

УДК 801

А.В. Карабыков

**СИСТЕМА САКРАЛЬНЫХ ПЕРФОРМАТИВОВ И ИХ РОЛЬ  
В КУЛЬТУРЕ И ЖИЗНИ РИМА I в. до н.э. – I в. н.э.**

*На конкретном историческом материале показано, как способность речи быть эквивалентом действия осознавалась, использовалась и выражалась в Древнем Риме на рубеже двух эр. Осуществлен прагматико-семантический анализ системы сакральных перформативов, характерной для той культурной эпохи, отслежены тенденции, обусловливавшие эту систему в рассматриваемый период.*

Ключевые слова: перформативы, Древний Рим, религия.

Предлагаемая статья является частью исследования, задуманного в качестве введения в ещё не разработанную область междисциплинарного знания, которую мы предлагаем именовать *историей перформативности*. Его основная цель состоит в том, чтобы показать, как способность речи быть эквивалентом действия осознавалась, использовалась и выражалась в человеческой истории. Очевидно, что для того чтобы исследовать этот феномен наилучшим образом, необходимо обращаться прежде всего к его наиболее непосредственным формам – перформативам. В соответствии с традицией, сложившейся в лингвистической прагматике, мы именуем этим термином разновидность речевых актов, в которых речь в самом точном смысле уподобляется невербальному действию. Когда перформативные акты сообщают свой характер определённом цельнооформленному комплексу простейших коммуникативных действий, тогда, на наш взгляд, можно говорить о перформативном жанре. Именно в жанрах, а не в отдельных актах (которые, если верить современной прагматике, универсальны и немногочисленны) с максимальной полнотой проявляется культурное своеобразие эпох и народов – своеобразие, охватывающее характер употребления языка, переживания и осмысления его природы. Таким образом, история перформативности не может быть создана без своего рода археологии перформативных жанров.

Уникальность того или иного жанра, принадлежащего данной культуре, может быть выявлена только в сопоставлении с другими речевыми формами, свойственными последней. Поэтому основным требованием, предъявляемым к названной археологии, должно быть требование системности. В этой работе объектом системного анализа служат сакральные перформативы, наиболее влиятельные и явные в римской культуре на рубеже двух эр. Отметим, что сакральными нами называются жанры, оформляющие такие коммуникативные события, одним из участников которых является, в самом общем определении, сверхъестественная личность или сила. Предвосхищая вопрос о причинах нашего выбора, ответим, что, по разделяемому нами мнению, религия представляет собой стержень, остов культуры. Кроме того, религия – это глубоко коммуникативный феномен. Формируя и предписывая формы отношений с горним миром, она существенным образом обуславливает характер взаимоотношений людей в земной плоскости и наоборот. Благодаря этому

сакральные жанры неизменно входят в самое средоточие речевой действительности, как она запечатлена в литературных памятниках многих культур, предшествовавших Новому времени.

1. Приступая к исследованию священных перформативов Рима, прежде всего определим их место в системе речевых жанров того времени.

Первое, что отличает римскую культуру в интересующем нас отношении, – это подчиненно-зависимое положение исследуемых перформативов относительно тех речевых действий, которые совершались от лица государства и имели своим прямым адресатом не богов, а людей. Заметим, однако, что государственные жанры такого рода: указы, интердикты, декреты и т.д. – нельзя рассматривать как сугубо светские, по контрасту с теми, что вовлекали в свою сферу божеств. Для народа, имевшего вместо космологии историю своего Города, Рим был главной святыней, земной проекцией космоса, который мыслился в Античности по образу рабовладельческого общества. О совпадении сакральной и государственной сфер в этой культуре говорит не только наличие в Риме обязательной для всех официальной религии и совмещение в одном лице чиновничьих и жреческих функций, но и такой знаменательный факт, что все сенатские постановления обретали юридическую силу после передачи их в храм Сатурна. Там располагались государственная канцелярия и казначейство (Ann. III, 3) [1. Т. 1. С. 83]. Квириты считали, что их государство первичнее и значимее в бытии, чем существование и воля отдельных богов и людей. «Как живописец существует раньше, чем картина... так же точно и государства появились раньше, чем то, что ими установлено», – утверждал Варрон в отношении религиозного культа (De civ. Dei VI, IV) [2. С. 279]. Поэтому решения римской власти не нуждаются в небесной поддержке. Напротив, любой сакральный акт должен быть санкционирован государством. Если Рим – это прообраз Вселенной, управляемой велениями Рока, то римские законы являют собой прообразы этих велений, которым подчиняются все носители индивидуальных волей, включая богов.

Примат государства в религиозной сфере был связан с еще одним мировоззренческим фактором, обусловившим формирование системы сакральных перформативов, а именно с преимущественно информативной направленностью римской религии. Основная функция богов в ней сводилась к тому, чтобы извещать людей об их отклонениях от предначертанного фатумом курса и о неожиданных поворотах в самом этом курсе. Говоря словами Апулея, небожители лишь «изрекают судьбы», а не творят или изменяют их (Met. XI, 28) [3. С. 345]. Подаваемые ими знаки не могут непосредственным образом преобразовывать реальность, в отличие от абсолютных повелений израильского Иеговы. По этой причине боги римлян не выступают как субъекты таких типичных для традиционных обществ актов, как благословение, проклятие или клятва. Эти действия могут совершать только люди.

