й не має експресивного забарвлення; стосується теми тексту, часто виражена онімними звертаннями); *прагматично маркована лексика* (співвідноситься з планованим результатом навіювального впливу, прагматичним ефектом – оздоровлення, зцілення, перемога в бою, зурочення, приворот тощо); *немаркована лексика* (позначені нею реалії об'єктивної дійсності прямо не стосуються теми) [166].

Найпоширенішим способом здійснення прокляття було пряме звертання до бога чи божества, якому повідомлялися імена ворогів. З-поміж імен богів часто трапляються традиційні римські підземні боги: *Dis pater* («багатий батько», римський бог, що прирівнювався до грецького Плутона, іноді до Гермеса – хтонічного бога-провідника мертвих душ), *Persefona* чи *Persephone* (цариця підземного світу), *Hecate* (богиня полювання та рибальства, покровителька

нечисті, чаклунства та ворожінь, яка має подібні риси з Артемідою) [205, с. 111-112; 122]. До Прозерпіни звернуте відоме прокляття проти Плотія, датоване I ст. до н. е., у якому тіло Плотія, розчленоване на складники «передається як жертва підземним богам» (докладний аналіз цього тексту зроблений В. Топоровим [152, с. 25–31]).

Крім того, трапляються й такі імена богів: *Dis Pater, Nympha, Dea Placida, Domina Fons, Dea Proserpina, Dominus Neptunus, Divus Nodens, Deus Juppiter Optimus Maximus, Deus Mercurius, Mater magna, Deus Pluto, Dea Muta Tacita, Moltinus, Dea Placida et Sacra, Minerva Dea Sulis, Numen, Manes* тощо.

Звертання до дрібних божеств – Манів (*dii Manes*) мало досить суперечливий характер, оскільки не виключалася можливість впливу цих божеств на живих людей. Мани намагалися привернути до себе душі живих, залякували, спричинюючи хворобу чи, навіть, смерть. Лише іноді звертання до Манів вживається в прокляттях (*imprecationes*), спрямованих на особу, якій насилаються найстрашніші тортури чи смерть [128].

Іноді звертання до божеств досить розмиті: *Numen demando, devoveo, desacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficiatis intra annum istum* (CIL 11, 1823; Cf. Audollent 1904). – Божество прошу, жертвую і присвячую, щоб ви, гарячі води, чи, якщо хочете, щоб вас звали німфами чи якими-небудь іншими іменами, щоб ви його знищили й загубили впродовж цього року.

У табличках проклять як джерелі простонародної магії часто зустрічаються граматичні та лексичні помилки (через їх загально доступний характер). Крім того, у написах представлені різні місцеві інтерпретації загальноприйнятих (Асклепій, Сатурн та Плутон) римських божественних імен та епітетів, що свідчать про первинність локальних культів над суспільною релігією: *Dea Ataecina Turibrigensis Proserpina* (CIL 2.462: ILER736) – Богиня Атецька Турібрігенська Прозерпіна; *Pluton, sive Iovem infernum* (JÖA1 37. 1948. 112–120 (= Römische Antike und frühes Christentum II. Klagenfurt 1963, 24–33) – Плутон чи

підземний Юпітер; *Bona pulchra Proserpina, Plutonis ixsor* – Добра, гарна Прозерпіна, дружина Плутона. З-поміж представників римського пантеону згадують божества Капітолійської тріади: Юпітера, Юнону та Мінерву (AE 1957, 53, ILS 31).

Через вплив східних вірувань та астрології в табличках проклять зустрічаємо звертання до єгипетських богів: Ісиди (популярності в Римі набула після правління Цезаря та Марка Антонія), яка виконувала роль грецької богині плодючості (Деметри) – *Isis Myrionyma, tibi commendo furtum meum* (Versnel in: RHD 65. 1987, 22) – Ісіда Міріоніма, тобі доручаю мою крадіжку; Абракса – єгипетського демона, що уособлював єдність світового часу та простору (за однією з версій, втілено у формулі ABRACADABRA) та інших єгипетських демонів та інших єгипетських демонів: Бахахіха – *Baḫaḫuḫ qui es in Aegypto magnus daemon* (Wünsch in: RhM 55. 1900) – Бахахіх, що є у Єгипті величним демоном; Трабаксіана – *Τραβαξίαν omnipotens daemon* (CQ 50.2. 2(XX). 574) – Трабаксіан, всемогутній демон тощо.

Як зазначалося раніше, на відміну від грецької релігії, де боги уособлювали заняття, ремесла, предмети, римські боги часто персоніфікували певні якості чи риси характеру. Наприклад, у сакральних текстах спостерігаються звертання до таких богів чи божеств: Аттіса (у фрігійській міфології бога плодючості, коханого богині Кібели, що ототожнювався з фінікійським Адонісом). – *Deorum maxime, Attis tyranne* (Ffm 2004, 33 – 40). – Найбільший із богів, Аттісе тиране; Нецесітати (богині неминучості чи невідворотності) – *Adjuro vos per haec nomina Necessitatis* (2(X)4. 227ff. Nr. 97). – Заклинаю вас через ці імена Нецесітати; Мути Тацити чи *Dea Mutae* (німої богині, що оберігала від чуток, наклепу, переслідувань; через вічне мовчання стала уособленням смерті; її часто вшановували глухі та раби, у яких був вирваний язик; до неї зверталися для захисту від кривдників): *Mutae Tacitae, ut mutus sit Quartus* (BROK 58. 1977.564. Nr. 224). – Мовчазній Муті (присвячується), щоб німим став Кварт.

Окрім римських богів, у табличках трапляються імена кельтських божеств, які потрапили до римського пантеону після завоювання Римською імперією Галлії та Британії.. Римляни ототожнювали кельтських богів із власними: гальського бога Белена (Belenos) з Аполлоном, а бога Луга (Lug) з Меркурієм, що спонукало їх до такого роду звертань: до Нодента (ймовірно в Британії, бога-«ловця» чи бога-мисливця): *Divo Nodenti: Silvianus anellum perdidit* (CIL 7. 140: ILS 4730; RIB 306). – Богу Ноденту: Сільвіанус перстенець втратив; до Мольтіна (хтонічного божества плодючості, що ототожнювався з Марсом чи Меркурієм). – *Secundina Mercurio et Moltino mandat* (JÖAI 44. 1959. 70 –76) – Секундіна передає Меркурію та Мольтіну.

Давно з'ясовано, що в табличках, створених на різних територіях античного світу, трапляються схожі формулювання та стилістичні прийоми. Наприклад, докладне дослідження В. Верснела показало, що формули проклять проти крадіїв у табличках із Малої Азії та Британії практично ідентичні за формою та змістом [196, с. 60-106].

Про схожість вживаних у магічних текстах формул-моделей, що створюють враження «одного шаблону», писали також Є. Кагаров та М. Познанський. Прикметно, що аналогічні формулювання трапляються не тільки в табличках латинською і грецькою мовами, але й у таких, що написані іншими мертвими мовами – етрусською чи оскською (корпус Одоллена №124, 128, 192, 193).

Як зазначав О. Одоллен, у текстах табличок проклять часто зустрічаються імена матері (матроніми), які використовувалися з метою уточнення особи, яку збиралися проклясти. Підтверження цьому знаходимо у відомій латинській приказці: «*Mater certa, pater incertus*» – Мати відома, а батько невідомий. Найбільш поширеним формулюванням у цьому разі було таке: «такий-то син (дочка) такої-то» чи *quem reperit* – «такий-то (така-то), якого (яку) народила така-то ім'ярек».

Найбільш суттєвим елементом тексту прокляття було ім'я об'єкта прокльонів, будь-яка невизначеність не дозволялася. Наприклад, у проклятті

проти Невії вжито таку фразу: *sive ea allo nomini est* – чи вона має інше ім'я. Таке уточнення використовувалося задля того, щоб Невія не змогла уникнути якоюсь хитрістю покарання, наприклад, за допомогою зміни імені, адже сила прокляття пов'язувалася з особою самої Невії.

Як зазначає О. Одоллен, необхідність точно називати ім'я була настільки важливою, що часто-густо імена проклятих навмисне вживалися в номінативі, хоча граматики речення вимагала іншого відмінка. Ворог міг передаватися підземним богам і безпосередньо, без згадки імені жертви: *Dii iferi vobis comedo si quisqua sacitates habetis ac tardo Ticene.* – Боги підземні, вам вручаю, якщо ви, хоч скільки святості маєте, і віддаю Тіцену; *[hos] homines omnes infreis [de]is deligo.* – Цих людей я видаю підземним богам; *commendo tibi Iulia Faustilla, Marii filia* – доручаю тобі Юлію Фаустілу, доньку Марії (вжито номінатив замість аккузатива *Iuliam Faustillam*).

Іноді списки ворогів досягали неймовірних розмірів. Рекорд із кількості імен поставив автор табличок із Круцінака (Кройцнах у Німеччині), де було проклято 21 чи 22 людини (корпус Одоллена № 92, 102). Є свідчення, що ділки з африканських іподромів десятками відсиляли на той світ своїх конкурентів: на одній табличці, за свідченням О. Одоллена, закарбовані 67 наїзників, на другій – 10 наїзників та 41 кінь, на третій – 8 наїзників та 50 коней (корпус Одоллена № 283, 283, 284).

Одна римлянка побажала своїй суперниці Родіні, щоб вона подобалася якомусь Марку Ліцінію Фаусту не більше ніж той мрець, до чиєї могили покладено прокляття (*Quomodo mortuos qui istic sepultus est nec loqui, nec sermonare potest, sic Rhodine apud M[arcum] Licinium Faustum mortua sit nec loqui nec sermonare possit...*). На звороті таблички авторка додала: «І нехай те ж саме буде Марку Гедію Амфіону, також Гаю Попіллію Аполонію, також Веннонії Герміоні, також Сергії Гліцині» (корпус Одоллена № 139), (російський переклад у [156, с. 239-241; 157, с. 152-154]).



Іноді в табличках проклять міг бути тільки перелік імен, навіть без прокляття як такого. «Текст» у цьому випадку складався не тільки з написаних на табличці імен людей та самого «побажання», а й із процедури виготовлення таблички, протикання її цвяхом чи нігтями, з переміщення її в могилу, підкладання до бані, стадіону, будинку чи храму. Можливо, акт прокляття передбачав також і усне вимовляння відповідного супутнього тексту та здійснення низки магічних дій.

Часто-густо автор таблички брав на себе роль позивача до богів, яким надавалася роль судді в тій чи тій справі. Якщо йшлося про крадіжку, то скаржник приносив украдене в дар богу, на якого віднині накладався обов'язок повернути вже «своє» майно: *Isis Myrionyma, tibi commendo furtum meum* [Versnel in: RHD 65. 1987, 22]. – Ісіда Міріоніма, тобі доручаю мою крадіжку.

Водночас одяг як предмет, що має господаря, також міг слугувати свого роду «провідником» між світами, тому прокляття робилося на одязі: *Domina Nemesis do tibi palleum et galliculas qui tulit non redimat ni vita sanguinei sui* [203, с. 110]. – Богине Немесідо, даю тобі паллій та гальські сандалії, хто вкрав, нехай же не відкупиться життям свого кровника. Текст, знайдений в Уельсі 1927 р. є табличкою, розміром 3 × 3 см. Цілком можливо припустити, що маленька табличка була прикріплена до плаща гладіатора, залишеного в роздягальні, адже табличку було знайдено під час розкопок римського цирку.

О. Одоллен зібрав формули проклять, у яких вжито ім'я жертви, яка передається підземним богам: *inimicorum nomina ad inferos* – імена ворогів – підземним богам (№96), *data nomina ad inferos* – імена передані підземним богам(№97, 100), *Helenus suom nomen eimferis mandat* – Гелен передає своє ім'я підземним богам (№137). Звертаючись до богів та демонів, автори табличок часто пишуть: *illi quorum nomina hic habes* – ті, чиї імена ти тут маєш (№220); *equi, quorum nomina hic scripta et demandata habetis* – коні, чиї імена тут вам написані та вказані (№295); *haec nomina hominum et egorum quae dedi vobis, cadant* – ці імена людей та коней, які я вам дав, нехай загинуть (№273).

У прокляттях для підсилення навіювального ефекту вживаються *соматизми* (від грец. *σωματ* – «тіло») – лексеми на позначення частин людського тіла, пов'язані між собою партитивними відношеннями. Найвідомішим прикладом вживання соматизмів є прокляття проти невідомого Плотія (Tabella defixionis in Plotium):

*Bona pulchra Proserpina, Plutonis ixsor, | seive me Salviam deicere oportet, eripias salute (здоров'я), corpus (тіло), colorem (колір обличчя), vires (сили), virtutes (доблесті) Ploti. Tradas Plutoni viro tuo. Ni possit cogitationibus (думки) suis hoc vitare. Tradas illunc febrī quartanae, tertianaе, cottidianaе, (лихоманка чотириденна, триденна, щоденна) quas cum illo luctent, deluctent; illunc evincant, vincant, usque dum animam (душа) eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, seive me, Proserpina, seive me Acheruosiam dicere oportet. Me mittas arcessitum canemtricepitem, qui Ploti cor (серце) eripiat. Polliciarus illi te daturum tres victimas, palmas, caricas, porcum nigrum, hoc sei perfecerit ante mensem Martium. Haec, Proserpina Salvia, tibi dabo cum compote feceris. Do tibi caput (голова) Ploti Avoniae. Proserpina Salvia, do tibi frontem (чоло) Ploti. Proserpina Salvia, do tibi supercilia (брови). Proserpina Salvia, do tibi palpetras (повіки) Ploti. Proserpina Salvia, do tibi pupullias (зінниці) Ploti. Proserpina Salvia, do tibi nares (ніздрі), labra (губи), oriculas (вуха), nasum (ніс), linguam (язик), dentes (зуби) Ploti, ni dicere possit Plotius, quid sibi doleat; collum (шия), umeros (плечі), brachia (руки), digitos (пальці), ni possit aliquit se adiutare; pectus (груди), iocinera (печінка), cor (серце), pulmones (легені), ni possit sentire, quit sibi doleat; intestina (кишечник), venter (живіт), umbilicus (пуп), latera (боки), ni possit dormire; scapulas (лопатки), ni possit sanus dormire; viscum (нутроці) sacrum, nei possit urinat facere; natis (сідниці), anum (анальний отвір), ferrina (стегна), genua (коліна), crura (гомілки), tibias (литки), pedes (ноги), talos (щиколотки), plantas (ступні), digitos (пальці), unguis (нігті), ni possit stare sua virtute. Seive plus, seive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquit legitime scripsii, mandavit, seic ego Ploti tibi trado, mando, |ut tradas, mandes mense Februario ecillunc. Male perdat, male exsceat,*

*male disperdat. Mandes, tradas, ni possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplare.*

Російський філолог В. Топоров звертає увагу на сакральність цього прокляття, у якому докладно перераховані частини тіла (34), причому, крім тілесних елементів, згадані також дихання, рух, сон, думки, мова, що для автора такого роду текстів прирівнювалося до частин тіла. Як зазначає дослідник, маркованим у цьому випадку є не лише перерахування частин тіла людини, але й заданий порядок – від голови до п'ят, що є характерним для проклять і свідчить про їх універсальний характер. Метою такого тексту є зруйнування, розділення, розчленування тіла. Логічно припустити – якщо під час створення людини процес відбувається знизу вгору, то під час руйнування необхідний зворотний порядок [152, с. 26].

Прокляття звернуте до богині Прозерпіни як цариці підземного світу з проханням передати якогось Плотія, що стає жертвою Плутону для покарання (*Quare hanc victimam tibi trado*). Прозерпіна з епітетом *Salvia* повинна відняти здоров'я (*salutem*) Плотія у всіх його проявах: тілесній цілісності, життєвому кольорі – свіжості, силі – міцності, мужності (*corpus, colorem, vires, virtutes*), використавши лихоманку (*febris*) як знаряддя.

Прокляття складене, очевидно, у лютому, про що свідчить фраза – *perfecerit ante mensem Martium* – до того, як настане місяць березень, або *mandes mense Februario ec illunc* – щоб ти його передала від цього місяця лютого. Крім того, місяць лютий – це місяць очищення (*Februa* – щорічний ритуал культового очищення свята Луперкалій *dies februatus*, присвячений кінцю року, бо Новий рік у римлян – у березні), а *Februus* – ім'я етрусського підземного божества.

Умовно всі органи Плотія, згадані в проклятті, можна поділити на 8 груп із поясненням мотиву їх передання:

1. 5 частин обличчя: голова, чоло, брови, повіки, зінниці.

2. 6 частин обличчя: ніздрі, губи, вуха, ніс, язик, зуби – *ni dicere possit Plotius, quid sibi doleat* – щоб не зміг сказати, що у нього болить.

3. Верхній плечовий пояс: шия, плечі, руки, пальці рук – *ni possit aliquit se adiutare* – щоб не зміг кому-небудь допомогти.

4. Вміст грудної клітки: груди, печінка, серце, легені – *ni possit sentire, quit sibi doleat* – щоб не зміг відчувати, що у нього болить.

5. Кишківник, живіт, пуп, боки – *ni possit dormire* – щоб не зміг спати.

6. Лопатки – *ni possit sanus dormire* – щоб не зміг здоровим спати.

7. Нутрощі – *nei possit urinam facere* – щоб не зміг мочитися.

8. Сідниці, анальний отвір, стегна, коліна, гомілки, литки, ноги, щиколотки, ступні, пальці, нігті – *ni possit stare sua virtute* – щоб не зміг мужньо стояти [152, с. 27-29].

Як «закреп» вжито фразу: *Male perdat, male exsceat, male disperdat* (Нехай буде погано загублений, погано зарізаний, погано згублений), що дає підстави віднести прокляття до розряду «чорних», злих, спрямованих на розпад людського тіла через тотальне його знищення.

Прокляття проти Плотія не єдине, у якому вжиті *соматизми* з перерахунком від голови до п'ят: *Dii inferi. Vobis commendo, si quicquam sanctitatis habetis. Ac trado Tychenem Charisii, quodquod agat, ut incidant omnia in adversa. Dii inferi.vobis commendo illius membra, colorem, figuram, caput, capillos, umbram, cerebrum, frontem, supercilia, os, nasum, mentum, buccas, labra, verbum, vultum, collum, iecur, umeros, cor, pulmones, intestina, ventrem, brachia, digitos, manus, umbilicum, vesicam, femina, genua, crura, talos, plantas, digitos. Dii inferi, si illam videro tabescentem. vobis sanctum illud libens ab anniversarium facere diebus parentibus illius... peculium tabescat (CIL 10.8249)* – Підземні боги! Вам доручаю, якщо ви маєте хоч якусь святість. І передаю Тіхену з Харісії, хай усе, що він робить, хай усе стається навпаки. Підземні боги, вам доручаю його кінцівки, колір, постать, голову, волосся, тінь, мозок, чоло, брови, кістки, ніс, підборіддя, щоки, губи, слова, обличчя, шию, печінку, плечі, серце, легені, кишки, живіт, руки, пальці, кисті, пуп, сечовий міхур, бедра, коліна, гомілки, щиколотки, долоні, пальці ніг. Підземні боги, якщо я побачу, як це згасає (помирає), то охоче це зроблю

жертвою вам до річниці в батьківські дні тих... нехай же власність згасне (див. додаток Д).

Текст прокляття традиційно починається зі звертання до підземних богів (*Dii inferi*), що повторюється тут тричі. Звертання супроводжується їх характеристикою (*si quicquam sanctitatis habetis* – якщо хто-небудь із вас має святість), яку, за Дж. Остіном, можна трактувати як частину умови успіху мовленнєвого акту [120, 14-15]. Лексема *sanctitas* з латинської перекладається як «святість, благочестивість, непорочність», що ніяк не може бути епітетом підземних богів. Цілком ймовірно, що йдеться про магичні властивості божеств.

Факт «передання» об'єкта прокляття Харісії виражений дієсловами *commendare* та *tradere* зі значенням «передавати», «доручати», що є особливістю всіх проклять підземним богам. Як видається на перший погляд, порядок перерахунку частин тіла жертви є безсистемним, оскільки починається не з голови, а з кінцівок (*vobis commendo illius membra* – вам передаю його кінцівки), після шиї (*collum*) зазначено печінку (*iecur*), а потім плечі (*umeros*). Складається враження, що суб'єкт прокляття надто сильно ненавидить Тіхену, що поспішає від неї позбавитись, гнівно перераховуючи всі частини тіла, які знає. Крім того, разом зі звичними частинами тіла перераховується також колір обличчя (*colorem*), постать (*figuram*), тінь (*umbram*) та слова (*verbum*). В останній частині прокляття міститься «побажання» для Тіхени, у якому автор вказує, що охоче віддасть останню в жертву, якщо вона помре. Водночас двічі вжито дієслово *tabescere* – «танути, чахнути», яке частіше використовується в значенні неістот (наприклад, у Тіта Лукреція Кара – *noctes tabescunt* – «ночі спливають»).

Іноді в проклятті був безсистемний перехунок частин тіла жертви, що передавалася підземному божеству: *Malchio Niconis: oculos, manus, digitos, brachia, ungues, capillum, caput, pedes, femur, ventrem, nates, umbilicum, pectus, mamillas, collum, os, buccas, dentes, labia, mentum, oculos, frontem, supercilia, scapulas, umerum, nersos, os, merilas, ventrem, mentulam, crus, quaestum, lucrum, valetudines defigo in his tabellis* (Сторона А).

*Rufa Publica: manus, dentes, oculos, brachia, ventrem, mamillas, pectus, os, merilas, ventrem,...crus, os, pedes, frontes, ungues, digitos, ventrem, umbilicum, cunnum, uuluam, ilia Rufae publicae defigo in his tabellis* (Сторона В) (Borsari in: NSA 1901. 207–208). – Мальхія Нікона: очі, кисті, пальці, руки, нігті, волосся, голову, ступні, стегна, шлунок, сідниці, пуп, груди, соски, шию, кістки, щоки, зуби, губи, підборіддя, очі, чоло, брови, лопатки, плечі, нерви, кістки, живіт, яєчка, гомілки, заробіток, вигоду, здоров'я прибиваю в цих табличках. Руфа Публіка: руки, зуби, очі, плечі, живіт, соски, груди, кістки, живіт, гомілки, кістки, стопи, чоло, нігті, пальці, матку, пупок, піхву, вульву, статеві органи Руфи Публіки я проколюю цвяхами в цих табличках.

Примітним, на нашу думку, є використання неоднакових частин тіла жертв, що підпадають під прокляття. Наприклад, у проклятті жінки Руфи Публіки використано соматизми суто жіночих частин тіла (*cunnum, uuluam, ilia*). У такий спосіб автор прокляття відверто наполягає на статі жертви. Тому вжитий двічі соматизм *ventrem* набуває значення «матка».

Обличчя ж, що є важливою частиною тіла людини для римлян, представлено соматизмами досить докладно лише в описі жертви Мальхія Нікона (*buccas, dentes, labia, mentum, oculos, frontem, supercilia*).

Порядок перерахунку частин тіла іноді змінювався, що пояснювалося призначенням таблички проклять: *Deo... eam rem implebit Dis pater ad eram. Ogmus salutem, cor, talos, renes, anum, genitalia... auris, cistulam. Utensilia dabit spiritibus ac oboediunt ei, ne queat nubere. Ira dei* (RÖ 3. 1975. 286) – Богу... багатий батько наповнив цю річ для господині. Огмій здоров'я, серце, щиколотки, нирки, задній прохід, геніталії... вухо, скриньку. Нехай же віддасть домашні речі духам, і вони підкоряються йому. Щоб не зміг одружитися. Гнів бога.

Об'єктом прокляття є Огмій, якого Плутон (Батько Діт) має позбавити певних частин тіла, щоб чоловік не зміг одружитися (*ne queat nubere*). Це дає нам підстави віднести цей текст до любовної магії. До того ж, бракує точної вказівки

на суб'єкт прокляття, який міг бути як суперником у коханні, так і звідником чи родичем проклятого Огмія.

Соматизми функціонують не тільки в текстах любовних проклять, а й у текстах лікувальної магії. Наприклад, текст закляття від подагри М. Теренція Варона (116–27 рр. до н. е.) також містить нейтрально марковану лексику, зокрема *соматизм* ноги *pedibus* – «ноги» та іменник локусної семантики *terra* – «земля». Присутня також прагматично маркована лексика абстрактної семантики: *morbus* – «хвороба», *pestis* – «зараза, недуг», а також лексему *salus* – «здоров'я».

*Incantamenta magica*

*Nec huic morbo caput crescat*

*Aut si creverit tabescat.*

*Ego tui memini*

*Medere meis pedibus,*

*Terra pestem teneto,*

*Salus hic maneto*

*In meis pedibus*

[М. Terenti Varronis. Rerum Rusticarum De Agri Cultura<sup>1,2</sup>, 27].

– І нехай тут не росте початок хворобі,

Якщо розростеться, то нехай зачахне.

Я нагадую тобі,

Вилікуватися моїм ногам,

У землі заразу тримай,

Здоров'я залиш тут,

У моїх ногах.

Це закляття цікаве своїм архаїчним характером, коли комунікація спрямовувалася не на людину, а на предмет чи хворобу. У цьому випадку заговорюється хвороба, що має зачахнути, щойно пошириться. Символічним є також те, що недуга має відступити від ніг до землі. Це можна пояснити давніми уявленнями про те, що ноги є провідником енергії для людини від природи:

здорова людина, ходячи землею, черпає від неї силу та здоров'я, а хвора, навпаки, – мусить віддати свою хворобу.

