

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

Лариса Довга, Роксолана Оліщук

«ДОБРО» І «БЛАГО» В УКРАЇНСЬКИХ ТЕКСТАХ ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ XVII СТОЛІТТЯ: ЛЕКСИКА ПЕРЕКЛАДІВ

Коли йдеться про історію формування філософського чи богословського поняттєвого апарату¹, то найпершими джерелами, на які варто звернути увагу, є переклади, адже текст оригіналу задає низку параметрів, яких мусить дотримуватися перекладач, аби якомога точніше відтворити закладені там мисленнєві образи та смисли, а також ужиті мовленнєві засоби. Відтак, перекладачеві доводиться розв'язувати цілу низку проблем, зокрема: 1) якими засобами можна з максимальною точністю передати оригінал; 2) формі чи смислово наповненню слід надавати більшої уваги; 3) якими лексемами передавати ті чи ті терміни й поняття, яких синонімів уживати для збереження колориту першоджерела. Проблема додатково ускладнюється при перекладанні Святого Письма чи творів Отців Церкви, де точне відтворення оригіналу є запорукою збереження його сакральності й автентичності. Тим-то перекладацька праця часто спонукає до збагачення власного словника коштом неологізмів або розширення смислових і семантичних полів уже знаних лексем.

Слід зауважити, що українські інтелектуали початку XVII ст. цілком усвідомлювали власну відповідальність перед текстом оригіналу. Формула, яка сповіщає про богонатхненність роботи книговидавців та сходження Святого Духа на людей, які займаються перекладами богословських текстів, стає чи не загальним місцем у передмовях до друків першої половини XVII ст.² А що переклад, зіставлення з оригі-

© Л.Довга, Р. Оліщук, 2016

¹ У даній статті ми продовжуємо розглядати становлення поняттєвого апарату в українському богословському й філософському дискурсі XVII ст. Обґрунтування актуальності, джерельної бази й методології такого дослідження див.: [Довга 2016]. Як і в зазначеній публікації, нині ми зосереджуємо основну увагу довкола понять «благо» і «добро».

² Зокрема, у передмові Єлисея Плетенецького до Лаврського видання Бесід Йоана Златоуста на 14 послань ап. Павла читаємо: «Пресладчайший же Ісус Христос ... изволи дарувати поученіе уму моему, еже Священными книгами исполняти Церкви, въ духовное душам вѣрныхъ веселіе и радость, и въ съзиданіе ихъ въ многіа и различныя добродѣтели. И по преже убо помощію Божією изданныхъ книгахъ, нинѣ ... в вечеръ мояя жизни и кончанія, рабу своему благоволи явити сію благодать: сирѣчь святого Иоанна Хрвсостома ... книгу Бесѣдъ и Толкованій на ствятаго Апостола Павла 14 Посланія, видѣти и издати: о еяже исправленіи и съвершеніи многое въ благодати Божіей промышленіе, попеченіе и иждивеніе творихомъ: любомудрцевъ убо и учителей разумичныхъ в се истое дѣло в еллиногреческомъ и иллвреческомъ языцѣхъ художнѣ искусныхъ, въ

налом і підготовка до публікації зазвичай були справою колективної творчості³, то можна припустити, що вжита тут лексика, особливо в частині поняттєвого апарату, була свідомо обрана в результаті консенсусу знавців і мови, і богослов'я, що працювали над підготовкою видання. Вочевидь, це стосується і таких лексем (понять?), як «благо» і «добро». Це означає, що аналіз лексики перекладів, які побачили світ у друкарнях Київської митрополії впродовж першої чверті XVII ст., є цілком валідним стосовно поставленого нами завдання: вивчити становлення богословського (і, відповідно, філософського) поняттєвого апарату в працях українських інтелектуалів ранньомодерного часу. Та чи справді принциповим для них було усталення співвідношень певних лексем із їхніми смисловими полями й чи ми не накидаємо новітні проблеми лінгвосеміотики на істотно інше сприйняття мови?

Відповідаючи на цей закид видається важливим звернути увагу на те, що саме у XVII ст. мислителі так званої «другої схоластики» розробляли вчення про поняття як про «знаки». Ці знаки постають відображенням певних явищ і тим удоступнюють їх людському пізнанню [Вдовина 2009, 188]. Як зазначає Галина Вдовина, це схоластичне вчення про знаки можна вважати передтечою сучасної семіотики, але, на відміну від концепції Фердинанда де Сосюра, яка базується на протиставленні синхронії та діахронії, схоластична лінгвосеміотика фокусувалася на протиставленні та взаємодії природного й довільного в мові, вибудовуючи «вчення про мовлення як про здійснення мови в реальній комунікації людей» [Вдовина 2009, 206]. Це зауваження для нас вельми важливе, адже пошук смислових модуляцій, що сигналізують про формування поняттєвого апарату, здійснюватиметься нами на підставі саме їх вичленовування із природної мовленнєвої практики. Варто нагадати й те, що більшість київських авторів XVII ст. отримали схоластичний вишкіл, а вчення про універсалії та теорія понять (концептів), викладені у філософському курсі Інокентія Гізеля (прочитаний у Києво-

Богословіи просвъщеніе имущихъ, и въ православїи неззорно и непорочно благочествующихъ, такожде и маїстровъ в художествѣ типографїи благоискусныхъ събравши коегождо в свій ему разума и дѣйства вчинихомъ, и дѣло сіе яко же зрите благохудожно Господу намъ поспѣшествуюшу ... съвершихомъ» [Златоуст 1623, арк. 2 нн.зв.; Тітов 1924, 53].

³ Ось як історію перекладу й публікації Бесід Йоана Златоуста на 14 послань ап. Павла описано в передмові Захарїї Копистенського до Київського Лаврського видання 1623 р.: [багато людей хотіли] «языка Славенскаго намъ единомудръныхъ и съгласныхъ, въжделеніемъ въждельша книгу сію ризою бесѣды славенскїя облаченну и преукрашенну ... художествомъ Типографїи, изображенну видѣти и имѣти, и не възмогша: еже нинѣ нами благодатїю Божїею, зрїться, приемлеться и чтеться. ... Нинѣ же благодать Духа Пресвятого изволися осѣнити Преподобного и блаженного отца нашего Куръ Слїссеа Плетенецкаго архїмандрїта Лавры Пресвятыя Богородицы Печерскїя: иже ... вся Благая стройїи, обрѣте Книгу сію, възлюби ю съ благимъ усердїемъ възревнова, и съ ихъже ему Богъ даде, о исправленїи ея съвѣтова: разсудивъ же и усмотрѣвъ свободна и упразднена быти, благоговѣнна мужа, словеснѣйша дїдаскала и вѣтїю, художнаго же еллинскаго языка умѣнїе и искусство стяжавше, пречестного отца Куръ Лаврентїя Зезанїя Тустановскаго ... умоли, вѣже люботруднѣ потщатїся превожденїе тое изсьлѣдовати и исправити: иже и любезно възпрїимъ съ извѣстнѣйшимъ архїтупомъ еллинскимъ ... дволѣтствовалъ в дѣлѣ сътвори тоя книги исправленїе. Сему убо бывшу ... Куръ Слїссеї Архїмандрїтѣ, вѣстинну нарещїся достоинъ ... мужъ благихъ желанїй ... // ... потщался с пречестною си братїею книгу сію в Типографїю внести: вручивъ ю мнѣ, всѣхъ меншему іеромонаху Захарїи Копистенскому ... и честному съ іеромонасахъ отцу Памвѣ Бериндѣ, тщателю в Божїихъ Писанїихъ и в дѣлѣ семъ разумноискусну иже ... имѣюще Греческїя Книги и Славенскїї архїтупъ, по дарованному намъ дарованїи, яко же в самомъ томъ зводѣ паки очищаемомъ и исправляемомъ тако и въ всѣхъ искусствахъ и строенїихъ, яже отверста зрѣти подаеть Книга, благоразумнѣ трудиховѣся ... Пособствоваху же и прочая пречестная Братїя» [Златоуст 1623, арк. 4 нн.-5 нн.; Тітов 1924, 57-58]

Могиллянській колегії впродовж 1646/1647 навчального року [Гізель 2011]), наближаються до поміркованого реалізму другої схоластики [див.: Симчич 2010].