Точнее, непосредственными субъектами сакральных перформативов в Риме могло становиться государство в лице конкретных своих представителей, корпорации и сообщества, а также отдельные граждане. Нужно помнить при этом, что в силу слабевшего, но все еще действовавшего в римской культуре представления о круговой поруке грань между государственными и

личными действиями этого типа не была вполне очевидной и стабильной. Принцип коллективной ответственности, на протяжении веков живший в римском сознании, придавал и частным перформативам общественную значимость. Квириды верили, что за клятвopреступление или несоблюдение обета одним человеком небесная кара может постичь всю общину. И наиболее тяжело прегрешали те, кто игнорировал последствия сакральных актов, совершенных им в роли общественного, а не частного лица: жрецы, правители, военачальники и т.д. Наказания, полагавшиеся за такие преступления, нередко поражали своей жестокостью даже современников. К примеру, если весталка, девственная служительница богини Весты, нарушала обет целомудрия, ее живой закапывали в землю.

2. По мере того, как усиливался кризис традиционного мировидения и полисной морали, принцип круговой поруки все настойчивее вытеснялся представлением об индивидуальной ответственности. Это изменение общественного сознания происходило под влиянием идей, выдвигавшихся римскими философами и юристами рубежных столетий. Рост личного самосознания и активизация представления о личной ответственности сформировали тенденцию невмешательства государства в частное речевое поведение его граждан. Набирая силу в течение рассматриваемого периода, эта тенденция способствовала более четкому разграничению тех сакральных актов, что совершались от имени и во имя государства, и тех, что возникали по личному произволению человека в связи с обстоятельствами его частной жизни. В соответствии с происходившим разделением, юридическая ответственность предполагалась только за исполнение сакральных перформативов, затрагивавших интересы государства. Соблюдение же частных актов переходило под контроль высших сил и никого более. Так, когда на суд Тиберию был представлен человек, обвинявшийся в клятвopреступлении как частное лицо, император отказался выносить приговор. При этом он произнес слова, знаменательные в интересующем нас плане: «На нарушение клятвы нужно смотреть так же, как если бы был обманут Юпитер: оскорбление богов – забота самих богов» (Ann. I, 73) [1. С. 41]. Показанная тенденция свидетельствует о той нарастающей религиозной индифферентности, которая являлась одним из главных симптомов происходившего кризиса. «За клятвopреступление да будет божьей карой смерть, человеческой карой – позор», – постулирует Цицерон, закрепляя в своем законопроекте обсуждаемое нами различие (De leg. II, IX, 22) [4. С. 182]. Приоритет государственного начала над религиозным, как кажется, достигает в этих словах своего апогея: римское государство предписывает в них поставленным ему на службу богам, как наказывать преступников. Впрочем, будучи реалистом и прагматиком, Марк Тулий был далеко не уверен, что боги будут действовать согласно с законами Рима. Во всяком случае, он писал эти законы не для них, а для своих соотечественников, стремительно терявших жизненные ориентиры. Его волнует отнюдь не кара свыше (в нее он не верил), но те гарантированные последствия, которые это провозглашаемое наказание вызывает по отношению к преступнику в обществе. В интересующем его земном измерении «божья кара... заключается в душевных мучениях при жизни и в позоре после смерти, потому что гибель преступников одобряется приговором живых и испытываемой ими ра-

достью» (De leg. II, XVII, 44) [4. С. 192]. Итак, если отбросить вуаль Цицеронова лукавства, возмездие небес на поверку оказывается сугубо светским наказанием. Его суть состоит в общественном позоре, который действительно мог стать причиной душевного страдания у виновного в условиях процветавшего тогда культа мирской славы.

Представленное рассуждение подводит нас на первый взгляд к парадоксальному заключению. Усиление принципа индивидуальной ответственности в римском сознании способствовало отграничению частных сакральных перформативов от государственно значимых и выводу их за пределы сферы юридической ответственности: «оскорбление богов – забота самих богов». Однако по мере секуляризации римского общества проступки, связанные с нарушением этих речевых действий в частной жизни, стали рассматриваться не в религиозном, как раньше, а в моральном плане. Таким образом, пусть по другим мотивам, они вновь возвращались на суд общества и государства – источника и охранителя морали.

3. Описав отношение к сакральным перформативам, характерное для римской культуры I в. до н.э. – I в. н.э., мы переходим теперь к сопоставительному анализу их жанров. Избранный путь должен помочь нам лучше понять нормы речевого поведения, обуславливавшие использование этих речевых форм и всё коммуникативное существование человека в обществе той эпохи. Выше уже отмечалось, что важнейшей отличительной чертой обсуждаемых действий является прямое или косвенное участие в них высших сил. Это так или иначе отражается в воплощающих их формулах. В частности, у евреев, радикальных монотеистов древности, каждое такое высказывание имело формально выраженный показатель – имя Божие: его запрещалось произносить в других контекстах. Священные перформативы Рима не имели подобного общего маркера. Тем, что отличало их от всех остальных коммуникативных единиц, была особая система тесно связанных между собой иллокуций. По этой причине оформляющие их жанры образуют очень цельный прагматический комплекс, в котором одни формы переходят в другие по родовидовому принципу или содержатся в них как структурные компоненты. Ограничив рассмотрение наиболее активными и значимыми для культуры того времени жанрами, мы выделяем в этом комплексе четыре ключевые разновидности: обет, клятву, посвящение и проклятие. Из-за близкого иллокутивного родства названных форм их нельзя адекватно осмыслить в изоляции друг от друга. С какой бы из них не начинался анализ, сразу же обнаруживаются интенциональные нити, уводящие взгляд исследователя к остальным элементам представленной системы.

