

### 3.3 Сакральний латинськомовний текст як репрезент сучасних методологій мовознавства

Розвиток сучасного мовознавства ХХІ ст. характеризується насамперед різкою зміною наукових парадигм (від порівняльно-історичної чи генетичної до системно-структурної та комунікативно-функціональної і антропоцентричної), а також міждисциплінарністю досліджень. Очевидно, що така різка зміна парадигм супроводжується відкриттями нових методів лінгвістичного дослідження та залученням більш актуальних методик.

Для сучасної парадигми мовознавства характерні нові настановчо-пізнавальні параметри: *експансія до інших наук (експансіонізм), антропоцентризм, функціоналізм та когнітивізм у вивченні мовних явищ, пояснювальний характер тлумачення мовних феноменів (експланаторність), аксіологічність, прагматизм* [190, с. 5; 192, с. 353].

І. О. Голубовська, описуючи роль класичних мов у сучасному мовознавстві, зазначає, що «українську класичну філологію характеризує акцентуація лінгвістичних досліджень і поступовий відхід від широко гуманітарного модусу досліджень (із традиційним залученням даних археології, літературознавства, історії, культурології, семіотики) у цій галузі наукової когніції. Така тенденція створює нове обличчя студій у рамках української класичної філології і якісно відрізняє її за змістом, спрямованістю, вихідними дослідницькими презумпціями та інструментарієм дослідження» [188, с.3-10].

На нашу думку, дослідження класичних мов із застосуванням герменевтичного підходу, який передбачає трактування культури як сукупності текстів та механізмів їх створення, вже не виконує своєї діахронної функції і вимагає залучення актуальних підходів. Своєрідним трендом сучасних наукових розвідок є матеріал європейської античності, який досліджується за допомогою найновіших методик, напрацьованих у рамках антропоцентричної лінгвістики (із арсеналом лінгвосинергетики, лінгвосугестології та лінгвопрагматики).

Як зазначає І. О. Голубовська, наразі в науковому пошуку формальна логіка поступається інтуїтивному мисленню, що фактично є прикметою нашого часу, а синергетика вважається основою формування нового світогляду людства [189].

Особливої актуальності набуває 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).

**Матеріалом** нашого дослідження є 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).

У 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.

Використовуючи наукові розвідки в царині лінгвокультурології (праці А. Вежбицької, І. Голубовської, О. Гуревич, Л. Звонської, Ю. Мосенкіса, О. Снитко, А. Собуцького, Ю. Степанова, О. Тищенко, Б. Чернюха,

В. Шовкового, Г. Яворської), нами підтверджено, що сакральний текст є складним лінгвокультурним феноменом. Саме тому не дарма у нашому дослідженні використана комплексна модель аналізу, яка відобразила умови функціонування такого тексту і включила етнопсихологічні, символічні, прагматичні, міфологічні, когнітивні, лінгвокультурні та інші основи формування його структури й семантики. Продуктивним для створення такої моделі виявилось розуміння тексту як моделі світу, зумовленої властивим певній культурі семіотичним простором, що уможливлює включення в структуру тексту елементів різних кодів.

Численні сакральні тексти з моменту свого виникнення поставали об'єктом теологічної екзегетики й герменевтики в межах відповідних конфесій. Різним аспектам сакральних текстів було присвячено дослідження таких вчених, 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. Втім 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) в 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.

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.

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 у римському суспільстві вважалася маргінальним, простонародним заняттям, а релігія – елітарним, таким, що здатне 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.

Отже, пропонуємо таке 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» [185, с.87]

Для фундаментального дослідження особливостей та функцій сакральних латинськомовних текстів нами була розроблена їх універсальна класифікація, яка ґрунтується на принципі консолідації та кодифікації, з опертям на такі критерії: 1) сфера реалізації: побутові, любовні, медичні, військові тексти тощо; 2) стиль; 3) хронотоп; 4) авторство (його наявність або відсутність); 5) мета використання; 6) форма представлення: ритмізовані/не ритмізовані.