Зазвичай дослідження античних сакральних текстів спираються на дотичні свідчення культурно-релігійного або палеографічно-епіграфічного характеру. Вважаємо, що для адекватної інтерпретації сакрального латинськомовного тексту необхідно використовувати такі його маркери: сфера використання, прагматична спрямованість, атрибуція об'єкта прокляття, походження та суспільна роль автора чи виконавця прокляття, мотиви створення тексту, інструментарій та способи здійснення прокляття.

У табличках проклять задля досягнення прагматичного ефекту вживали лексику, пов'язану з використанням таблички. Всі почуття, що переповнювали авторів сакральних текстів: спортивний азарт, кохання, ненависть, заздрість, образа, страх, відчай та гордість, – так чи інакше відобразились у текстах проклять. Наприклад, у табличках юридичного характеру, створених для захисту в судовому процесі, зустрічаємо такі фрази: «*contra me nec dicere nec facere*» (DT217) – «щоб проти мене не сказали, не зробили»; «*ne quid possint respondere contra*» (DT 219) – «щоб не змогли відповісти проти»; «*facias illos mutuos*» – «зроби їх німими» (DT219); «*defixi sic inimicorum teorum linguas*» – «зв'язав язика моїх суперників», які мають яскраво емоційний характер.

На нашу думку, цікавою для дослідження є свинцева табличка юридичного змісту, зігнута посередині на зразок листа і знайдена в одній із Куманських гробниць: *Nomen delatum Naeviae L. L. Secvnde sive ea allo nomini est.* – Донощиця Невія, відпущениця Луція Секунда, чи яким би іншим іменем вона не називалась.

Особливість цієї таблички полягає у вислові *nomen deferre*, який, як відомо, притаманний лише юридичній мові, й означає «обвинувачувати», «доносити». Справжнє значення з'ясовується лише під час зіставлення з іншими табличками подібного характеру. Оскільки напис знайдено в гробниці, то логічно, що й вислів *nomen delatum* – це не звинувачення Невії в суді (тут необхідно розуміти суд не в юридичному плані, не людський, а саме божественний, бога підземного царства).



Задля того ж, щоб вона не змогла уникнути якоюсь хитрістю цього покарання, наприклад, за допомогою зміни імені, сила прокляття через поправку *sive ea allo nomini est* – яким би іншим іменем вона не називалася – зв'язується не з її ім'ям, а з особистістю самої Невії (корпус Одоллена №196).

Сакральні тексти юридичного характеру засвідчені не лише на табличках, але й на надгробках. Прикладом є напис на могилі біля Via Nuceria: *Hospes paullisper morare. Si non est molestum et quid evites. Cognosce amicum huncquem. Speraveram mihi esse, ab eo mihi accusato. Res subiecti et iudicia instaurata deis. Gratias ago et meae innocentiae: omni molestia liberatus sum. Qui nostrum mentitureum nec dii penates nec inferi recipiant* (AE 1986.166b, AE 1964.160). – Чужинцю, ненадовго варто затриматися! Якщо не тяжко, і чого тобі уникати. Дізнайся про друга того, що тут. Я сподівався, що буду я, через це й був звинувачений. Підлеглі справи й судді відновлені богами. Дякую й моїй невинності: я вільний від усяких неприємностей. Хто нам збрехав, того нехай ні боги-пенати, ні підземні боги не приймуть (див. додаток В).

Очевидно, що об'єктом прокляття є наклепники в суді (*Qui nostrum mentitur* – хто нам збрехав), яких друг чи родичі померлого вирішили проклясти після його смерті. Початок таблички-надгробку традиційний: як звертання до перехожих, які читатимуть цей текст (*Hospes paullisper morare.* – Чужинцю, ненадовго затримайся). Автор тексту, очевидно, є другом померлому, про що свідчить рядок: *Cognosce amicum hunc quem* – Дізнайся про друга того, що тут.

Почуття автора та його образи висвітлено на надгробку, а померлий злочинець залишений можливості описати свою версію подій. Можна припустити, що їх дружба призвела до судового спору, а, можливо, навіть до смерті. Проте, зазначається, що справедливість була відновлена (*Gratias ago et meae innocentiae: omni molestia liberatus sum.* – Дякую й моїй невинності: я вільний від усяких неприємностей). Наприкінці таблички – прокляття для винуватців смерті похованого тут чоловіка (*nec dii penates nec inferi recipiant*) – не

прийняття жодними богами, що, за уявленнями римлян, супроводжувалося стражданнями душі.

Наведемо приклад ще одного прокляття юридичного змісту, датованого II ст. н. е., як диптих (від грец. δίπτυχος – подвійний, складений у двоє) на свинцевій табличці з рельєфними зображеннями: *Denuntio personis infra/scriptis, Lentino et Tasgillo / uti adsint ad Plutonem / et ad Proserpinam hinc abeant / quomodo hic catellus nemini / nocuit sic [...] nec / illi hanc litem vincere possint / quomodi nec mater huius catelli / defendere putuit sic nec advo/cati eorum e[os d]efendere non / possint sic illos [in]imicos/ Atracatertracati gal/lara precata egdarata / hehes celata mentis ablata / {et ad Prosepinam hinc abeant} // Aversos ab hac l[i]te esse debent quomodo hic catellus aversus / est nec surgere potesti / sic nec illi sic transpicti sint / quomodo ille / quomodi in hoc monumento ani/malia ob mutuerunt nec surge/re possunt nec illi muti / Atracatertracati gallara / precata egdarata he/hes celata mentis abla/ta (EDH: HD022682: ILS 8752). – Я повідомляю про нижче зазначених осіб Лентіна та Тасгілла. Нехай же вони з’являться в Плутона та Прозерпіни, а звідси зникнуть. Так само, як це щеня нікому не шкодить так... там цю судову справу не зможуть перемогти. Так само, як мати цього щеняти не змогла захистити. Так і його адвокати його захистити не зможуть, як ті вороги *Atracatertracati gal/lara precata egdarata / hehes celata mentis ablata /* та Прозерпіни, а звідси зникнуть. Вони мають бути нещасні тут, так само, як це щеня нещасне, і не може піднятися. Так само й ці, зображені тут, як ті. Так само, як на цьому надгробку тварини замовклі, і не можуть піднятися, так і ці нехай же будуть нікими. *Atracatertracati gallara/ precata egdarata he/hes celata mentis abla/ta* (див. додаток Г).*

Текст прокляття написаний народною латиною, про що свідчить чимала кількість помилок. Можемо припустити, що суб’єктом прокляття є супротивник Лентіна та Тасгілла в судовій справі, який прагне позбутися будь-яким чином цих осіб. Справляє враження своєю офіційністю перша фраза таблички: *Denuntio personis infra scriptis Lentino et Tasgillo*. – Я повідомляю про нижче зазначених осіб Лентіна та Тасгілла. Після цього вжито традиційне для проклять

«побажання» чи акт передання підземним богам: *Uti adsint ad Plutonem et ad Proserpinam hinc abeant.* – Нехай же вони з'являться в Плутона та Прозерпіни, а звідси зникнуть. Водночас вживаються прийменникові дієслова з протилежним значенням (*adesse* – з'явитися, прийти та *abire* – вийти, піти), за допомогою чого відбувається прагматично спрямована гра планів змісту зазначених слів.

Як було вище зазначено, для проклять характерним є використання симпатичної магії, де один предмет чи особа уподібнюється іншому. Цей сакральний текст не є винятком, тому що безсилля в суді проклятих осіб ототожнюється з безсилістю щеняти (*Quomodo hic catellus nemini nocuit.* – Так само, як ця щеня нікому не шкодить), а його ж мати – з адвокатами, що не вміють захищати (*Quomodo nec mater huius Catelli defendere potuit. Sic nec advocati eorum eos defendere possint. Sic illi inimici.* – Так само, як мати цього щеняти не змогла захистити. Так і його адвокати його захистити не зможуть, як ті вороги). Даний текст насичений також вказівними займенниками (*hic* – «цей» та *ille* – «той») у різних граматичних формах, що виконують дейктичну та анафоричну функцію.

Іноді текст юридичного прокляття короткий, що не заважає автору донести необхідну інформацію: *Rogo manes et dii inferi. Ut Marius Fronto, adversarius Sextii, sit vanus neque loqui possit contra Sextum. Ut Fronto fiat mutus, cum accesserit consularem. Ut sit mutus neque possit loqui neque quicquam agere tam quam nullum ad inferos religatum* (EDH: HD004630). – Прошу Манів та підземних божеств, нехай же Марій Фронтон, противник Секстія, стане безсилим і не зможе свідчити проти Секстія. Нехай же Фронтон стане мовчазним, коли звернеться до консула. Нехай же стане мовчазним, і не зможе ані говорити, ані діяти, так само, як до пекла прив'язаний.

Видається очевидним, що об'єктом прокляття є Марій Фронтон, який, до того ж, є супротивником Секстія в суді. Щодо суб'єкта прокляття виникають сумніви, оскільки сам Секстій не може бути ним: про нього йдеться в 3 особі (*neque loqui possit contra Sextum* – і не зможе свідчити проти Секстія). Особливістю вище зазначеного тексту є звертання до підземних божеств та Манів,

замість богів: *Rogo manes et dii inferi* – прошу Манів та підземних божеств. Після звертання вжито прокляття, де є спочатку «побажання», а потім опис його наслідків: *sit vanus* – стане марним, безсилим; *fiat mutus* – стане мовчазним, а як наслідок в обох випадках: *neque possit loqui* – і не зможе говорити чи свідчити.

На думку автора прокляття, саме німота Марія Фронтонна стане причиною програшу справи в суді. За свідченнями дослідника римського права Й. Покровського, під час допиту підозрюваного в злочині, його мовчання розцінювалось, як винуватість. Взагалі весь судовий процес у Римі часто проходив в усній формі: спочатку виступала сторона обвинувачення, потім свідки з її сторони, яких могло бути до 12. Після цього надавалося право виловлюватися стороні захисту. Водночас обов'язково мали виступити обидві сторони, про що свідчить вислів: *Audiat et altera pars* (Нехай буде вислухана й інша сторона). До того ж, час, відведений на промову, вимірювався водяним годинником, і стороні захисту надавалося більше часу [127].

У табличках проклять, що мали на меті любовний приворот чи помсту через ревності, вживаються такі фрази: «*detineatur in omne tempus in amore*» – обплутай коханням назавжди (DT 231); «*coge illa me amare, mihi conferre ad meu[m] desiderium*» – примусь її кохати мене й поступитися моєму бажанням (DT230); *amantem aestuantem amoris et desiderii mei causa* – палко закохану і причину моїх бажань (Leopoli 1929.42: Dickiein: CQ 50.2. 2(XX). 574); *amantem furentem prae amore meo* – кохану, божевільну від мого кохання (Hadrumetum, dfx 11.2.1./3 (3. Jh. n. Chr.) тощо.

Кельтолог та германолог Т. Михайлова свідчить, що досить поширеними були таблички проклять проти крадіїв, головна специфіка яких полягала в тому, що адресат прокляття, а точніше той, кого збиралися проклясти, був невідомий. Прикладами таких табличок можуть бути написи із м. Бат, де був римський курорт із лазнями та храмом цілительки-покровительки джерела Мінерви-Суліс. У табличках, окрім прокляття на адресу невідомих крадіїв, додавався перелік украдених речей – одягу чи прикрас [112].

Для більшості таких проклять властиве своєрідне відчуття міри. Автор напису не просто просив позбавити крадія життя, але й наполягав на тому, щоб останній відчував серйозні фізичні та моральні страждання доти, поки не повернуть украдені речі або потерпілому, або в храм, де залишали табличку з прокляттям. Часто Мінерві-Сулліс приписувалася власність над украденими речима, оскільки потерпілий вважав, що віддає речі під його опіку. Наприклад: *Aenum meum qui levavit, exconfixus est. Templo Sulis dono* (Tomlin/Hassail in: *Britannia* 15. 1984. 333, Nr.) – Хто зняв (вкрав) мій мідний котел, проклятий. Дарую його храму Суліс. *Deae Suli Minervae: Solinus dono numini tuo maiestati pexam balnearem et pallium* (Adams in: *Britannia* 23.1992, 14–15; 18–19.) – Богині Суліс Мінерві: Я, Солін, дарую твоєму величному божеству махровий рушник та паллій.

Табличкам проклять проти крадіїв характерна також певна формульність, у якій позначається можливий суб'єкт крадіжки, проте відсутня вказівка на вкрадену річ: *si quis, si puer, sive puella, si mulier, sive homo involavit* (RHD 65, 1987, 5) – якщо хтось, чи хлопчик, чи дівчинка, чи жінка, чи чоловік вкрав; *si mulier, si baro, si servus, si liber, si puer, si puella et qui hoc fecerit* (Tomlin/Hassail in: *Britannia* 15. 1984. 333, Nr.) – чи жінка, чи незграба, чи раб, чи вільний, чи хлопчик, чи дівчина, і хто це зробив; *si mascul, si femina, si puer, si puella* (Hassail/Tomlin in: *Britannia* 13, 1982.408. Nr. 9) – чи чоловік, чи жінка, чи хлопчик, чи дівчина.

Крім свинцевих табличок проклять, однорідних за змістом та формою, були також надгробні таблички, що відрізнялися від вище зазначених лексичним наповненням, водночас маючи спільний зміст – прокляття. Загалом у таких табличках було прохання до богів про помсту за смерть тієї особи, що похована під данною табличкою. Прикладом надгробної таблички може бути мармурова дощечка, знайдена у XVIII ст. італійським аббатом Франческо Фікороні у гробниці *Vigna Moroni* біля *Via Appia* (на південний схід від м. Рим). Напис на табличці є опістографом (від грец. *οπισθο γραφα* – «написаний на звороті»), тобто

таким, що написаний з обох сторін листка, напроти вагу папірусному сувою, що містив написи з одного боку:

*Quis quis ei laesit aut nocuit severae inmerenti domine.*

*Sol tibi commendo tu indices eius mortem.*

*D. M. S.*

*Callisto filio parentes.*

– Хто її сувору господиню зіпсував чи пошкодив незаслужено. Тобі, Сонце, віддаю, ти вкажеш цього смерть. Богам Манам присвячують. Батьки синові Калісту (див. додаток Б).

Варто додати, що напис також доповнює зображення долонь, звернутих догори. Подібний жест можна тлумачити, як благання, наполегливе прохання, які набувають особливого поширення на християнських надгробках та фігурках, пізніше названих *orantes* (від лат. молитва).

Наведемо ще один приклад надгробної таблички, яка містить прокляття (*imprecatio*) на вбивцю (див. детальніше ст. 42, Розділ I):

*Post titulo.*

*Quoquo vers(us) pedes III.*

*Dis Manibus sacrum.*

*L(ucio) Valerio infanti,*

*raptus qui est subito, quo fato non scitur.*

*Natus noctis h(ora) VI,*

*vixit diebus LXXI,*

*abit noctis ab h(ora) VI.*

*Quisquis eum laesit,*

*sic cum suis valeat.*

*In frontes duo p(edes) ter(nos),*

*et in latera duo p(edes) ter(nos)* (CIL, VI 28044= CLE 1575= ILS 8191).

Після заголовка

Що внапрямку трьох кроків

Богам Мана́м присвячу́ю  
 Дитині Лу́цію Вале́рію,  
 Який був схоплений раптово, не знано, якою долею.  
 Народжений вночі о 6 годині,  
 Прожив 71 день,  
 Помер вночі о 6 годині.  
 Хто його чіпав,  
 Так зі своїми буде здоровий  
 На лицьовій стороні 2 кроки тричі,  
 І завширшки 2 кроки тричі.  
 ....( див.додаток Є)

Рядки 9 та 10 (*Quisquis eum laesit, sic cum suis valeat*) можуть бути сприйняті двояко. Було б природно припустити в цьому написі звичайне *imprecatio* проти того, хто порушить цілісність гробниці, пошкодить її, відчинить чи покладе туди іншого покійника. Інший варіант тлумачення – прокляття проти того, хто нашкодить хлопчику за його життя. Те, що особи, які присвятили йому надгробок, могли припустити можливість того, що він загине насильницькою смертю, доводить 5 рядок: *Raptus est subito, quo fato non scitur*. – Він схоплений раптово, не знаємо, хто сказав. Варто зауважити, що в епіграфіці не часто трапляються приклади зазначення роду смерті, а тим паче насильницької.

Треба згадати також *imprecatio*, вирізане на задній стороні надгробного вівтаря. Спільним із попереднім написом є наговор на людей, що завдали покійному за життя жорстокі образи: Атимет підступно вбив доньку Гая Віва, Акте була отруйницею, зрадливою, підступною та немилосердною відпущеницею. Вона, діючи за порадами свого коханця, ошукала власного батька, відвела від смертного одра раба чи рабиню, що йому прислужували, так що залишений та пограбований старий помер на самоті. За такі злочинства вони обоє мають закінчити своє життя в зашморзі, тому в *imprecatio* їм бажають мотузку та гачок, щоб здійснити це бажання.

Крім того, молять богів, щоб жорстоке серце Акте було спалене в палаючій смолі: *Hic stigmata aeterna Acte libertae. Scripta sunt venenariae et perfidae dolosae duri pectoris clavom et restem sparteam. Ut sibi collum alliget et picem candentem pectus...* (Grut DCXCI, 8). – Тут є вічна ганьба (тавро) (pl.) вільновідпущеної Акти. Тут прописані отруйниці та віроломній, хитрій (жінці) для жорстокого серця цвях і мотузка для підошви. Нехай же вона собі шию обв'яже, і розпеченою смолою своє зле серце укріпить (залле)...

З-поміж проаналізованих нами сакральних текстів трапляються також таблички проклять, причиною створення яких є конфлікти, помста, заздрість тощо. Найбільш яскравим прикладом, за яким можна виявити особливості таких текстів, є прокляття до Родіни, знайдене в одній із гробниць *Vigna Manenti* (на південний схід від м. Рим), датоване серединою I ст. до н. е., розмір 12,0 × 27,5 см:

*Defixio ad Rhodinem*

*Quomodo mortuos qui istic sepultus est nec loqui, nec sermonare potest, sic Rhodine apud M[arcum] Licinium Faustum mortuas it nec loqui nec sermonare possit, it auti mortuos nec addeos, nec ad hominess acceptus est. sic Rhodine apud M[arcum] Licinium accepta sit et tantum valeat, quantum ille mortuos quei istic sepultus est. Dite Pater, Rhodine[m] tibi commendo, uti semper odio sit M[arco] Licinio Fausto; item M[arcum] Hedium Amphionem item C[aium] Popillium Apollonium item Vennoniam[m] Hermoniam[m] item Sergiam[m] Glycinna[m] (CILII 1012 = CILVI 140 = SIAtt-1).* – Подібно до того, як мрець, тут похований, не може ні говорити, ні бесідувати, так нехай і Родіна біля Марка Ліцінія Фавста стане мертвою, і нехай не зможе ні говорити, ні розмовляти. Подібно до того, як мрець не прийнятий ні богами, ні людьми, так нехай і Родіна не буде прийнята Марком Ліцінієм Фавстом, і нехай має таку ж силу, як мрець, що тут похований. Батько Діт, я доручаю тобі Родіну для того, щоб вона завжди слугувала предметом ненависті для Марка Ліцінія Фавста. Також Марка Гедія Амфіона, також Гая Попілія Аполонія, також Венонію Герміону, також Сергію Гліцину (див. додаток Г).



Табличка є атрибутом любовної магії, об'єктом якої є Родіна – рабиня чи вільновідпущена грецького, судячи з імені походження, коханка римського громадянина Марка Ліцинія Фавста. На жаль, автор прокляття залишився невідомим. Проте, подібна «анонімність» могла бути умисною, що спричинено страхом автора перед жорстокою карою через викриття. Крім того, скупість відомостей у табличці можна пояснити її призначенням не для загалу, але виключно богам. Досить часто всі подробиці прокляття висловлювались автором усно в процесі виконання ритуалу. Отже, через незначну інформативність численні *tabellae defixionum* ставали подібними до вотивних написів, оскільки вважалося достатнім, щоб подробиці знали лише божество та особа, яка до неї звертається.

Можна припустити, що автор – чоловік, покинутий Родіною, чи жінка – колишня подруга Марка, чи суперниця Родіни, що потерпіла поразку в боротьбі за Марка. Отже, мотивами для автора прокляття є або ревності та бажання помсти за зраду, або надія повернути втрачене кохання, або намір усунути успішну конкурентку. У будь-якому разі, прокляття не мало не меті зашкодити Марку, тобто останній не був винуватцем якихось подій. До того ж, ім'я Родіни вживається в проклятті тричі, що збільшувало силу прокляття. Римляни також вважали, що непарні числа більш досконалі, аніж парні: *numero deus impari gaudet* – непарному числу радіє божество [Verg. Ecl. VIII. 75].

Привертає увагу також той факт, що в данному проклятті, на відміну від багатьох інших, бракує звертання до Плутона (Dis Pater) з проханням зашкодити Родіні. Це лише підтверджує нашу гіпотезу про мету автора розірвати лише любовний зв'язок між Марком та Родіною, зробивши її нецікавою для чоловіка чи, навіть, ненависною. Для цього автор бажає, щоб Родіна не померла, але лише стала подібною до мерця (*mortua sit*), перестала базікати (*nec loqui nec sermonari possit*), як роблять усі жінки, та була позбавлена своїх жіночих чар (*tantum valeat quantum ille mortuus*). Крім того, зазначено також, що прокляття буде діяти, поки Родіна залишається з Марком (*Rhodine apud Marcum Licinium Faustum mortua sit*);

оскільки в Марка назаджи залишиться до неї відраза (*uti semper odio sit Marco Licinio Fausto*).

Друга частина прокляття звернута до 4 людей грецького походження – 2 чоловіків та 2 жінок, роль яких була відома лише автору. Можливо, що ці особи якимось чином посприяли любовному зв'язку Марка та Родіни, тому автор попросив викликати в чоловіка просто неприязнь до них. Дослідники цього прокляття, а саме: В. Генцен (1816-1887 рр.), В. Річль (1806-1876 рр.) та Й. Вордсворд (1843-1911 рр.) виявили граматичні помилки в закінченнях власних імен, списавши це на неграмотність автора. Якщо врахувати всі чинники, то, найімовірніше автором прокляття була жінка, яка вважала Родіну конкуренткою та прагнула усунути її.

Дещо подібним до попереднього прокляття є текст, очевидно, жанру любовної магії: *Tretiam Mariam defigo et illius vitam et mentem et memoriam et iocinera, pulmones, intermixta, facta, cogitata, memoriam. Sic non possit loqui quae secreta sint neque... amare possit neque... claudio* (JRS 25. 1935. 225, Nr. 11). – Пробиваю Третію Марію та її життя, свідомість, пам'ять, печінку, легені, перемішане, зроблене, обдумане, пам'ять. Так нехай не зможе говорити, про таємне, і не зможе кохати... закриваю.

Автор прокляття має на меті не тільки завдати шкоди фізичному здоров'ю Марії – легеням та печінці, які, за свідченням римських авторів (М. Туллій Ціцерон, Авл Корнелій Цельс, Пліній Старший), вважалися органами чуттєвого кохання та афектів, а й загалом зруйнувати її як особистість.

Іноді автору були невідомі його кривдники, тому в тексті прокляття зазначалася причина образи та жорстке покарання для винних: *Deo sancto Mercurio. Queror tibi de illis, qui mihi male cogitant et male faciunt supra... si servus si liber, si masculus si femina. Ut non illis permittas nec stare nec sedere. nec bibere nec manducare, nec has iras redimere possint, nisi sanguine suo...* (Hassall/Tomlin in: *Britannia* 26. 1995. 373–376. Nr. 2) – Святому богу Меркурію. Жаліюсь тобі на тих, хто про мене раніше погане думав і погане мені робив... чи був це раб, чи

вільний, чи чоловік, чи жінка. І не дозволяй їм ні стояти, ні сидіти, ні пити, ні їсти, і хай вони не відкупляться від цього гніву, хіба що своєю кров'ю...

Римляни, що прагнули перемогти в гладіаторських змаганнях, усіма способами намагалися позбутися суперників: *Apeci alligator, Trinemeton, Caticnon nudato, Seneciolum, Asedem, Trition, Neocarion, Didonem, Sosio deliria, Sosio febribus, Sosio cottidie doleto. Sosio loqui ne queat.* (Versnel in: ZRE 58. 1985. 247 – 269). – Зв'яжи Апеція, Трінемета, Катісна спустош, Сенеціола, Аседа, Тритія, Неокаріна, Дідону, Сосія позбав розуму, Сосію дай лихоманку, Сосій щодня нехай страждає. Сосій нехай не зможе говорити.

У проклятті зі звертанням до жерця Кібели Аттіса відчувається сильна ненависть до кривдника: *Des ei malam mentem, malum exitum, quamdiu vita vixerit et omni corpore videat se emori praeter oculos neque se possit redimere nulla pecunia nullaque re neque abs te neque ab ullo deo nisi ut exitum malum* (Blänsdorf in: Fluchtafeln. Ffm 2004.51 –58: id. in: MHNH 5. 2(X)5. 16 –18. Nr. 6). – Дай же йому безумство, страшну смерть, і нехай відчує всім тілом, а не очима ще за життя, що помирає, і, щоб не зміг відкупитися жодними грошима й жодними справами ні від тебе, від жодного бога, хіба що страшною смертю.

Зустрічаємо ще один текст, відзначений рішучим прагненням помсти: *Si tu Hostillam quae e Racatia nata est consumpseris quae mihi fraudem fecit, deus nos te qui audisti sacrificio colemus* (CIL 13. 11340. V). – Якщо ти, Гостілію, народжену від Ракатії, вимучиш, яка, мене обманула, боже, тебе, який нас почув, ми вшануємо жертвопринесенням. Ця формула подібна до любовних заклинань і прокльонів проти гладіаторів, зафіксованих в Африці, *Nadrumentum dfx.11.2.1 / 5* (DT 267).