### *3.1. Клятва*

Так как боги римлян не выступали в роли непосредственных агентов сакральных перформативов, субъектами клятвы могли быть только люди. Они же, впрочем, являлись и ее единственными прямыми адресатами. В зависимости от коммуникативной ситуации, в которой совершалось рассматриваемое действие, клятвы делились в римской культуре на два вида: военную присягу (*sacramentum*) и обширную группу гражданских форм (*iusiurandum*). Пример присяги содержит дошедшая до нас надпись из Панфлагии (OGIS

532). Ее текст гласит: «Мы клянемся Зевсом Спасителем, божественным Цезарем Августом и нашей Святой Владычицей (т.е. богиней Кибелой. – А.К.), что будем верны Цезарю Августу и всему его дому, будем считать друзьями тех, кого он в друзья выбрал, и врагами, кого он ими объявил. Если я сдержу мою клятву, да будет мне во всем хорошо; если нарушу, да будет мне во всем плохо» (цит. по: [5. С. 377]). Такую и подобные ей формулы произносили римские легионеры в день инаугурации императора, повторяя ее в каждую годовщину этого события. К основным разновидностям гражданских клятв принадлежали те, что скрепляли межгосударственные договоры (*foedera*), употреблялись во внутренних делах, например при цензе, использовались в суде и частной жизни.

Говоря о закономерностях, направлявших развитие этого жанра в исследуемую эпоху, можно утверждать, что важнейшей из них была активизация залоговых клятв. Квиристы всё чаще клялись не *кем-то* (свидетелем и судьей их поступка), а *чем-то*, что они соглашались потерять в случае клятвоступления. Подтверждаемый источниками, этот факт свидетельствует о коммуникативной девальвации анализируемого жанра. Как и многие другие изменения в речевом поведении римлян, обесценивание клятвы было вызвано теми негативными процессами, которые происходили в духовной жизни общества. О том, что эта тенденция была чертой конкретной эпохи, а не римской клятвы как таковой, говорит память жанра, следы которой мы находим в литературных источниках того времени. Ее изучение показало, что изначально квиристы клялись богами, и в первую очередь верховным из них – Юпитером. Они мыслили его главным арбитром этих речевых действий. «Клянусь богом, покровителем клятв», – пишет император Траян в письме Плинию (X, 38) [5. С. 188]. Само римское слово, называющее клятву, – *iusiurandum*, – по мнению Энния, произошло из сочетания «*Iovis iurandum*» («клятва Юпитером») (*De deo Socr.* IV) [6. С. 338–339]. Поэтому клясться божеством или богами было хотя и попоранной, но всё ещё осознаваемой нормой в культуре Рима рубежных столетий.

Однако в условиях мировоззренческого господства фатализма и связанного с ним безверия именно залоговые клятвы стали выходить на первый план коммуникативной реальности. Одержимые суеверным страхом, римляне клянутся тем, что боятся потерять более всего. Они уже не думают, кем, какой силой может быть взыскан у них объявляемый залог. Они знают, что, в конце концов, за всем стоит слепой, «непреклонный к молениям» рок – источник их трепета перед будущим. Это представление отразилось в безличном характере многих произносимых ими клятв. Их формулы безличны в том смысле, что кара за несоблюдение принимаемых на себя обязательств не приписывается в них какому-либо богу или иной определенной силе, но должна произойти как бы сама собой. Это наблюдение позволяет сделать вывод о формально-прагматическом сближении клятвы с другим сакральным перформативом – проклятием, происходившим в рассматриваемый период. Надо заметить, что из всех религиозных жанров проклятие было наиболее близко к магическому заклинанию. Выражаемое им действие часто совершалось не столько волевым актом Бога, сколько силой самой произносимой формулы. Кроме того, подобно древневосточным народам, латиняне нередко

заканчивали свои клятвы угрозой проклятия за их нарушение, что видно из приведенного выше примера военной присяги.

Источники показывают, что в результате своей качественной мутации исследуемый жанр приобрел очень активную разновидность, в которой идея возмездия вышла на первый план, затмив собой центральную для клятвы идею договора. Первоначальный священно-религиозный характер, свойственный этому жанру, сменился в его новой форме ощущением механистического фатализма, что в еще большей степени сблизило клятву с проклятием и магическим заговором. Если в Израиле сходная разновидность клятвенной формулы всегда содержала апелляцию к Иегове («*То и то пусть сделает со мной Господь...*»), то в её римском варианте, как правило, нет даже намёка на источник призываемого наказания. Отвечавшая духу времени, отравленному верой в рок, новая формула имела широкое употребление в разных слоях римского общества. Мы встречаем её в произведениях поэтов и в ходивших по Риму стихах-инвективах (Suet. III, 59) [7. С. 100]; ею «пересыпают» речь герои романа Петрония. «Чтобы мне не видеть радости от семьи, если я не думаю, что беда ниспослана нам небожителями»; «Пусть у меня не будет барыша... если я не буду преследовать тебя до последней крайности», – читаем в «Сатириконе» [8. С. 57, 68]. Сближение клятвы и проклятия, вызвавшее появление описываемой формулы, еще более наглядно проявляется в примере, взятом со страниц Ливиевой «Истории». В разгар сражения с армией Ганибала префект одной когорты перекинул через вражеский вал свою святыню – полковой флаг. Бросившись туда вслед за ним, он прокричал: «Будь я проклят и моя когорта со мной вместе, если неприятель овладеет этим знаменем» (XXV, 14, 4–5) [9. Т. 2. С. 247]. В этой героической реплике, возможно выдуманной Титом Ливием, объединены черты всех ключевых сакральных перформативов Рима, и в частности обета, к анализу которого мы переходим.