З-поміж обраних нами для аналізу сакральних латинськомовних текстів переважають добре збережені тексти, хронологічно представлені добою античності (VI 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 Рбдіни проти коханого М. Ліцинія Фавста, надгробна табличка з прокляттям батька до доньки-вбивці тощо.

Взявши за основу дослідження І. Черепанової, спеціаліста у галузі сугестії, ми вдаємося до власного структурно-системно підходу аналізу сакральних текстів, врахувавши також його сугестивну природу. Однак, варто зауважити, 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 можна досліджувати 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 [195].

Вважаємо, що 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.

Сакральні латинськомовні тексти є також 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 (фонему), 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.

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

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, що сприяє виникненню позитивних емоцій, як, наприклад, у гімні Арвальських братів: *neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris* чи у формулі, згаданий Катonom Старшим: *Motas vaeta daries dardares astateries dissunaputer*.

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, Риме, 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*.

На просодичному рівні аналізу сакральних текстів, 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. Так, наприклад, гімн Арвальських братів (*Carmen Arvale*) містить обрамлення з паралельною структурою.

Ритуальна пісня Саліїв (*Carmina Salivaria*) також містить анафоричний повтор, що 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:

*Divom em pa cante*

*Divom deivo sub plecate.*

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

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.

Досить часто в сакральних текстах з'являються незрозумілі 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. Harundinem 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*».

– 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. 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. 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. Цікавим є використання в

ритуалі заліза, яке накладають на кістку задля того, щоб відігнати злих духів, які перешкоджатимуть зростанню кістки та одужанню.

Римована мова має складнішу звукову організацію, порівнюючи з прозовою. У ній є не тільки логічні та емоційні 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 заляття 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.*

Спочатку римуються перший та другий рядок – *crescat* та *tabescat*. Потім іде кільцева рима – сьомий рядок віршованої строфи повторює четвертий і відповідно, з ним римуються (*meis pedibus – meis pedibus*), а п'ятий римуються відповідно із шостим (*teneto – maneto*).

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.

Слідом за І.Черепановою, увесь лексикон сакральних латинськомовних текстів було класифіковано на нейтральну, прагматично марковану та немарковану лексику. Як виявив аналіз текстів, нейтральна лексика була представлена: 1) онімами та апелятивами, які реалізують звертання до римських, кельтських та єгипетських богів та божеств; 2) матронімами; 3) власними іменами об'єктів проклять, залять та приворотів; 4) соматизмами. Прагматично маркована лексика, співвідносячись із планованим результатом сугестивного

впливу, тематично тяжіла до таких семантичних зон: оздоровлення, зцілення, перемоги в бою, зурочення, приворот, смерть тощо [195].

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, Persefona* чи *Persephone, Hecate, 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 повернути 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.

Подекуди спостерігаємо розмиті звертання до божеств: *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.

В 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 uxor* – 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 – *Isis Myrionyma, tibi commendo furtum meum* (Versnel in: RHD 65. 1987, 22) – Ісіда Міріоніма, тобі доручаю мою крадіжку; до єгипетських демонів, зокрема: Абраксаса, Бахахіха та Трабаксіана: *Βαχαχϣχ qui es in Aegypto magnus daemon* (Wünsch in: RhM 55. 1900) – Бахахіх, що є у Єгипті величним демоном; – *Τραβαζίαν 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.

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 граматика 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 встановлено автором табличок проклять із Круцінака (Кройцнах у Німеччині), де було проклято 21 чи 22 людини (корпус Одоллена №92, 102). Є свідчення, що ділки з африканських іподромів десятками відсилали на той світ своїх конкурентів: на одній табличці, за свідченням О. Одоллена, закарбовані 67

наїзників, на другій – 10 наїздників та 41 кінь, на третій – 8 наїздників та 50 коней (корпус Одоллена № 283, 283, 284).

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*. – 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*. – 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.

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*).