У деяких написах прямо відображена ідея симпатичного зв'язку (див. детальніше с. 21 цього розділу) образів із реальними об'єктами: *[Quomodi] huic gallo {vacat} lingua vivo extorsiet defixi sic inimicorum meorum linguas adversus meom mutescant* (DT 222:A13 – B5). – Так, як язик цьому живому півню ...буде викручений, так я проклинаю язики моїх ворогів, які проти мене, щоб оніміли.

*[Q]uomodo tomacos abes ligatos, sic et Concordi... liget bracia, cor, sensu* (ТМА 68 А: 1–5) – Так, як зв'язаних нутрощів тобі бракує, так і Конкорду нехай буде зв'язано руки, серце, розум. *Q[umod]o ped[es] abes l[igat]os sic et... ligatae pedes Alumno et Pyro...* (ТМА 68 С: 1–2). – Так само, як тобі бракує зв'язаних ніг, так і... нехай будуть зв'язані ноги Алюмна та Піра...

Ці уривки гіпотетично свідчать про наявність певного ритуалу зв'язування об'єкта, який міг здійснюватися паралельно з виготовленням таблички із прокляттям. У ролі уявного об'єкта прокляття могла бути лялька чи якась тварина, наймовірніше за все, півень, оскільки в прокляттях він згадується досить часто.

Нейтрально маркована лексика вжита у відомій магичній формулі SATOR, яка містить такі лексичні форми: *Sator, oris m* – «сіяч, творець, рятівник»; *arepo* – вигадане ім'я чи похідне від *arrepo* (від *ad repo* – «я повільно рухаюся вперед»); *tenet* – «тримає, утримує»; *opera* від *opus, eris n* Acc.pl., *opera, ae f* Abl.sg. – «праця, праці», чи *opera* – «обережно»; *rotas* від *rota, ae f* Acc.pl. – «колеса, плуг», чи від *rotare* – «крутити».

Численні спроби перекласти текст квадрата SATOR не мали помітного успіху. Загалом фраза звучить приблизно так: «Сіяч Арепо утримує колеса» або «Творець Арепо керує плугом (колесами)». Як вважає більшість дослідників цієї формули (Д. Дауб, Ж. Каркопіно, К. Керам, С. Мазерс, М. Маркович), перекласти її не є можливим.

Найбільш загадковим у фразі вважається слово *arepo*, яке взагалі не трапляється в епіграфічних латинських написах (у термінах лінгвістики вважається гапаксом (від грец. ἄπαξ λεγόμενον – «одного разу прочитане»), тобто таким, що вжите в певному корпусі текстів лише один раз).

Сербсько-американський лінгвіст М. Маркович (1919-2001 рр.) у своєму дослідженні відстоював версію про походження лексеми *arepo* з грецької (*Ἄρπυξ* чи *Ἄρπυιον*), яке, також запозичене з єгипетської мови, та означає ім'я бога Хора

(єгипетського бога неба та сонця, якого історик Геродот ототожнює з грецьким Аполоном) [191, с. 40-41].

Семантичний аналіз лексичних елементів та символів сакрального тексту формули SATOR виявив низку асоціацій. Лексема *Sator* (утворено від дієслова *sero, sevi, satum, ere* – сіяти), тобто має асоціації із сіячем, творцем та засновником, тим, хто створює нове, Творцем, божественним началом. *Rotas* – як «колеса» (те, що обертається, створює рух) чи «плуг» (сільськогосподарське знаряддя, за допомогою якого обробляють землю) символізує постійний рух, обертання, повторення подій, циклічність часу.

У формулі використано 8 літер, а саме S A T O R E N P. Як відомо, цифра 8 – знак безкінечності. Вісімка традиційно асоціюється з богом Аполлоном – покровителем мистецтв та творчого натхнення. Отже, нумерологічним принципом цифри 8 є кохання та мистецтво, а за суттю – досконалий ідеал кохання та мистецтва, який має більшу цінність, ніж фізіологічне життя. Крім того, Аполлону належить дельфійський оракул, у якому бог сповіщає людям волю верховних богів. Аполлон здатний бачити майбутнє, і тому Юпітер намагається контролювати його пророчий дар, але і Юпітер не владний над долею.

Окрім того, цифра 8 є математичним символом восьми вітрів та сторін світу – чотирьох основних та чотирьох проміжних. Утворений восьмикутник – роза вітрів – означає образне вираження загальності. Число октави ( $7+1=8$ ) – новий початок, відновлення, відродження, перехід на новий цикл чи рівень. Отже, можна зробити висновок про те, що у формулі SATOR реалізується семантика безкінечності, вічного оновлення земного життя.

Можемо зробити припущення, що зазначена формула є відображенням міфологічної свідомості людини. Починаючи з античних часів і до наших днів, європейській культурі притаманно співіснування двох способів мислення – міфологічного та аристотелівського. Міфологічне мислення сприймає час, як циклічний, тобто постійно повторюваний, а світовий порядок, як споконвічний, незмінний, закономірний, усталений, котрий досягають несвідомо.

Отже, дослідження на лексико-семантичному рівні дало змогу виявити образи, символи, ключові лексеми сакрального тексту для подальшого правильного їх тлумачення та розуміння. Засобами вербального впливу на лексико-семантичному рівні є: слова з розмитими референціями, впливовий потенціал яких спирається на можливість їх маніпулятивного тлумачення, власні імена, нейтральна та прагматично маркована лексика. Асоціативність може мати як семантично вмотивований характер (синоніми, антоніми, повторювані елементи, вербалізатори концептів), так і штучно сформований.

#### **2.4. Синтаксичний (мікро й макро) аспект сакрального латинськомовного тексту**

У межах нашого дослідження, синтаксичний аспект сакрального латинськомовного тексту передбачає аналіз дієслівних форм, граматичних способів на мікросинтаксичному рівні та фразових конструкцій, синтаксичних паралелізмів та повторів на макросинтаксичному рівні, а також ступінь їх релевантності для здійснення навіювального впливу.

Сакральні тексти досліджувалися в аспекті здійснення експресивного впливу на рівні синтаксису (М. Желтухіна, І. Черепанова, І. Огієнко), створення метамоделі НЛП та їх маніпулятивного потенціалу (Р. Бендлер, Д. Гріндер, Р. Ділтс, М. Еріксон, Г. Холл) тощо.

Дослідниця сакральних текстів О. Климентова досліджує прагматичний синтаксис сакральних текстів, використовуючи методику відстеження синтаксичних асоціатів (або семантичних груп одиниць, об'єднаних на основі подібності ознак), як-от: звертання, паралелізми та порівняння. До того ж, на думку О. Климентової, звертання, будучи особливим статусом сугеренда-адресанта, зафіксовані в низці номінацій, які з позицій сугестивного впливу задіяні в ритмічній організації сакрального тексту [77, с. 222].

Звертання в сакральному тексті, що латентно заріплюють високий авторитет адресата, є засобами діалогічності, маркерами пошуку контакту. З позицій сугестивного впливу синтаксичні структури звертання корелюють з архетипними формами вербалізації сили, залежно від їх адресності та модальності (прохання, наказ, заборона, вимога) [77, с. 223] (докладніше про звертання див. у Розділі 2.3.1).

М. Таривердієва зазначає, що синтаксис античного сакрального тексту відображає риси народної латини, для якої характерне переважання усного мовлення над письмовим. Граматична будова речень відображає безсполучниковий спосіб зв'язку, тобто здійснення смислових зв'язків між певними висловлюваннями без допомоги сполучників (*ασυνδետον*) як, наприклад, у проклятті проти Плотія: *Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, seive me, Proserpina, seive me Acheruosiam dicere oportet.*

Як підкреслюють дослідники, особливу роль, у сакральних текстах надано дієслову (зокрема його наказовій функції), оскільки воно є давнішим порівнюючи з іменником [130]. Як було виявлено на різних рівнях дослідження сакральних текстів, наказову функцію може виконувати інфінітив дієслова із модальним значенням дубітативності (сумніву, нерішучості), форми минулого, теперішнього та майбутнього часу дієслова, а також віддієслівні іменники [148].

Дієслово як предикат у сакральному тексті узгоджене з підметом речення в особі та числі. У зв'язку з цим треба зазначити, що часто трапляється узгодження за змістом (*constructio ad sensum*), коли суб'єкт речення виконує дію разом із кимось іншим. Наприклад, у М. Теренція Варона в заклятті проти подагри: *Ego tui memini medere meis pedibus.* – Я тобі нагадую вилікувати мої ноги [M. Terentius Varro. *Rerum Rusticarum De Agri Cultura* 1,2, 27].

За спостереженням М. Таривердієвої, у сакральному тексті часто вживається імператив – звертання, причому не завжди до божеств, а, як не дивно, до хвороб чи предметів. Модальність сакральних текстів є різноманітною: від прохань, вмовлянь, іноді з обіцянками віддячити за допомогу, до погроз, наказів,

ультиматумів та образ. Висловлювання в сакральному тексті формуються за визначеними структурними моделями, антропоцентричними за своєю суттю, невіддільними від авторської постаті. [148, с. 12-14].

У сакральному тексті часто вживають умовний спосіб зі значенням побажання (*Conjunctivus optativus*), що не пов'язано із конкретними виконавцями дій і тому бути незалежним від ситуативних обмежень: *Nec huic morbo caput crescat*. – Нехай тут не росте початок цієї хвороби. – *Aut si creverit tabescat*. – Якщо виріс, нехай загине [М. Terentius Varro. *Rerum Rusticarum De Agri Cultura* 1, 2, 27].

*Modus Conjunctivus* у сакральному тексті часто виражає волевиявлення, уявний стан речей чи припущення, що реалізуються за конкретних обставин в оцінно маркованому контексті. Типові способи вираження оцінності контексту – використання оцінних лексем, прикметників, іменників, що позначають якість, та прислівників. Якщо дія супроводжується бажанням адресата, то це – позитивна оцінка, і навпаки: *Numen demando, devoveo, desacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficiatis intra annum istum* (CIL 11, 1823; Cf. Audollent 1904). – Божество прошу, жертвую і присвячую, щоб ви, гарячі води, чи, якщо хочете, щоб вас звали німфами чи якими-небудь іншими іменами, щоб ви його знищили і загубили впродовж цього року.

За допомогою оптативних речень із дієсловом-присудком у формі *Praesens Conjunctivi* можна висловити настанову суспільного характеру, що не має конкретного адресата. Оцінка не завжди набуває лексичного втілення, оскільки формується «картиною світу», спільною для мовця та слухача. Вираження мовцем своєї оцінки розраховано на активну реакцію слухача, інакше воно не буде мати сенсу. Відповідно до цього, значення *Conjunctivus optativus* є одним із конкретних втілень волевиявлення мовця: *Rogo manes et dii inferi. Ut Marius Fronto, adversarius Sextii, sit vanus neque loqui possit contra Sextum. Ut Fronto fiat mutus, cum accesserit consularem. Ut sit mutus neque possit loqui neque quicquam agere tam*



*quam nullum ad inferos religatum (EDH: HD004630).* – Прошу Манів та підземних божеств, нехай же Марій Фронтон, противник Секстія, стане марним і не зможе свідчити проти Секстія. Нехай же Фронтон стане мовчазним, коли звернеться до консула. Нехай же стане мовчазним і не зможе говорити, і ніяк діяти, так само, як до пекла прив'язаний.

Заперечення в сакральних текстах вживається досить часто. Латинська заперечна частка *non* використовувалася частіше, ніж прислівник *haud* – зовсім, ніяк. Водночас заперечне значення речення буде посиленим, якщо з *non* вжито інше заперечення. Наприклад, у Катона Старшого вжито архаїчну форму прислівника *haud* – *haut*: *Haut haut haut istassis tarsis ardannaboy dannaystra*. Структура заперечного речення найчастіше реалізується за допомогою *Modus Coniunctivus* – умовним способом, тоді речення доповнюється службовими словами *ni* чи *nisi*. Наприклад, у проклятті проти Плотія: *ni dicere possit* – щоб не міг сказати.

Основною властивістю макросинтаксису сакральних текстів є його центральний характер щодо здійснення навіювального впливу, що забезпечується ритмічним членування речень на фразовому та надфразовому рівнях тексту, симетричністю та пропорційністю частин. Мовно-мовленнєвими формами, які реалізують навіювальний вплив на рівні макросинтаксису сакрального тексту є звертання, спонукальні речення, синтаксичні конструкції, що вибудовують логічні зв'язки між поняттями; інверсійні синтагми; фрази, сегментація яких асоційована із сакральними числами (3, 7, 8); повтори, паралелізми тощо.

Вербальна сугестія в сакральних латинськомовних текстах реалізується переважно за допомогою повторів, які є системно організованим адаптаційним механізмом, на основі якого досягається програмуючий ефект. Повтор – це «фігура мови, що полягає в повторенні в певній послідовності звуків, слів або їх частин, висловів для досягнення відповідного виражального чи виражально-зображального ефекту». Вочевидь, у межах сакральних текстів цей виражально-

зображальний ефект» стосується насамперед забезпечення впливу сугестивної природи.

Ю. Лотман звертає увагу на той факт, що повтор як фігура мови не додає нічого до змістовно-фактуальної інформації, проте як експресивний стилістичний прийом повтор допомагає адресату сприймати глибинні пласти тексту, його змістовно-концептуальну інформацію [100, с. 165].

Дослідники явища повтору в українських замовляннях (С. Шуляк, О. Остроушко, Т. Жук) виділяють такі функції повтору, які, на нашу думку, є тотожними до функцій повтору в сакральних латинськомовних текстах: семантична (створення зв'язності тексту), емоційно-експресивна, структурно-смілова, емфатична (привертання, посилення уваги, виділення ознак чи дій), граматична (вираження інтенсивності дії, її повторюваності, аспектуальності, темпоральності), ритмотворча, тавтологічна (надання надмірної ясності тексту), градаційна (посилення змісту) тощо [121].

Виділяють такі різновиди повтору: анафора, епіфора, паралелізм, обрамлення, анадіпловіс, хіазм, полісиндетон, епанастрофа, епігон. Залежно від того, які частини повторюються в тексті, вирізняють: звукові повтори (алітерація, асонанс), лексичні (анафора, епіфора), фразові (рефрен, приспів), синтаксичні (паралелізм) та образні (повтор мотиву, ситуації).

Часто-густо для вираження звертання чи вказівки на об'єкта прокльону в сакральному латинськомовному тексті вживається анафора (грец. *ανάφορα* – «сходження», лат. *repetitio*) – повторення певного слова або низки слів на початку речень, віршів або строф [53, с. 106]. Розрізняють звукову, морфемну, лексичну, синтаксичну, строфічну, іноді ритмічну анафору, що вживається на початку зазвичай паралельних відрізків мовлення (фраз, речень, абзаців, рядків тощо). Найпоширенішою є лексична анафора, яка виконує в тексті загальну для виражальних засобів експресивну функцію. У межах сакрального латинськомовного тексту поширеним є анафоричний повтор, який набирає сугестивної функції звертання:

*Porcellus Porcellus mulo medicus, Porcellus medicus, mulo medicus. Interficite eum. Corpus, caput tenete, oculum. Mortuos facite Porcellum et Sillam uxorem ipsius. ... bis et octo Porcelli qui ...*(Olivieri in: SIFC 1899, 193-198, Nr. 1.) – **Порцелій, Порцелій ветеринар, Порцелій лікар, ветеринар.** Знищiть його. Тiло, голову тримайте, око. Зробiть мертвим Порцелiя та Сiллу, його дружину.... двiчi та вiсiм Порцелiя, який...

*Dii inferi. Vobis commendo, si quicquam sanctitatis habetis. Ac trado Tychenem Charisii, quodquod agat, ut incidant omnia in adversa. Dii inferi. Vobis commendo illius membra, colorem, figuram, caput, capillos, umbram, cerebrum, frontem, supercilia, os, nasum, mentum, buccas, labra, verbum, vultum, collum, iecur, umeros, cor, pulmones, intestina, ventrem, brachia, digitos, manus, umbilicum, vesicam, femina, genua, crura, talos, plantas, digitos. Dii inferi, si illam videro tabescentem. vobis sanctum illud libens ab anniversarium facere diebus parentibus illius... peculium tabescat* (CIL 10.8249) – **Пiдземнi боги! Вам передаю,** якщо хто-небудь iз вас має святiсть, i передаю Тiхену з Харисii, чинiть так, щоб усе сталося навпаки. **Пiдземнi боги, вам передаю** її кiнцiвки, колiр, постать, голову, волосся, тiнь, мозок, чоло, брови, кiстки, нiс, пiдборiддя, щоки, губи, слова, обличчя, шию, печiнку, плечi, серце, легенi, кишки, живiт, руки, пальцi, кистi, пуп, сечовий мiхур, бедра, колiна, гомiлки, щиколотки, долонi, пальцi нiг. **Пiдземнi боги,** якщо я побачу, як вона згасає (помирає), то охоче її зроблю жертвою вам до рiчницi в батькiвськi днi ... нехай же її власнiсть зачахне (див. додаток Д).

Трапляється також синтаксична анафора з елементами метатези i клiмаксу (грец. κλίμαξ – драбина) – рiзновиду висхiдної градацiї, що розкривається в напрямку наростання його iнтонaцiйно-смиcлового напруження:

*Adjuro vos. animae ... huius loci, per haec sancta nomina. Ter vos adjuro. Animae huius loci. Date interitum his venatoribus: Metretae. Syndicio. Celsano. Asturio. Feliei. Cardario. Vincentio. Ne viribus suis placere possint. Adjuro vos per nomina ... audita o... Adjuro vos per haec nomina Necessitatis ... et per magnum Chaos vos audiro Cogens enim vos et reges daemonum Cogens enim vos et iudices ex*

*sanguinum animarum. qui vos in ... vitae iudicaverunt ... arinebor. Cogens enim vos et sanctum deum Mercurium infernum. Cogens ipse ... fiat.... Obligate hos venatores* (Jeanneret. Langue 1918: Tremel. Magica agonistica. Hildeshcim 2(X)4. 227ff.. Nr. 97)

– **Я заклинаю вас, душі.... цього місця**, через ці святі імена. **Тричі вас заклинаю, душі.... цього місця**. Дайте загибель цим мисливцям: Метреті, Синдіціону, Цельсану, Астуріону, Фелею, Кардарію, Вінцентіону, щоб не могли подобатися (хизуватися) своїми силами. **Заклинаю вас через імена..** почуті.... **Заклинаю вас через ці імена** Нецеситати... і через великий Хаос вас почую. Навіть зібравший вас і царі над демонами. Навіть зібравший вас і судді кровних душ, які вас у ..... життя судили..... Навіть зібравший вас і святого бога Меркурія підземного. Зібравший сам .... Нехай стане... Zobov'яжіть цих мисливців.

У сакральному латинськомовному тексті значно поступається анафорі епіфора – повторення слова або фрази наприкінці окремих речень, слугуючи меті увиразнення, акцентуації думки і, врешті-решт, реалізації навіювального впливу:

*Aenum meum qui levavit, exconfixus est. Templo Sulis dono si mulier si baro, si servus si liber, si puer si puella. et qui hoc fecerit. sanguinem suum in ipsum aenum fundat. Dono si mulier si baro, si servus si liber, si puer si puella. Eum latronem, qui rem ipsam involavit, deus inveniat.* (Tomlin/Hassail in: Britannia 15. 1984. 333, Nr. 2)

– Хто зняв (вкрав) мій мідний котел, проклятий. Дарую храму Суліс, **хто б це не зробив: чи жінка, чи незграба, чи раб, чи вільний, чи хлопчик, чи дівчина**, свою кров у той котел нехай вилле. Віддаю, **хто б це не був: чи жінка, чи солдат, чи раб, чи вільний, чи хлопчик, чи дівчина**. Його, бандита, хто саму річ вкрав, бог нехай знайде.

У текстах табличок проклять спостерігається обрамлення – різновид повтору, у якому початок із кінцем ідентичні, що створює своєрідну рамку для тексту. Оскільки початок та кінець є найсильнішими позиціями тексту, у такий спосіб наголошується основний мотив, головна інтенція суб'єкта прокляття тощо.

В аналізованому матеріалі обрамлення переважно реалізує функцію звертання до богів:

*Domine Neptune, tibi dono hominem, qui solidum involavit Muconi et argenteolos sex. Ideo dono nomina eius, qui decepit, si masculus si femina, si puer si puella. Ideo dono tibi. Niske, et Neptuno vitam, valetudinem, sanguinem eius, qui conscius fuerit eius deceptionis. animum eius, qui hoc involavit et qui conscius fuerit, ut eum decipias furem. Qui hoc involavit, sanguinem eius consumas et decipias, domine Neptune* (Tomlin in: Britannia 28. 1997.455-458, Nr. 1)

– **Боже Нептуне**, тобі дарую людину, яка гроші вкрала в Муконія та 6 срібних динаріїв. З цієї причини дарую того імена, хто обманув, чи чоловік, чи жінка, чи хлопчик, чи дівчинка. З цієї причини дарую тобі, Ніске та Нептуне, життя, здоров'я, кров того, хто був співучасником цього обману, душу того, хто вкрав і хто співучасником був, щоб ти ошукав цього злодія. Хто це вкрав, кров його випий та ошукай, **боже Нептуне**.

*Rogo te domina Mater Magna, ut tu me vindices de bonis Flori coniugis mei, quidquid me fraudavit Ulattius Severus. Quemadmodum hoc ego averse scribo. sic illi omnia, quidquid agit. quidquid aginat. omnia illi aversa sint et sal et aqua illi eveniat. Quidquid mihi abstulit de bonis Flori coniugis mei. Rogo te domina Mater Magna, ut tu de eis me vindices.* (Blänsdorf in: MHNH 5.2(X)5. 21f.. Nr. 9)

– Прошу тебе, господине Велична Мати, щоб ти мені подбала про добро (багатство) Флора, мого чоловіка, що в мене обманом відняв Улаттій Север. Таким чином це я пишу нещасно. Так йому все, що він робить, про що турбується, нехай йому буде нещасливе. І так у нього і сіль, і вода закінчатся. Хто у мене відняв добро (багатство) Флора, мого чоловіка. Тебе прошу, господине Велична Мати, щоб ти про це мені подбала.

Рідкісним для сакрального латинськомовного тексту є вживання стилістичної фігури, яка ґрунтується на повторі того самого слова в різних відмінкових формах, – поліптит (від грец. πολυπτώτων, лат. *casuum commutatio*). Основна функція поліптитів – концентрація уваги на поняттєвому наповненні

лексеми [88, с. 485]. Проте в магічному тексті ця стилістична фігура набуває функції символічного ототожнення об'єкта прокляття із дистинктивними ознаками певного божества. Наприклад:

*Mutae Tacitae, ut mutus sit Quartus, agitated erret, ut mus fugiens aut avis adversus basyliscum, ut eius os mutum sit. Mutae, mutae dirae sint, mutae tacitae sint, mutae. Quartus ut insaniat, ut Erinyis rurus sit et Quartus Orco. Ut mutae tacitae, ut mutae sint ad portas aureas* (BROK 58. 1977.564. Nr. 224)

– **Мовчазній** Муті, щоб **німим** став Кварт. Нехай же затравлений заблукає, як миша, що втікає, або птах, навпроти василіска. Нехай же рот його стане **німим**. **Муті**, нехай же **німі** стануть страшними. **Муті**, нехай же стануть **німі** мовчазними. Нехай же Кварт збожеволіє, хай же буде схоплений Ерініями і Кварт Оркон, як **Мовчазній** Муті, нехай же стануть **німими** перед золотими дверима.

У сакральних латинськомовних текстах поширеним є синтаксичний паралелізм, під яким розуміють «тотожне чи подібне розташування мовних елементів, однакове розташування подібних членів речення у двох чи більше сусідніх реченнях у тексті» [98]. Диференційними ознаками синтаксичного паралелізму є особливий інтонаційний малюнок, особлива ритміка, а також особлива двопланова асоціативно-семантична завершеність та естетична довершеність висловлювання [39, с. 178]. Досить часто в сакральному тексті паралелізми супроводжуються зіставно-протиставним сурядним сполучником *quomodo... sic* – так ...як. Так само, як поліптит, синтаксичний паралелізм «працює» на реалізацію символічного ототожнення, яке є (тільки вже на рівні синтаксичної організації тексту) потужним засобом магічної дії. Наприклад:

*Denuntio personis infra/scriptis, Lentino et Tasgillo / uti adsint ad Plutonem / et ad Proserpinam hinc abeant / **quomodo hic catellus nemini / nocuit sic [..] nec / illi hanc litem vincere possint / quomodi nec mater huius catelli / defendere putuit sic nec advo/cati eorum e[os d]efendere non/ possint sic illos [in]imicos/ Atracatetracati gal/lara precata egdarata / hehes celata mentis ablata / {et ad Prosepinam hinc abeant} // Aversos ab hac [i]te esse **debent quomodo hic catellus aversus / est nec*****

*surgere potesti / sic nec illi sic transpicti sint / quomodo ille / quomodi in hoc monumento ani/malia ob mutuerunt nec surge/re possunt nec illi muti / Atracatertracati gallara / precata egdarata he/hes celata mentis abla/ta (EDH: HD022682: ILS 8752).* – Я повідомляю про нижче зазначених осіб Лентіна та Тасгілла. Нехай же вони з’являться в Плутона та Прозерпіни, а звідси зникнуть. Так само, як це щеня нікому не шкодить так... там цю судову справу не зможуть перемогти. Так само, як мати цього щеняти не змогла захистити. Так і його адвокати його захистити не зможуть, як ті вороги *Atracatertracati gal/lara precata egdarata / hehes celata mentis ablata /та* Прозерпіни, а звідси зникнуть. Вони мають бути нещасні тут, так само, як це щеня нещасне, і не може піднятися. Так само й ці, зображені тут, як ті. Так само, як на цьому надгробку тварини замовклі, і не можуть піднятися, так і ці нехай же будуть німими. *Atracatertracati gallara/ precata egdarata he/hes celata mentis abla/ta* (див. додаток Г)

*Quomodo hoc plumbum non paretet decidit. Sic decidat aetas, membra, vita, bos, granum, merx eorum, qui mihi dolum malum fecerunt. Item Asuetemeos. Secundina. Quae ilium tulit. Et Verres Tearus et Amarantis et haec omnia vobis. dii. inter dico inomnibus sortibus tam celebrare Masitlatida concinere nec rocantum Col...scantum et omnes deos ... datus ...* (Marichal in: CRAI 1981.41-52)

– Так само, як цей свинець не з’являється й падає, так нехай же спадає вік, кінцівки, життя, бик, зерно, товар тих, хто мені злий умисел вчинили. А саме: Асветемію. Секундіна, яка це принесла. І Верес, Теар та Амарантіс, й усе це вам. Боги, я забороняю у всіх жеребах так часто навідувати Масітлатіду, щоб заспівати пісню мертвих Col...scantum і всіх богів...дане...