### 3.2. *Обет*

По сути дела, рассмотренная разновидность клятвы строится по модели: «*Если я не сделаю p1, то пусть со мной случится p2*». Она напоминает типичную структуру ветхозаветного обета, но, если так можно выразиться, вывернутую наизнанку. В обете древних евреев, строившемся по формуле: «*Если Ты (Бог) сделаешь p1, то я совершу p2*», выполнение первичного условия предоставляется Богу – ради этого данный жанр и существовал в культуре Израиля. Действие Иеговы (p1) было залогом того, что человек сможет успешно исполнить принимаемые на себя обязательства (p2). Причем в представлении евреев сам акт совершения этих налагаемых обетом обязательств часто нуждался в поддержке свыше.

Сходные воззрения и обусловленное ими устройство этого жанра не были чужды и римской культуре, в которой обет (votum) всегда был чрезвычайно активен по причине юрицизма римской ментальности. Совершение обетов было едва ли не главным мероприятием религиозной жизни официального Рима. Оно было делом исключительной общественной важности. Обеты от имени государства приносились по календарю, в установленные традицией даты, а также по особым случаям, как-то: начало войны, путешествие принцепса, болезнь членов августейшей семьи и т.д. Ежегодно повторяющиеся

обеты обычно имели самые общие цели: процветание Рима, благоденствие народа, здоровье императора и т.п. «Обычные обеты о благополучии твоём... мы принесли, владыка, и выполнили старые, моля богов, да пошлют они и закрепят возможность всегда их выполнять», – писал высокопоставленный чиновник Траяну в связи с годовщиной его восшествия на престол (Plin. Sec. X, 35) [5. С. 187]. Выраженный в этих словах взгляд на сущность обета ничем не отличается от того, как понимали её израильтяне. Пожалуй, наиболее своеобразным в римском классическом обете было содержание ответной «благодарности». В качестве такого действия ( $\rho_2$ ) квиниты, как правило, обещали возвести храм или другое общественное здание, часто цирк или амфитеатр, устроить игры – в античной культуре им придавался священный характер, – совершить паломничество или жертвоприношение (Ann. II, 49, 69; III, 64) [1].

Наряду с представленной моделью, общей для римской и древневосточных культур, литературные памятники I в. до н.э. – I в. н.э. свидетельствуют о наличии у римлян обетов с иной прагматической структурой. И эта разновидность данного жанра была распространена в то время не менее чем его классическая форма. Она необычна тем, что боги и люди меняются в ней местами. Первичное действие в таком обете осуществляется человеком, а обусловленный им последующий акт предлагается выполнить божеству. Структуру этой жанровой вариации можно представить так: «*Вот я делаю / сделал  $\rho_1$ , и поэтому ты, бог, должен исполнить  $\rho_2$* ». Яркий образец описываемой формулы находим в посвятительной надписи в честь бога Сильвана:

Здесь помоги мне, святой, и будь божеством благосклонным,  
Помня о том, что тебе я поставил алтарь с изваяньем...  
Помня о долге своем, помоги, благой покровитель,  
Раз я тебе приношу и на жертвенники возлагаю,  
Славный, всё то, что тебе я счастлив воздать по обету (цит. по: [10. С. 193]).

Как видим, квиниты считали себя вправе диктовать богам, что те, по их мнению, обязаны делать. Это представление сложилось под воздействием нескольких, уже отчасти обсуждавшихся факторов. Назовем среди прочих свойственный римскому сознанию юрицизм, согласно которому боги и люди связаны едиными универсальными законами – идея, развиваемая стоиками; влияние магии с её установкой на принуждение; возросшее самосознание личности, ставящей себя на один уровень с небожителями; размывание традиционных верований, отнимавшее у богов пиетет смертных. Еще один тесно связанный с вышеназванными и, вероятно, самый глубинный стимул, вызвавший появление этой жанровой формы, следует видеть в фаталистическом мировоззрении и обусловленном им характере римской религии. Обет служил одной из самых распространенных мер, предпринимаемых государством в случае принятия тревожных знамений. Римляне издревле прибегали к нему, чтобы умилостивить высшие силы и тем самым нейтрализовать дурные предзнаменования, посылаемые ими. Если иудеи творили обеты часто из одного только религиозного рвения, из благоговения перед Всевышним, то римляне – почти всегда по расчету, ради получения конкретных земных выгод. В ситуации классического обета квиниты обещали исполнить нечто, *если*

прежде боги не допустят случиться чему-то нежелательному, на что указало знамение. К примеру, в тревожное время накануне войны с Карфагеном Сенат постановил, чтобы «претор Гай Атилий Серран произнес обеты на случай, если бы положение государства не изменилось к худшему в течение следующих десяти лет» (Liv. XXI, 62, 10–11) [9. Т. 2. С. 70]. Очевидно, что в своем речевом действии они стремились к тому, *чтобы* боги совершили нечто для их блага. Давая обеты «на случай», римляне пытались «закрепить» его этим, сделать желаемый исход более реальным. Бесспорно, это «*чтобы*» имело место и в древнеизраильском перформативе, но в нем оно не выступало в столь гипертрофированном виде. Евреи могли приносить обеты и ради экспрессии, чтобы выразить свою преданность Иегове, квириты – лишь для того, чтобы направить развитие событий в нужное для них русло.

