

УДК 81'42

ВЕРБАЛЬНА ЕКСПЛІКАЦІЯ КОНЦЕПТУ ТІЛО В ХРИСТІЯНСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Климентова О. В.

Інститут філології

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

У статті на матеріалі релігійних текстів аналізується концепт ТІЛО. Роль вербалізаторів численних інформаційних дискретів його семантосфери виконують слова на позначення органів і тілесної рефлексії в прямих і переносних значеннях. Експліканти концепту обтяжуються функцією вербального сугестивного впливу.

Ключові слова: християнський дискурс, молитва, тіло, голова, серце, святоотцівська традиція, концепт, вербальна сугестія.

Климентова Е. В. Вербальная экспликация концепта ТЕЛО в христианском дискурсе. В статье на материале религиозных текстов анализируется концепт ТЕЛО. Роль вербализаторов многочисленных информационных дискретов его семантосферы исполняют слова, служащие для обозначения органов и телесной рефлексии в прямых и переносных значениях. Экспликанты концепта отягощаются функцией вербального сугестивного влияния.

Ключевые слова: христианский дискурс, молитва, тело, голова, сердце, святоотцовская традиция, концепт, вербальная сугестия.

Klymentova O. V. Verbal explication of the concept BODY in the Christian Orthodox discourse. The article deals with the concept BODY based on the material of Ukrainian version of prayers and theological studies of the Christian Orthodox Church. It has been stated that the main means of the concept's organization are determined by the Orthodox collocations. The semantic field of the concept BODY is verbalized by the words which mean parts of human body, such as a head, a face, eyes, ears, a heart, hands etc. They are used with the direct and metaphoric meaning to make an accent on the basis ideas of the Christian Orthodox sacral discourse and they are of a programming character for our consciousness. They are marked with positive or negative connotations of God's influence sphere or Devil's influence sphere, sin sphere; they are distinctively black or white only.

Key words: Christian Orthodox discourse, a prayer, 'body' concept, head, heart, verbally-suggestive influence.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Намагаючись створити універсальну модель вербального впливу й алгоритмізувати її процесуальні складники, представники різних наук на міждисциплінарній основі об'єднують свої зусилля в дослідженні феномену мовленнєвого впливу в його латентних формах у різних комунікативних сферах (ЗМІ, візуальна та аудіальна комунікація, релігійне спілкування, бізнес-комунікація, дипломатія, безпека інформації, психологія, спорт тощо). Науковий аналіз механізмів прихованої вербальної дії, умов їхньої активації та цілей застосування в різних типах комунікації має важливе прикладне значення для вирішення завдань, пов'язаних із забезпеченням психоекологічного функціонування інформаційного простору. Практика засвідчує, що застосування вербальної сугестії дає змогу оптимізувати шляхи вирішення найрізноманітніших проблем, що мають інформаційну складову. Це зумовлює актуальність наукового вивчення сугестивних мовленнєвих інтеракцій у різних прагматичних дискурсах, зокрема й

конфесійному, риторична культура якого нерідко є генетичним прототипом сучасних вербальних технологій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вивченням вербальної сугестії займаються вітчизняні й зарубіжні науковці: О. С. Иссерс [1], О. В. Климентова [2], В. М. Петрик [5], К. Ф. Седов [8], Н. В. Слухай [9], И. А. Стернин [10], І. Ю. Шкіцька [12]. Водночас механізми вербальної сугестії та ефекти від їх застосування в різних комунікативних сферах досліджені нерівномірно, мають свою дискурсивну специфіку, на практиці нерідко продукуються з ігноруванням психоекологічних наслідків і залишаються слабо осмисленою міждисциплінарною проблемою. Із позиції комунікативної ефективності прихованого мовленнєвого впливу однією з найбільш давніх та успішних сфер його реалізації є конфесійне спілкування. Але його наукове вивчення з позицій технологій мовленнєвого впливу розпочалося недавно. Зараз методологічна база аналізу сугестогенів релігійного дискурсу, словники сугестогенів, критерії ідентифікації їхнього дієвого потенціалу та рівень верифікації ефектів впливу, цільові парадигми застосування, впливова специфіка жанрових різновидів тощо практично відсутні, тому є потреба в аналізі та систематизації інформа-

ції про сугестивну специфіку комунікативних інтеракцій релігійного дискурсу.