На жаль нині залишаються майже не дослідженими принципи перекладацької праці українських книжників XVII ст., але опосередкований їх вияв бачимо у здійсненому Светлою Матхаузеровою порівнянні основних засад ставлення до тексту московських книжників і вихованця Києво-Могиллянської колегії Симеона Полоцького. Авторка, кваліфікуючи перший як «субстанційний», а другий як «критичний», вважає, що Полоцький сформулював «раціоналістичну концепцію тексту як об'єкта, що критично сприймається суб'єктом ... В окремих статтях свого трактату *«Жезл правління. – Л. Д.»* він заявляє, що “правда” тексту полягає не в його застиглому звучанні, а в постійній конфронтації з пізнавальними здібностями читача й зі зростаючим рівнем його знань» [Матхаузерова 1976, 274]. За спостереженнями дослідниці, Симеон Полоцький вважав, що «мовлення» («реченіє») та «смысл» («разум») мають урівноважуватися⁴, причому в дусі Цицеронівської традиції: аби «форма» передавалася не буквально, а через пошук еквівалента [Матхаузерова 1976, 277]. Йшлося, отже, про «теорію перекладу-компенсації, тобто відбирання й додавання при врахуванні рівноправності “разума” та “речения”», і така теорія розходила із засадами *«абсолютного перекладу»* московських книжників і була, вочевидь, закорінена в київську (= західну) інтелектуальну традицію [Матхаузерова 1976, 278].

Сказане дозволяє припустити, що не лише Полоцький, але і його наставники, київські мислителі, всерйоз застановлялися над принципами відтворення перекладених ними богословських творів та намагалися підбирати такі лексеми (поняття), які би найадекватніше розкривали зміст грецьких висловлювань. Звичайно, для надання перекладам більшої легкості та ошатності, вони вдавалися до синоніміки проте ніколи не почували себе вільними стосовно основного тексту, принаймні коли йшлося про догматику, літургіку й патристику.⁵

Виходячи з цієї гіпотези спробуємо проаналізувати засади використання лексем «благо» й «добро» в перекладах, виданих друкарнями Київської митрополії в першій чверті XVII ст. Основну базу аналізу становитимуть три видання: «Лікарство на оспалый умисл чоловічий...»⁶ (Остріг, 1607), «Бесіди св. Йоана Златоуста на 14 послань ап. Павла» (Київ, 1623) та «Бесіди св. Йоана Златоуста на Діяння Апостолів» (Київ, 1624). Для порівняння також звертатимемось до «Діоптри» (Єв'є, 1612), «Вертограду душевного» Фікари (Вільно, 1620), «Глумачення на Апокаліпсис св. Андрія Кесарійського» (Київ, 1625), «Духовних бесід св. Макарія Єгипетського» (Вільно, 1627).

⁴ С. Матхаузерова наводить такий приклад із трактату Симеона Полоцького «Жезл правління...»: «Преводитель странного языка сей есть верный, иже и разум, и речения преводит неложно, ничесоже оставляя» [Матхаузерова 1976, 277]

⁵ Окремою проблемою є так звані проповіді Каліста (Учительні Євангелія). Хоча в низці рукописних списків і у виданнях Учительних Євангелій 1606, 1619, 1637 рр. зазначалося, що це переклад творів Каліста з греки на староукраїнську, насправді вони мають небагато спільного з прототипом. Детальніше див.: [Перетц 1926; Сакал 2011; Чуба 2007].

⁶ Церковнослов'янські та староукраїнські назви творів подаються у сучасній транслітерації, де літера ҃ передається літерою [і]. Цитати з церковнослов'янських та староукраїнських текстів подано у спрощеній графіці, тобто з заміною давніх кирилических графем ω, ψ, ξ, θ, υ, λ, ѣ на їхні сучасні відповідники, однак зі збереженням літери ҃. Графічні варіанти літер не відтворені, графічне оу, що позначає [у], передано як у, графічне Ѡ, що позначає [от], передано як от. Титла розкрито, виносні літери внесено в рядок. Паєрки передано як ь та ѣ. Надрядкові знаки не відтворені, уживання малих і великих літер та пунктуацію наближено до сучасного правопису.

Принагідно нагадаємо, що:

1) У церковнослов'янській, староукраїнській і сучасній українській мовах, на відміну від більшості інших європейських мов, на позначення явищ, котрі можна віднести до різних аспектів благого/доброго, фіксуються дві лексеми – «благо» (благо, благість) і «добро» (добре, добрість), що опосередковано вказує на певну семантичну дистанцію між поняттями, які описуються даними лексемами;

2) Опублікований 1627 року «Лексикон» Памво Беринди подає ці лексеми як синоніми: **Благъ**: добрий, цнотливий, ме́зну; **Благой**: добрий, без mdy; **Благое**: доброе, благо, добро [Беринда 1627, 7, стп. 5]. **Добрий**, Благий: добрий, чудний, сличний; **Доброта**: оздоба, урода, чудность, пенькность [Там само 39, стп. 52]. Відтак, можна обережно припускати, що укладач «Лексикона», він же перекладач низки богословських праць, на початку XVII ст. ще не зауважує або з якоїсь причини не фіксує різниці смислового навантаження понять «добро» і «благо».

«Лікарство на оспалий умисл чоловічий» (Остріг, 1607)⁷

Твір містить два тексти (Слово Йоана Златоуста «До Федора мніха... о покаянні» та «Тестамент» Василя Великого), кожен з яких перекладено з грецької двічі: церковнослов'янською та староукраїнською. Загальний аналіз показує, що:

1. У церковнослов'янському тексті тотально переважає лексема «благо» й похідні від неї, хоч у певних ситуаціях вживається і лексема «добро»;
2. У староукраїнському тексті присутня лише лексема «добро», тоді як «благо» не фіксується жодного разу;
3. Церковнослов'янській лексемі «добро» у староукраїнському тексті, окрім «добра», відповідають, залежно від контексту, слова «пристойне», «краса», «чудность», «зацность» чи описові фрази.