Обсудив своеобразие этого жанра в римской культуре, вернемся к той клятвенной формуле, с которой мы начали анализ обета. Вспомним её структуру: «*Пусть со мной случится  $p_2$ , если я не выполню  $p_1$* ». Теперь нам стала еще яснее её значительная семантическая близость обету, в котором, как и в клятве этого рода, исполнителем первичного условия мог быть не бог, а человек. Прежде всего мы имеем в виду специфически-римскую вариацию обета, строившуюся по схеме: «*Вот я делаю / сделал  $p_1$ , чтобы ты, бог, совершил  $p_2$* ». Всё отличие интересующей нас клятвы состоит в том, что исходное человеческое действие берется в ней с точки зрения возможности его невыполнения: «*если я не выполню  $p_1$ ...*». И вторая ее часть, выражающая последующее возмездие, по контрасту с обетом имеет безличный характер: «*пусть со мной случится  $p_2$* ». В этом аспекте исследуемая жанровая вариация приближается к магическому проклятию.

Таким образом, качественная трансформация клятвы, в итоге которой возникла и активизировалась ее рассмотренная разновидность, происходила под непосредственным влиянием жанра обета. Можно утверждать, что в процессе этих изменений клятва перестраивалась по образцу обета, уподобляясь ему своим прагматическим устройством.

### *3.3. Посвящение и проклятие*

Обладая выдающейся активностью, обет мог входить на правах структурного компонента также и в близкородственные между собой жанры посвящения (*devotio*) и проклятия (*defixio, incantatio*). Прежде всего, прокомментируем факт родства названных жанров, ведь, к примеру, в древневосточных культурах проклятие коррелирует в первую очередь со своим близнецом-антагонистом – благословением.

Достоинно удивления, что в римской речевой реальности рубежных столетий, по всей видимости, не существовало благословения. Мы уже говорили о причинах, определивших облик системы сакральных перформативов в культуре Рима. Отметим в дополнение к сказанному, что латиняне, еще в большей степени, чем многие языческие народы, считали Вселенную исходной, нетварной данностью, живущей по имманентным ей законам. Любая личность вторична по отношению к ней, и чья бы то ни было личная воля всегда подчинена её неизменным законам. Поэтому лучшее состояние мира то, при котором никто не пытается вторгаться в действие присущих ему принципов,



при котором нет тех, кто бы даже просто посмел отклоняться от них. Стремиться к такой дерзости – верх безрассудства, ибо все индивидуальные воли обречены звучать в унисон с безличным, не знающим ни радости, ни гнева космосом. Благословение же как религиозный акт есть проявление воли, духовной силы личности. Оно невозможно в условиях господства детерминистских воззрений.

Источники рубежных столетий показывают, что и у латинян на архаическом этапе истории существовали перформативные формулы, заменявшие им отсутствующее религиозное благословение. Считалось, что для преуспевания в делах каждое предприятие следует начинать с «доброего слова» (*Fasti* I, 178–182) [11. Т. 2. С. 353]. «Пусть всё будет хорошо, благоприятно, счастливо, удачно» – этой или близкой к ней фразой римляне предваряли свои начинания в древности. Безличность этой формулы указывает на её магико-заклинательный характер. В исследуемую нами эпоху место таких высказываний заняли светские благопожелания, обычно не содержащие даже косвенной апелляции к божествам. В паре с этим профанным жанром следует рассматривать собственно магические заклинания, принадлежащие к сфере так называемой «белой» магии. Из формул самого общего содержания они превратились в сложные, детально разработанные описания оккультных ритуалов, направленных на достижение конкретных целей.

Отсутствие в римской культуре религиозного благословения приводит нас к мысли о специфической, отличной от ветхозаветного аналога сущности римского проклятия. В древнем Израиле проклятие мыслилось как другое – негативное – обнаружение в бытии той же воли Всевышнего, которая действовала в благословении. Отсюда следует, что соответствующий латинский жанр имел в своем мировоззренческом основании иные представления, и это должно было проявляться в его иллюкутивном устройстве.

Из всех религиозных жанров проклятие в наибольшей степени тяготело к заклинанию с присущей ему субстанциональностью и автономностью по отношению к энергии Бога. Еще отчетливее эта тенденция прослеживается в речевой действительности Рима, где, по контрасту с Израилем, граница между религиозной и магической сферами была весьма условной. Проклятие выступало здесь как учрежденный государством институт официального культа, который находился, главным образом, в ведении жреческой коллегии фециалов. Одновременно оно практиковалось как запрещенная властью форма «черной» магии. В каждой из этих коммуникативных областей проклятие имело свою разновидность. Магическая ветвь исследуемого жанра мало отличалась от сходных форм древневосточных перформативов. В его основе лежит то же вызывание бедствий, которые должны, по слову совершителя ритуала, пасть на голову проклинаемого. Как правило, такое проклятие начинается с обращения к вредоносному божеству и / или произнесения имени более могущественного духа, что обеспечивает эффективность праксиса. «Демоны и духи, обитающие в этом месте, мужчин ли или женщин, заклинаю вас священным именем... Дайте, чтобы Витрувий Феликс возненавидел Валерию Квадратиллу, чтобы он забыл о её любви; предайте её жестокой каре за то, что она первая нарушила обет верности, который она дала своему мужу Феликсу», – читаем на одной из свинцовых табличек, специально предназна-

чавшихся для нанесения на них проклятий (цит. по: [12. С. 241]). Почему именно свинец имел столь неблагоприятную функцию, можно объяснить с помощью принципа вселенской симпатии, в силу которого основные свойства этого металла ассоциативно проецировались на состояние человека. Холод и «бледность» свинца символизировали угасание жизненных сил, его тяжесть – обреченность человека земле и смерти.