Мета статті – проаналізувати репрезентанти концепту ТІЛО в релігійному спілкуванні з використанням методик сугестивної лінгвістики.

Для досягнення мети необхідно виконати такі завдання:

1) виявити репрезентанти концепту ТІЛО в релігійних текстах;

2) з'ясувати спектр значеннєвих інтерпретацій вербалізатора *тіло*;

3) вивчити цілі комунікативного застосування вербалізатора *тіло*.

Сугестивність – іманентна властивість релігійного дискурсу загалом. Вона традиційно закладалась у конфесійні тексти з метою фіксації, кодифікації і трансляції знань. Яскравим прикладом утілення цієї здатності є молитви. Навіть порівняно невеликі за обсягом молитовні тексти містять багато важливої конфесійної інформації, що репрезентується з високим рівнем семантичної компресії. Такий спосіб вербалізації інформації уможлиблюється використанням концептів, які об'єктивуються у Святому Письмі та богословських працях. Водночас структура концепту, що має ціннісні, прагматичні й інтерпретаційні компоненти [6, 104–106], вмотивовує його багатofункціональне комунікативне використання зі специфікою в різних дискурсах. Стосовно релігійної комунікації ця специфіка дається взнаки насамперед в ортодоксальних і сектантських підходах. З'ясування спектру значеннєвих інтерпретацій дасть змогу наблизитися до системного виокремлення сугестогенів релігійного дискурсу й сприятиме моделюванню системи корпоративних цінностей у рамках цих підходів.

Виклад основного матеріалу дослідження. Лінгвістичне вивчення християнських текстів (насамперед біблійних та апокрифів) надало можливість з'ясувати, що слово «тіло» еволюційно розширило своє семантичне поле і змінило набір значень. Вербалізаторами нових інформаційних дискретів стали «душа» й «дух», які згодом набули семантичної самодостатності, аж до протиставлення тлінному та гріховному тілу. Слідом за працями отців церкви (Теодора Студита, Григорія Ниського, Теофана Затворника, Дмитра Туптала, Йоана Золотоустого, Василя Великого, Миколи Кавасила та багатьох інших) ця семантична ідентифікація увійшла в християнський комунікативний простір у різноманітних виявах.

Сліди процесів динамічного формування семантосфери концепту ТІЛО з розмежуванням тіла, душі й духу виразно проступають у молитвах.

Вербалізатор *тіло* задіяний у контекстах, які декодуються через дихотомію тіла як оселі Духа Єдиного, нетлінного, здатного воскреснути, й оселі гріха – тіла людини поза догматами християнської віри. Метафору тіла як оселі запозичено з текстів Біблії. Святоотцівські джерела й молитви її активно продукують насамперед у ритуальному дискурсі, коли за допомогою сакралізованих актів (окроплення водою, хрещення, Причастя, помазання єлеєм тощо) відбувається очищення та освячення тіла-оселі як

символічних форм єднання з Богом: «Приходжу до Тебе, що сказав: «Хто їсть Моє Тіло і п'є Мою Кров, той у Мені перебуває і Я в ньому» [3, 356–357]; «Ти, що дав мені Тіло Своє добровільно на проживу» [3, 365]; «Учини мене оселею Твого Духа Єдиного, а вже не оселею гріха» [3, 366].

Хвороби тіла мисляться як ознаки порушення божественних заповідей: «нема зцілення у плоті моїй від лица гніву Твого» [3, 89].