Варто зауважити, що частота повтору слів, що належать різним частинам мови, залежить від їх категорійної семантики та ролі в структурно-семантичній організації сакрального тексту. Найбільшою частотністю характеризується дієслівний та іменниковий повтори, які здебільшого займають у реченні позицію предиката та агенса дії. Наведемо приклади дієслівних повторів:

*Nomine Camulorigis et Titocunae molam. quam perdidierunt. in fano dei devovi. Cuiuscumque nomen involavit molam illam, ut sanguinem suum mittat. usque diem, quo moriatur. Quicumque involavit furta. moriatur. et .... quicumque illam involavit. et ipse moriatur. Quicumque illam involavit et ... de hospitio vel bisacio, quicumque illam involavit, a deo interficiatur* (Tomlin/Hassail in: *Britannia* 24. 1993, 310-314. Nr. 2).

– Іменем Камулоріґа та Тітокуни млинок, який вони загубили, у храм бога я жертвую. Коли б це не було ім'я того, хто вкрав цей млинок, нехай же розтрачує свою кров аж до дня, що помре. Хто б не здійснив кражу, нехай же помре і... хто б це не вкрав, і сам помре. Хто б це не вкрав і...з будинку чи торби, хто б це не вкрав, богом нехай же буде знищений.

*Rogo manes et dii inferi, ut Marius Fronto, adversarius Sextii sit vanus neque loqui possit contra Sextum. Ut Fronto fiat mutus, cum accesserit consularem, ut sit mutus neque possit loqui neque quicquam agere tantquam nullum ad inferos religatum* (EDH: HD004630).

– Прошу Манів та підземних божеств, щоб Марій Фронтон, противник Секстія буде марним і не зможе говорити проти Секстія. Щоб Фронтон стане мовчазним, коли звернеться до консула, щоб був мовчазним, і не міг говорити, і хтось не діяв у такий спосіб до пекла прив'язаний.

*Quomodo mortuos qui istic sepultus est nec loqui, nec sermonare potest, sic Rhodine apud M[arcum] Licinium Faustum mortuas it nec loqui nec sermonare possit, it auti mortuos nec addeos, nec ad hominess acceptus est. sic Rhodine apud M[arcum] Licinium accepta sit et tantum valeat, quantum ille mortuos quei istic sepultus est. Dite Pater, Rhodine[m] tibi commendo, uti semper odio sit M[arco] Licinio Fausto; item M[arcum] Hedium Amphionem item C[aium] Popillium Apollonium item Vennoniam[m] Hermoniam[m] item Sergiam[m] Glycinna[m] (CIL2 1012 = CILVI 140 = SIAtt-1).*

– Подібно до того, як мрець, тут похований, не може ні говорити, ні бесідувати, так нехай і Родіна біля Марка Ліцінія Фавста стане мертвою, і нехай не зможе ні говорити, ні розмовляти. Подібно до того, як мрець не прийнятий ні богами, ні людьми, так нехай і Родіна не буде прийнята Марком Ліцінієм



Фавстом, і нехай має таку ж силу, як мрець, що тут похований. Батько Діт, я доручаю тобі Родіну для того, щоб вона завжди слугувала предметом ненависті для Марка Ліцінія Фавста. Також Марка Гедія Амфіона, також Гая Попілія Аполонія, також Венонію Герміону, також Сергію Гліцину (див. додаток Г).

Отже, сугестивний вплив здійснюється на мікросинтаксичному рівні за допомогою дієслів різної лексичної семантики, які реалізують імперативну та кон'юнктивну модальності на кшталт побажання, наказу чи заперечення. На макросинтаксичному рівні повтори та паралелізми, що виконують ритмотворчу функцію, відіграють особливу роль у створенні навіювального ефекту.

## Висновки до Розділу 2

1. Сакральні латинськомовні тексти є вербалізованою структурою зі звуковим полем виміру. Алітерації та асонанси в сакральному тексті створюють латентну ритмічну схему, актуалізуючи в підсвідомості людини семантику відповідних ключових лексем, що містять ці чергування. Важливим у сакральному тексті є вплив не певного звуку (фонемі), а лексеми, до складу якої він/ вона входить, оскільки саме лексема у своїй формально-семантичній цілісності провокує асоціації за формою або смислом з іншими складниками лексичної системи.

2. Як засвідчив аналіз сакральних текстів на просодичному рівні, ритм є основним конструктивно-змістовим елементом для такого роду текстів. Завдяки дистантним повторам сакральний текст сприймається нелінійно, унаслідок чого виникає додаткова підтекстова інформація, що підсилює ефект навіювання. Найбільш значущими в ритмічній будові тексту є початковий і кінцевий фрагменти: у першому задається ритм усієї мовної структури, в останньому підсумовується ефект впливу. У сакральному тексті повторення лежить в основі мовленнєвого ритму, який формується завдяки взаємодії різноманітних мовних засобів: звукових, інтонаційних, лексико-семантичних, синтаксичних, з-поміж яких особлива роль належить синтаксичному паралелізму. На нашу думку, це збільшує монотонність звукової організації сакрального латинськомовного тексту.

3. Під час аналізу сакрального латинськомовного тексту було виділено такі групи лексичних одиниць: нейтральна, прагматично маркована та немаркована лексика. Виявлено особливу роль онімної лексики, яка реалізує звертання до богів та божеств. Окрім звертань до власне римських, виявлено звертання до кельтських та єгипетських божеств. Встановлено вживання нехарактерних для богів епітетів. Досліджено використання соматизмів у деструктивному порядку, які вживаються, на нашу думку, для підсилення навіювального ефекту в сакральних текстах, зокрема в табличках проклять.

4. Аналіз сакральних латинськомовних текстів на рівні мікросинтаксису виявив дієслова з лексичною семантикою заперечення, наказу чи побажання, які на рівні синтаксичних структур є головними виразниками імперативної та оптативної модальностей.

5. На рівні макросинтаксису було встановлено особливу роль повторів, що виконують ритмотворчу функцію. З-поміж них ідентифіковано анафору, часто супроводжувану градацією, яка реалізується у формі звертань до богів, або виконує функцію вказівки на об'єкт прокляття для нагнітання психічного напруження. Встановлено, що епіфора та обрамлення вживаються досить рідко й у сакральних латинськомовних текстах слугують для акцентуації думки.

6. Виявлено, що поліптоти та паралелізми набувають функції символічного ототожнення об'єкта прокляття із дистинктивними ознаками певного божества. Так само, як поліптот, синтаксичний паралелізм «працює» на реалізацію символічного ототожнення, яке є (тільки вже на рівні синтаксичної організації тексту) потужним засобом магічної дії.

## РОЗДІЛ 3. КОМУНІКАТИВНО-ПРАГМАТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ САКРАЛЬНОГО ЛАТИНСЬКОМОВНОГО ТЕКСТУ

### 3.1. Реалізація магічної функції мови в процесі мовної комунікації

Австрійський психолог З. Фройд у відомій праці «Тотем і табу» (1913 р.) припускав, що магічне мислення – це віра у всемогутність думок, що мають здатність змінювати фізичну реальність: «У примітивної людини є величезна довіра до могутності її бажань. Усе, що людина творить магією, має статися тільки тому, що вона цього бажає» [162, с. 139]. Психолог свого часу висловив гіпотезу про те, що саме магічне мислення лежить в основі анімізму, релігії та народних забобонів, а також, можливо, мистецтва. Виконання певного ритуалу (жертвопринесення, молитви) або дотримання табу, за логікою магічного мислення, має здатність викликати той чи інший бажаний суб'єктом результат [162].

Російсько-американський лінгвіст Р. Якобсон на основі теорії комунікативного акту визначив 3 універсальних функції мови: функцію повідомлення інформації, експресивно-емотивну функцію (вираження мовцем чи автором повідомлення свого ставлення до повідомлюваного) та закликально-спонукальну функцію (регулятивну), пов'язану з регуляцією поведінки адресата повідомлення. Як певний різновид закликально-спонукальної функції мовознавець назвав магічну функцію, з уточненням, що для словесної магії адресат мови – це не співрозмовник (граматично друга особа однини), а нежива чи невідома третя особа, можливо, надприродна сила. До проявів магічної функції мови належать замовляння, прокляття, молитви, магічні пророцтва, адресовані вищим силам, формули прославляння, табу та евфемізми, обітниця мовчання тощо [176, с. 201].

Варто зазначити, що магічні сакральні тексти мають не інформативний, а маніпулятивний, навіювальний характер. Такі тексти легко замінюються

малюнками, знаками, символами або, навіть, діями; до того ж, навіть інформативні за своїм первинним задумом тексти, стаючи частиною магічної зброї, втрачають свою текстуальну структурність і стають монолітними. Мова сакрального тексту, таким чином, виконує містико-магічну функцію; магія слова матеріалізує думку, і сакральний текст дістає очікуваного результату.

Як зазначає білоруський філолог Н. Мечковська, в основі сприйняття слова як магічної сили лежить неконвенційне трактування мовного знака, тобто уявлення про те, що слово – це не умовне позначення певного предмета, а його частина. Витоки подібного сприйняття знака лежать не в первісному фідеїзмі свідомості, а в синкретизмі відображення світу в людській психіці, що є однією з фундаментальних особливостей дологічного античного мислення. До того ж, віра в надприродну силу слова пов'язана з діяльністю правої (немовної) півкулі головного мозку. На відміну від лівопівкулевих механізмів, що забезпечують прийом і передавання інтелектуально-логічної й абстрактної інформації, права півкуля відповідає за чуттєво-наочну й емоційну сторону психічного життя людини та за несвідомі/неусвідомлювані процеси [110, с. 13].

Ототожнюючи позначуваний предмет і слово, ім'я речі та її сутність, міфологічна свідомість схильна приписувати слову ті чи інші трансцендентні (надприродні) властивості. У міфологічній свідомості відбувається фетишизація імені божества або важливих ритуальних формул. Саме ж звучання або запис імені може набувати сенсу магічного акту, як і звертання до бога або божества. Із неконвенційним сприйняттям знака пов'язана заборона варіацій у вираженні сакральних смислів; вимоги особливої точності під час відтворення (усного або письмового) сакрального тексту.

З погляду психології та семіотики, неконвенційне трактування знака в сакральному тексті постає як ірраціональне й суб'єктивно-упереджене ставлення до слова, що зближує магічну та естетичну функції мови. Текст, набуваючи фідеїстичного відтінку, дістає сугестивної здатності через ритмічність, експресію, метафоризацію, насиченість символами та порівняннями. Подібні явища

зближують мову сакральних текстів та поезію, тому не випадково перші античні магичні тексти мали віршований характер та називалися *carmen* – пісня чи *incantatum* – замовляння.

За спостереженням О. Остроушко, у сакральних текстах наявні такі аспекти реалізації магичної функції мови: номінативний, предикативний та впливовий. Основна особливість магичної номінації в сакральних текстах полягає в тому, що різного роду назви стають словами-символами, які виявляють семантичну неелементарність, за ними закріплено цілий комплекс пропозицій, певна міфологема. Назви денотативно співвідносяться не стільки з реальним світом, скільки з модельованим магичним часо-простором, з тією картиною світу, яка будується й репрезентується всією сукупністю сакральних текстів. Магічно-образне, символічне значення деяких слів виявляється лише в межах контексту: відмінна від причиново-наслідкового мислення логіка сакральних текстів зумовлює особливу синтагматику слів. Завдяки своєрідним семантичним зв'язкам між предикатами та діячами й детермінантами змінюються денотати й сигніфікати слів, і в такий спосіб твориться своєрідна магична картина світу, у якій актуалізовані зв'язки різних об'єктів за подібністю, суміжністю тощо. Магічна предикація встановлює й актуалізує особливі відношення між названими явищами [121, с. 8].

І. Черепанова виявила, що сакральний текст через загальну модальність волевиявлення можна об'єднати з деякими іншими жанрами фідеїстичних текстів, для яких є характерним модальне значення прохання. Найімовірніше, сакральний текст міг би стати жанром з «уникливим» волевиявленням, щось на кшталт «нехай буде так, щоб» [166].

Отже, магична функція мови – це функція створення чи формування позамовної дійсності мовними засобами. Магічна функція відображає прямий або опосередкований зв'язок мови зі світом, який вона позначає, а також реалізує творчий потенціал слова, майстерне оволодіння яким дає особливу силу

змінювати себе і світ. У прагматичному аспекті магічна функція реалізується іллокутивною силою мовленнєвих актів, про що детельніше йтиметься далі.

### 3.2. Типи мовленнєвих актів у сакральному латинськомовному тексті

Як уже неодноразово зазначалося, латинськомовний сакральний текст – це культурний феномен із сугестивним впливом, який можна досліджувати в семіотичному, структурно-семантичному, герменевтичному та синергетичному аспектах. Втім, не варто уникати й того факту, що сакральний текст – це також комунікативний, прагматично маркований мовленнєвий акт.

Мовленнєвий акт – це цілеспрямована дія, що здійснюється згідно з принципами і правилами мовленнєвої поведінки, прийнятими в певному суспільстві мінімальна одиниця нормативної соціомовленнєвої поведінки, що розглядається в межах прагматичної ситуації. Основними рисами мовленнєвого акту є інтенціональність (умисність) та конвенціональність. Результатом будь-якого мовленнєвого акту є текст. Мовленнєві акти, часто будучи зорієнтованими на інтенції мовця, можуть мати «не буквальний», прихований смисл [7, с. 48; 14, с. 170].

Британський філософ Дж. Остін (1911–1960 рр.) заклав основи теорії мовленнєвих актів. Його погляди були відображені в книзі «*How to do things with words*» («Як робити речі за допомогою слів»), посмертно виданій у 1962 р. Ідеї Дж. Остіна пізніше були розвинуті Д. Серлем, П. Строссоном, Г. Грайсом, Дж. Лічем, Д. Шпербером, А. Вежбицькою, М. Нікітіним, Н. Арутюновою, Ф. Бацевичем тощо.

Перша версія теорії Дж. Остіна з'явилася під назвою теорії перформативів (висловлювань, що відповідають вчинку, дії), що суттєво відрізнялися від констативів (висловлювань, що констатують факти). У межах цієї теорії було розвинуто ідею про те, що комунікація супроводжується виконанням певних мовних та когнітивних операцій, зокрема створенням граматично правильних

речень із «вкладанням» у них певного смислу (локуції), надання висловлюванню певної комунікативної спрямованості (іллокуції) та впливом на свідомість чи поведінку адресата (перлокуції). Це надало підстави розмежувати семантику та прагматику: аспект локуції почав стосуватися семантики, іллокуція та перлокуція – прагматики [14, с. 171].

Отже, згідно з Дж. Остіном, є 3 рівні мовленнєвого акту:

1. Локуція (від англ. *locution* – мовний зворот) – це використання мовних засобів для досягнення певної мети. За Дж. Остіном, – це акт «говоріння», «вимовляння».

2. Іллокуція (*il* – англ. префікс, який має посилювальне значення, й англ. *locution* – мовний зворот) – це ставлення мовця до мети, мотивів, умов здійснення комунікації.

3. Перлокуція (лат. *per* – префікс, який має посилювальне значення, й англ. *locution* – мовний зворот) – наслідки іллокутивного акту, вплив на свідомість та поведінку адресата.

Однією з найпоширеніших класифікацій мовленнєвих актів є класифікація американського філософа Дж. Серля, відображена в статті «Класифікація іллокутивних актів» (1976 р.). Вчений визначив лінгвістично значущі параметри, що відрізняють різновиди іллокутивних актів, з-поміж яких: мета акту, його спрямованість, психологічний стан мовця, ставлення до акту, стиль здійснення мовленнєвого акту тощо. Орієнтуючись на вищезазначені параметри, Дж. Серль виділив 5 типів мовленнєвих актів:

1. Репрезентативи, або асертиви. Зобов'язують мовця нести відповідальність за істинність висловлювання. Можуть вживатися з дієсловами *хвалитися, скаржитися*.

2. Директиви. Змушують адресата зробити дещо. Вживаються з дієсловами *запитувати, наказувати, просити, мовити, радити*.



3. Комісиви. Зобов'язують виконати певні дії в майбутньому або дотримуватися певної лінії поведінки. Характерні дієслова: *мати намір, ставитися прихильно*.

4. Експресиви. Виражають психологічний стан мовця, характеризують ступінь його відвертості. Вживані дієслова: *просити вибачення, поздоровляти, співчувати, вітати*.

5. Декларативи. Встановлюють відповідність між пропозиційним змістом висловлювання та реальністю. Вживаються часто в контексті [14, с. 172-173].

Інша класифікація мовленнєвих актів, створена американським лінгвістом Ф. Палмером (1922 р.н.), ґрунтувалася на врахуванні контекстних змін, що відбулися внаслідок впливу мовленнєвого акту:

– зміни у «фізичному» контексті: усне мовлення (*говорити, казати, повторювати*), писемне мовлення (*записувати, позначати*), стан справ (*бажати, планувати*);

– зміни в «ментальному» контексті: уявлення (*повідомляти, переконувати*), опозиція (*віщувати, пророкувати*), увага (*вказувати, підкреслювати*), емоційний стан (*проклинати, журитися*), зобов'язання (*наказувати*), пам'ять (*нагадувати, згадувати*);

– зміни соціальних станів: усередині певного колективу, індивідуально-публічні (*дякувати, хвалити*);

– зміни в мовному контексті: спосіб вираження (*перекладати, реферувати*), значення (*визначати, інтерпретувати*), референція (*називати, вказувати*), мовленнєвий хід (*переривати*) [14, с. 173].

Крім того, на думку Ф. Бацевича, типології мовленнєвих актів Дж. Остіна, Дж. Серля та Ф. Палмера мають елементи, подібні до мовленнєвих жанрів, оскільки враховують критерії іллокутивної сили та мети спілкування. Це дало українському досліднику підстави для виділення таких жанрових типів мовленнєвих актів:

- вердиктиви (засудження, виправдання);
- екзерсиси (накази, вимоги);
- комісиви (обіцянки, декларації);
- бехабітиви (вибачення, подяки, побажання);
- репрезентативи (констатації, погрози) [14, с. 174].

Варто також згадати класифікацію українського вченого Г. (мол.) Почепцова (1949 р.н.), де мовленнєві акти названо прагматичними типами речень:

- констативи (речення-ствердження);
- промісиви (речення-обіцянки);
- менасиви (речення-погрози);
- директиви (речення- спонукання адресата до дії);
- перформативи (речення, вимовляючи яке, особа виконує дію);
- квестиви (питальні речення) [132].

У генеративній граматиці будь-яке висловлювання, що містить іллокутивне дієслово, вважається перформативом. Відповідно до так званої перформативної гіпотези, висунутої Дж. Россом, у глибинній структурі будь-якого розповідного речення міститься перформативна формула. Перформативні дієслова наявні в глибинній структурі і всіх інших типів речення. Н. Арутюнова вважає, що у такий спосіб поняття перформатива дістають розширену інтерпретацію, що нівелює різницю між комунікативним актом та соціальною акцією.

У концепції Дж. Остіна поняття «перформатив», що відповідає тенденції поєднання мовлення та діяльності, було пізніше зближено з поняттям «іллокутивної сили» – комунікативної направленості висловлювання, перформативними почали називати дієслова, що виражали мету мовленнєвого акту («наказувати», «обіцяти», «виражати» тощо). Дієслова, що позначають негативні комунікативні цілі («брехати», «ображати» тощо), не допускають перформативного вживання.

Відповідна преформативу дія здійснюється власне мовним актом: клятва не можлива без вимовляння її тексту. У цьому сенсі перформативи автореферентні: вони вказують на ними самими виконувану дію. Через перформативи мова реалізує функцію, близьку до магічної та ритуальної.

Отже, для перформативів характерні такі риси:

1. Перформатив зазвичай містить дієслово в *persona 1sg. Praesens indicativi activi* («Я присягаюсь»), хоча можливі й безособові перформативні формули.
2. Вимовляючи перформатив, мовець здійснює, а не описує дію; відповідно, перформатив, будучи дією, а не повідомленням про дію.
3. Перформатив може бути ефективним чи неефективним; щоб бути ефективним, перформатив має задовольняти «умовам успішності».
4. Перформатив спирається на соціальні конвенції чи установки, як на систему норм [14, с. 176].

Американський мовознавець Р. Якобсон (1896-1982 рр.) на основі теорії комунікативного акту визначив систему функцій мови, три з яких є універсальними: функція повідомлення інформації, експресивно-емотивна функція (вираження мовцем чи автором повідомлення свого ставлення до повідомлюваного) та закликально-спонукальна функція, пов'язана з регуляцією поведінки адресата повідомлення (іноді її називають регулятивною). Як поодинокий випадок закликально-спонукальної функції, вчений виділив магічну функцію, з тією суттєвою різницею, що в разі словесної магії адресат мови – це не співрозмовник (граматично – друга особа однини), а нежива чи невідома третя особа, можливо, божественна сила [176].

Мова сакральних текстів якраз виконує магічну та містичну функції. Загальною рисою сприйняття слова як магічної сили є неконвенційне трактування мовного знака, тобто уявлення про те, що слово – це не умовне позначення певного предмета, а його частина, тому, наприклад, називання ритуального імені може викликати присутність того, хто ним названий, а помилитися в словесному ритуалі – означає образити, прогнівати вищі сили чи нашкодити їм.

Першопочатки неконвенційного сприйняття знака лежать у первісному синкретизмі відображення світу в людській психіці – це одна з фундаментальних особливостей дологічного античного мислення. У міфологічній свідомості відбувається фетишизація імені божества чи особливо важливих ритуальних формул. Саме звучання чи запис імені може стати магічним актом – як звернуте до божества прохання дозволити, допомогти.

Для сакральних текстів характерна загальна модальність волевиявлення чи іноді її уникнення, виражені у формулах на кшталт «нехай буде/ не буде так, щоб». Розмита модальність поєднується в сакральному тексті із загальною комунікативною невизначеністю: часто-густо побажання невідомо до кого й незрозуміло з якої причини звернуте. Однак за цією уникливістю та неясністю стоїть глибший комунікативний смисл: представити учасників ритуалу як частину потойбічного, і, відповідно, незбагненого світу. Усе це і створює атмосферу фасцинації (чародійства, чаклування).

Отже, для сакрального тексту характерна принципова невизначеність (неясність, туманність, загадковість) основних компонентів мовного акту прокляття, тобто його учасників (адресанта та адресата), самої ситуації прокляття, і врешті-решт, безпосередньо змісту прокляття. Невизначеність адресанта (відправника прокляття) полягає в тому, що достовірно невідомо, ким він є: простою людиною чи жерцем. Здатності до магічних дій зазвичайне мала пересічна людина, ця здатність виникала за певних умов – після попередніх магічних дій, отримання певних знань, після досягнення певного віку, унаслідок якихось важливих подій. Невизначеність пов'язана також із двоякістю ставлення адресанта до «замовника»: адресант може бути тільки виконавцем прокляття, «замовником» у такому випадку вважається інша людина; нерідко виконавець та замовник – та сама ж особа.

Як зазначає фахівець із латинського синтаксису М. Таривердієва, висловлювання в сакральному тексті формуються за визначеними структурними моделями, антропоцентричними за своєю суттю, які є невіддільними від

особистості автора. Такі речення відображають авторське бачення та оцінку дійсності, що йвиформовують їх комунікативну модальність [148, с. 12-14].

Загальна комунікативна стратегія прокляття, орієнтована на створення атмосфери таємничості, визначає не лише мовну, а й фізичну (артикуляційно-акустичну) своєрідність прокляття. Досить часто проголошення відбувалося пошепки, окрім ритуальних гімнів. У вимовно-звуковій своєрідності сакральних текстів, у значеннєвій непрозорості, невиразності їх мови яскраво виявилася правопівкульна природа фідеїстичного тексту, йому протиставлена тривіальна зрозумілість побутової мови, однак тут, як і в мистецтві слова, виробилися засоби вербального навіювання та фасцинації [110].

На нашу думку, цілком закономірним є те, що в сакральних текстах використовується лише декілька з видів мовленнєвих актів: директиви та перформативи. Це пояснюється природою самих текстів та тими комунікативними інтенціями адресантів, які в них реалізовані.