Таким образом, говоря о своеобразии латинского проклятия, прежде всего нужно иметь в виду его религиозную (*defixio*, *καταδεδος*), а не магическую (*incantatio*, *ἐπιδοη*) разновидность, между которыми, впрочем, не было строгого различия. Если ограничиться предельно кратким и обобщенным выражением, можно утверждать, что специфика этой жанровой ветви сводится к тому, что религиозное проклятие является особой вариацией другого, более обширного жанра – посвящения. На это указывает древнейшая формула, использовавшаяся в рассматриваемом действии: «*Sacer esto!*». Подобно древнееврейскому «*hegem*», ритуальное выражение «Да будет свят / освящен!» имело у римлян двойственный смысл. В одном контексте, например, при освящении инструментов, необходимых для совершения обряда, оно означало их приобщение к сакральной сфере и, значит, повышение их бытийного статуса. В ситуации же обращения к подземным богам произнесение этой формулы переводило посвящаемого под их власть, что означало его гибель. На архаическом этапе римской культуры императив «*Sacer esto!*» был равносителен смертному приговору, который приводился в исполнение сразу после оглашения названной фразы.

Из сказанного ясно, что проклятие – преимущественно его религиозная разновидность – мыслилось в качестве посвящения его объекта инфернальным богам и духам: Диту, Манам и т.д. Так, на одной таблице, помещенной в могилу по распоряжению усопшего, читаем: «К этому свинцу я привязываю Сатира, Суния, Деметрия и других врагов, которые у меня могут быть; всех их я передаю тебе, бог-покровитель. Я вверяю тебе на сохранение их и то зло, которое они мне сделали; Гермес-держатель, удержи твердо имена этих людей. Гермес и земля (богиня *Tellus*. – *А.К.*), я вас умоляю не забыть этих жалоб и наказать тех, кого я обвиняю» (цит. по: [13. С. 326]).

Интересно заметить, что между проклятием как отдельной вариацией посвящения и основным вариантом этого жанра, употреблявшимся при посвящении вещи в дар божеству, существовала переходная форма *devotio* – посвящение богам себя и вражеской армии, совершавшееся полководцем или простыми воинами ради победы. «Янус, Юпитер, Марс-отец... – обращался военачальник к верховным и всем прочим богам, – вас я заклинаю, умоляю, прошу как милости, чтобы вы послали римскому народу квиритов силу и победу, а врагов римского народа поразили страхом, ужасом, смертью. Согласно моему торжественному обету, данному в этих словах, за республику, войско, легионы и вспомогательные отряды римского народа квиритов я предаю вместе с собою легионы и вспомогательные отряды врагов богам Манам и Земле Теллус» (*Liv.* VIII, 9, 6–14) [14. Т. 1. С. 120]. Известный издревле, этот вид посвящения по-прежнему использовался в коммуникативной реальности рубежных веков. В сравнении с распространенной тогда клятвенной формулой: «Если я не сделаю  $\rho_1$ , то пусть со мной случится  $\rho_2$ », в *devotio* еще от-

четливее прослеживается основообразующая форма обета. Нетрудно увидеть её типично-римский характер: инициатором и агентом первичного условия в этом обете является человек. Своим актом (p1) он обязывает небожителей исполнить желаемое им действие (p2).

4. Итак, выясняется, что обет – этот ключевой для римской культуры I в. до н.э. – I в. н.э. сакральный перформатив – обнаруживает себя в религиозном жанре посвящения, включая такие его вариации, как *defixio* (проклятие) и *devotio* (посвящение). Связь этих жанров имеет два направления. С одной стороны, принося нечто в дар божеству, человек мог тем самым инициировать создание обетных отношений, в силу которых получатель дара обязывался совершить ответное действие. С другой стороны, в случае классического обета дарение посвящаемого предмета могло быть исполнением обещанного (p2), после того как боги выполнили просимое у них (p1). Примером второй ситуации может послужить по-деловому скупая посвятельная надпись, найденная на статуе божеству: «Святому Сильвану [исполнен] обет, данный за свободу согласно видению. Секст Аттий Дионисий поставил в дар изображение с пьедесталом» (цит. по: [10. С. 191]).

В отношении же проклятия и военной девоции можно утверждать, что в их основе лежал обет особого рода. Исходным условием в нем являлся конкретный перформативный акт, совершаемый человеком. Этот акт был посвящением, его адресатом – подземные боги, а в роли объекта выступали третьи лица (*defixio*) или сам субъект и вражеская армия (*devotio*). Считалось, что обетная зависимость в названных жанрах создается самим произнесением соответствующей речевой формулы. Сказав: «*Я посвящаю вам X-а*», человек связывал божеств обязательством сделать встречный шаг: покарать X-а в проклятии, помочь сокрушить врагов в девоции. В обеих ситуациях понуждение богов к действию происходит прежде всего силой и властью слова. Это вновь указывает на близость обсуждаемых жанров магическому заклятию, в котором договорное начало, свойственное религиозным формам, заменяется принципом насильственного воздействия. И потому мы еще раз подчеркиваем условность разделительной линии, проведенной нами между религиозной и магической ветвями проклятия. Они различались только сферами применения, а образующий их прагматический механизм мог быть одним и тем же, хотя он и имел в каждом случае особые детали.