У метафорі про Церкву як Тіло Христа так само опосередковано розвивається ідея про те, що тіло має бути формою та інструментом обоження як кожної духовної особистості, так і народу: «Нехай скоро об'єднаються в Єдине Святе Тіло Твоє всі Церкви всіх народів світу, що в Тебе, Єдиного Бога вірують» [3, 83].

Натомість метафора тіла як оселі гріха імпліцитно сакралізує різні форми відмови від тілесності. Власний досвід роботи з тілом давав змогу святим отцям повною мірою усвідомити складність і масштабність такої відмови. Тому й сама ця боротьба з тілом набула концептуального осмислення як динамічний процес.

Метафора суперництва між тілом і душею розвивається в Йоана Лівствичника: «Хоча й не боїться Бога цей суддя, але *тому, що надокучає* йому душа, що овдовіла від Нього через гріх і падіння, то Він *оборонить* її перед суперником – тілом і від її ворогів – злих духів» (Лк. 18, 3–7) [7, 145]. Образні втілення вказують на те, що душа й тіло репрезентуються як такі, що змагаються за владу над людиною. Проте Бог здатен швидко заспокоїти душу: «... змилосердиться й швидко оборонить її, звелівши цьому нерозумному тілу не спокушувати більше душу й відкинувши демонів із такою силою, що вони нескоро спокусяться знову повстати проти неї» [7, 145]. Вербалізатори концепту ТІЛО: *нерозумне тіло й овдовіла душа*. Оцінні конотації в текстовій репрезентації ослаблені, натомість має місце емотивна кореляція з сумом, яка сприяє пасивізації поведінкової рефлексії й водночас об'єктивує емпатичну здатність реципієнта.

Йоану Лівствичнику вторить Ісихій Єрусалимський, аргументуючи необхідність остаточного розриву душі з тілом: «Коли душа по-лихому укладає з тілом згоду, тоді вони зводять місто марнославія і стовп гордості та й нечестиві помисли, що в них оселяються. Але Господь страхом геєни зроджує в них сум'яття й розділює їх, змушуючи пані душу розрізняти й говорити чуже та супротивне тілу. Від цього страху й відбувається поділ, тому що прагнення тіла вороже Богові, бо не кориться законові Божому» (Рим. 8, 7) [7, 207]. Вербалізаторами концепту ТІЛО у значенні неподільного субстрату єдності тілесного й душевного є «*місто марнославія і стовп гордості та й нечестиві помисли*». Натомість після розділення душа репрезентується як *пані*, а тіло позиціонується як ворожа Богові субстанція. Така текстова репрезентація імпліцитно посилює світоглядну інвестию на чітку ідентифікацію тіла як оселі гріха й душі, що розривом облагороджується. На рівні оцінних конотацій актуалізується ідея протистояння *тіла й душі*. Окрім того, має місце емотивна кореляція *тіла* з Божим гнівом, а *душі* – зі страхом перед

цим гнівом. Причому обидві емотивні кореляції маркуються емоційним позитивом.

На послаблення сили тілесних потреб людини були спрямовані й міркування святих отців щодо впливу людських тілесних контактів. На рівні вербального втілення ці контакти маркуються як небажані й загрозові. Але тілесний контакт мислиться як жаданий, має позитивну оцінку конотацію, емотивно корелює з радістю, що забезпечує його впливову дію, якщо це контакт із Тілом Божим у його ритуальних репрезентаціях: «Якщо тіло, торкаючись до тіла, міняється під його дією, то як же не змінитися тому, хто до Тіла Божого торкається чистими руками?»; «Якщо той, хто рукою взяв людську руку, раптом за дією бісів стає зовсім іншим, то як не змінитися тому, хто чистими руками торкається Тіла Божого?»; «Якщо, коли одне тіло наближується до іншого й торкається до нього, змінюється його спокійний стан на сильну симпатію, то чи ж можна, щоб чудом не змінився, не очистився й не просвітився той, хто після наближення до Бога в полум'яній молитві, після довгих колінопреклонінь, виливши щирі благодарення і славословлення, простягає свої руки й ними обіймає та приймає пречисте Тіло Господа, причащається Його пречистої Крови в предивному таїнстві Євхаристії?» [7, 157].