Контекстуальний аналіз уживання тієї чи тієї лексеми в обох перекладах дозволяє побачити таке:

1. У церковнослов'янському варіанті на позначення остаточної/найвищої мети/цінності, Небесних скарбів, надії на спасіння тощо вживається тільки лексема «благо», а в староукраїнському в аналогічних випадках послідовно вживається лексема «добро»:

Церковнослов'янська	Староукраїнська
«ниже благїя отсѣчешися надежда» [арк. 4 зв.] ⁸	«непуцался доброе надѣи» [арк. 5]
« благїи яремь» [арк. 6 зв.]	« доброе ярмо» [арк. 7]
« вѣчныхъ насъ сѣтворить въспрїати благихъ » [арк. 26 зв.]	«учинил дѣдичми вѣчныхъ добръ » [арк. 27]
« благихъ отпаденїе» [арк. 37 зв.]	« вѣчныхъ добръ отпасти» [арк. 38]
«на тмами благая , иже на Небесѣхъ» [арк. 50 зв.]	«на незличонные добра небесные» [арк. 51]
«вѣра благим есть вина» [арк. 128 зв.]	«вѣра всѣхъ добръ ест причиною» [арк. 129]
«будущихъ благъ възданїя» [арк. 134 зв.]	«пришлыхъ добръ нагороды» [арк. 135]

⁷ Опис видання див.: [Запаско 1981, 34 (№ 70); Каратаев 1883, 309-310 (№ 190); Петров 1958, 32 (№. 50)].

⁸ Усі покликання у таблиці на [Лікарство 1607].

2. На позначення земних принад, зовнішньої краси, душевної досконалості та похвальних учинків церковнослов'янський текст майже у рівних кількостях вживає і «благо», і «добро», тоді як у староукраїнському те й друге передається винятково лексемою «добро»:

Церковнослов'янська	Староукраїнська
«нагь от доброты оная и благолѣпія есть» [арк. 2 зв.] ⁹	«нагим доброти и оздобы оноє зосталесь» [арк. 3]
«мало или велико съдѣлати благо » [арк. 10 зв.]	«нѣ малое, ни великое доброти учинити» [арк. 11]
«небы вѣрвалъ добрѣ » [арк. 15 зв.]	«неувѣрил был добре » [арк. 16]
«всѣхъвеличайше благих » [арк. 18 зв.]	«есть болшаго над вшелякіе добра » [арк. 19]
«теченіє съврѣшивъ доброе » [арк. 20 зв.]	« добрым концемъ скончилъ» [арк. 21]
«Ничтоже бо от благихъ , аще и мало есть, презрѣнно будетъ от судіи» [арк. 28 зв.]	«жадная бовѣм добротъ бы теж и найменшая была, не будет перебачена у справедливого судіи» [арк. 29]
« благія надежда» [арк. 29 зв.]	« добре тушити» [арк. 30]
«иже благая сътворише» [арк. 49 зв.]	«которые добре чинили» [арк. 50]
«но убо твоя доброта не бѣ такова» [арк. 49 зв.]	«леч оная твоя добротъ не таковая была» [арк. 58]
«съ мнозѣми дѣлы и благими и люкавыми отходяи тамо» [арк. 86 зв.]	«з многими учинками и добрыми и злыми тамъ отходить» [арк. 87]
«наслаждатися убо мнящихъся въ житіи благыхъ яко смертень» [арк. 131 зв.]	«уживати мнѣманихъ свѣтскихъ добръ , яко чловѣкъ смертелный» [арк. 132]
«И добрѣ буди... не добрѣ жити» [арк. 140 зв.]	«И до доброго подданым самъ будь прикладом... если не добре жити позволишь» [арк. 141]

3. В обох мовних узусах є збіг використання лексеми «добро», коли нею позначаються риси людини, її вчинки чи властивості її душі або певні побутові явища, проте жодного разу вони не стосуються трансцендентного світу, радше це ситуації «буденного» вживання слова:

Церковнослов'янська	Староукраїнська
«нѣсть добро ... отчаяватися» [арк. 103 зв.] ¹⁰	«не добрая ест речъ ... отчаятися» [арк. 104]
« добро естъ много мечтанное богатство» [арк. 122 зв.]	«и на то повѣдают добре мѣти розмаитую маетность» [арк. 123]
«совѣта добрѣйшаго » [арк. 138 зв.]	«пораду добрую » [арк. 139]
« добрѣ царство управиши» [арк. 138 зв.]	« добре королевствомъ справовати» [арк. 139]

⁹ Усі покликання у таблиці на [Лікарство 1607].

¹⁰ Усі покликання у таблиці на [Лікарство 1607].

4. Подеколи церковнослов'янському «доброу» в староукраїнському тексті знайдено інші відповідники: «цудний», «ліпший», «зацний», «потіха», «розкіш» тощо; вони здебільшого також зводяться до «буденної» мови:

Церковнослов'янська	Староукраїнська
« доброту угасшую» [арк. 8 зв.] ¹¹	«многие цноты и цудности , а все увянуло» [арк. 9]
« доброты телесемъ» [арк. 8 зв.]	« цудные твари» [арк. 9]
«яко никако же та скончаются добрая » [49 зв.]	«же тым потѣхам нѣкгда конца не будет» [арк. 50]
« мирскихъ добрыхъ наслаждѣшихся» [арк. 50 зв.]	« свѣта того роскошій заживають» [арк. 51]
«телеснѣй добротѣ насъ сѣтворилъ быти» [арк. 51 зв.]	«телесное цудности нас учинилъ быти створительми» [арк. 52]
« добрѣйшаго намъ хитрость вѣложилъ есть» [арк. 52 зв.]	«Бог лѣпших речій умѣтность в насъ вложивъ» [арк. 53]
«Сея убо доброты съставъ ничтоже ино есть, развѣ слюзь и кровъ и теченіе» [арк. 56 зв.]	«Телесное бовѣм цудности матерія, нѣчого иншого не есть, только слюзь, и кровъ» [арк. 57]
«Не тако красная мира вся, якоже добродѣтель красить царя, доброта бо и благольпіе или недугомъ, или лѣтомъ увядаеть» [арк. 132 зв.]	«Не такъ свѣта того оздобы всѣ, яко цнота краснымъ чинить кроля, урода бовѣм и цудность , албо хоробою, албо старостю лѣтъ увядають» [арк. 133]

5. У кількох випадках у церковнослов'янському тексті «благо» та «добро» вживаються як синоніми, надаючи милозвучності текстові, а в староукраїнському їх перекладено однією лексемою «добро»:

Церковнослов'янська	Староукраїнська
« добрым убо благо твори» [арк. 142 зв.] ¹²	« добрымъ добре чини» [арк. 143]
«и самъ благу оставльшимъ память ревнуеши, яко добрая убо поучився глаголати» [арк. 161 зв.]	«памятки по собѣ доброе zostавити иначей не можешъ, только если тых которые по собѣ добрую память zostавили наслѣдовати будешъ» [арк. 162]

При порівнянні перекладу з грецьким оригіналом [Ιωάννου Χρυσοστόμου 1863] бачимо, що в грецькому тексті вжито 5 відповідників до церковнослов'янських «благо» та «добро» (τὸ ἀγαθόν, τὸ χρηστὸν, τὸ εὖ, τὸ κάλλος, ἡ ὄρα) і за кожним з них зарезервовано власне більш-менш окреслене смислове поле. «Τὸ ἀγαθόν» може стосуватися і найвищих благ, і похвальних учинків людини, натомість ніколи не описує матеріальних цінностей чи людської тілесності. «Τὸ χρηστὸν» стосується християнських чеснот і надій, пов'язаних із життям у Христі, натомість не описує ні найвищого блага, ні земних утіх. «Τὸ εὖ» і похідні від нього (ἡ εὐγενεία, ἡ εὐμορφία тощо), навпаки, апелює до будь-якого земного явища або вчинку, буденних потреб чи фізи-

¹¹ Усі покликання у таблиці на [Лікарство 1607].