Зная специфику прагматического устройства обета и прочих связанных с ним жанровых форм, мы можем выделить те иллокуции, что господствовали в сфере священной коммуникации латинян. В первую очередь к ним относился директив, воплощавшийся в речи прямым или косвенным образом: прямым – в своеобразном римском обете («*Исполни p2!*»), косвенным – в классическом варианте этого жанра («*Если ты (бог) исполнишь p1...*»). В первом случае прямой директив обычно дополнялся и уравнивался информативом («*Вот, я сделал / делаю для тебя p1...*»), во втором – комиссивом («*Я обещаю сделать для тебя p2*»). Аналогичную интенциональную структуру мы обнаруживаем в типично-римской клятве. Директив («*Пусть со мной случится p2!..*») в ней взаимодействует с косвенно выраженным комиссивом («*...если я не сделаю p1*») или информативом («*...если я не сделал / делаю p1*»). Кроме того, мы выяснили, что по сходной модели строился жанр

посвящения, включая такие его специфические разновидности, как девотия (devotio) и проклятие (defixio). Единственное существенное различие лежащей в их основе структуры состояло в том, что место пары «комиссив – информатив» в ней принадлежало декларативу («Я посвящаю вам (боги) X-a...»). За этим действием (p1) следовал тот же директив («...и потому вы исполните p2!»).

5. Завершая рассмотрение сакральных жанров, отметим, что даже при всём исконном прагматизме и законническом духе римской ментальности экспансия обета была симптомом небывалого обмирщения, охватившего жизнь и культуру Рима. Это понимали сами квириды, в чьих умах происходил упадок традиционного мировоззрения. «Кто, спрашиваю я, ныне идет в храм и молится о постижении высот красноречия и глубин философии? – вопрошает современников Петроний. – Теперь даже о здоровье не молятся, зато, только ступив на порог Капитолия, один обещает жертву, если похоронит богатого родственника, другой – если выкопает клад, третий – если ему удастся при жизни сколотить тридцать миллионов» (LXXX, VIII) [8. С. 91]. В процессе трансформации римского мировидения разрушалась и мутировала система мыслительных диспозиций, порождавшая и структурировавшая коммуникативные практики. Следствием этого стала перестройка комплекса сакральных перформативов и всей системы речевых жанров, сопровождавшаяся неизбежной переменой в восприятии сущности этих коммуникативных действий. Мы не сможем точнее охарактеризовать данную переменную, чем если воспользуемся не раз уже упоминавшимся понятием культурной девальвации. О том, что это явление действительно происходило, говорят ещё многочисленные в то время факты серьезного отношения к клятве и близким к ней актам, которое издревле отличало римлян. По словам историков рубежных столетий, такой серьезностью было отмечено речевое поведение первых принцевов. В частности, о Юлии Цезаре нам известно, что он требовал клятвы и расписки от обещавших защищать его сенаторов (Suet. I, 23) [7. С. 15], а об Августе – что он использовал присягу на верность миру как надежное орудие международной политики (Suet. II, 20, 2) [7. С. 45]. В силу их крайней важности для социального взаимодействия, коммуникативное обещание сакральных перформативов не могло произойти в одночасье. Этот процесс нарастал по мере того, как квириды всё чаще нарушали условия (felicity conditions, по Остину) их употребления, словно испытывая на прочность традиционную картину мира.

Распространявшийся атеизм и модные философские доктрины развеивали веру в неизбежность божественной кары, постигающей нарушителей священных обязательств. Многие из тех, кто шел в ногу с современностью, любили щеголять пренебрежением к древним предостережениям:

Если ты вводишь в обман, не бойся не сдерживать клятвы:

Волей Венеры Олимп к бедным обманутым глух (пер. М.Л. Гаспарова) –

прямо советует Овидий начинающим соблазнительям в одной главе своей «Ars amatoria» с примечательным заглавием: «Нужно давать больше обещаний» [15. С. 39]. Возникал замкнутый круг: набиравшее силу безверие внушало людям мысль о напрасности богов как гарантов соблюдения священных

перформативов, а это, в свою очередь, стимулировало рост атеистических настроений. Ибо главную ценность религии латиняне видели в общественной пользе, приносимой ею.

С угасанием религиозности в Риме происходило усиление индивидуализма. Духовное распадение общества вело к тому, что свою последнюю бытийную опору человек мог находить лишь в самом себе. Если богов нет, значит, место высшей святости остается за человеческой личностью. «Знай же, ты – бог», – убеждает Цицерон своих читателей (*De civ.* VI, XXIV, 26) [16. С. 393]. Порождаемое атеизмом человекобожие приводило интеллектуалов к убеждению в тщетности всех священнодействий. «Не обеты и бабьи молитвы обеспечивают нам помощь богов, – говорит у Саллюстия образцовый стоик Катон Младший, – бдительность, деятельность, разумные решения – вот что приносит успех во всём» (II, 29) [17. С. 33].

Нигилистические веяния, интуитивно воспринимаемые большинством квиритов, открывали широкую дорогу коммуникативному вероломству. Измена присяге и нарушение договоров, подделка завещаний и несоблюдение клятвенных обязательств – эти и подобные признаки духовного недуга были обычным, повсеместно распространенным явлением в римском обществе I в. до н.э. – I в. н.э. Созданный им вакуум доверия служил источником социальных и личных неурядиц, сотрясавших Рим на протяжении двух столетий.

Доверие выходило из жизни слишком быстро – скорее, чем римляне, этот способный к адаптации народ, учились жить в атмосфере тотальной подозрительности. Инстинкт самосохранения и здравый смысл, питаемый им, подсказывали, что спасти общество невозможно без преодоления охватившей его духовно-нравственной деградации. И когда успокоилась буря гражданской войны, понимавший это Август взял курс на реставрацию «обычаев предков», почитание которых приняло к его времени формальный характер. Однако новая политическая линия, проводимая императором и его преемниками, в целом была обречена на провал: никакие указы и нововведения не могли вернуть прежнюю веру и старинное благочестие в души граждан. Искусственная консервация религиозной жизни оборачивалась её формализацией, что стимулировало эскалацию лицемерия и лжи, отвращавших народ от официального культа. Интеллектуалы, не находя иного выхода из складывающейся ситуации, давали ей теоретическое оправдание, для чего обосновывали необходимость обмана и двойных стандартов. Так, Варрон обосновывал факт сосуществования в современном ему обществе трёх религий: философской, народной и поэтической, – каждой из которых были присущи своя, не согласованная с другими этическая система и мировидение (*De civ. Dei* III, XXVII) [2. С. 192]. Это представление, популярное в элитарных кругах того времени, нашло отражение в учении о клятве Цицерона.