У такому вияві тілесні відчуття стають сакральною дією. При цьому реальний кінестетичний досвід як комплекс привабливих фізіологічних рефлексій, корелятив сексуальності, закорінених в інстинкт продовження роду, привласнюється й обтяжується функцією базового асоціата в новому штучно сконструйованому асоціативному ряду з імплікованою експансивною адресаційною програмою. Це наділяє вербальні стимули, що корелюють із відчуттями, сугестогенністю.

Водночас із позицій вербальної сугестії назви анатомічних органів як інструменти тілесності (очі, вуха, руки, серце тощо) набувають значення своєрідних вербальних кодів, що здатні активувати сенсорні відчуття. За таких умов візуальне та аудіальне сприйняття інформації посилюється персоналізованим кінестетичним досвідом. З позицій сугестивного впливу, апеляція до суб'єктивного досвіду реципієнта в різних формах надає інформаційному повідомленню сугестогенності. У такий спосіб об'єктивується можливість латентно засвоїти «уроки», що не верифікуються власним життєвим досвідом реципієнта. В контексті нашого дослідження констатується апеляція до досвіду тілесних відчуттів. Універсальність тілесного досвіду дає змогу забезпечити валідність тексту в аспекті сприйняття й максимально розширити контактну аудиторію, в якій об'єктами впливу стають сугеренти з різною психоментальною специфікою і домінантами нейрофізіологічної інформаційної обробки. Завдяки універсальній формі об'єктивації різноманітних аспектів досвіду тілесності текст набуває ознак гетеросугестивності.

У святоотцівській традиції активність боротьби з тілесністю є початковим етапом руху до Бога чи руху від нього. У Йоана Ліствичника читаємо: «Для початківців і недосконалих тілесний труд є доволі

корисний для поступу в духовному житті, і має він стояти в них на першому місці, як головне діло. А для досконалих, що можуть діяти безпосередньо умом і серцем, він уже не головне діло, а підробіток. Для тих, хто немовля за духом, потрібні й багато поклонів, і тривале здіймання рук, і всенічні служби й інші фізичні дії, щоб за їх співдії ум звик до молитви» [7, 141].

Люди заохочуються до тілесних страждань як таких, що дають досвід переживань на Вищому суді: «Принаймні повчися молитися зі страхом і сльозами з того, що роблять хворі, коли лікарі лагодяться відтинати в них члени, чи робити припалювання, або виривати зуби» [7, 135].

Концептуальне значення виснажливої боротьби з тілом як важливого складника семантосфери божественності розвивається й через ідею переходу кількості в якість. Мовиться про нову якість людини, що базується на здатності стверджуватися не через тілесну активність, а розумову й сердечну – наступний етап обоження: «Святий апостол Павло, як досконалий у мистецтві молитви, каже, що краще п'ять слів умом сказати в молитві, аніж десять тисяч самим язиком. Але ненавченим молитися таке діло не під силу, тому ми як ті, що не навчилися ще якості в молитві, маємо потребу в її кількості, тобто в багатьох молитвослов'ях. Бо ця многота молитвослов'я, буває, випрошує чисту молитву» [7, 141]. У такий спосіб страждання тіла людини осмислюються як логоген Христових страждань. Отже, текстова репрезентація тілесних мук обслуговує ідею духовної еволюції людини в її конфесійній редакції.

За окремими позами, мімічними й мовленнєвими проявами закріплюється сакралізоване значення особливої ритуальної поведінки, що наділяється статусом регламентованого вияву тілесності як форми релігійних почуттів: «Але коли ми самі й ніхто нас не бачить, щоб осміяти, то, коли хочемо, можемо й лице молільника мати, і голос сумовитий, і сльози проливати, руки здіймати, класти земні поклони, являючи страх і благоговіння перед Богом, неначебо ми бачили перед собою якогось великого земного царя. Бо недосконалі спочатку тілесно являють те, що має бути в душі, а потім через це зовнішнє й у душі витворюються справжні почуття й налаштування, які спочатку були лиш тілесно» [7, 143].