Прагматичні особливості директивів досліджували Н. Гладуш, В. Карабан, Л. Михайлова, С. Мясоєдова, О. Нарушевич-Васильєва, І. Шевченко та ін. Зазвичай директивний мовленнєвий акт трактується як волевиявлення, адресоване мовцем співрозмовнику і спрямоване на виконання слухачем мовленнєвої дії та її перетворення з ірреальної в реальну з урахуванням інтенції мовця [52].

Директивні мовленнєві акти, вжиті в сакральних латинськомовних текстах, можна умовно поділити на директиви-накази та директиви-прохання. У латинській мові є безліч лексем зі значенням «просити»: *petere* (просити, вимагати), *rogare* (запитувати, пропонувати), *poscere* (вимагати, випрошувати), *postulare* (вимагати, прагнути), *flagitare* (переконливо просити), *vocare* (просити, молити), *impetrare* (випросити, вимолити), *ambire* (випрошувати, приходити з проханням), *obsecrare* (заклинати, благати), *deprecari* (молити, вимолювати, клясти), *orare* (просити, прикликати), *supplicare* (благати, вимолювати), *quaerere* (вимагати, добиватися), *quaesere* (просити, запитувати) тощо. Як виявив аналіз

текстів, найчастіше вживаються дієслова *rogare* (запитувати, пропонувати), *demandere* (доручати, благати), *adjurare* (переконливо просити, благати):

*Te rogo per tuum Nocturnum* (МННН 4. 2004. 79-94). – Тебе прошу за твого Ноктурна.

*Rogo manes et dii inferi. Ut Marius Fronto, adversarius Sextii, sit vanus neque loqui possit contra Sextum. Ut Fronto fiat mutus, cum accesserit consularem. Ut sit mutus neque possit loqui neque quicquam agere tamquam nullum ad inferos religatum* (EDH: HD004630). – Прошу Манів та підземних божеств, нехай же Марій Фронтон, противник Секстія, стане марним і не зможе свідчити проти Секстія. Нехай же Фронтон стане мовчазним, коли звернеться до консула. Нехай же стане мовчазним, і не зможе говорити, і ні якось діяти, так само, як до пекла прив'язаний.

*Numen demando, devoveo, desacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficiatis intra annum istum* (CIL 11, 1823; Cf. Audollent 1904). – Божество прошу, жертвую і присвячую, щоб ви, гарячі води, чи, якщо хочете, щоб вас звали німфами чи якими-небудь іншими іменами, щоб ви його знищили й загубили впродовж цього року.

*Adjuro vos per haec nomina Necessitatis* (2(X)4. 227ff. Nr. 97). – Заклинаю вас через ці імена Нецеситати.

За спостереженням М. Гринишин, ситуація прохання характеризується наперед заданою нижчою позицією адресанта і вищою адресата, що дає можливість віднести директивний акт прохання до соціально фіксованих мовленнєвих актів із висхідним статусним вектором адресанта [47, с. 9].

В усіх вище зазначених прикладах інтенція прохання виражена в досить м'який спосіб, без жорсткого наказу, оскільки звертання адресоване до бога чи божества. Вважаємо, саме в такий спосіб автор тексту прокляття намагається «домовитися» з вищими силами, щоб здобути бажаний результат.

Зовсім по-іншому в текстах проклять реалізуються директиви-накази, які зазвичай характеризуються імперативною модальністю:

*Ego tui memini medere meis pedibus* [М. Terentius Varro. Rerum Rusticarum De Agri Cultura<sup>1,2</sup>, 27]. – Я тобі нагадую вилікувати мої ноги.

*Hospes paullisper morare. Si non est molestum et quid evites. Cognosce amicum hunc quem. Speraveram mihi esse, ab eo mihi accusato. Res subiecti et iudicia instaurata deis. Gratias ago et meae innocentiae: omni molestia liberatus sum. Qui nostrum mentitur eum nec dii penates nec inferi recipiant.* (АЕ 1986.166b, АЕ 1964.160) – Чужинцю, ненадовго варто затриматися! Якщо не тяжко, і чого тобі уникати. Дізнайся про друга того, що тут. Я сподівався, що буду я, через це й був звинувачений. Підлеглі справи й судді відновлені богами. Дякую й моїй невинності: я вільний від усяких неприємностей. Хто нам збрехав, того нехай ні боги-пенати, ні підземні боги не приймуть (див.додаток В).

*Apeci alligator, Trinemeton, Caticnon nudato, Seneciolum, Asedem, Trition, Neocarion, Didonem, Sosio deliria, Sosio febribus, Sosio cottidie doleto. Sosio loqui nequeat.* (Versnel in: ZRE 58. 1985. 247-269). – Зв'яжи Апеція, Трінемета, Катісна спустош, Сенеціола, Аседа, Трітія, Неокаріна, Дідону, Сосія позбав розуму, Сосію дай лихоманку, Сосій щодня нехай страждає. Сосій нехай не зможе говорити.

Як бачимо, синтаксична семантика директивів-наказів орієнтована на негайність виконання дії. Прохання, як і накази, виражають спробу спонукати когось щось зробити, однак ступінь примусу і вибір реакції, зокрема, допустимість відмови, у них різні. Адресат у ситуації прохання сприймається як особа, яка не зобов'язана, а тільки може задовольнити бажання мовця. Директивний акт наказу ж не передбачає права адресата на відмову [47, с. 10].

### 3.2.1. Перформативи – особливий складник сакрального латинськомовного тексту

Внутрішній «механізм» сакрального тексту можна пояснити за допомогою теорії перформативного висловлювання, представлені в роботах Дж. Остіна, згідно з якою висловлювання поділяються на констативні (позначають стан речей чи факт) і перформативні (є еквівалентами дії чи вчинку).

Вище згадану теорію використовував антрополог С. Тамбіах (1929-2014 рр.) для опису магічного ритуалу, у якому висловлювання невідступно супроводжують будь-яку дію. Він стверджував, що термін *similia similibus* некоректно описує суть словесної частини магічної операції і пропонує термін «переконлива» аналогія (спонукальна аналогія).

Перформативи (від середньов. лат. *performo* – «я дію») – одне з центральних понять теорії висловлювання та прагматики; це висловлювання, еквівалентне дії, вчинку. Перформатив входить у контекст життєвих подій, створюючи соціальну, комунікативну та міжособистісну ситуацію, що спричинює певні наслідки [14, с. 176].

Отже, сакральний текст є перформативом, оскільки він спрямований на здійснення певної дії над об'єктом чаклунства, і сам акт прокляття, укупі з ритуальним складником, виконує мету магічної операції. Виходить, що жодної дії (від проголошення до досягнення ефекту) немає, прокляття спрацьовує одномоментно, оскільки воно і є дією. Аналіз магічних написів допомагає реконструювати загальний контекст магічної традиції й надає передумови для усвідомлення сутності магічної дії, її взаємозв'язку з іншими ритуальними формами.

Основу ритуалу складають священні дії та священні слова. У релігії сакральне слово виражається у формі молитви, у магії – у формі закляття, прокляття, амулету, гімну тощо. Магічна дія складається переважно із символічно зв'язаних елементів, що в працях антропологів названо «ідеєю симпатії». Вимова,



так само, як і написання прокляття, дія, здійснювана над предметом, що символізує супротивника, – усе це сукупно становить магічну операцію. Однак у магічному ритуалі прокляття має найважливіше значення, без нього не може бути жодного ритуалу.

Французький дослідник О.Одоллен свого часу помітив, що сакральні латинськомовні тексти часто використовують *verba devotiora* (дієслова, що використовуються на позначення дій прокляття), котрі відображають ідею магічного симпатичного зв'язку слів із діями, які ці слова імплікують: дієслова в прокляттях позначають бажану дію проти ворога – знешкодження символічною магією. З-поміж них можна назвати такі: *defigere* (пробивати, втикати), *ligare* (зв'язувати, здавлювати), *deligare* (прив'язувати), *obligare* (обв'язувати), *commendare* (доручати, передавати), *dare* (давати, дарувати), *dedicare* (присвячувати), *deferre* (переносити вниз, відносити), *demandare* (доручати, передавати), *iudicare* (засуджувати, проголошувати), *mandare* (доручати), *tradere* (віддавати, доручати), *ascribere* (вписувати, вносити), *denuntiare* (повідомляти, оголошувати), *desacrificare* (приносити в жертву), *devovere* (жертвувати, присвячувати), *adiurare* (заклинати, просити), *deprecari* (молити, проклинати), *excitare* (відсилати, піднімати), *obsecrare* (благати, заклипати), *orare* (просити, благати), *petere* (просити, вимагати), *precari* (молити, проклинати), *rogare* (запитувати, просити) тощо [205].

Всі ці дієслова є символічним позначенням бажаної дії: зв'язування, віддання під владу підземних богів, посвяту темним силам, прямі вказівки вбити супротивника. Однак, з-поміж них є й такі, що виражають молитовне прохання чи відчай, звертання до надприродніх сил.

Спричаючись на дослідження та відомі класифікації перформативів таких лінгвістів, як Ю. Аперсян, Дж. Остін, Д. Серль, Д. Вандервекен, Д. Версурен, Д. Вундерліх, Д. Ліч, К. Бах, Р. Харніш, Г. (мол.) Почепцов, Н. Арутюнова, І. Сусов, О. Падучева, пропонуємо створити власну типологію перформативів, яка, відображаючи умовну послідовність дій у ритуалі здійснення прокляття,

відповідає когнітивній структурі сценарію. Проілюструємо це такими фрагментами сакральних текстів:

1. «Констатація образи»: виражена перформативом «жалітися» – *queri*.

*Deo sancto Mercurio. Queror tibi de illis, qui mihi male cogitant et male faciunt supra... si servus si liber, si masculus si femina. Ut non illis permittas nec stare nec sedere. nec bibere nec manducare, nec has iras redimere possint, nisi sanguine suo...* (Hassall/Tomlin in: *Britannia* 26. 1995. 373–376. Nr. 2) – Святому богу Меркурію. Жаліюсь тобі на тих, хто про мене раніше погане думав і погане мені робив... чи був це раб, чи вільний, чи чоловік, чи жінка. І не дозволяй їм ні стояти, ні сидіти, ні пити, ні їсти, і хай вони не відкупляться від цього гніву, хіба що своєю кров'ю...

2. «Принесення в дар»: виражене перформативами зі значенням «жертвувати», «присвячувати» – *devovere, desacrificare*:

*Numen demando, devoveo, desacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficiatis intra annum istum* (CIL 11, 1823; Cf. Audollent 1904). – Божество прошу, жертвую і присвячую, щоб ви, гарячі води, чи, якщо хочете, щоб вас звали німфами чи якими-небудь іншими іменами, щоб ви його знищили й загубили впродовж цього року.

3. «Акт передання жертви божеству»: супроводжуване лексемами зі значенням «передавати», «доручати» – *commendare, mandare, dare*.

*Isis Myrionyma, tibi commendo furtum meum* (Versnel in: *RHD* 65. 1987, 22) – Ісіда Міріоніма, тобі доручаю мою крадіжку.

*Secundina Mercurio et Moltino mandat* (JÖAI 44. 1959. 70-76) – Секундіна передає Меркурію та Мольтіну.

*Dii inferi. Vobis commendo, si quicquam sanctitatis habetis. Ac trado Tychenem Charisii, quodquod agat, ut incidant omnia in adversa. Dii inferi. vobis commendo illius membra, colorem, figuram, caput...* (CIL 10.8249) – Підземні боги! Вам доручаю, якщо ви маєте хоч якусь святість. І передаю Тіхену з Харісії, хай усе, що він

робить, хай усе стається навпаки. Підземні боги, вам доручаю його кінцівки, колір, постать, голову...

*Domina Nemesis do tibi palleum et galliculas qui tulit non redimat ni uita sanguineu sui* [203, с. 110]. – Богине Немесідо, даю тобі паллій та галльські сандалії, хто вкрав, нехай же не відкупиться життям свого кровника.

*Aenum meum qui levavit, exconfixus est. Templo Sulis dono.* (Tomlin/Hassail in: *Britannia* 15. 1984. 333, Nr.) – Хто зняв (вкрав) мій мідний котел, проклятий. Дарую його храму Суліс .

*Deae Suli Minervae: Solinus dono numini tuo maiestati pexam balnearem et pallium* (Adams in: *Britannia* 23.1992, 14–15; 18–19.) – Богині Сулі Мінерві: Я, Солін, дарую твоєму величному божеству махровий рушник та паллій.

*Quisquis ei laesit aut nocuit severae inmerenti domine.*

*Sol tibi commendo tu indices eius mortem.*

*D. M. S.*

*Callisto filio parentes.*

–Хто її сувору господиню зіпсував чи пошкодив незаслужено. Тобі, Сонце, віддаю, щоб ти вказало їм смерть. Богам Манам присвячують. Батьки доньки Калісти (див. додаток Б).

4. «Виконання прокляття»: реалізується лексемами зі значенням «прибивати, проколювати», прив'язувати – *defigere, deligare*.

За спостереженням американського дослідника-класика К. Фараоне, іноді декілька табличок проклять були скріплені одним гвіздком, водночас траплялися й декілька гвіздків у одній табличці (ілюстрації табличок див. у додатках). Тобто спочатку відбувався сам акт «проколювання» символічного зображення жертви, що підкріплено латинським дієсловом *defigere*. Це дієслово в тексті прокляття взаємодіяло з паронімічно близьким дієсловом *deficere* із семантикою «позбавляти, відкладати», яке розвинуло вторинне значення «проклинати» (*defico* «проклинаю» та *defictus* «проклятий») [181, с. 22].

Автори текстів проклять, поряд із використанням гвіздків, вдавалися й до зв'язування табличок нитками, проте останні не збереглися до наших днів [195, с. 102]. Наприклад, у папірусі доби еллінізму, що містив поради для тих, хто робив таблички, є прямі вказівки на те, що табличку треба обв'язати мотузкою перед тим, як кинути її у воду [70, с. 21]. Французька дослідниця А.-М. Тюпе також зазначає важливу роль ниток, особливо кольорових, в античній магії [194, с. 45-47].

Приклади вживання перформативів «прив'язування» чи «проколювання» зустрічаємо в таких прокляттях:

*Malchio Niconis: oculos, manus, digitos,.... defigo in his tabellis.... Cunnum, uuluam, ilia Rufae publicae defigo in his tabellis* (Borsari in: NSA 1901. 207-208). – Мальхія Нікона: очі, кисті, пальці... прибиваю в цих табличках... Піхву, вульву, статеві органи Руфи Публіки я проколюю цвяхами в цих табличках.

*Hic stigmata aeterna Acte libertae. Scripta sunt venenariae et perfidae dolosae duri pectoris clavom et restem sparteam. Ut sibi collum alliget et picem candentem pectus...* (Grut DCXCI, 8). – Тут є вічна ганьба (тавро) (pl.) вільновідпущеної Акти. Тут прописані отруйниці та віроломній, хитрій (жінці) для жорстокого серця цвях і мотузка для підошви. Нехай же вона собі шию обв'яже, і розпеченою смолою своє зле серце укріпить (залле)...

*Tretiam Mariam defigo et illius vitam et mentem et memoriam et iocinera, pulmones, intermixta, facta, cogitata, memoriam. Sic non possit loqui quae secreta sint neque... amare possit neque... claudio* (JRS 25. 1935. 225, Nr. 11). – Пробиваю Третію Марію та її життя, свідомість, пам'ять, печінку, легені, все разом, зроблене, обдумане, пам'ять. Так нехай не зможе говорити про таємне, і не зможе кохати... закриваю.

### **3.3. Лінгвосинергетика сакрального латинськомовного тексту в контексті сугестивного впливу**

На сучасному етапі в розвитку мовознавства особливої актуальності набула потреба інтегрованого розгляду тексту як відкритої нелінійної динамічної системи. Сформувалось уявлення про текст як складноорганізовану багаторівневу структуру, яка має специфічні закони побудови та функціонування (праці Р. Якобсона, Н. Трубецкого, О. Реформатського, О. Мельничука, В. Солнцева, Н. Хомського).

Що більше, поступово відбувається заміна «лінійної (класичної)» теорії мови на «нове бачення» мови як складного багатовимірного нелінійно влаштованого феномена. Унаслідок міжгалузевої екстраполяції термінів із точних наук до лінгвістики було запозичено поняття синергетики (гр. συν – разом, ἐργον – діяльність), яке першопочатково використовувалося на позначення теорії складних, нелінійно організованих систем. Синтез знання, яке було вироблене в надрах фізичних наук, з лінгвістичним сприяло створенню лінгвосинергетики як міждисциплінарної наукової ділянки. Термін «синергетика» імплікує також семантику принципу самоорганізації та розвитку складних систем, які є у природі та суспільстві. Як об'єкт мовознавчого вивчення такого роду системи досліджують переважно на рівні тексту.

За визначенням В. Постовалової, лінгвосинергетика як галузь новітнього лінгвістичного знання розгортається в межах теоантропокосмічної парадигми в сучасному мовознавстві, на перетині загальнонаукових методологій міждисциплінарного вивчення різноманітних об'єктів. Як зазначає І. Голубовська, наразі в науковому пошуку формальна логіка поступається інтуїтивному мисленню, що фактично є прикметою нашого часу, а синергетика вважається основою формування нового світогляду людства [41, с. 67-75].

Як і в інших науках, в історії мовознавства виникало чимало ідей, подібних до синергетичних, наприклад, визначення мови як складної, об'ємної, сферичної

системи (В. Виноградов); визнання синкретичних і перехідних явищ у мовній системі та її підсистемах (І. Бодуен де Куртене); протиставлення мертвих мов як «фіксованих» і живої мови як саморегульованої системи (Н. Жинкін), констатування нелінійного характеру мовного знака (Р. Якобсон) тощо. Однак сьогодні численні напрацювання теоретичного мовознавства можуть здобути нове осмислення завдяки актуалізації синергетичних підходів і розумінь.

Концептуальну базу лінгвосинергетики як окремого інтегративного напрямку лінгвістичних студій складають методологічні принципи філософії, лінгвістики й синергетики як такої. Із позицій останньої, мова розглядається як складна розгорнута нелінійна динамічна система, що функціонує за рахунок взаємодії власних систем і підсистем у контексті взаємної детермінації зовнішніми щодо мовця системами (соціальними, політичними, етнокультурними, геоландшафтними тощо), перебуває в стані відносної рівноваги й має регуляторні механізми, які забезпечують розвиток, самоорганізацію та відтворення цієї системи. Вихідний постулат синергетики: ідея про принципову можливість спонтанного виникнення порядку й організації з безладу й хаосу внаслідок внутрішньосистемної самоорганізації та обміну із зовнішнім середовищем [22, с. 24-27].

На сьогодні в галузі лінгвосинергетики розробляються деякі проблеми синергетики тексту (В. Піщальнікова, К. Белоусов, О. Глазунова, І. Моїсєєва, Г. Москальчук), дискурсу (М. Алефіренко, О. Муратова, Л. Піхтовнікова, Є. Пономаренко), проблеми синергетики перекладу (Л. Кушніна), мовленнєвих девіацій (В. Пашковський, В. Піотровська, Р. Піотрський), ідіолекту (О. Семенець), словотвору (С. Єнікєєва).

Останнім часом численні різноаспектні психолінгвістичні дослідження тексту надали переконливі свідчення того, що текст є не лінійною послідовністю мовних елементів, а складним ієрархічно організованим репрезентантом певної смислової нелінійної цілісності. Тому дослідження поверхневих структур тексту

в традиційному функціонально-семантичному та композиційно-сюжетному аспектах видається недостатнім з огляду на новітні розуміння його природи.

Сакральні латинськомовні тексти посідають особливе місце серед інших текстів через свій універсальний характер. Сакральні тексти є історично зумовленим феноменом культури людства, які мають індивідуальну форму існування, чітко виражену формалізованість, заданість структури, певний семіотичний код.

Культурна зумовленість сакрального тексту як універсальної текстової категорії полягає в його належності до культурного простору, характерного для того чи того часу. Іншими словами, сакральний текст є хронотопно детермінованим. Відсутність лінійності, системності, особливості композиційного устрою та семіотичного складника створюють усі підстави для застосування синергетичного підходу при дослідженні сакрального тексту. Найцікавішими з погляду дослідження є сакральні тексти любовної магії, або так звані – любовні привороти.

Особливим є те, що в любовному привороті може використовуватися й наговір як мовне вираження помсти за зраду чи погрози за відмову в коханні. Приклади поєднання любовного привороту та прокляття зустрічаємо у творі римського поета П. Вергілія Марона (70-19 рр. до н. е.):

*Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit*

*Uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore.*

[P. Vergilius Maro, Eclogae 8, 80-81].

– Як в одному й тому ж вогні твердне мокра цеглина

І віск оцей топиться, так тане Дафнід у нашій коханні.

[Переклад М. Зерова, М. Борецького, А. Цісика, В. Маслюка].

У першому рядку спостерігаємо повтори голосних *i* (нелабілізований голосний переднього ряду верхнього підняття) та *u* (лабілізований голосний звук заднього ряду верхнього підняття), а також *e* (голосний звук переднього ряду середнього підняття) – 5 разів:

*Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit*

Щодо просодичного рівня аналізу, то завдяки голосним високого підняття енергія мовного потоку разом з інтонацією теж підіймається вгору, створюючи заклинальний ефект. Крім того, у цій же фразі використані повтори однакових початкових звуків. Можна розділити фразу паузою, тоді обидві частини одного речення ніби накладатимуться одна на другу:

*Limus ut hic durescit*//*et haec ut cera liquescit.*

Цей сакральний текст якраз і побудований за принципом граматичного паралелізму. Відбулося формально-семантичне уподібнення речень на підставі їх чіткої структурно-граматичної схожості. Фоноритмічна структура сакрального тексту зумовлена *лексичною*; її склад є відображенням звукового складу ключових лексичних одиниць тексту. Ключова лексема тексту – це не тільки семантично, а й фонетично значуща одиниця, що визначає вибір інших лексичних і фонетичних засобів у процесі створення подібного тексту.

Цей сакральний текст побудований за принципом синтаксичного паралелізму, який виступає реалізатором симпатичної магії. Структурно-граматична схожість двох частин складнопідрядного речення підкріплюється на лексичному рівні: ключові лексеми *limus* – глина та *cera* – віск поєднуються функціонально за допомогою лексеми-посередника *ignis* – вогонь, адже саме завдяки ньому глина твердне, а віск плавиться, тобто відбувається зміна фізичних станів, яка прагматично екстрапольована на сферу почуттів об'єкта привороту.

Як зазначає М. Крушевський, у любовних закляттях неодмінно простежується матеріальний складник, причина та наслідок, об'єкт кохання, який є обов'язково матеріальним. Крім того, є й фізіологічний складник прояву кохання – посилення кровообігу, збільшення теплоти; та психологічний складник – відчуття внутрішньої теплоти [86, с. 43].

Проекуючи ці положення на тексти латинськомовних любовних замовлянь, доходимо висновку, що антична людина, інтуїтивно керована принципом схожості причини та наслідку, вважала причиною кохання якийсь внутрішній



вогонь або взагалі – щось сухе або наділене здатністю сушити. Невипадково, у тексті фігурує образ вогню (*ignis*), який повинен обпалити серце Дафніда.

Ніщо так тісно не суміщається з явищем як лексема, яка його позначає (*Nomen est omen*). Антична людина надавала слову магічного характеру, тому останнє поставало причиною породження чи постання відповідного найменування явища або предмета (*causa efficiens*). Сам зміст замовляння змушує припустити, що віра в його силу є вірою насамперед у магічну силу слова.

Аналізований нами текст має таку особливість сугестії, для якої важлива передусім сила слова, а не ритуальна дія. За нашими підрахунками, кількість прагматично маркованих одиниць, які «працюють» на загальну сугестію тексту, у даному сакральному латинськомовному тексті становить 37%. Отже, у сакральному тексті фонетичні, морфологічні, лексичні, синтаксичні елементи (фонеми, корені, афікси, лексеми, словосполучення, речення), тобто будь-які елементи вербального коду, набувають власної автономної значущості з огляду на синергетичний ефект їхньої взаємодії.

### Висновки до Розділу 3

1. Мова сакрального тексту виконує містико-магічну функцію, в основі якої лежить неконвенційне трактування мовного знака, пов'язаного із синкретизмом відображення світу в людській психіці, характерного для дологічного мислення античної людини. Із неконвенційним сприйняттям знака пов'язані також заборона варіацій у вираженні сакральних смислів; вимоги особливої точності під час відтворення (усного або письмового) сакрального тексту.

2. Сакральний текст – це комунікативний, прагматично маркований мовленнєвий акт, для якого характерна принципова невизначеність основних його компонентів: учасників (адресанта та адресата), обставин та умов комунікації і, врешті-решт, самого змісту повідомлення.

3. Встановлено, що сакральний текст є комплексним перформативом, оскільки він вербально спрямований на здійснення певної дії над об'єктом чаклунства, при цьому сам акт прокляття сукупно з ритуальним складником націлений на досягнення мети магічного дійства. На основі вже наявних класифікацій перформативів було створено власну типологію, яка, відображаючи умовну послідовність дій у ритуалі здійснення прокляття, відповідає когнітивній структурі сценарію.

4. Культурна зумовленість сакрального тексту полягає в його належності до культурного простору, характерного для того чи того часу. Іншими словами, сакральний текст є хронотопно детермінованим.

5. Внаслідок застосування лінгвосинергетичного підходу було доведено, що сакральний текст є багатокодовим утворенням, у якому вербальні й невербальні компоненти виступають єдиним синергетичним комплексом, де засоби всіх рівнів організації тексту – фонетичні, ритміко-просодичні, лексико-семантичні та синтаксичні використовуються адресантом вмотивовано й синхронізовано, реалізуючи його прагматичні настанови.