¹² Усі покликання у таблиці на [Лікарство 1607].

чної краси. Тό κάλλος говорить про бажані речі та принади земного життя, «тілесну» привабливість людини, але також про красу духовну (τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς). Врешті, внутрішня краса людини та її небезпечна звабливість описується словами, що походять від ἡ ὄρα (наприклад, τὴν τῆς ψυχῆς ὀραϊότητα).

Як уже мовилося вище, відповідників грецьким лексемам, що вживаються на позначення різних земних та небесних благ (чи добр), дещо менше, і вони залежать не стільки від контексту, скільки від мовного узусу. Так, τό ἀγαθόν, τό χρηστόν, τό εὖ церковнослов'янською мовою послідовно перекладено лексемою «благо» або похідними від неї складеними словами (благоліпіє, благородіє, благодітільство, благообразність тощо), а грецьким τό κάλλος та ἡ ὄρα відповідають у перекладі «доброта» чи, рідше, краса. Староукраїнською ж мовою усі п'ять грецьких слів перекладають як «добро», хоч щодо τό κάλλος, τό εὖ та ἡ ὄра вживаються й інші відповідники: «цудність», «краса», «розкоші», «потіхи», «зацний», «пристойний».

Загальну картину відповідностей в оригіналі та перекладах у стислому вигляді можна представити так:

Початкова грецька лексема	Церковно-слов'янський відповідник	К-кість вживань	Староукраїнський відповідник	К-кість вживань
τό ἀγαθόν	Вічне, найбільше благо	6	Вічні добра	6
	благо, благих	7	добрá, доброти	7
	благость	1	доброта	1
	блага надія	1	добра надія	1
	благ створшеи	1	добре чиниш	1
	благое (воли)	1	доброе (воли)	1
χρηστός	благіі ярем, иго	4	добре ярмо	4
	благі надії	3	добрі надії	3
ἡ χάρις	благодать	1	ласка	1
τό κάλλος	добре, доброта, добрá, добрійший	22	добре, доброта	11
			цудність	8
			роскоші	1
			коштовний	1
	краса	1	цудність	1
ἡ εὖ	благо	3	добро	1
			цноти	1
			пристойний	1
	благородіє	5	Зацний, зацного роду	5
	благоугодивший	2	добрий	2
	благообразно	2	цудний	2
	благодітільствія	1	добродійства	1
	благозрачіє	1	цудність	1
	благоліпіє	2	оздоби	1
цудність			1	
ἡ ὄρα	доброта, добрих	2	доброти, доброть	2
	красота	2	цудність	2
	краснійший	1	краснійший	1

У результаті порівняння перекладених текстів з оригіналом можемо попередньо констатувати таке:

1. Переклад церковнослов'янською мовою у більшості випадків (хоч і не завжди) є ближчим до оригіналу, особливо коли йдеться про розрізнення понять «благо» та «добро» у високому стилі мовлення.
2. У староукраїнському тексті цілком відсутнє поняттєве розрізнення цих «знаків», натомість фіксується більша різноманітність та більша наближеність до оригіналу на рівні буденного мовлення.
3. Грецькі оригінали могли слугувати за приклад розрізнення між лексемами «благо» та «добро» на поняттєвому рівні, проте ні церковнослов'янський, ні староукраїнський тексти не слідують такому прикладові буквально.
4. В обох перекладах фіксується намагання відокремити «високий» (богословський) і «низький» (побутовий) рівні мовлення, проте лексема «благо» в староукраїнському тексті відсутня як така, що належить до іншого мовного узусу.
5. Три рівні вживання лексики в обох текстах виглядають так:

Рівні	Церковнослов'янська	Староукраїнська
Високий (поняття)	Благо	Добро
Середній	Благо / Добро	Добро
Низький (побутовий)	Добро / Краса	Добро – зацность – чудность – урода – потіха – роскош

Як бачимо, здійснюючи переклад церковнослов'янською, його автор працював у контексті богословського дискурсу, уважніше ставлячись до розмежування лексем, якими позначаються явища трансцендентного характеру (тут зарезервоване «благо») від явищ земних, але тих, що мають відношення до моралі або церковного життя (тут присутні «благо» та «добро»), та, врешті, до царини буденного мовлення (де головню ужито слів «добро», іноді «краса»). Розрізнення між високим та середнім рівнями мовлення здійснюється послідовніше, ніж між середнім та низьким. Кількість ужитих лексем дуже обмежена, а нові лексеми зазвичай творяться як складені слова, перша частина яких також містить компоненти «благо» або «добро» («благо-родіє», «добро-дітелность», «благо-ліпіє» тощо).

Натомість у перекладі староукраїнською бачимо своєрідне «перемикання» мовленнєвого реєстру без розрізнення між вищим і середнім рівнями та через запровадження елементів буденного мовлення («зацний рід», «цнота», «чудность» та ін.). Йдеться, отже, не про поняттєвий апарат, а радше про безпосередню реакцію на буденні практики із пошуком адекватної для означування цієї різноманітності лексики.

Цілком можливо, що інтелектуали Київської православної митрополії XVII ст., готуючи до друку праці грецьких богословів, могли користуватися й латинськими публікаціями. Порівняння латинського [Joannis Chrysostomi 1863] і грецького [Ἰωάννου Χρυσοστόμου 1863] текстів Слова Йоана Златоуста «До Федора мніха...» показує, що грецьке τὸ ἀγαθόν (добро, благо) зазвичай передається латинським bonum, τὸ ἀγατότης (доброта) – bonitas, ἀγαθός (добрий) – bonus. Але через bonus перекладаються також прикметники χρηστός та κάλός, що не зовсім точно передає смисл відповідних грецьких лексем. Є випадок, коли прикметник χρηστός перекладається латинським suavis (приємний, привабливий), що також не відповідає значенню грецького χρηστός.

Через *bonum* передається також грецьке *τὸ κάλόν* (добро, благо). Є випадок, коли *τὸ κάλόν* передано латинським іменником *commodum* – перевага, користь, вигода.

Іменник *τὸ κάλλος* (краса) передається аж трьома синонімами: *pulchritudo* (найчастіше), *forma* та *decus*. Ці три іменники використовуються й для передачі інших грецьких лексем зі значенням «краса, благопристойність»: *ἡ εὐμορφία* – *pulchritudo*, *ἡ εὐπρέπεια* – *decus*, *ἡ ὄρα* – *forma*, *ἡ ὄραιότης* – *forma*.