У святоотцівському розумінні просування вглиб релігійного дискурсу неможливе без повної відмови від потреб тіла: «... відвернися від тіла й плотського мудрування»; «... відкинь тіло» [7, 144], подібними закличками сповнені патристичні повчання.

Зокрема, у текстових джерелах християнського Сходу є багато прикладів тілесного стоїцизму, що вплинули на уявлення про молитву як подвиг. Вони продукуються як конфесійно схвалені поведінкові моделі й задіяні у фреймах результативності. Так, Ніл Синайський пише: «Якщо дбаєш про молитву, то приготуйся до бісівських нападів; бо, як дикі звірі, нападуть вони на тебе й озлоблять усе твоє тіло» [7, 175]; «Відклади тілесні потреби під час стояння на молитві перед (Богом), щоб укус блохи, комара чи мухи не позбавив тебе величезного здобутку, що його дає молитва» [7, 177]; «Дійшло до

нас, що одному святому, коли той ставав на молитву, так протидівав лукавий, що тільки-но святий підносив руки, як той, перемінівшись на лева, здіймав вгору передні лапи й, увіп'явшись кігтями в боки подвижника, не відступав, допоки той не опускав рук» [7, 177]; «Великий монах, що був неподвижний у сопричасті с Богом, коли демон у вигляді дракона обвився навколо нього, гриз його тіло й вибльовував його йому ж в обличчя» [7, 177] тощо. Здатність ігнорувати різноманітні потреби тіла наділяється високим статусом, сакралізується як вияв особливого молитовного сумління. А залежність від тіла, звісно, йому протистоїть у цій парадигмі цінностей як ознака гріховності.

Осмилення сакральності тіла поширюється й на правила його підтримання за умови неможливості повної відмови від нього. Із цими правилами корелює вербалізатор *піст* як сакралізована форма регламентованої поведінки. Зменшення їжі та її особливий склад компенсуються збільшенням молитовної практики, важкою працею і зменшенням годин для сну: «Як початком усіх лих слугує заспокоєння черева й саморозслаблення сном, що розпалює блудну хіть, так святий Божий шлях та основа всіх чеснот – це піст, всенічна молитва, пильність у службі Божій, у розпинанні тіла вдень і вночі на противагу солодкості сну» [7, 259]. Відомо, що такий режим фізичної активності увиразнює психоментальну специфіку молільника й посилює здатність до навйованості. Водночас, якщо в ортодоксальних підходах постування корелює насамперед із духовним очищенням, у багатьох сектантських осередках безбілковне харчування перетворюється на норму й у поєднанні зі згаданими практиками спричиняється до патологічних наслідків.

Амбівалентний характер концептуалізації тіла (тіло людини досконале, як результат Божої праці, і тіло людини – це оселя гріха) живиться образними втіленнями окремих органів. Так, у біблійних текстах голова – це частина тіла, яка символізує людину загалом, дароване людині життя, перемогу над ворогом, владу над іншими; покласти руки на голову чи посипати голову попелом – знак відчаю, скорботи, трауру; голова – це Христос як глава Церкви, глава кожної людини, Всесвіту – це джерело життя й усіх енергій [4, 177]. Подібні використання маємо й у молитовних текстах. При цьому смиренна голова божественного тіла Христа й орган гріховного людського тіла завжди протистоять одне одному: «Ти, що голову на хресті схилив, схили до смирення вознесу мою гординю» [3, 34]. Окрім того, зазначимо, що голова виконує важливу роль у багатьох ритуальних діях.