## ВИСНОВКИ

1. Сакральний латинськомовний текст є, з одного боку, лінгвокультурним феноменом європейської античності, породженням міфологічного мислення; з другого – це прагматично маркований мовленнєвий акт, який представлений переважно директивами та реквестивами з потужним невербальним складником (ритуал, символіка чисел, кольорів); з третього – це перформатив, який виступає засобом розгортання когнітивних сценаріїв на кшталт: «констатація образу», «принесення в дар», «передання жертви божеству», «акт виконання прокляття»); з четвертого – багатокодове утворення, у якому вербальні компоненти всіх структурних рівнів текстової організації взаємодіють, утворюючи єдину лінгвосинергетичну цілісність, умотивовану прагматичною інтенцією сугестора-адресанта.

2. Було запропоновано класифікацію сакральних латинськомовних текстів на підставі їх генологічної належності з опертям на такі критерії, як: сфера використання (побутові, любовні, медичні, військові, релігійні тексти тощо), стиль, хронотоп написання, мета використання, форма представлення (ритмізовані/не ритмізовані). За критерієм сфери використання ці тексти було поділено на дві групи: 1) магичні (ритуальні) тексти, що мають індивідуальний характер прояву (закляття побутової магії для захисту; лікування від хвороби; привернення успіху; любовної магії; прокляття для помсти, спричинення смерті); 2) релігійні тексти, що мають соціальний характер прояву (молитви-звертання до богів).

3. У результаті аналізу фоносематичного рівня сакральних латинськомовних текстів табличок проклять були виявлені алітерації, котрі створюють ефект звукового шуму, спричинюючи втрату милозвуччя, що може спричинювати стан психічного пригнічення, супроводжуваного страхом. На матеріалі текстів любовних замовлянь були вирізнені асонанси та алітерації (висока частота сонорних приголосних), що сприяло меліоративному забарвленню тексту.

4. Просодичний рівень тексту з його ритмічною організацією можна вважати «точкою біфуркації» синергетичної взаємодії засобів усіх рівнів організації сакрального латинськомовного тексту: фоносемантичного, просодичного, лексико-семантичного, мікро та макросинтаксичного.

5. Лексико-семантичний аналіз латинськомовних текстів проклять було здійснено на основі застосування таких вербально-невербальних маркерів їх організації: 1) суб'єкт прокляття; 2) об'єкт прокляття; 3) невербальний інструментарій прокляття; 4) вербальний модус реалізації прокляття; 5) бажані наслідки здійсненого прокляття.

6. Увесь лексикон сакральних латинськомовних текстів було класифіковано на нейтральну, прагматично марковану та прагматично немарковану лексику. Нейтральна лексика представлена: 1) онімами та апелятивами, які реалізують звертання до римських, кельтських та єгипетських богів та божеств; 2) матронімами; 3) власними іменами об'єктів проклять, заклять та приворотів; 4) соматизмами. Прагматично маркована лексика, співвідносячись із планованим результатом сугестивного впливу, тематично тяжіє до таких семантичних зон: оздоровлення, зцілення, перемоги в бою, зурочення, приворот, смерть тощо.

7. Аналіз мікро- та макросинтаксичного рівня сакральних латинськомовних текстів продемонстрував особливу роль синтаксичних конструкцій імперативної та оптативної модальності у створенні сугестивного ефекту. Різного роду повтори (анафори, епіфори, обрамлення та поліптоти), будучи емоційно маркованими, «працюють» також на посилення навіювального впливу.

8. У сакральних латинськомовних текстах використовуються лише два види мовленнєвих актів: директиви та реквестиви, які мають чітко окреслений перформативний характер.

9. Сакральний латинськомовний текст можна розглядати під кутом зору синергетичної взаємодії мовно-мовленнєвих одиниць усіх рівнів його організації (фоносемантичного, просодичного, лексико-семантичного та синтаксичного), які внаслідок своєї тісної кореляції підсилюють його сугестивний ефект.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Альбрехт М. фон. История римской литературы от Андроника до Боэция и ее влияния на позднейшие эпохи / М. фон Альбрехт; [пер. с нем. А. И. Любжина]. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2003. – Т.1. – 694 с.
2. Альбрехт М. фон. История римской литературы от Андроника до Боэция и ее влияния на позднейшие эпохи / М. фон Альбрехт; [пер. с нем. А. И. Любжина]. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. – Т.2. – 704 с.
3. Анисимова Е. Е. Коммуникативно-прагматические нормы / Е. Е. Анисимова // Науч. докл. высш. шк.: Филол. науки, 1988. – № 6. – С. 64-69.
4. Анохіна Т. О. Комуникативно-прагматичні аспекти силенціального ефекту / Т. О. Анохіна // Вісн. Сум. держ. ун-ту. Сер. Філол. науки, 2006. – № 3. – С. 175-179.
5. Антипов Г. А. и др. Текст как явление культуры / Антипов Г. А., Донских О. А., Марковина И. Ю., Сорокин Ю. А. – Новосибирск: Букинист, 1989. – 196 с.
6. Антипова А. М. Ритмическая система английской речи / А. М. Антипова// учебное пособие. – М.: Высшая школа, 1984. – 118 с.
7. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека / Н. Д. Арутюнова // – М.: Языки русской культуры, 1998. – 896с.
8. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев// – М.: Директ-Медиа, 2014. – Т. 1-3.
9. Базыма Б. А. Цвет и психика / Б. А. Базыма // – Х.: ХГАК, 2001. – 172 с.
10. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка / Шарль Балли // – М.: Изд-во иностр. лит., 1955. – 416 с.

11. Баранец Н. Г. Картина мира европейского человека от Античности до Просвещения / Н. Г. Баранец // Материалы для учителей МХК – Ульяновск : ИПКиПРО, 2001. – 28 с.
12. Барт Р. Лингвистика текста / Р. Барт // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1978. – Вып. VIII. – С. 442-449.
13. Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. / Михаил Михайлович Бахтин // – М.: Русские словари, 1996. – Т. 5: Проблема речевых жанров. – 127 с.
14. Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики / Ф. С. Бацевич // Підручник для студ. вищих навч. закладів – К.: Академія, 2004. – 344 с.
15. Белянин В. П. Психолінгвістическіе аспекты художественного текста / В. П. Белянин // – М.: Московский ун-т, 1988. – 123 с.
16. Белова А. Д. Комунікативні стратегії і тактики: проблеми систематики / А. Д. Белова // Мовні і концептуальні картини світу: Зб. наук. праць. – К.: Логос, 2004. – Вип. 10. – С. 11-16.
17. Білодід І. К. Сучасна українська літературна мова: лексика і фразеологія / І. К. Білодід // – К. : Наук. думка, 1973. – 439 с.
18. Богданов В. В. Функции вербальных и невербальных компонентов в речевом общении / В. В. Богданов // Языковое общение: единицы и регулятивы: Межвуз. сб. научн. тр. Калинин: Калининский гос. ун-т, 1987. – С. 18-25.
19. Болотнова Н. С. Коммуникативные универсалии и их лексическое воплощение в художественном тексте / Н. С. Болотнова // Науч. докл. высш. шк.: Филол. науки. – 1992. – № 4 – С. 75-87.
20. Болотнова Н. С. Филологический анализ текста / Н. С. Болотнова // Изд. 2-е, доп. Томск: ТГПУ, 2006. – 631 с.
21. Болтаева С. В. Ритмическая организация суггестивного текста / С. В. Болтаева//: Дис. ... канд. филол. наук 10.02. 01. – Екатеринбург, 2003. – 242 с.

22. Бондарчук Н. О. Лінгосинергетика як методологічна основа дослідження тексту / Н. О. Бондарчук // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – Філологічні науки. Мовознавство. – № 1. – 2011. – С. 24-27.
23. Бондарь С. В. Звуковая стилистика: аспекты фонетического значения / С. В. Бондарь // Дис. канд. филол. наук 10.02. 19. – М., 2001. – 183 с.
24. Боровский Я. М., Болдырев А. В. Учебник латинского языка для гуманитарных факультетов университетов и педагогических вузов / Я. М. Боровский, А. В. Болдырев // – М.: Высш. школа, 2010. – 479 с.
25. Брюсов В. Я. Данте современности / В. Я. Брюсов // Собрание сочинений: в 7-ми т. – М.: 1975. –Т. 7
26. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф. И. Буслаев // Т. 1 –2. – М.: Наука, 1961.
27. Бутенко А. П., Колесниченко Ю. В. Менталитет россиян и евразийство / А. П. Бутенко, Ю.В. Колесниченко// Социологические исследования. 1996. –№ 5. – С. 92-102.
28. Бюттен А.-М. Классическая Греция / А.-М. Бюттен// [пер. с фр. Н. М. Забилоцкий]. – М.: Вече, 2006. – 384 с.
29. Валгина Н. С. Теория текста / Н. С. Валгина// – М. : Логос, 2003. – 280 с.
30. Васильева В. В. Русский прозаический ритм. Динамический аспект / В. В. Васильева// – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1992. – 120 с.
31. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Лидия Винничук // [пер. с польск. В. К. Ронина]. –М.: Высш. шк., 1988 – 496 с.
32. Воронин С. В. Фоносемантика: Цель, задачи, проблематика, разделы // С. В. Воронин // Основы фоносемантики. – Л.: ЛГУ, 2006. – 248 с.
33. Воронкина М. А. Особенности коммуникации в архаическом ритуале/ М. А. Воронкина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Вопросы образования: языки и специальность. – 2010. – № 3. – С. 28-31.

34. Галамага О. В. Магія vs релігія у контексті ментальності давніх римлян / О. В. Галамага // Науковий журнал «Молодий вчений». – Вип.11. – К.: Гельветика. – С. 86-90.
35. Галамага О. В. Окремі аспекти генологічної класифікації сакральних латиномовних текстів / О. В. Галамага // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна». – Вип. 59. – Острог: Острозька академія. – С. 45-48.
36. Галамага О. В. Фоносемантичні виміри сакральних латиномовних написів / О. В. Галамага // *Studia Linguistica*: зб. наук. пр. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. – Вип.8. – С. 146-150.
37. Галамага О. В. Латинськомовний сакральний текст – формула SATOR: мовно-прагматичні характеристики / О. В. Галамага // Мовні і концептуальні картини світу. – К.: Київський університет. – Вип. 46, част.1. – С. 44-54.
38. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования /И. Р. Гальперин// – М. : Наука, 1981. – 144 с.
39. Ганич Д. І. Словник лінгвістичних термінів / Д. І. Ганич, І. С. Олійник // – К.: Вища шк., 1985. – 360 с.
40. Головин Б. Н. Введение в языкознание / Б. Н. Головин // – М.: Высшая школа, 1983. – 324 с.
41. Голубовська І. О., Лучканин С. М., Чермес В. Ф. та ін. Вступ до мовознавства (навчальний посібник) / За заг. ред. Голубовської І. О. // – Ч. 1-2. – К.: Київський університет, 2016. – 107 с.
42. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу / І. О. Голубовська // 2-е вид., випр. і доп. – К.: Логос, 2004. – 284 с.
43. Голубовська І. О. Мовна картина світу як об'єкт лінгвістичного вивчення / І. О. Голубовська // Наукова спадщина професора С. В. Семчинського і сучасна філологія: Зб. наук. праць: У 2 ч. / Упоряд. В. Ф. Чемес. – К. : Київський університет, 2001. – Ч. 1. – С. 252–258.



44. Голубовська І. О. Національно-мовна картина світу в її лексичній іпостасі / І. О. Голубовська // Мовні і концептуальні картини світу. – К.: Прайм-М, 2002. – С. 92–98.
45. Греймас А. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка / А. Греймас, Ж. Курте // Семиотика: сост. и общ. ред. Ю. С. Степанов. – М.: Радуга, 1983. – С. 453–550.
46. Грималь П. Цивилизация Древнего Рима / П. Грималь// [пер. с фр. И. Эльфонд] – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 509 с.
47. Гринишин М. М. Оцінні мовленнєві акти в асиметричних ситуаціях спілкування / М. М. Гринишин // Вісник Львівського університету: Серія філологічна / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. – Л., 2009. – Вип. 46, ч. 1.– С. 70-78.
48. Гумбольдт фон В. Избранные труды по языкознанию / Вильгельм фон Гумбольдт // – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
49. Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу / А. Я. Гуревич // Споры о главном: Сб. ст. – 1993. – С. 16-29.
50. Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация / Тойн А. ван Дейк // – М.: Прогресс, 1989. – С. 8-9.
51. Диль Ш. По берегам Средиземного моря / Ш. Диль // [пер. С франц. О. Анненковой]. – М: М. и. С. Сабашниковы, 1915. – С. 258-306.
52. Дмитренко О. Л. Директивні мовленнєві акти в публіцистичному дискурсі/ О. Л. Дмитренко // автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01. – К., 2009.
53. Домбровський В. Українська стилістика і ритміка. Українська поетика / Володимир Домбровський// – Дрогобич: Відродження, 2008. – 488 с.
54. Дридзе Т. М. Коммуникативная лингводидактика в расширении оснований социальных связей: семиосоциопсихологический поход / Т. М. Дридзе //– М.: Мир психологии. –1996. – №. 2. – С. 15-24.

55. Евтюхин В. Б. «Российская грамматика» М. В. Ломоносова / В. Б. Евтюхин // Три века Санкт-Петербурга. Осьмнадцатое столетие. – М.: Академия, 2003. – С. 248-251.
56. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / [перекл. з нім., франц., англ.] – К.: Основи, 2001. – 591 с.
57. Єрмоленко С. С. Мовне моделювання дійсності і знакова структура мовних одиниць / С. С. Єрмоленко// – К.: Вид. Дім Д. Бураго, 2006. – 384 с.
58. Єрбоміна О. Ю. Фонетичні зміни в латинських композитах / О. Ю. Єрбоміна // *Studia Linguistica*: зб. наук. пр. – К.: Київський університет, 2012. – Вип. 6(1). – С. 238-245.
59. Желтухина М. Р. Тропологическая суггестивность масс-медиального дискурса: О проблеме речевого воздействия тропов в языке СМИ / М. Р. Желтухина// – М.: Институт языкознания РАН, 2003.
60. Журавлев А. П. Звук и смысл/ А. П. Журавлев // 2-е изд. – М.: Просвещ., 1991. – 160 с.
61. Журавлев А. П. Фонетическое значение / А. П. Журавлев // – Л.: ЛГУ, 1974. – 159 с.
62. Забияко А. П. Введение в общее религиоведение / А. П. Забияко // – М., 2001.
63. Звонська Л. Л. Латинська мова / Л. Л. Звонська // Підручник – 2-ге вид. – К.: Знання, 2006. – 712с.
64. Зеленько А. С. Проблеми семасіології (від класичної описової через когнітивну до лігвістичного детермінізму) / А. С. Зеленько // Луган. держ. пед. ун-т ім. Т.Шевченка. – Луганськ: Альма-матер, 2001. – 209 с.
65. Зиндер Л. Р. Общая фонетика/ Л. Р. Зиндер // Учеб. пособие. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1979. – 312 с.

66. Золотова Г. А. Время в мире и в тексте / Г. А. Золотова // «Категоризация мира: пространство и время». Материалы научной конференции. – М., 1997.
67. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах/ В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Типологические исследования по фольклору. – М. – 1975. – С. 44-77.
68. Иванова Р. А. Сакральный текст как особый тип специального текста / Р. А. Иванова // *Lingua mobilis*: Научный журнал. Вып. № 1(15)// – Челябинск: Челябинский государственный университет, 2009. – С. 51-55.
69. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган // – СПб., 1996. – 415 с.
70. Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями / Е. Г. Кагаров // Греческія таблички съ проклятіями. – Х.: Типография Г. П. Радовильского, 1918. – 81 с.
71. Карманный словарь атеиста / Ю. А. Бахныкин, М. С. Беленький, А. В. Белов и др.; под ред. М. П. Новикова. – 7 е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 271 с.
72. Кармин А. С. Культурология / А. С. Кармин // 2-е изд., перераб. и доп. – СПб.: Лань, 2003. – 928 с.
73. Киселева Л. А. Вопросы теории речевого воздействия / Л. А. Киселева// – Л.: ЛГУ, 1978 . – 160 с.
74. Кислюк К. В. Філософія. Модульний курс / К. В. Кислюк // Навч. посібник для студентів. – Х.: Торсінг плюс, 2009. – 416 с.
75. Кіреєнко К. В. Відображення міфологічної ментальності у замовляннях / К. В. Кіреєнко // *Вісник*. – 2010. – С. 25.
76. Кленышева Н. Д. Рождение ребёнка в древнеримской семье: боги и ритуалы/ Н. Д. Кленышева // *Диалог со временем*. Альманах интеллектуальной истории. – 2010. – №. 33. – С. 260-273.

77. Климентова О. В. Вербальна сугестія сакральних текстів (на матеріалі українських молитов) / Олена Вадимівна Климентова // – К.: ППНВ, 2012. – 371 с.
78. Климов Н. Д. О понятии речевой ритм / Н. Д. Климов // Тезисы докладов научно-методической конференции «Просодия текста». – М.: МГПИИЯ им. М. Тореца, 1982.
79. Ковалевська Т. Ю. Актуальні напрями дослідження вербального впливу / Т. Ю. Ковалевська // Одеський лінгвістичний вісник – 2014. – Вип. 3. – С. 110-117.
80. Козлов В. А. Свяжывающие заклїтия (defixiones) в римском Карфагене в контексте истории античной магии/ В. А. Козлов // – М., 2014.
81. Коновалова Н. И. Сакральний текст и его сущностные характеристики/ Н. И. Коновалова // VERBUM: язык, текст, словарь: Сб. науч. тр.: Посвящается юбилею Л. Г. Бабенко. – Екатеринбург: Урал, 2006.
82. Коновалова Н. И. Сакральний текст как лингвокультурный феномен / Н. И. Коновалова // Екатеринбург: ГОУ ВПО «Уральский государственный педагогический университет». – 2007.
83. Костеловский В. А. Ассоцианизм /В. А. Костеловський // – М., 1969.
84. Кочерган М. П. Загальне мовознавство / Михайло Петрович Кочерган // Підручник. – К.: Академія. – 2003. – 288 с.
85. Крейдлин Г. Е. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык / Г. Е. Крейдлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 592 с.
86. Крушевський М. В. Замовляння як вид російської народної поезії / М. В. Крушевський // [упорядкув., пер., вступ. ст., дод. З. О. Пахолок], Луцьк: Вісник К, 2002.
87. Кудрявцева Т. В. Судебная магия в классической Греции/ Т. В. Кудрявцева // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2010. № 10. – С. 31-65.

88. Культура русской речи: энциклопедический словарь – справочник / [под общ. руков. Л. Ю. Иванова, А. П. Сковородникова, Е. Н. Ширяева]. – М.: Наука, 2003. – 837 с.
89. Кухаренко В. А. Інтерпретація тексту/ В. А. Кухаренко// Підруч. для студ. старш. курсів філол. спец. – 3-е вид. – Вінниця: Нова книга, 2004. – 261 с.
90. Лебедев В. Ю. Синтаксические особенности латинских сакральных текстов / В. Ю. Лебедев // Hermeneutics in Russia. – Issue 3. – 1998. – Vol. 2.
91. Лебедева Н. Б. Естественная письменная русская речь как объект лингвистического исследования/ Н. Б. Лебедева // Вестник БГПУ. – 2001. – №. 1. – С. 4-10.
92. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль// Психология мышления. – М., 1980.
93. Левицкий В. В. Фонетическая мотивированность слова / В. В. Левицкий // Вопросы языкознания. – 1994. – №. 1. – С. 26-37.
94. Литвинов В. Д., Скорина Л. П. Латинська мова / В. Д. Литвинов, Л. П. Скорина // Підручник – К.: Вища школа, 1990. – 247 с.
95. Литвинов В. Д., Скорина Л. П. Латинсько-український словник. Тексти. 500 крилатих висловів / В. Д. Литвинов, Л. П. Скорина // – К.: Індоевропа, 1993. – 315 с.
96. Литвинов В. Д. Лексикон античної словесності / В. Д. Литвинов// – Дрогобич: Коло, 2014. – 727 с.
97. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Известия РАН. Сер. лит. и яз. – 1993. – Т. 52. – №. 1.
98. Літературознавчий словник-довідник за редакцією Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка – К: ВЦ «Академія», 2007.
99. Лотман Ю. М. Текст как семиотическая проблема / Ю. М. Лотман// Избранные статьи. – 2002. – Т. 1.
100. Лотман Ю. М. Три функции текста / Ю. М. Лотман// Внутри мыслящих миров. – М. – 1996.

101. Лотман Ю. М. Семиосфера. / Ю. М. Лотман// – СПб: Искусство-СПБ, 2000.
102. Лотман Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца 18 века) / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // [В кн.: Б.А. Успенский. Избранные труды]. – М., 1994. – Т.1. – С. 219–253.
103. Лучик В. В. Вступ до слов'янської філології: підручник / В. В. Лучик. – К.: Академія, 2008. – 344 с.
104. Малиновський Б. Магія. Наука. Релігія / Б. Малиновський//: [Пер.с англ.] Magic, Science, and Religion / Вступ. статті Р. Редфілда и др. – М.: Рефл-бук. – 1998. – 304с.
105. Мансикка В. Релігія восточных славян / В. Мансикка// – ИМЛИ РАН, 2005.
106. Марков А. П. Отечественная культура как предмет культурологии/ А. П. Марков// Учебное пособие студентов вузов по спец-ти Культурология – СПб: СПбГУП, 1996. – 260 с.
107. Маслова В. А. Лингвокультурология/ В. А. Маслова// Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Академия, 2001. –208с.
108. Матвеева Т. В. Лексическая экспрессивность в языке/ Т. В. Матвеева // Свердловск: УрГУ. – 1986.
109. Мацько Л. І. Стилїстика української мови / Л. І. Мацько, О. М. Сидоренко, О. М. Мацько. – К.: Вища школа, 2003. – 462 с.
110. Мечковская Н. Б. Язык и религия/ Н. Б. Мечковская// – М.: ФАИР, 1998.
111. Миллер О. Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности / О. Ф. Миллер// – СПб., 1866, Вып. 1.
112. Михайлова Т. А. Бриттские и латинские имена на табличках из храма Сулис-Минервы в Бате/ Т. А. Михайлова // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2012. – Т. 16. – С. 522–536.

113. Михайлова Т. А. Галльська "табличка из Ларзака": прагматика и жанр / Т. А. Михайлова, Н. Ю. Чехонадская // Заговорный текст : генезис и структура / Рос. акад. наук, Ин-т славяноведения ; [редкол.: Т. Н. Свешникова (отв. ред.), Л. Г. Невская, В. Н. Топоров]. – М.: Индрик, 2005.
114. Моммзен Т. История Рима / Теодор Моммзен// – СПб.: НАУКА, 1997. – 54 с.
115. Мурзин Л. Н. Язык, текст и культура/ Л. Н. Мурзин // – Екатеринбург, 1994.
116. Наговицын А. Е. Особенности ритмо-фонетической структуры текста: смысловое наполнение фонетических знаков: учебное пособие / А. Е. Наговицын// – Московский психолого-социальный институт, 2005.
117. Николаева Т. М. Лингвистика текста / Т. М. Николаева // Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 267.
118. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь / Марина Новикова // Українські замовляння / [упоряд. М. Н. Москаленко; авт. передм. М. О. Новикова]. – К.: Дніпро, 1993. – 309 с.
119. Оліщук Р. Л., Макар І. С. Конструкції з повторами у мові роману Лонга «Дафніс і Хлоя» / Р. Л. Оліщук, І. С. Макар // Studia Linguistica: зб. наук. пр. – К.: Київський університет, 2011 – Вип.5. – С. 49-56.
120. Остин Дж. Л. Слово как действие / Дж. Л. Остин// Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. – М., 1986.
121. Остроушко О. А. Семантико-синтаксична структура текстів українських замовлянь / О. А. Остроушко// Дис. канд. філол. наук: 10.02.01 – Дніпр.нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2002.
122. Пахолок З. О. Категорія повторюваності: мовний та мовленнєвий виміри: автореф. дис. д-ра філол. наук: 10.02.15 / З. О. Пахолок// Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2015. – 36 с.

123. Петров А. В. Женщина в религии и философии в античности / А. В. Петров // Астарта. Вып. I: Культурологические исследования из истории древнего мира и средних веков: проблемы женственности. – СПб. – 1999.

124. Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период / А. В. Петров // – СПб.: РХГИ. – 2003.

125. Петров В. П. Заговоры / В. П. Петров // Из истории русской советской фольклористики. – М., 1981.

126. Познанский Н. Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул/ Н. Ф. Познанский // Зап. ист.-фил. ф-та Петроградского ун-та.- Пг. «Типография Д. В. Орлова», 1917.

127. Покровский И. А. История Римского права / И.А. Покровский, А. Д. Рудоквас // – Мн.: Харвест, 2002. – 528 с.

128. Помяловский И. В. Эпиграфические этюды/ И. В. Помяловский // СПб: Типография Императорской Академии Наук. – 1873.

129. Порфирьев И. Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки/ И. Я. Порфирьев // Труды Четвертого археологического съезда. Казань. – 1891. – Т. 2.

130. Поршнева Б. Ф., Вите О. Т. О начале человеческой истории: (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнева, О. Т. Вите // – М.: Мысль, 1974.

131. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня // – М.: Лабиринт, 2007.

132. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации/ Г. Г. Почепцов // – М.: Рефл-бук. – 2001. – 656 с.

133. Пушкарев Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки / Л. Н. Пушкарев // Отечественная история. – 1995. – Т. 3.