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 уцьому 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.

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 етруського 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.

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.

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 [189, с. 14-15]. Лексема *sanctitas* з латинської перекладається

як «святість, благочестивість, непорочність», що ніяк не може бути епітетом підземних богів. Цілком ймовірно, що йдеться про магічні 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 ший (*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. 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.

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

Зазвичай дослідження античних сакральних текстів спираються на дотичні свідчення культурно-релігійного або палеографічно-епіграфічного характеру. Ми ж 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.

Так, наприклад 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 meorum linguas*» – «зв'язав язика моїх суперників», які мають яскраво емоційний характер.

У сакральних же текстах, що мали на меті любовний приворот чи помсту через ревності, вживалися 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: Dickie in: CQ 50.2. 2(XX). 574); *amantem furem prae amore meo* – кохану, божевільну від мого кохання (Hadrumetum, dfx 11.2.1./3 (3. Jh. n. Chr.) тощо.

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 mascel, si femina, si puer, si puella* (Hassail/Tomlin in: Britannia 13, 1982.408. Nr. 9) – чи чоловік, чи жінка, чи хлопчик, чи дівчина.

У деяких сакральних латинськомовних текстах прямо відображена ідея симпатичного зв'язку 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 сакральних латинськомовних текстах він згадується досить часто.

Керуючись дослідженнями М.Таривердієвої, фахівця з латинського синтаксису, в нашому дослідженні сакральних латинськомовних текстів на рівні мікросинтаксису виявлено дієслова з лексичною семантикою заперечення, наказу чи побажання, які на рівні синтаксичних структур є головними виразниками імперативної та оптативної модальностей [193]

На рівні макросинтаксису 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.

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

Як уже неодноразово зазначалося, сакральний латинськомовний 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 прагматично детермінований комунікативний акт спілкування з потужним компонентом імпліцитної семантики, для якого характерна принципова невизначеність основних його компонентів: учасників (адресанта та адресата), обставин та умов комунікації і, врешті-решт, самого змісту повідомлення.

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. Директивні мовленнєві акти, вжиті в сакральних латинськомовних текстах, можна умовно поділити на директиви-накази та директиви-прохання (реквестиви). Останні виражені у сакральних текстах переважно такими дієсловами: *rogare* (запитувати, пропонувати), *demandere* (доручати, благати), *adjurare* (переконливо просити, благати). Наприклад, *Te rogo per tuum Nocturnum* (MHNH 4. 2004. 79-94). – Тебе прошу за твого Ноктурна.

Як бачимо, інтенція прохання в сакральних латинськомовних текстах 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 сакральних текстах проклять реалізуються директиви-накази (імперативи): *Ego tui memini medere meis pedibus* [185, с.2]. – Я тобі нагадую вилікувати мої ноги. Зазвичай синтаксична семантика директивів-наказів орієнтована на негайність виконання дії.

Нами встановлено, що сакральний латинськомовний 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. Виходить, що

жодної дії (від проголошення до досягнення ефекту) немає, прокляття спрацьовує одномоментно, оскільки воно і є дією. На основі вже наявних класифікацій перформативів було створено власну типологію, яка, відображаючи умовну послідовність дій у ритуалі здійснення прокляття, відповідає когнітивній структурі сценарію:

1. «Констатація образи»: виражена перформативом «жалітися» – *queri*.
2. «Принесення в дар»: виражене перформативами зі значенням «жертвувати», «присвячувати» – *devovere, desacrifare*.
3. «Акт передання жертви божеству»: супроводжуване лексемами зі значенням «передавати», «доручати» – *commendare, mandare, dare*.
4. «Виконання прокляття»: реалізується лексемами зі значенням «прибивати, проколювати», «прив'язувати» – *defigere, deligare*.

Отож, дослідження сакрального латинського тексту є внеском у розвиток теорії, методології та практики лінгвокультурологічних досліджень (сакральний текст розглянуто як феномен культури), генологічних (запропоновано 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).