Положення голови маркується в наслідувальних поведінкових моделях, які обтяжуються насамперед гетеросугестивною функцією: «Нехай зійде на голову його Твоє Благословення. І як Ти поблагословив був царя Давида через Пророка Самуїла. Поблагослови й голову раба Твого (ім'я)» (знак благословення), «Поблагослови всіх нас, що схиленням голови своєї виявляють покірність Тобі» (знак покірності). Здійснюючи чин обмиття, даючи чіткі рекомендації щодо ритуальної поведінки, священник

промовляє: «Голови ваші схиліть перед Господом!», «Зодягнений в Тебе, Христа й Бога нашого, схилив із нами перед Тобою свою голову» (знак смиренності).

Голова – це місце, на яке падає і провина: «Бо беззаконня мої перевищили голову мою ... як тягар великий» [3, 89].

У міфологічному, містичному й святоотцівському христологічних дискурсах за всіх їхніх відмінностей, за словами православного богослова Аннік де Сузнель, голова – це «матриця обоготвореної істоти, що має народитися для повнокровного божественного життя» [11, 86]. Такою істотою був Адам до гріхопадіння. Символічно голова Адама має стати головою Господа. Тому акцентція «голови» в численних контекстах молитов є цілком закономірним явищем. Водночас має місце ефект семантичного розшарування, адже концепт ГОЛОВА в молитвах репрезентується низкою вербалізаторів, які є назвами анатомічних органів і частин тіла: лице, очі, вуха, вуста, горло, язик, зуби тощо. При цьому амбівалентний характер текстових репрезентацій зберігається: «Вуста праведника – джерело життя»; «відкрий мої уста, щоб навчатися слова Твого»; «відкрий наші уста і наповни їх похвалою Тобі» – «уста, осквернені скверною»; «постав охорону нечистим устами нашим» тощо.

За біблійними уявленнями, серце – це джерело емоцій людини, тому воно має бути розумним і чистим, щоб розрізнити добро та зло. Метафори певного стану серця є вербалізаторами почуттів, які легалізуються або засуджуються в рамках християнської системи цінностей. Серце корелює з процесами тілесного завмирання, скам'яніння, ствердіння, дрижання, умертвіння тощо: «Кам'яніє в нутрі моїм серце моє»; «Стогін від мого серця Тобі приношу»; «Запали моє жорстоке серце»; «Просвіти моє серце, затьмарене злостью похиттю»; «Дай мені сльози, пам'ять про смерть і розчулення серця»; «Вкорени страх Твій благий у серце моє»; «Із засмученим і зворушеним серцем удаюся до Тебе»; «Серце моє стривожене»; «Смиренно всім серцем призиває»; «Смиренно коліна серця ... перед славою величі Твоєї схиливши» тощо. Загалом стан серця маркує якість людини як образу Божого і з-поміж тілесних рефлексій є найважливішим сигналом-ідентифікатором божественності й гріховності.

У такий дуальний спосіб об'єктивуються й сенсорні модальності, що корелюють із тілесністю: «солодких божественних таїн» – «солодкості лукавих бісівських помислів» [7, 194] тощо. Семантичні поля вербальних стимулів на означення відчуттів трансформуються за рахунок створення нових інформаційних дискретів, регламентованих умовами канону. За такої текстової репрезентації об'єктивність тілесних відчуттів стає підґрунтям для суб'єктивно вмотивованих тлумачень. Тому молитва – «світлорodne солодке діланья», «солодке призивання Ісуса», «солодке споглядання», «солодке Божовидіння», «безнастанне, з якимось теплим бажанням, повним солодкості й радості, прикликання Ісуса» [7, 200].

В Ісихія Єрусалимського читаємо: «Як чуттєва сіль надає смаку хлібові й усякій поживі, зберігає

надовго м'ясо від зісуття, так розумій про умови зберігання мисленної солодкості й дивного (в серці) ділання. Бо й воно божественно насолоджує і внутрішню людину, проганяє сморід лихих помислів» [7, 200]. Отже, незалежно від того, про який орган мовиться, про тіло загалом чи його рефлексію, профанне розуміння тіла, його сигналів та органів відступає на периферію семантосфери концепту ТІЛО.