134. Радзієвська Т. В. Текст як засіб комунікації / Т. В. Радзієвська// ред.: М. М. Пещак; НАН України. Ін-т укр. мови. - 2-ге вид., стер. – К., 1998. – 191 с.



135. Робер Ж.-Н. Рим/ Ж.-Н. Робер// [пер. с фр. Н.И. Озерской]. – М.: Вече, 2006. – 382 с.
136. Русанівський В. М., Тараненко О. О., Зябдюк М. П. Українська мова. Енциклопедія // за ред. В. М. Русанівського, О. О. Тараненка. – К.: Укр. енцикл. – 2000.
137. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми / О. О. Селіванова // Підручник МОН України. – Полтава: Довкілля-К, 2008. – 712 с.
138. Селіванова О. О. / О. О. Селіванова // Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке: Монографічне видання. – Черкаси: Ю. Чабаненко, 2012. – 488 с.
139. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Эдуард Сепир// – М.: Прогресс, 1993. –185с.
140. Сидоров Е. В. Принцип коммуникативного детерминизма / Е. В. Сидоров // Вопросы системной организации речи. – М.: МГУ. –1988.
141. Слухай Н. В. Художественный образ в зеркале мифа этноса: М. Лермонтов, Т. Шевченко/ Н. В. Слухай // – К., 1995. – 372 с.
142. Слухай Н. В. Суггестия и коммуникация: лингвистическое программирование поведения человека / Н. В. Слухай // Учеб.-метод. пособие – К.: Київський університет, 2012. – 319 с.
143. Снитко О. С. Когнітологія та концептологія в лінгвістичному висвітленні / О. С. Снитко // Навчальний посібник. – К.: Київський університет, 2011. – 367 с.
144. Собуцький М. А. Мовний образ людини в українських і східних загадках: семантичні перетворення / М. А. Собуцький, О. І. Тимченко // Магістеріум. – 2011. – Вип. 43: Мовознавчі студії. – С. 83-87.
145. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию / Ф. де Соссюр// [пер. с франц. яз. под ред. А. А. Холодовича]; ред. М. А. Оборина; предисл. проф. Н. С. Чемоданова – М.: Прогресс, 1977. – 696 с.

146. Степанов Ю. С. Альтернативный мир. Дискурс. Факт и принцип причинности / Ю. С. Степанов // Язык и наука конца XX века: сб. статей. – М.: РГГУ, 1995. – 38–39 с.
147. Сумцов Н. Ф. Очерк истории колдовства в Западной Европе / Н. Ф. Сумцов // – Х.: Университетская типография. – 1878.
148. Таривердиева М. А. От латинской грамматики к латинским текстам / М. А. Таривердиева // – М.: Гуманист. ВЛАДОС, 1997. – 176 с.
149. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден // – М.: Наука, 1987. – 348 с.
150. Телия В. Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры / В. Н. Телия // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 13–24.
151. Тернер В. У. Символ и ритуал / В. У. Тернер // – М.: Наука, 1983. – 278 с.
152. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ / В. Н. Топоров // Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс-Культура. 1993. – С. 134–224.
153. Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции / В. Н. Топоров // Об одном латинском заговоре (избранные главы). Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М., 1993. – С. 74–90.
154. Тронский М. И. Античные теории языка и стиля / М. И. Тронский // (совместно с С. В. Меликовой-Толстой и О. М. Фрейденберг). – Л., 1938. – 345 с.
155. Трофимов В. К. Генезис и сущность русского национального менталитета / В. К. Трофимов // Ижевск: Шен, 2000. – 286 с.
156. Федорова Е. В. Введение в латинскую эпиграфику / Е. В. Федорова // Учебное пособие. – МГУ, 1982. – 256 с.
157. Фёдорова Е. В. Латинская эпиграфика / Е. В. Федорова // – М.: МГУ, 1969. – 374 с.

158. Филлипов К. А. Лингвистика текста / К. А. Филлипов// Курс лекций. – Спб.: С.-Петербург. ун-т, 2003. – 336с.
159. Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики. 2004. –1072 с.
160. Флиер А. Я. Массовая культура и её социальные функции / А. Я. Флиер // ОНС: Общественные науки и современность. – М., 1998. – №6. – 257 с.
161. Фрезер Дж. Золотая ветвь /Дж. Фрезер// [пер. с англ.], 2-е изд. – М.: Политиздат, 1989. – 831 с.
162. Фрейд З. Тотем и табу/ З. Фрейд// – Directmedia, 2013. – 382 с.
163. Фрумкина Р. М. Психолінгвістика / Р. М. Фрумкина// Учеб. для студ. высш. учеб. заведений // М.: Академия. – 2001.
164. Циганок О. М. Шляхи рецепції шкільної латинської епітафії IV –VI ст. в українських барокових поетиках / О. М. Циганок // Мандрівець. –2012. –№ 3. – С. 64-65.
165. Чепелева Н. В. Психологічна характеристика тексту / Н. В. Чепелева, Л. П. Яковенко // Психологія. Зб. наук. праць. – К.: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2000. –Вип.3(10). – С. 11-19.
166. Черепанова И. Ю. Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного / И. Ю. Черепанова// – М.,: Наука, 1999. –277с.
167. Черненко Н. А. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у лексико-семантичному просторі латинської, англійської та французької мов / Н. А. Черненко// *Studia Linguistica*. – 2014. – №. 8. – С. 515-519.
168. Чернікова І. О. Теоретичні основи фоносемантики: загальна характеристика / І. О. Чернікова // Наук. праці Кам'янець-Подільського нац. ун-ту : Філологічні науки. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2009. – Вип. 18. – С. 76 –81.
169. Чернюх Б. В. Історична граматики латинської мови / Б. В. Чернюх //підручник – Львів: Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2008. – 290 с.

170. Чернявская В. Е. Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность / В. Е. Чернявская // – М.: Либроком, 2009. – 248 с.
171. Шовковий В. М. Методичні основи застосування взаємозіставного методу в навчанні граматики класичних мов / В. М. Шовковий // Дис. канд. філол. наук: 13.00 02. – К., 2004.
172. Шовковий В. М. Латинська мова / В. М. Шовковий // Підручник (у співавт.) – 2-ге вид., перероб. і доп. – К.: Знання, 2006. – 711 с.
173. Штерн В. Дифференциальная психология и ее методические основы / В. Штерн// – М.: Наука, 1998.
174. Элбакян Е. С. Религия / Е. С. Элбакян // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – 488 с.
175. Язык. Текст. Дискурс / Под ред. проф. Г. Н. Манаенко // Научный альманах Ставропольского отделения РАЛК. – Вып. № 5. – Ставрополь: ПГЛУ, 2007. – 312 с.
176. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика / Р. Якобсон // Структурализм: «за» и «против». – М. – 1975. – Т. 13.
177. Ярцева В. Н. Лингвистический энциклопедический словарь / В. Н. Ярцева, Н. Д. Арутюнова // Советская энциклопедия. – М., 1990.
178. André V. Sorciers grecs // – Paris, Fayard. – 1991.
179. Arendzen, J. Occult Art, Occultism // The Catholic Encyclopedia – New York: Robert Appleton Company, 1911
180. Durkheim, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, 5<sup>e</sup> édition, 2003.
181. Faraone C. A. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbink. N. Y., Oxford, 1991.
182. Faraone C. A., Obbink D. (Eds.). Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion. New York: Oxford University press, 1991, 5 –10

183. G. Leech. *Principles of Pragmatics*, London: Longman, 1983 – pp. 250.
184. Graf Fritz. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
185. Helgorsky F. *Norme et Histoire / F. Helgorsky // Le français moderne*. – Paris, 1982. – №1. – P. 15 –41.
186. Jeanneret. *Langue 1918: Tremel. Magica agonistica*. Hildeshcim 2(X) 4. 227ff.. Nr. 97
187. John F.M. Middleton, Robert Andrew Gilbert, Karen Louise Jolly *Magic // Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2012
188. Jordan D.R. *Ephesia Grammata at Himera // ZPE 130*. – 2000. – p. 104-107.
189. Michaël Martin. *Sois maudit ! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*, Paris, Errance, 2010.
190. Michaël Martin. *La magie et ses praticiens dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance, 2005.
191. Miroslav Marcovich. *Studies in Graeco-Roman religions and Gnosticism – Brill Academic Publishers*, 1989. – c. 40-41. –195 c.
192. Ogden D. (Ed.) *Magic, Witchkraft, and Ghosts in Greek and Roman Worlds: A Source Book*. New York: Oxford university press, 2002.
193. Ogden D. (Ed.). *A companion to Greek religion / Oxford, Blackwell Publishing*. 2007.
194. TupetA. M., *La Magie dans la poésie latine, I: Des origines à la fin du règne d'Auguste*. Pp. 450. Paris: Les Belles Lettres, 1976. Cloth, 135 frs.
195. Vernhet A. *La découverte et les données archéologiques // Textes gaulois et galloromains en cursive latine: 3. Le plomb de Larzac / Publication collective dirigée par M. Lejeune // ÉC. Vol. 22*. 1985.
196. Versnel H. *Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers // Faraone K., Obbink D. (Eds.). Magika Hiera*. 1991. p. 60-106.

197. Versnel H.S. Some reflections on the relationship magic – religion // *Numen*. XXXVIII. Fasc. 2. P. 177-197.
198. Versnel Henk. *Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, 1991.

### **ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ**

199. A.Tibullus, *Elegiae*, I, 5, 45 –52; 8, 20; [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/tibullus1.html>
200. Ammianus Marcellinus, *historiae* XXIII, 6, 32 –36 [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/ammianus/23.shtml>
201. Apuleius *Metamorphoseon* [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius1.shtml>
202. Apuleius *Apologia sive pro se de magia* [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml>
203. Collingwood R.G., Wright R.P. // *The Roman Inscr. of Britain*. 1965. I. № 978 (Dessau H. *Inscr. lat. selectae*. № 2619)
204. *Corpus Inscriptionum Latinarum* [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://cil.bbaw.de/cil\\_en/index\\_en.html](http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html)
205. Audollent Auguste, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*. Luteciae Parisiorum : A. Fontemoing, 1904
206. Auguste Audollent. *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Thèse de doctorat d'État, Paris, A. Fontemoing, 1904 ; rééd. Francfort, 1967.
207. G. Plinius Caecilius Secundus. *De historia naturalis*, XXX, XXVIII, 18 [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/pliny1.html>
208. G. Suetonius Tranquillus. *De vita Caesarum*, I,81 [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/suet.html>

209. Henzen, *Acta Fratrum Ardalium*, pp. 128 –135
210. *Inscriptiones Latinae Selectae*. 3 vols., in 5 parts, 1892-1916.
211. Juvenalis. *Saturae* VI, 508 –591 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/juvenal.html>
212. Kropp Amina, *Defixiones Einaktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Kartoffel druck-Verlag Kai Brodersen, Speyer 2008, 394.
213. L. Annaeus Seneca. *Medea*, 752 –770 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.medea.shtml>
214. M. Annaeus Lucanus. *De bello civili sive Pharsalia*, VI, [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/lucan/lucan6.shtml>
215. M. Porcius Cato Censor. *De Agricultura*, I, 168 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/cato/cato.agri.html>
216. M. Terentius Varro. *Rerum Rusticarum De Agri Cultura* 1, 2, 27 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/varro.rr1.html>
217. M. Tulli Cicero. *De divinatione* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione1.shtml>
218. M. Tullius Cicero. *De natura deorum* I, 3 –4; II, 71 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml>
219. *Martialis, liber I*, 55 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/martial.html>
220. Ovid. *Ars amatoria*, II, 99 –104 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.artis2.shtml>
221. P. Cornelius Tacitus. *Annales*, II, 69, XI, 21 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann11.shtml>
222. P. Ovidius Naso. *Fasti*, VI, 131 –148; XI, 575 –578 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.fasti6.shtml>
223. P. Vergili Maronis *Aeneidos* [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/vergil/aen4.shtml>

224. P. Vergili Maronis. Eclogues, lib. VIII 69-71 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/vergil/ec8.shtml>
225. Wunsch, R. ‘Defixionum tabellae Atticae’, in *Corpus Inscriptionum Atticarum*, 1897, Berlin.
226. Tomlin R. The Curse Tablets // The Temple of Sulis Minerva at Bath: Vol, 2 The Finds from the Sacred Spring / Ed. B. Cunliffe. Oxford, 1988.
227. Petronius. Satiricon, 62 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/petronius1.html>
228. Propertius IV, 81 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/prop4.html>
229. Q. Horatius Flaccus. Sermonae, VIII, 18–22 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/horace/serm1.shtml>
230. Q. Septimius Florens Tertullianus. De anima. 56-57 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/tertullian.html>
231. T. Livius. Ab Urbe condita, I. 20, 4 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/livy/liv.1.shtml>

### **ЭЛЕКТРОННИ РЕСУРСИ**

232. <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1314254686#o55>
233. <http://curses.csad.ox.ac.uk/index.shtml>
234. <http://romaninscriptionsofbritain.org/bibliography/>
235. <http://tabellaproject.e-monsite.com>
236. <http://www.antiquite.ac-versailles.fr/magie/magie00.htm>
237. <http://www.arbre-celtique.com/encyclopedie/tablette-de-plomb-de-rom-4097.htm>
238. <http://www.noctes-gallicanae.fr/Epigraphie/sommaire.htm>
239. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0506%3Abook%3D1%3Apoem%3D55>
240. <http://www.ultimatehistoryproject.com>
241. <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>



## ІЛЮСТРАТИВНИЙ МАТЕРІАЛ ДОСЛІДЖЕННЯ

### Ритуальні гімни

#### 1. Гімн Арвальських братів (VI ст. до н. е.)

*enos Lases iuvate*

*enos Lases iuvate*

*enos Lases iuvate*

*neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*

*neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*

*neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*

*satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber*

*satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber*

*satur fu, fere Mars, limen sali, sta berber*

*semunis alterni advocapit conctos*

*semunis alterni advocapit conctos*

*semunis alterni advocapit conctos*

*enos Marmor iuvato*

*enos Marmor iuvato*

*enos Marmor iuvato*

*triumpe triumphe triumphe triumphe triumphe.*

Лари, нам допоможіть! {3}

І не дозволяй ти, Марсе, біді напасти на народ {3}.

Ситий же будь, дикий Марсе, стій нерухомо, бий об поріг {3}.

Семони, поперемінно призвіть усіх! {3}

Марсе, нам допоможи! {3}

Радій! {5}

[CIL, VI, 2104].

#### 2. Гімн Саліїв (VI ст. до н. е.)

*Divom em pa cante, divom devio plecate...*

*Quonne tonas, Leucesie, prai tet tremonti*

*Quot ibei tet divei audiisont tonase..*

– Співайте до богів батька, богів бога благайте...

Коли ти гримиш, Сонцесяйний, перед тобою в тремтінні

Всі боги, володарі, почувши твої громи...

### Амулетні формули

1. ABRACADABRA

ABRACADABR

ABRACADAB

ABRACADA

ABRACA

ABRACA

ABRAC

ABRA

ABR

AB

A

*Inscribis chartae, quod dicitur Abracadabra,*

*Saepius: et subter repetas, sed detrahe summae,*

*Et magis atque magis desint elementa figuris*

*Singula, quae semper rapies et coetera figes,*

*Donec in angustam redigatur litera conum.*

*His lino nexis collum redimire memento*

[Q. Serenus Sammonicus. De Medicina Praecepta, LII, Hemitritaeo depellendo].

– Напишеш на папері те, що кажеється ABRACADABRA. Часто й донизу повторюй, але віднімай зверху, і все більше й більше зникатимуть одиничні елементи фігур, які завжди підхоплюй та інші додавай, доки у вузькому куті

зникне літера: цим не забувай змазувати шию...І смерть відійде, дивовижним чином, і хвороби.

## 2. SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS.

– Творець, що неквапливо рухається, підтримує свої витвори у вихровому обертанні.

### Епіграфічні написи

1. *Dii inferi. Vobis commendo, si quicquam sanctitatis habetis. Ac trado Tychenem Charisii, quodquod agat, ut incidant omnia in adversa. Dii inferi.vobis commendo illius membra, colorem, figuram, caput, capillos, umbram, cerebrum, frontem, supercilia, os, nasum, mentum, buccas, labra, verbum, vultum, collum, iecur, umeros, cor, pulmones, intestina, ventrem, brachia, digitos, manus, umbilicum, vesicam, femina, genua, crura, talos, plantas, digitos. Dii inferi, si illam videro tabescentem. vobis sanctum illud libens ab anniversarium facere diebus parentibus illius... peculium tabescat* [CIL 10.8249].

– Підземні боги! Вам доручаю, якщо ви маєте хоч якусь святість. І передаю Тіхену з Харісії, хай все, що він робить, хай все стається навпаки. Підземні боги, вам передаю його кінцівки, колір, постать, голову, волосся, тінь, мозок, чоло, брови, кістки, ніс, підборіддя, щоки, губи, слова, обличчя, шию, печінку, плечі, серце, легені, кишки, живіт, руки, пальці, кисті, пуп, сечовий міхур, бедра, коліна, гомілки, щиколотки, долоні, пальці ніг. Підземні боги, якщо я побачу, як це згасає (помирає), то охоче це зроблю жертвою вам до річниці в батьківські дні тих... нехай же власність згасне.

2. *Malchio Niconis: oculos, manus, digitos, bracchia, ungues, capillum, caput, pedes, femur, ventrem, nates, umbilicum, pectus, mamillas, collum, os, buccas, dentes, labia, mentum, oculos, frontem, supercilia, scapulas, umerum, nersos, os, merilas, ventrem, mentulam, crus, quaestum, lucrum, valetudines defigo in his tabellis* (Сторона А). *Rufa Publica: manus, dentes, oculos, bracchia, ventrem, mamillas, pectus, os, merilas, ventrem,...crus, os, pedes, frontes, ungues, digitos, ventrem, umbilicum,*

*cunnum, uuluam, ilia Rufae publicae defigo in his tabellis* (Сторона В) [Borsariin: NSA 1901. 207 –208].

– Мальхія Нікона: очі, кисті, пальці, руки, нігті, волосся, голову, ступні, стегна, шлунок, сідниці, пуп, груди, соски, шию, кістки, щоки, зуби, губи, підборіддя, очі, чоло, брови, лопатки, плечі, нерви, кістки, живіт, яєчка, гомілки, заробіток, вигоду, здоров'я прибиваю в цих табличках. Руфа Публіка: руки, зуби, очі, плечі, живіт, соски, груди, кістки, живіт, гомілки, кістки, стопи, чоло, нігті, пальці, матку, пупок, піхву, вульву, статеві органи Руфи Публіки я проколюю цвяхами в цих табличках.

3. *Deo... eam rem implebit Dis pater ad eram. Ogmius salutem, cor, talos, renes, anum, genitalia... auris, cistulam. Utensilia dabit spiritibus ac oboediunt ei, ne queat nubere. Ira dei* [RÖ 3. 1975. 286].

– Богу... багатий батько наповнив цю річ для господині. Огмій здоров'я, серце, щиколотки, нирки, задній прохід, геніталії... вухо, скриньку. Нехай же віддасть домашні речі духам, і вони підкоряються йому. Щоб не зміг одружитися. Гнів бога.

4. *Hospes paullisper morare. Si non est molestum et quid evites. Cognosce amicum huncquem. Speraveram mihi esse, ab eo mihi accusato. Res subiecti et iudicia instaurata deis. Gratias ago et meae innocentiae: omni molestia liberatus sum. Qui nostrum mentitureum nec dii penates nec inferi recipiant* [AE 1986.166b, AE 1964.160].

– Чужинцю, ненадовго варто затриматися! Якщо не тяжко, і чого тобі уникати. Дізнайся про друга того, що тут. Я сподівався, що буду я, через це і був звинувачений. Підлеглі справи й судді відновлені богами. Дякую й моїй невинності: я вільний від усяких неприємностей. Хто нам збрехав, того нехай ні боги-пенати, ні підземні боги не приймуть.

5. *Denuntio personis infra/scriptis, Lentino et Tasgillo / uti adsint ad Plutonem / et ad Proserpinam hinc abeant / quomodo hic catellus nemini / nocuit sic [...] nec / illi hanc litem vincere possint / quomodi nec mater huius catelli / defendere putuit sic nec*

*advo/cati eorum e[os d]efendere non / possint sic illos [in]imicos/ Atracatetracati gal/lara precata egdarata / hehes celata mentis ablata / {et ad Prosepinam hinc abeant} // Aversos ab hac l[i]te esse debent quomodo hic catellus aversus / est nec surgere potesti / sic nec illi sic transpicti sint / quomodo ille / quomodi in hoc monumento ani/malia ob mutuerunt nec surge/re possunt nec illi muti / Atracatertracati gallara / precata egdarata he/hes celata mentis abla/ta [EDH: HD022682: ILS 8752]*

– Я повідомляю про нижче зазначених осіб Лентіна та Тасгілла. Нехай же вони з’являться у Плутона та Прозерпіни, а звідси зникнуть. Так само, як це щеня нікому не шкодить так... там цю судову справу не зможуть перемогти. Так само, як мати цього щеняти не змогла захистити. Так і його адвокати його захистити не зможуть, як ті вороги *Atracatetracati gal/lara precata egdarata / hehes celata mentis ablata /* та Прозерпіни, а звідси зникнуть. Вони мають бути нещасні тут, так само, як це щеня нещасне, і не може піднятися. Так само й ці, зображені тут, як ті. Так само, як на цьому надгробку тварини замовклі, і не можуть піднятися, так і ці нехай же будуть німими. *Atracatertracati gallara/ precata egdarata he/hes celata mentis abla/ta.*

6. *Quis quis ei laesit aut nocuit severae inmerenti domine.*

*Sol tibi commendo tu indices eius mortem.*

*D. M. S.*

*Callisto filio parentes.*

– Хто її сувору господиню зіпсував чи пошкодив незаслужено. Тобі, Сонце, віддаю, ти вкажеш цього смерть. Богам Манам присвячують. Батьки синові Калісту

7. *Post titulo.*

*Quoquo vers(us) pedes III.*

*Dis Manibus sacrum.*

*L(ucio) Valerio infanti,*

*raptus qui est subito, quo fato non scitur.*

*Natus noctis h(ora) VI,*

*vixit diebus LXXI,  
abit noctis ab h(ora) VI.  
Quisquis eum laesit,  
sic cum suis valeat.  
In frontes duo p(edes) ter(nos),  
et in latera duo p(edes) ter(nos)[CIL, VI 28044= CLE 1575= ILS 8191].*

– Після заголовка

Що внапрямку трьох кроків  
Богам Манам присвячую  
Дитині Луцію Валерію,  
Який був схоплений раптово, не знано, якою долею.  
Народжений вночі о 6 годині,  
Прожив 71 день,  
Помер вночі о 6 годині.  
Хто його чіпав,  
Так зі своїми буде здоровий  
На лицьовій стороні 2 кроки тричі,  
Завширшки 2 кроки тричі.

#### 8. *Defixio ad Rhodinem*

*Quomodo mortuos qui istic sepultus est nec loqui, nec sermonare potest, sic Rhodine apud M[arcum] Licinium Faustum mortuas it nec loqui nec sermonare possit, it auti mortuos nec addeos, nec ad hominess acceptus est. sic Rhodine apud M[arcum] Licinium accepta sit et tantum valeat, quantum ille mortuos quei istic sepultus est. Dite Pater, Rhodine[m] tibi commendo, uti semper odio sit M[arco] Licinio Fausto; item M[arcum] Hedium Amphionem item C[aium] Popillium Apollonium item Vennoniam[m] Hermoniam[m] item Sergiam[m] Glycinna[m] (CILII 1012 = CILVI 140 = SIAtt-1).*

– Подібно до того, як мрець, тут похований, не може ні говорити, ні бесідувати, так нехай і Родіна біля Марка Ліцінія Фавста стане мертвою, і нехай не зможе ні говорити, ні розмовляти. Подібно до того, як мрець не прийнятий ні

богами, ні людьми, так нехай і Родіна не буде прийнята Марком Ліцінієм Фавстом, і нехай має таку ж силу, як мрець, що тут похований. Батько Діт, я доручаю тобі Родіну для того, щоб вона завжди слугувала предметом ненависті для Марка Ліцінія Фавста. Також Марка Гедія Амфіона, також Гая Попілія Аполонія, також Венонію Герміону, також Сергію Гліцину.

9. *Tretiam Mariam defigo et illius vitam et mentem et memoriam et iocinera, pulmones, intermixta, facta, cogitata, memoriam. Sic non possit loqui quae secreta sint neque... amare possit neque... claudio* (JRS 25. 1935. 225, Nr. 11).

– Пробиваю Третію Марію та її життя, свідомість, пам'ять, печінку, легені, перемішане, зроблене, обдумане, пам'ять. Так нехай не зможе говорити, про таємне, і не зможе кохати... закриваю

10. *Deo sancto Mercurio. Queror tibi de illis, qui mihi male cogitant et male faciunt supra... si servus si liber, si masculus si femina. Ut non illis permittas nec stare nec sedere. nec bibere nec manducare, nec has iras redimere possint, nisi sanguine suo...* (Hassall/Tomlin in: Britannia 26. 1995. 373 –376. Nr. 2).

– Святому богу Меркурію. Жаліюсь тобі на тих, хто про мене раніше погане думав і погане мені робив... чи був це раб, чи вільний, чи чоловік, чи жінка. І не дозволяй їм ні стояти, ні сидіти, ні пити, ні їсти, і хай вони не відкупляться від цього гніву, хіба що своєю кров'ю...