Грецький компонент *εὖ* (добре) у латинських складених словах як правило не передається: *εὐμορφος* – *elegans*, *formosus*, *εὐπρεπής* – *elegans*, *ἡ εὐεξία* – *valetudo*, *ἡ εὐγένεια* – *nobilitas*. Тільки з лексеми *εὐεργεσία* (благодіяння) зроблена семантична калька *beneficium* (*bene*\εὖ\добре + *facio*\ἐργάζομαι\робити).

Це порівняння показує, що тут важко знайти прямий вплив латинського тексту на церковнослов'янські переклади. Вплив на переклад староукраїнською мовою також радше вбачається доволі умовний. Чи не єдина паралель між латинськими й староукраїнськими варіантами перекладу грецьких лексем бачиться у тому, що лексема *τὸ κάλλος* (краса), яка у церковнослов'янському перекладі передається як «доброта», в українському здебільшого знаходить відповідник «чужність, оздоба» (що є правильнішим).

«Бесіди на 14 посланій Апостола Павла» та «Бесіди на діяння св. Апостолів» Йоана Златоуста (Київ: 1623, 1624)¹³

Кількісне та смислове співвідношення лексем «благо» й «добро» в аналізованих текстах виглядає так:

1) Як найвища похвальна, бажана, позитивна якість життя (стосується матеріального світу, її можна набути або втратити): «благо» 30 разів, «добро» 10 разів. Обидві лексеми мають однакове смислове поле. У цьому контексті блага/добра не є даними наперед. Людина може удостоїтися чи позбутися «всєких благих». До цієї ж групи відносимо вислови типу «естественная благая», що стосуються усіх, природних (чи матеріальних) дарів, якими наділена людина, у т. ч. багатство. Паралельно, усе, що забезпечує фізичне існування людини на землі, іменується «добрим». Врешті, у 12 випадках використання лексеми «благо» йдеться про багатство як облудну мету, уявне, а не дійсне благо.

2) Як учинки, бажання, старання робити добре/благе, бути благим: «благо» 35, «добро» 7. Попри кількісну різницю, варто зауважити, що «благо» і «добро» часто вживаються як синоніми. Наприклад: «Єгда бо по еже **благая** творити и лютая страждай благодарити будет выну, узвляется диаволь. Веліе бо убо, и еже от благоденствія текущим вещем, и миловати, и добродѣтели держатися, много же болшее еже лютая страждущему не отступати **добраго** сего дѣланія» [Златоуст 1623, стп. 1097]; «ялмужною і **учинками добрими** и милосердієм оздоблений» [Златоуст 1624, 14]

3) Як блага горнього світу «блага» – 6, «добро» – 0; найвища бажана ціль/цінність (5 – 0); блага надія (2 – 0); блага совість (1 – 0). В усіх випадках мовиться про вище, трансцендентне благо: «грядущихъ **благихъ** горняго Іерусалима» [Златоуст 1623, арк. 4 нн.]; «Сим бо наказуемься, яко благая убо сътворше, **сущих на Небесех** наслаждатся **благихъ**» [Златоуст 1623, стп. 1736] «Гѣмже **благихъ** подобает ожидать, и конца сладка и мирна...» [Златоуст 1623, стп. 3076].

¹³ Опис видань див.: [Запаско 1981, 41 (№ 138), 42 (№ 139); Петров 1958, 40 (№. 80), 41 (№ 85); Каратаев 1883, 372 (№.284), 374-375 (№ 289)].

4) Як старанне випробування (0 – 1) і як опис ситуації (0 – 1). Пор.: *искушенному прежде **добрѣ** и учителному подобает быти* [Златоуст 1623, арк. 5 нн.]; «**добро** бо zde ...» [Златоуст 1623, стп. 1216].

5) В описах привабливої зовнішності людини чи іншої істоти: «благо» – 4, «добро» – 8. За цієї семантики «благо» присутнє тільки як частина складних слів (напр.: *благовидность, благозрачіє*), натомість «добро» використовується як самостійна лексема («добра жона» у сенсі гарна, приваблива) чи у словосполученнях: *доброта тілесна*. Тут також фіксується синонімічність лексем, похідних від «благо...» та «добро...».

6) В описах якостей душі: «благо» – 1, «добро» – 7. У цьому випадку смислові поля лексем не є тотожними. Прикметник «*благая*» застосовано щодо душі, як певної універсалиї, збірного поняття, душі як такої, що створена Богом та існує ще до її воплощення в людину (пор.: «душа ниже **благая** по естеству, ниже **злая**» [Златоуст 1623, стп. 2327]). Натомість лексема «добро» («доброта») щоразу описує риси воплощеної в людині душі («сице мощно душевную **доброту** кромѣ очесъ видѣти ... *изобрази и нинѣ душевную **доброту**, и наслаждайся **доброзрачієм***» [Златоуст 1623, стп. 1222]).

7) На позначення істинно благого / істинної доброти: «благо» – 1, «добро» – 2. Хоча в усіх трьох випадках мова йде про певні риси людини, тут «благо» та «добро» не є синонімами, бо вони описують різні сутності. «Істинним благим» визнається чеснота як така, натомість «істинним добром» є душевна краса як цінність, незрівнянно вища від краси тілесної (Пор.: [Златоуст 1623, стп. 1222; 2367]).

8) Коли йдеться про розмову, звичай, помисли: «благо» – 2, «добро» – 4. Обидві лексеми мають однакове смислове поле й уживаються як синоніми.

9) На позначення чеснот та їх різновидів: «благо» – 20, «добро» – 37. Варто зауважити, що чесноту як таку позначають словом «*добродітель*» [вона ж і є «істинное благое» – див. вище] і жодного відповідника з коренем «благ» ми не знаходимо. Натомість різновиди чеснот здебільшого описуються складними словами, що починаються на «благо...»: *благородіє, благодітелство, благодіяння, благодистія, благоутробіє, благоразуміє, благоугождати, благоволити* тощо

З наведеного зіставлення видно, що у перекладі «Бесід», як і в церковнослов'янській версії «Лікарства...», кількісна перевага «блага» над «добрим» є доволі помітною. Також можна ствердити, що за певними смисловими полями такі закріплюється та чи та лексема: приміром, усе, що стосується «горнього» світу, означається тільки лексемою «благо». Разом з тим поділ ще не є абсолютним: так, обидві лексеми застосовано на позначення чогось бажаного, потрібного, найвищої позитивної якості, фізичної краси тощо. Втім, навіть у випадках, коли обидві лексеми вживаються як синоніми, контекстуально можна вловити відтінки змістів, де «благо» вжито «на стикові» земного й трансцендентного, а «добро» – коли йдеться лише про земне. Показовим тут є вживання слова «благо» на означення багатства та матеріальних цінностей. Уживаючи це насичене трансцендентністю поняття (гадаємо, тут уже слушно говорити саме про поняття), перекладач підкреслює і незмірну дистанцію між небесним та земним, і легкість, з якою людина потрапляє в облуду, приймаючи удаване «благо» за істинне, чи навіть реальне зло за благо. Наведемо велику цитату, щоби опукліше продемонструвати такий спосіб презентації, присутній у перекладеному тексті Златоуста:

«Сія ли глаголеши **благая** ... ниже срамляешися. ... к земным зѣя вешем и **благая** нарицая, яке ниединого суть достойная словеса. Аще сія **благая**, всяко и стяжавших я **благих** подобает нарицати. ... // **Благое** бо нѣчто имѣяй, како нѣсть **благ**? Что убо, рещи ми, егда стяжавши тая лихоимствую, похищают, **благих** ли тых наречем? Аще бо **благо** богатство, от лихоимства же събирается... паче имущаго **блага** сътворит нещеватися: убо **благ** есть лихоимствуй. Аще ли же богатство **благо**, от лихоимства же растет. Елико аще лихоимствуется, **благайшее** будет... Но откуда от землѣ истекшее богатство да имат что убо. За сіе ли **благо** есть богатство? Никакоже, но ниже **зло**... нѣсть **зло**, аще преподается требующым, аще ли не преподается – **зло** и навѣтливо... // Убо нѣсть // богатство **блага** вѣщ. Аще ли же и можеши прияти, не приемши, паки есть **благо**. Аще убо и имуще то, аще иным преподаем, или даемаго не приемлюще, тогда смы **блази**, аще ли же приемлем или стяжати хожем, не **блази**, како **благо** было бы богатство, не нарицай прочее сего **блага**. Сего ради не имаша его, понеже **блага** его нещувеша, понеже удивляшися ему. Очищай твою мысль...» [Златоуст 1623, стп. 2467-2471]

Варто підкреслити, що в цьому кількасторінковому пасажі, де йдеться про ставлення до матеріальних цінностей, тільки єдиний раз використано лексему «добро», і то в сенсі «гарзд»: «**Добръ**: сіе ли нѣсть зло...» [Златоуст 1623, стп. 2468]

Коли ж ідеться про опис людських учинків, то смисли лексем до певної міри розводяться. Умовно кажучи, «благо» виступає як суперлятив стосовно «добра». Добрий учинок – це той, що відповідає природнім чи людським законам; добра людина і добрий друг – це ті, що не чинять зла, є справедливими та поміркованими, дотримуються законів. Але цього мало, аби отримати статус «благого». «Благий» учинок (як і благість людини) передбачає певний вихід за межі буденності: наприклад, здатність/готовність добровільно відмовитися від статків, творячи милостиню і роздаючи свої багатства потребуючим, чи відповідати добром на заподіяне зло («симв отмести образомъ, **злымъ благая** вздавай») [Златоуст 1623, стп. 1740]), чи бути вдячним Богові за перенесені страждання та випробування. Блага людина – це не просто хороша людина, а та, що свідомо прагне до Бога, любить Його, а не тільки боїться.

Для уточнення субординації лексем «добро» і «благо» в лаврських виданнях «Бесід...» Йоана Златоуста видається показовим ще один момент. Обидва видання супроводжують предметні покажчики, склад яких недвозначно показує, що упорядникові йшлося лише про ті слова, що мають поняттєвий, «знаковий» характер. На глосу «Благая» тут є десять самостійних позицій [Златоуст 1623, стп. 3126], тим часом «доброта» (якою описуються якості душі) присутня лише у двох позиціях, причому підпорядкованих основному поняттю «добродітелі» [Златоуст 1623, стп. 3141].

«**Діоптра**» (Єв'є, 1612)¹⁴, **Фікара Святогорець «Вертоград душевний» (Вільно, 1620)**¹⁵, **Андрій Кесарійський «Глумачення на Апокаліпсис» (Київ, 1625)**¹⁶, **Макарій Єгипетський «Духовні Бесіди» (Вільно, 1627)**¹⁷

Основний текст «Діоптри» та «Вертограду» викладено церковнослов'янською мовою. Кількісне переважання лексеми «благо» щодо лексеми «добро» тут ще сут-

¹⁴ Опис видання див.: [Петров 1958, 34 (№ 57); Каратаев 1883, 321-322 (№ 210)].

¹⁵ Опис видання див.: [Петров 1958, 39 (№ 75); Каратаев 1883, 359-360 (№ 255)].

¹⁶ Опис видання див.: [Запаско 1981, 43 (№144); Петров 1958, 41-42 (№ 87); Каратаев 1883, 380-381 (№ 301)].

¹⁷ Опис видань див.: [Петров 1958, 44 (№ 93); Каратаев 1883, 386-387 (№ 309)].

тевіше, аніж у трьох проаналізованих вище виданнях. Утім, це могло бути зумовлене специфікою аскетичного тексту (як напучувального, так і молитовного), що закликає задля служіння Богові «особичныя своя користи оставити, и от сердца **земленная блага** презрѣти» [Діоптра 1612, арк. 1 зв.]. Обидва видання значно меншою мірою, аніж «Лікарство...» чи «Бесіди...», заторкують проблеми мирського життя (принаймні, його обговорення завжди містить акценти неґації), відтак і лексика, яка це життя описує, обмеженіша.

Буквально декілька випадків уживання лексеми «добро» швидше пов'язані з узагальненим уявленням про щось гарне, корисне, досконале і вони не стосуються опису або іменування найбажанішої мети, чогось найпотрібнішого чи найвищого гатунку життя. Це добре демонструє, наприклад, фраза «ахъ, коль **дѣло и коль въждѣлно отчество** наше небесное...// Тамо насладимся всякого **блага**: Азь покажу тебѣ всяко **благо**. Тамо желаніе наше насытится... // **Дѣло** есть въистинну всѣмъ члонком онем поучатися ...» [Діоптра 1612, арк. 4 нн. зв. – 6 нн.]. Виходячи з контексту, «дѣло» в цих випадках можна трактувати як щось корисне, а «благо» як щось найбажаніше, найпотрібніше, як остаточну мету та виповнення людського життя. Лексема «дѣло» вживається і на означення тілесної привабливості та моральних чеснот, проте в першому значенні частіше натрапляємо на слово «краса», а в другому – на «добродѣтель» (скажімо, до фрази «...богатство ничтоже есть полезно въ **душевную доброту**» на марґінесі подано глосу «**добродѣтель**» [Діоптра 1612, арк. 32]). Іноді «дѣло» виступає антонімом до зла, натомість в якості антоніма до «благого» послідовно вжито лексему «лукавий», а не «злий»: «пожидаше, дабы чловѣкъ произволеніемъ своимъ труждался, да съобразнѣ избранію его назоветься **золъ или добръ**. Аще любиши **благое, благъ** еси, ащели любиши **лукавое, лукавъ** еси.» [Діоптра 1612, арк. 33 зв.; також див. арк. 4 нн., 5 зв., 9, 10 зв., 17 зв., 21, 46, 49 зв. тощо]. Також є декілька випадків, коли лексема «дѣло» вживається у сенсі «старанно», «уважно», «сумлінно» (пор.: «**Добръ** себѣ вспомяни и изчти колико еси много отдалъ миру, и колико Богу...» [Діоптра 1612, арк. 7]).