Рассуждая о необходимости соблюдения клятвы, Марк Туллий постулировал две разные точки зрения на этот перформатив. Одна из них предназначалась для «внутреннего» использования в культурно-элитарной среде; вторая – должна была оставаться достоянием плебса. Согласно первому взгляду не что иное, как человеческий разум служит критерием того, следует ли хранить верность клятве. Он и есть то единственное божество, которое в действительности призывает свидетелем клянущийся (*De offic.* III, X, 44) [18.

С. 394]. Но для плебеев нужно сохранить традиционную народную веру с ключевым для неё принципом воздаяния. Желательно, чтобы они никогда не сомневались в том, «что над всем владычествуют и всем правят боги», – полагает Цицерон, выражая вторую точку зрения на рассматриваемый перформатив (*De leg.* II, VII, 15–16) [4. С. 168]. Он находит невозможным «отрицать пользу таких мыслей», понимая важность клятвы для общественного благополучия римского общества [Там же].

В завершение представленного исследования нам хотелось бы подчеркнуть, что сущность перформативности, взятую в её историческом развитии, нельзя вполне постичь лишь индуктивным образом – через анализ соответствующих жанров речи. Поскольку мы имеем дело со свойством языковой природы, реализующимся в особом способе употребления языка, то несомненно, что понимание перформативности находится в непосредственной зависимости от восприятия этой природы в целом. Люди по-разному используют, переживают и осмысливают язык в разных культурах. И потому, исходя из понимания перформативности как свойства речи, обеспечивающего возможность совершать определенные действия при помощи слов, мы сразу оказываемся перед рядом вопросов: Какие действия могут совершаться посредством речи?; От чего зависит их диапазон и характер в каждой культуре?; Почему этот диапазон и характер могут меняться в ней со временем?

Если первый вопрос призвана разрешить археология перформативных жанров, то для того чтобы приблизиться к ответу на два последних, следует вопрошать культуру о том, как понимается в ней сущность языка. И так как осмысление этой сущности происходит лишь в связи с употреблением языка, становится очевидным, что оба подхода к исследованию перформативности диалектически дополняют друг друга. Анализируя жанровую систему и способы использования языка (эти вещи связаны отношением взаимной обусловленности), мы уясняем таким образом, как понимается языковая природа в данной культуре. Вместе с тем, изучая представления о сущности языка, сложившиеся в культуре, мы глубже постигаем характер его использования в ней, запечатленный, среди прочего, в перформативных жанрах.

Каждая эпоха творит свою коммуникативную реальность, уникальность которой проявляется не только в своеобразии сфер и техник общения, но также в восприятии и понимании самой сущности языка. Приблизиться к адекватному пониманию этой реальности и её отражению в умах людей, охваченных ею, можно лишь при условии, что эти предметы будут рассматриваться в качестве элементов целой картины мира – той субъективной действительности, которая, наполняя собой сознание носителей данной культуры, определяет содержание последней, включая институты и практики, сложившиеся в период её господства. Изучение же образа языка, созданного той или иной культурой, может дать многое для понимания свойственной ей картины мира.

#### *Литература*

1. *Тацит Корнелий*. Сочинения: В 2 т. Т. 1: *Анналы*. Малые произведения. Л.: Наука, 1970.
2. *Августин Блаженный*. О граде Божьем. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000.
3. *Апулей*. *Метаморфозы* // Петроний. Арбитр. Сатириконт; Апулей. *Метаморфозы*. М., 1991.

4. *Цицерон*. О законах // Цицерон М.Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях: Речи. Письма. М., 1999.
5. *Плиний Младший*. Письма Плиния Младшего. М.: Наука, 1983.
6. *Апулей*. О божестве Сократа // Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. М., 1988.
7. *Светоний Г.Т.* Жизнь двенадцати цезарей. М.: Худож. лит., 1990.
8. *Петроний*. Арбитр. Сатирикон // Петроний. Арбитр. Сатирикон; Апулей. Метаморфозы. М., 1991.
9. *Ливий Т.* История Рима от основания Города: В 3 т. Т. 2, кн. 21–33. М.: Ладомир, 2002.
10. *Фёдорова Е. В.* Латинская эпиграфика. М.: Изд-во МГУ, 1969.
11. *Овидий*. Фасты // Собр. соч.: В 2 т. СПб., 1994. Т. 2.
12. *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. СПб.: Алетейя, 1995.
13. *Гиро П.* Быт и нравы древних римлян. Смоленск: Русич, 2001.
14. *Ливий Т.* История Рима от основания Города: В 3 т. Т. 1, кн. 1–21. М.: Ладомир, 2002.
15. *Овидий*. Наука любви // Овидий. Наука любви. Лекарство от любви. М.: Эксмо, 2006.
16. *Цицерон*. О государстве // Цицерон М.Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях: Речи. Письма. М., 1999.
17. *Саллюстий Г.С.* О Заговоре Катилины // Саллюстий Г.С. Сочинения. М., 1981.
18. *Цицерон*. Об обязанностях // Цицерон М.Т. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях: Речи. Письма. М., 1999.