Висновки та перспективи подальших досліджень. ТІЛО як сакральний концепт має велику кількість вербалізаторів-сугестогенів. Це слова на позначення анатомічних органів, тілесної рефлексії та їх образні репрезентанти. Вони обтяжуються функцією розрізнення базових для релігійного дискурсу смислів на основі оцінних конотацій, задіяні у побудові детермінованих каноном уявлень про людину, світоустрій і Бога. Центральні позиції в семантосфері концепту займають вербалізатори *тіло*, *душа*, *дух*. Аналіз взаємодії цих репрезентантів концепту і значенневих аспектів текстової

присутності дає змогу дійти висновку, що *тіло* відповідає насамперед анатомічним уявленням про людину, має порівняно невелику сегментацію, зазвичай негативні оцінні конотації, але його значеннєві компоненти системно корелюють із вербалізатором *душа* як чинником універсальної позитивізації стану тіла.

Стосовно Бога вербалізатор *тіло* обслуговують центральну ідею християнського дискурсу – система позачасова об'єктивація трансцендентної сутності Бога.

Тілесність, яка корелює зі сферою божественності, має виключно позитивну конотацію. Підживлення тіла мислиться як здатність до сприйняття тонких енергій божественності. Цю здатність забезпечують регламентовані конфесією поведінкові моделі. Натомість профанне розуміння тілесності маркується негативно. Вивчення інших репрезентантів концепту ТІЛО відкриє перспективи подальших досліджень семантосфери концепту.

ЛІТЕРАТУРА

1. Иссерс О. С. Речевое воздействие: учебное пособие / Оксана Сергеевна Иссерс. – М. : Флинта, Наука, 2011. – 224 с.
2. Климентова О. В. Вербальна сугестія сакральних текстів (на матеріалі українських молитов) // Олена Вадимівна Климентова. – К. : ПП «ППНВ», 2012. – 372 с.
3. Молитовник. – 7 вид., з виправленнями і доповненнями. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – 510 с.
4. Новый библейский словарь : в 2 ч. / пер. с англ., под. ред. Р. З. Ороховатской. – СПб. : Мирт, 2001. – Ч. 2 : Библейские реалии. – 2001. – 1014 с.
5. Петрик В. М. Сугестивні технології маніпулятивного впливу: навч. посіб. / В. М. Петрик, М. М. Присяжнюк, Л. Ф. Компанцева, Є. Д. Скулиш, О. Д. Бойко, В. В. Остроухов; за заг. ред. Є. Д. Скулиша. – 2-ге вид. – К.: ЗАТ «ВПОЛ», 2011. – 248 с.
6. Попова З. Д. Когнитивная лингвистика : [учебное издание] / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – М. : АСТ: Восток – Запад, 2007. – 314 с.
7. Святі отці про молитву та духовну тверезість. – Львів : Свічадо, 2007. – 348 с.
8. Седов К. Ф. Дискурс как сугестия : Иррациональное воздействие в межличностном общении / Константин Федорович Седов. – М. : Лабиринт, 2011. – 336 с.
9. Слухай Н. В. Сугестия и коммуникация: лингвистическое программирование поведения человека : учебно-метод. пособие / Наталия Витальевна Слухай. – К.: ИПЦ «Киевский университет», 2012. – 319 с.
10. Стернин И. А. Введение в речевое воздействие / И. А. Стернин. – Воронеж : Кварта, 2001. – 252 с.
11. Сузнель де А. Символіка людського тіла / А. де Сузнель. – К. : Знання-Прес, 2003. – 566 с.
12. Шкіцька І. Ю. Маніпулятивні тактики позитиву: лінгвістичний аспект: монографія / Ірина Юріївна Шкіцька ; за наук. ред. проф. В. М. Бріцина. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2012. – 440 с. тощо.