Лексема «благо» в «Діоптрі» й «Вертограді душевному» послідовно вживається для окреслення:

1) однієї з характеристик Бога чи Його дарів: «Христос Господь яко **благый** старѣйшина, начать прежде творити, и потомъ учити», «яко єдинъ **Богъ исполняетъ благами своими** желаніе наше», «яко есть **благо** иго Христова»; «Благъ есть Богъ... Єльмаже всѣ святїи, носиша иго Христова, и искусиша быти благо... никтоже иго сіе носиль есть, аще є сладко и благо быти неисповѣда...» [Діоптра 1612, арк. 21 зв., 41, 77 зв., 80]; и **благодарю твою благость...**» [Фікара 1620, арк. 38];

2) скарбів горнього світу, абсолютного виповнення людських потреб, найвищої та остаточної мети людського життя: «**благаа небесная**»; «Єдинаго Бога имаша наслаждатися ... яко **вѣщнее благо**»; «да получиши **вѣчная блага**»; «скоро шествуй въ онъ Небесный Іерусалим ... идеже всяких **благъ** насытїишися» [Діоптра 1612, арк. 30 зв., 32 зв., 34 зв., 84]; «в наслажденіе **будущихъ вѣчныхъ твоихъ благъ**» [Фікара 1620, арк. 30];

3) найвищої міри досконалості душі, внутрішніх, духовних скарбів, душевної рівноваги: «**Благая** душа не можетъ преткнутися вѣщми внѣшними ... **Благая** есть сія душа, яке неповинуется богатству»; «Радость мирян ... нѣсть истинная, занеже не основуется на **совѣсти благой**» [Діоптра 1612, арк. 30, 40];

4) богоугодних справ: «Слава должная **благодару** дѣлу, желает Бога яко творца, и начальная вины **блага**, яке съдѣлаеши...», «Аще что **благо** твориши, помышляй себе орудіе быти, имъ же Богъ дѣйствуетъ. ... положи дѣль **благихъ** честь пред ногами Христовыма...» [Діоптра 1612, арк. 15 зв; 16]; «яко **ни єдиноже ми благо сотворшему**, но и бесчисленно пред тобою согрѣшившему» [Фікара, 1620, арк. 38];

5) суєтних принад земного світу: «Бога ... любити долженъ еси, не сія **благая земленная** ... такожде и любителие **временныхъ благъ** упражняющесе о вещахъ внѣшнихъ, забываютъ отчества Небеснаго», «Презирай **тленная благая** ..., обнажи сердце // свое от всякаго **блага привременнаго**», «[світ земний] образ точію имат **благаго**, имже прелщаєть незнающихъ его» [Діоптра 1612, арк. 33, 34зв.-35, 66]; «и **мирская благая** туне намъ милостивно подавая» [Фікара 1620, арк. 33 зв.].

Як бачимо, те, що потрібне людині для забезпечення її земного життя, іменується благом так само, як і скарби Небесні, а посланий людям від Бога земний достаток, насправді є «благом», як і будь-який Божий дар. Втім, у «Діоптрі» (як і в «Бесідах» Йоана Златоустого), окреслення принад земного світу лексемою «благо» має ще й інший сенс. Такий слововжиток, з одного боку, підкреслює протиставлення істинного християнського блага (майбутнього вічного життя) уявному, оманливому «благу» тимчасових земних принад (адже прагнення до їх накопичення – це спокуса лукавого), а з другого боку, дозволяє показати легкість, з якою люди ладні помилятися чи бути обдуреними, не вбачаючи за позірною схожістю явищ (однаково названих, бажаних, привабливих) принципової різниці їхньої природи.

Якщо «Бесіди» Йоана Златоустого, «Діоптра» та «Вертоград» подають зразки використання лексем «благо» і «добро» в межах одного, церковнослов'янського мовного узусу, то «Глумачення на Апокаліпсис» Андрія Кесарійського та «Бесіди» Макарія Єгипетського цікаві тим, що передмови до них написано староукраїнською, а самі тексти перекладено церковнослов'янською. До того ж після тексту «Глумачень» Андрія Кесарійського додано в перекладі на староукраїнську дві гомілії: «Слово албо Наука Св. Отца нашего Єфрема Сиріна: На преображеніє Господа Бога и Спаса нашего Ісуса Христа» [арк. 123-126 зв.] й «Омілія и Наука Святого отца Нашого Іоанна Златоустаго... на Св. Великую Пятдесятницу. (О ровности и Єднакости Владзы от Христа през Духа Святого данои Всѣмъ Апостоломъ)» [арк. 127-130 зв.] перекладені староукраїнською мовою. Це дає можливість прослідкувати функціонування обраних лексем не лише в різних мовних середовищах, а й у різних стилях письма. Звісно, передмови витримано у «високому» стилі, проте, на відміну від перекладених текстів, вони не є ані богословськими, ані сакральними, тож автори могли почувати відносну свободу щодо слововжитку.

Лексика всіх чотирьох передмов (по дві у «Глумаченнях»¹⁸ та «Бесідах»¹⁹) та двох гомілій близька до староукраїнського тексту, вміщеного в «Лікарстві», відтак лексема «благо» тут зовсім не вживається. І небесні дари, і принади земного світу, і душевна краса, тобто все бажане, корисне та похвальне, позначено лексемою «добро»:

¹⁸ Обидві передмови («Зацне урожоному ... Григорію Долмату» та «Читателю Благочестивому и в Писаніях Люботщаливому ...») підписано архімандритом Києво-Печерської Лаври Захарією Копистенським.

¹⁹ «Передмову отцю Коментарію, ігумену монастиря Межигірського» та «Передмову до читача» підписали «ноки Монастиря Церкви С[вятого] Д[уха] Братства церковного Віленського».

Смислове поле лексеми	«Тлумачення на Апокаліпсис» [Андрій Кесарійський 1625]	«Бесіди» Макарія Єгипетського [Макарій Єгипетський 1627]
Бог, Його дари, скарби небесні	«и по смерти маючи щастє, и добро самого Бога» [арк. 2 зв.]. «Пастырь добрый , Пастырь добрый душу свою покладает за овечки» [арк. 128].	«кого бы по наивышшомъ добрѣ всѣх Творци Бозѣ славити и велбити мѣла, не идучи за свѣтом...» [арк. 2 нн.]. «обфите и гойне всѣхъ и вшеляких добрѣ и даровъ Божіихъ збывало» [арк. 8 нн. зв.].
Боже воління	«волею доброто зезволеня Єго на збавене мѣру ... як рекль идучи на добровольную муку» [арк. 123]. «Той ест Синь мой улюбленний, о котором добрѣ зезволилемъ » [арк. 124].	_____
Земні багатства	«за дочасное доброе в дочасном еще животі ветует» [арк. 2]. «уділял добр своих недостатним ... оквитост добр дочасних» [арк. 2 зв.].	«багатства и вшелякіи добра не для того нам даны, жебыхмо ихъ ... за печатьми ховали» [арк. 6 нн.].
Усе позитивне, богоугодне, «справедливе», надійне, правильне, протилежне «злому»	«трвали добра чоловіка цнотливого» [арк. 2 зв.].	«за помѣшанемъ куколя з пшеницею ... добримъ от злыхъ выбору, а злымъ от добрых роздѣлу нѣтъ» [арк. 1 нн. зв.]. «Церковь Божая, имаючи в собѣ справедливыхъ и несправедливыхъ, якъ Корабль Ноевъ, добрыи и злыи звѣрята» [арк. 2 нн.]. «Тую [віру] добрую , сталую и нехвѣючуюся з ласки всесилного Бога маючи» [4 нн. зв.]. «Ижъ по покаранию родичов ... добрыи дѣтки берутъ поправу» [арк. 5 нн. зв.].
Учинки, чесноти	«Господь Бог добрѣ чинячим в сем животі нагорождает» [арк. 2 зв.]. « добродійства своего нагороди непогребует: еднак и наилучшим ест сторожем добродійств самая Пам'ять, Хвала и уставичное дяку отдав» [арк. 2 зв.]. «А хочешъ єго видѣти рыцера: боемъ добримъ воеваемъ, вѣрум заховаль» [арк. 127 зв.].	«до первшеи, а предтымъ звыклои доброти любви и горячести побужаемо» [арк. 7 нн.]. «даючи ... Єму себе, станесья добримъ » [арк. 7 нн. зв.].