11. *Apeci alligator, Trinemeton, Caticnon nudato, Seneciolum, Asedem, Trition, Neocarion, Didonem, Sosio deliria, Sosio febribus, Sosio cottidie doleto. Sosio loqui ne queat* [Versnel in: ZRE 58. 1985. 247 –269].

– Зв'яжи Апеція, Трінемета, Катісна спустош, Сенеціола, Аседа, Тритія, Неокаріна, Дідону, Сосія позбав розуму, Сосію дай лихоманку, Сосій щодня нехай страждає. Сосій нехай не зможе говорити.

12. *[Quomodi] huic gallo {vacat} lingua vivo extorsiet defixi sic inimicorum meorum linguas adversus meom mutescant* (DT 222:A13 –B5). – Так, як язик цьому живому півню ...буде викручений, так я проклинаю язики моїх ворогів, які проти мене, щоб онімїли. *[Q]uomodo tomacos abes ligatos, sic et Concordi... liget bracia,*

*cor, sensu* (ТМА 68 А: 1–5) – Так, як зв'язаних нутрощів тобі бракує, так і Конкорду нехай буде зв'язано руки, серце, розум. *Q[umod]o ped[es] abes l[igat]os sic et... ligatae pedes Alumno et Pyro...*(ТМА 68 С: 1–2). – Так само, як тобі бракує зв'язаних ніг, так і... нехай будуть зв'язані ноги Алюмна та Піра...

13. *Porcellus Porcellus mulo medicus, Porcellus medicus, mulo medicum. Interfucite eum. Corpus, caput tenete, oculum. Mortuos facite Porcellum et Sillam uxorem ipsius. ... bis et octo Porcelli qui ...*[Olivieriin: SIFC 1899, 193-198, Nr. 1.]

– Порцелій, Порцелій ветеринар, Порцелій лікар, ветеринар. Знищiть його. Тiло, голову тримайте, око. Зробiть мертвим Порцелiя та Сiллу, його дружину.... двiчi та вiсiм Порцелiя, який...

14. *Adjuro vos. animae ... huius loci, per haec sancta nomina. Ter vos audio. animae huius loci. Date interitum his venatoribus: Metretae. Syndicio. Celsano. Asturio. Feliei. Cardario. Vincentio. ne viribus suis placere possint. Adjuro vos per nomina ... audita o... Adjuro vos per haec nomina Necessitatis ... et per magnum Chaos vos audio Cogens enim vos et reges daemonum Cogens enim vos et iudices exsanguium animarum. qui vos in tachymorey vitae iudicaverunt criny arinebor. Cogens enim vos et sanctum deum Mercurium infernum. Cogens ipse ... fiat.... Obligate hos venatores* [Jeanneret. Langue 1918: Tremel. Magica agonistica. Hildeshcim 2(X) 4. 227ff.. Nr. 97].

– Я заклинаю вас, душі.... цього мiсця, через цi святи iмена. Тричi вас заклинаю, душі.... цього мiсця. Дайте загибель цим мисливцям: Метретi, Синдiцiону, Цельсану, Астурiону, Фелею, Кардарiю, Вiнцентiону, щоб не могли подобатися (хизуватися) своїми силами. Заклинаю вас через iмена.. почутi.... Заклинаю вас через цi iмена Нецесiтати... i через великий Хаос вас почую. Навiть зiбравший вас i царi над демонами. Навiть зiбравший вас i суддi кровних душ, якi вас у ..... життя судили.... Навiть зiбравший вас i святого бога Меркурiя пiдземного. Зiбравший сам .... Нехай стане... Зобов'язiть цих мисливцiв.

15. *Aenum meum qui levavit, exconfixus est. Templo Sulis dono si mulier si baro. si servus si liber, si puer si puella. et qui hoc fecerit. sanguinem suum in ipsum aenum*



*fundat. Dono si mulier si baro. si servus si liber, si puer si puella. Eum latronem, qui rem ipsam involavit, deus inveniat* [Tomlin/Hassailin: Britannia 15. 1984. 333, Nr. 2].

– Хто зняв (вкрав) мій мідний котел, проклятий. Дарую храму Суліс, хто б це не зробив: чи жінка, чи незграба, чи раб, чи вільний, чи хлопчик, чи дівчина, свою кров в той котел нехай вилле. Віддаю, хто б це не був: чи жінка, чи солдат, чи раб, чи вільний, чи хлопчик, чи дівчина. Його, бандита, хто саму річ вкрав, бог нехай знайде.

16. *Domine Neptune, tibi dono hominem, qui solidum involavit Muconi et argenteolos sex. Ideo dono nomina eius, qui decepit, si masculus si femina, si puer si puella. Ideo dono tibi. Niske, et Neptuno vitam, valetudinem, sanguinem eius, qui conscius fuerit eius deceptionis. animum eius, qui hoc involavit et qui conscius fuerit, ut eum decipias furem. Qui hoc involavit, sanguinem eius consumas et decipias, domine Neptune* [Tomlin in: Britannia 28. 1997.455-458, Nr. 1].

– Боже Нептуне, тобі дарую людину, яка гроші вкрала у Муконія та 6 срібних динаріїв. З цієї причини дарую того імена, хто обманув, чи чоловік, чи жінка, чи хлопчик, чи дівчинка. З цієї причини дарую тобі, Ніске та Нептуне, життя, здоров'я, кров того, хто був співучасником цього обману, душу того, хто вкрав і хто співучасником був, щоб ти ошукав цього злодія. Хто це вкрав, кров його випий та ошукай, боже Нептуне.

17. *Rogo te domina Mater Magna, ut tu me vindices de bonis Flori coniugis mei, quidquid me fraudavit Ulattius Severus. Quemadmodum hoc ego averse scribo. sic illi omnia, quidquid agit. quidquid aginat. omnia illi aversa sint et sal et aqua illi eveniat. Quidquid mihi abstulit de bonis Flori coniugis mei. Rogo te domina Mater Magna, ut tu de eis me vindices* [Blänsdorf in: MHNH 5.2(X)5. 21f.. Nr. 9].

– Прошу тебе, господине Велична Мати, щоб ти мені подбала про добро (багатство) Флора, мого чоловіка, що у мене обманом відняв Улаттій Север. Таким чином це я пишу нещасно. Так йому все, що він робить, про що турбується, нехай йому буде нещасливе. І так у нього і сіль, і вода закінчатся. Хто у мене

відняв добро (багатство) Флора, мого чоловіка. Тебе прошу, господине Велична Мати, щоб ти про це мені подбала.

18. *Rogo manes et dii inferi. Ut Marius Fronto, adversarius Sextii, sit vanus neque loqui possit contra Sextum. Ut Fronto fiat mutus, cum accesserit consularem. Ut sit mutus neque possit loqui neque quicquam agere tam quam nullum ad inferos religatum* [EDH: HD004630].

– Прошу Манів та підземних божеств, нехай же Марій Фронтон, противник Секстія, стане безсилим і не зможе свідчити проти Секстія. Нехай же Фронтон стане мовчазним, коли звернеться до консула. Нехай же стане мовчазним, і не зможе ані говорити, ані діяти, так само, як до пекла прив'язаний.

19. *Si tu Hostillam quae e Racatia nata est consumpseris quae mihi fraudem fecit, deus nos te qui audisti sacrificio colemus* [CIL 13. 11340. V].

– Якщо ти, Гостілію, народжену від Ракатії, вимучиш, яка, мене обманула, боже, тебе, який нас почув, ми вшануємо жертвопринесенням.

20. *Tabella defixionis in Plotium:*

*Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, | seive me Salviam deicere oportet, eripias salute, corpus, colorem, vires, virtutes Ploti. Tradas Plutoni viro tuo. Ni possit cogitationibus suis hoc vitare. Tradas illunc febrī quartanae, tertianae, cottidianae quas cum illo luctent, deluctent; illunc evincant, vincant, usque dum animam eius eripiant. Quare hanc victimam tibi trado, Proserpina, seive me, Proserpina, seive me Acheruosiam dicere oportet. Me mittas arcessitum canem tricepitem, qui Ploti cor eripiat. Polliciarus illi te daturum tres victimas, palmas, caricas, porcū nigrum, hoc sei perfecerit ante mensem Martium. Haec, Proserpina Salvia, tibi dabo cum compote feceris. Do tibi caput Ploti Avoniae. Proserpina Salvia, do tibi frontem Ploti. Proserpina Salvia, do tibi supercilia. Proserpina Salvia, do tibi palpetras Ploti. Proserpina Salvia, do tibi pupullias Ploti. Proserpina Salvia, do tibi nares, labra, oriculas, nasum, linguam, dentes. Ploti, ni dicere possit Plotius, quid sibi doleat; collum, umeros, brachia, digitos, ni possit aliquit se adiutare; pectus, iocinera, cor, pulmones, ni possit sentire, quit sibi doleat; intestina, venter, umbilicus, latera, ni possit*

*dormire; scapulas, ni possit sanus dormire; viscum sacrum, nei possit urinam facere; natis, anum, ferrina, genua, crura, tibias, pedes, talos, plantas, digitos, unguis, ni possit stare sua virtute. Seive plus, seive parvum scriptum fuerit, quomodo quicquit legitime scripsii, mandavit, seic ego Ploti tibi trado, mando, /ut tradas, mandes mense Februario ecillunc. Male perdat, male exseat, male disperdat. Mandes, tradas, ni possit amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplare.*

– Добра, гарна Прозерпіно, дружино Плутона, чи мені варто називати тебе Сальвія, вирви ж здоров'я, тіло, колір обличчя, сили, мужність Плотія. Передай Плутону, твоєму чоловікові. Щоб не зміг своїми думками від цього врятуватися. Передай же його лихоманці чотириденній, триденній, щоденній, нехай вони з ним борються і не переборються; звідти нехай перемагають і перемагають, до того, як його душу нехай вирвуть. Таким чином цю жертву тобі передаю, Прозерпіно, чи мені, Прозерпіно, слід називати тебе Ахерусією. Пошли ж прикликаного триголового пса, нехай він вирве серце Плотія. Пообіцяно тобі від нього подарувати три жертви, пальму (фінікійську), смоківницю (карійську) та чорну свиню, це до того, як настане місяць березень. Це, Прозерпіно Сальвіє, тобі дам, коли зробиш володіючому (по-моєму). Дам тобі голову Плотія Авонія. Прозерпіно Сальвіє, дам тобі чоло Плотія. Прозерпіно Сальвіє, дам тобі брови. Прозерпіно Сальвіє, дам тобі повіки Плотія. Прозерпіно Сальвіє, дам тобі зінниці Плотія. Прозерпіно Сальвіє, дам тобі ніздрі, губи, вуха, ніс, язик, зуби Плотія, нехай не зможе сказати, що у нього болить; шию, плечі, руки, пальці, нехай не зможе комусь допомагати; груди, печінку, серце, легені, нехай не зможе відчувати, що йому болить; кишківник, шлунок, пупок, боки, нехай не зможе спати; лопатки, нехай не зможе здоровим спати; нутрощі, нехай не зможе мочитися; сідниці, анальний отвір, стегна, коліна, гомілки, литки, ноги, щиколотки, ступні, пальці, нігті, нехай не зможе стояти мужньо. Чи більше, чи менше відписано було, таким чином, хто б не написав законно, був переданий, так я тобі передаю Плотія, віддаю, щоб ти його передала від цього місяця лютого. Нехай же буде погано загублений, погано знищений, хай буде погано втрачений.

Видай же, передай, нехай не зможе жодного повного місяця дивитися, бачити, розглядати.

21. *Deae Suli Minervae: Solinus dono numini tuo maiestati pexam, balnearem et pallium, ne permittas somnum nec sanitatem ei, qui mihi fraudem fecit, si vir si femina, si servus si liber, nisi se retagens istas species ad templum tuum detulerit... liberi sui vel ... sua et qui ... ei quoque ... somnum nec sanitatem ... pallium et reliquas. nisi ad templum tuum istas res retulerint* [Adams in: *Britannia* 23.1992, 14 –15; 18 –19].

– Богині Суліс Мінерві: Я, Солін, дарую твоєму величному божеству махровий рушник та паллій, щоб ти не відіслала ні сну, ні здоров'я тому, хто у мене вкрав, чи чоловік, чи жінка, чи раб, чи жінка, чи раб, чи вільний, якщо не принесе до твого храму той, що відкриє свою подобу... вільні... чи ... свої.. хто.. якому ж... ні сон, ні здоров'я... паллій і нехай ти будеш в боргу, якщо до твого храму ці речі не будуть повернуті.

22. *Hic stigmata aeterna Acte libertae scripta sunt venenariae et perfidae dolosae duri pectoris. clavom et restem sparteam ut sibi collum alliget et picem candentem pectus malum commurat suum. manumissa grati(i)s secuta adulterum patronum circumscrispsit et ministros ancillam et puerum lecto iacenti patrono abduxit ut animo desponderet solus relictus spoliatus senex. e(t) Hymno <e>ade(m) sti(g)m(a)ta secutis. Zosimum* [Grut DCXCI, 8].

– Тут є вічна ганьба (тавро) (pl.) вільновідпущеної Акти. Тут прописані отруйниці та віроломній, хитрій (жінці) для жорстокого серця цвях і мотузка для подошви. Нехай же вона собі шию обв'яже, і розпеченою смолою своє зле серце укріпить (залле). Звільнена безкоштовно, була спокушена перелюбником - патроном, і відвела слуг, служницю та хлопчика від лежачого на ліжку батька, щоб старого приректи душею залишитися на самоті обездоленому. І така ж ганьба слідуючим за Гімном. Зосім.

23. *Bone sancte Attis tyranne adsis. advenias Liberali iratus. Per omnia te rogo. domine. per tuum Castorem. Pollucem. per cistas penetrales. des ei malam mentem. malum exitum. quamdiu vita vixerit et omni corpore videat se emori praeter oculos*

*neque se possit redimere nulla pecunia nullaque re neque abs te neque ab ullo deo nisi ut exitum malum. Hoc praesta. rogo te per maiestatem tuam* [Blänsdorf in: Fluchtafeln. Ffm 2004.51 –58: id. in: МННН 5. 2(X)5. 16 –18. Nr. 6].

– Добрий, святий тиране Аттіс з'явився ж, щоб ти прийшов гнівний (сердитий) на Ліберала. Заради всього тебе прошу, господарю, заради твого Кастора, Полукса, заради внутрішніх скринь. Дай же йому поганий розум, погану смерть. Як довго життя він проживе, нехай же бачить всім тілом, а не очима, як сам помирає, і не зможе відкупитися жодними грошима, жодними справами від тебе, і від жодного бога, якщо тільки поганою смертю. На цьому наполягай. Прошу тебе через твою велич.

24. *Quintum Letinium Lupum, qui et vocatur Caucadio, qui est filius Sallustiae Veneriae sive Veneriosae, hunc ego apud vestrum. Numen demando, devoveo, desacrifico, uti vos Aquae ferventes, sive vos Nymphae sive quo alio nomine vultis appellari, uti vos eum interimatis, interficiatis intra annum istum* [CIL 11, 1823; Cf. Audollent 1904].

– Квінта Летінія Лупа, який зветься і Кавкадіоном, що є сином Саллюстії Венерії чи Венеріози, цього я перед вами. Божество прошу, жертвую і присвячую, щоб ви, гарячі води, чи, якщо хочете, щоб вас звали німфами чи якими-небудь іншими іменами, щоб ви його знищили й загубили упродовж цього року.

25. *Deorum maxime. Attis tyranne. totumque duodeca theum. commendo deabus iniurium fas. ut me vindicetis a Priscilla Garanti, quae nubere erravit. Per matrem deum vestram vindicate sacra Paterni. Priscilla pereat. Per matrem deum. intra dies C. cito, vindicate numen vestrum magnum a Priscilla, quae detegit sacra. Priscillam nusquam. nullam numero. Nupsit genti tremente Priscilla quant errante* [Scholz/Kropp in: Fluchtafeln. Ffm 2004, 33-40].

– Найбільший з богів, Аттісе тиране і всі 12 фіванців. Доручаю богиням несправедливості дозволене право. Щоб ви мені заявили претензію від Прісцілли Гаранті, що помилилась, вийшовши заміж. Через матір вашу богиню вимагайте жертви Патерні. Нехай же Прісцілла загине. Через матір богиню між 100 днями.

Швидко вимагайте ваше велике божество від Прісцілли, яка розкрила святе. Ніяку Прісціллу ніде я не рахую. Прісцілла вийшла заміж тремтячим родом, що настільки помилився.

26. *Mutae Tacitae, ut mutus sit Quartus, agitatus erret, ut mus fugiens aut avis adversus basyliscum, ut eius os mutum sit. Mutae, mutae dirae sint, mutae tacitae sint, mutae. Quartus ut insaniat, ut Erinyis rutilus sit et Quartus Orco. Ut mutae tacitae, ut mutae sint ad portas aureas* [BROK 58. 1977.564. Nr. 224].

– Мовчазній Муті, щоб німим став Кварт. Нехай же затравлений заблукає, як миша, що втікає, або птах, навпроти василіска. Нехай же рот його стане німим. Муті, нехай же німі стануть страшними. Муті, нехай же стануть німі мовчазними. Нехай же Кварт збожеволіє, хай же буде схоплений Ерініями і Кварт Оркон, як Мовчазній Муті, нехай же стануть німими перед золотими дверима.

27. *Nomine Camulorigis et Titocunae molam. quam perdidierunt. in fano dei devovi. Cuiuscumque nomen involavit molam illam, ut sanguinem suum mittat. usque diem, quo moriatur. Quicumque involavit furta. moriatur. et ... quicumque illam involavit. et ipse moriatur. Quicumque illam involavit et ... de hospitio vel bisacio, quicumque illam involavit, a deo interficiatur* [Tomlin/Hassailin: Britannia 24. 1993, 310-314. Nr. 2].

– Іменем Камулорігіса та Тітокуни млинок, який вони загубили, в храм бога я жертвую. Коли б це не було ім'я того, хто вкрав цей млинок, нехай же розтрачує свою кров аж до дня, що помре. Хто б не здійснив кражу, нехай же помре і... хто б це не вкрав, і сам помре. Хто б це не вкрав і...з будинку чи торби, хто б це не вкрав, богом нехай же буде знищений.

28. *Quomodo hoc plumbum non paret et decidit. Sic decidat aetas, membra, vita, bos, granum, merx eorum qui mihi dolum malum fecerunt. Item Asuetemeos. Secundina. Quae ilium tulit. Et Verres Tearus et Amarantis et haec omnia vobis. dii. interdico inomnibus sortibus tam celebrare Masitlatida concinere nec rocantum Col...scantum et omnes deos ... datus ....*[Marichal in: CRAI 1981.41-52].

– Так само, як цей свинець не з’являється і падає, так нехай же спадає вік, кінцівки, життя, бик, зерно, товар тих, хто мені злий умисел вчинили. А саме: Асветемію. Секундіна, яка це принесла. І Верес, Теар та Амарантіс, і усе це вам. Боги, я забороняю у всіх жеребах так часто навідувати Масітлатіду, щоб заспівати пісню мертвих Col...scantum і всіх богів....дане...

29. *Placida et Sacra, ilia eius: sic illorum membra liquescan(t) quat(?)modum hoc plumbum liquescet, ut eoru(m) exsitum sit* [DTM 11].

– Смиренна і священна, нутроці їй: кінцівки їх нехай же розплавляться, яким чином плавиться, так нехай же їм кінець (смерть) станеться.

30. *Isis Myrionyma, tibi commendo furtum meum, mi(hi) factuo numini maiestati exemplaria, ut tu evites immedio eum, qui fecit furtum, abstulit autem res: opertorium album novum, stragulum nov(um), lodices duas de usu. rogo, domina, per maiestate(m) tua(m), ut (h)oc furtu(m) reprindas* [Versnel in: RHD 65. 1987, 22].

– Ісіда Міріоніма (тисячейменна), тобі доручаю у мене вкрадене. Мені зроби докази своєї божественності і величі, так нехай же ти unikнеш розправи того, хто вчинив крадіжку, відняв ці речі: нове біле простирадло, нову ковдру, два покривала для вжитку. Прошу, господине, через твою велич, щоб цю крадіжку засудила.

31. *Secundina Mercurio et / Moltino mandat ut si quis |(denarios) XIII / sive draucus duos sustulit ut / eum sive fortunas eius in[fi]/dus Cacus sic auferat quo/modi(!) ille ablatum est [i]d quod / vobis delegat ut persecuatis(!) / vobisque deligat ut // Persicuatit et eum / aversum a fortunis (s)u/is avertatis et a suis prox/simiset ab eis quos caris/simos (h)abeat [a]c vobis / mandat vos (s)um(p)/tis* [JÖAI 44. 1959. 70 –76].

– Секундіна передає Меркурію та Мольтіну, щоб якщо хтось 14 денаріїв чи 2 намиста позичив, щоб його самого чи його майно невірний Какус так нехай же відніме, щоб таким чином усе було забране, так нехай же направить вас, щоб ви ж переслідували. І вас же направить, щоб ви ж переслідували і його, і відняли ж у

нього майно від його побратимів, і від тих, хто є найдорожчим для нього. Вам передає, щоб ви його схопили.

32. *Domina Nemesis do tibi palleum et galliculas qui tulit non redimat ni uita sanguineu sui* [Collingwood, Wright 1965: 110].

– Богине Немесідо, даю тобі паллій та гальські сандалії, хто вкрав, нехай же не відкупиться життям свого кровника.

### Уривки з оригінальних текстів римських авторів

1. *Luxum si quod est, hac cantione sanum fiet. Narundinem prende viridem aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare: «Motas vaeta daries dardares astataries dissunapiter».* Ferrum insuper jactato. Ubi coierint, id manu dextera prehende et sinistra praecide; ad luxum aut ad fracturam alliga: sanum fiet. Et tamen cotidie cantato [...] hoc modo: «*huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*» [M. Porcius Cato Censor. De Agricultura, I, 168].

– Якщо є вивих, за допомогою цього заклинання стане здоровим. Візьми зелений очерет завдовжки в п'ять футів, розділи його навпіл, і двоє чоловіків нехай тримають їх біля стегон. Почни співати «*Motas vaeta daries dardares astataries dissunapiter*». Притули зверху залізо. Коли вони з'єднаються, там правою рукою схопи, і лівою відріж; до вивиху чи до перелому прив'яжи: стане здоровим. Однак щодня примовляй [...] у такий спосіб: «*huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*».

2. *Nec huic morbo caput crescat*

*Aut si creverit tabescat.*

*Ego tui memini*

*Medere meis pedibus,*

*Terra pestem teneto,*

*Salus hic maneto*

*In meis pedibus*

[M. Terentius Varro. Rerum Rusticarum De Agri Cultura 1,2, 27].



– І нехай тут не росте початок хворобі,  
 Якщо розростеться, то нехай зачахне.  
 Я нагадую тобі,  
 Вилікуватись моїм ногам,  
 У землі заразу тримай,  
 Здоров'я залиш тут,  
 У моїх ногах.

3. *Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit*

*Uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore*

[Vergilius. Eclogae 8, 80-81].

– Як у одному й цьому ж вогні твердне мокра цеглина  
 І віск оцей топиться, так тане Дафнід у нашім коханні.  
 [Переклад М. Зерова, М. Борецького, А. Цісика, В. Маслюка].

4. *Non amet hanc vitam quisquis me non amat, opto,*

*Vivat et urbanis albus in officiis*

[Martialis, liber 1, 55].

– Той, хто мене не кохає, нехай у житті нікого не покохає, бажаю,  
 щоб він жив змарніло.

5. *Priusque apparatu solito instruit feralem officinam, omne genus aromatis, ignorabiliter lamminis litteratis et in felicitum navium durantibus damnis<repletam>, defletorum, sepulorum etiam, cadaverum expositis multis admodum membris...*  
 [Apuleius, Metamorphoses, lib. III, 17].

– Спершу вона виставляє звично приготоване для згубного заняття, всякого роду аромати, таблички з невідомими письменами і вцілілі уламки кораблів, розкладені у великій кількості частини оплаканих та навіть похованих мерців, їхні кінцівки...

## ДОДАТКИ

1. Високият економически растеж  
 не е само резултат от политиките на  
 правителството, а и от действията на  
 частния сектор.

Додаток А



Додаток Б



Додаток В



4150. (= 818, XVII, 30). — Lamina plumbea in sepulcro viae Latinae reperta.

VOMODO MORTVOS QVI ISTIC	ISTICSIIPVLTVSISTITIPATHIRRHODI
SIIPVLTVS IIST · NIIC · LOQVI	TIBIII · COMMINDO · VT · SIIPVLTVS · [NI]
NIIC · SIRMONARII · POTIIST · SIIC ·	ODIO SIT · M · LICINIO FAVSTO
RHODINII · APVD · M · LICINIVM	ITIM · M · HIDIVM · AMPHONIAM
FAVSTVM · MORTVA SIT · NIIC	ITIM · C · POPILLIVM · APOLLONIVM
LOQVI NIIC SERMONARII POSSIT	ITIM · VIINNONIA · HIRMONA
ITA VT · MORTVOS · NIICAD · DIOS	ITIM · SIIRGIA · GLYCINNA
NIICAD · HOMINIS · ACCIPTVS · IIST	
SIIC · RHODINII · APVT · M · LICINIVM	
ACCIPTA SIT IIT TANTVM VALIAT	
QVANTVM ILLII · MORTVOS · QVIII	

## Додаток Г



Додаток Г



Додаток Д



## ABRACADABRA

ABRACADABRA  
ABRACADABR  
ABRACADAB  
ABRACADA  
ABRACAD  
ABRACA  
ABRAC  
ABRA  
ABR  
AB  
A

Додаток Е





Додаток Є