Як бачимо зі шойно наведених прикладів, смислові поля лексеми «добро» в даному випадку майже нічим не відрізняються від тих, що фіксуються у староукраїнській частині «Лікарства». Серед відмінностей можемо вказати хіба на відсутність деяких конотацій, однак це легко пояснити й меншим обсягом тексту передмов та гомілій порівняно із «Лікарством», і обмеженішою кількістю питань, заторкнутих у передмовах. Також вартує уваги те, що синонімом до лексеми «добре» тут виступає лексема «справедливе», чого ми не фіксували в попередніх текстах.

Порівняння церковнослов'янського тексту «Тлумачень» і «Бесід» Макарія Єгипетського в частині застосування лексем «благо» й «добро» показує майже повну ідентичність їх уживання в обох текстах, що ми детальніше представимо на прикладі «Тлумачень» Андрія Кесарійського [Андрій Кесарійський, 1625] за тією ж схемою, що була вжита при аналізі «Бесід» Йоана Златоуста:

Сфера земного, пов'язаного з божественним:

- 1) Щось позитивне, богоугодне: «благо» – 0, «добро» – 3. Пор.: «Сіє (глаголет) **доброє** стяжал еси» [с. 15]; «Всѣмъ бо от Бога бывшимъ, **добрымъ** зѣло сущимъ» [с. 104]; «несмѣсное **добраго** отчужденіе» [с. 114].
- 2) Старанно, корисно, справедливо: «благо» – 0, «добро» – 3: «идолскія жертви, ихже **добрі** отрекошася» [с. 13]; «**Добро** же и самыя глаголы Блаженнаго Мефодія въспомянуги» [с. 52]; «**добрѣ** началствовати испоручи» [с. 55].
- 3) Учинки, бажання, старання, думки, слова: «благо» – 16, «добро» – 0. Пор.: «не начало бо **благих** діл вінчаєт ділятеля, но исполненіе» [с. 15]; «яко въселяются въ челоуѣка пометенное сръдце и тщеє от **благихъ** мыслій и дѣянній имущаго» [с. 53]; «...дѣлы **благими** от Бога прилежати о **благихъ** дѣяннійихъ, сія бо суть Святыхъ одежды» [с. 77]; «**Благо** же бы имѣло слово» [с. 83]; «дѣлы **благими** и члоуіколюбіемъ» [с. 106];
- 4) Краса тварного світу, краса духовна: «благо» – 0, «добро» – 2. Пор.: «побѣждающее многую мѣрою звѣздное и свѣтилное сіяніє и **доброту**» [с. 85].
- 5) Чесноти: «благо» – 0, «добро» – 21. Пор.: ризами своих си **добродітелей** возсіяет яко солнце [с. 15].

Сфера божественного:

- 1) Бог як благо: «благо» – 2, «добро» – 0. Пор.: «**Благій** – Божіє Имя» [с. 134];
- 2) Боже заохочення до благого: «благо» – 4; «добро» – 0. Пор.: «удовлїтїся самыми поущенми къ **благому**» [с. 106]; «овогда убо сѣкуще, иногда же **благая** и тишайшая врачевства и цѣлбы послѣжде устрояюще» [с. 107];
- 3) Блага Небесні, вічні, остаточна ціль: «благо» – 11, «добро» – 0. Пор.: «и ум не разумїи будущих **благихъ**» [с. 12]; «откровеніє уготованныхъ **благъ** Святымъ» [с. 51]; «сущимъ будущаго вѣка **благом** ... **благихъ** всепїщную и всепитную трапезу» [с. 91]; «горнего Града **благихъ** представити ... будущаго Вѣка **благъ**» [с. 118].

Як бачимо, при зіставленні засад уживання лексем «благо» й «добро» в церковнослов'янському мовному узусі на прикладах «Лікарства», «Бесід» Йоана Златоуста й «Тлумачень» Андрія Кесарійського впадають у вічі дві основні відмінності: 1) певна різниця щодо кількості й наповнення смислових полів; 2) інакше означення/розведення смислових полів обох лексем; якщо на першу відмінність можна не надто зважати, оскільки вона прямо залежить від специфіки перекладених творів, то

другий момент є вельми показовим, адже «добро» і «благо» у «Глумаченнях» жодного разу не вживаються як синоніми. За «добром» зарезервовано винятково сферу «земного», натомість за «благом» – сферу небесного. Єдиним винятком постає блок, який ми умовно назвали «учинки» та не менш умовно віднесли до «земного», бо насправді мова йде не про пересічні дії/думки, а про спрямовані на виконання Божих заповідей і наближення до «будущаго Вѣка **благъ**». Відтак, з великою вірогідністю можемо припустити, що у виданні «Глумачень на Апокаліпсис» Андрія Кесарійського вже присутнє послідовне розведення слів «добро» й «благо» не тільки відповідно до мовного узусу (староукраїнська чи церковнослов'янська), але й відповідно до смислового поля кожної лексеми. Тож обережно припустимо, що лексема «благо» поступово отримує звужене смислове поле, закріплюється за сферою трансцендентного та набуває ознак поняття.

Попередні висновки

Аналіз перекладів богословської літератури, опублікованих на теренах православної Київської митрополії в першій чверті XVII ст., показав такі тенденції щодо вживання лексем «добро» й «благо»:

1. Принципи використання обох лексем безпосередньо залежали від мови перекладу – староукраїнської чи церковнослов'янської²⁰. У текстах, церковнослов'янською мовою:

²⁰ Принагідно зауважимо, що вживання лексеми «благо» в розглянутих тут церковнослов'янських перекладах здебільшого збігається з тим, яке фіксуємо в Острозькій Біблії 1581 року [Острозька Біблія 2006]. Натомість переклад складених слів може відрізнятися. Наприклад, послідовно вживана в Острозькій Біблії лексема «благообразіє» у перекладі «Бесід...» Йоана Златоуста має відповідник «внїшня доброта». У староукраїнському перекладі Нового Завіту [Пересопницьке Євангеліє 2001] лексема «благо» відсутня, її смислове поле покрите лексемою «добро», що цілком збігається з лексикою перекладів, здійснених староукраїнською мовою.

Коли ж порівняємо церковнослов'янський і староукраїнський текст Нового Завіту із грецьким першоджерелом, то побачимо, що в Пересопницькому Євангелії й *τὸ ἀγαθόν* (*τὰ ἀγαθά*), і *κάλλος* та *χρηστός* перекладаються «добрий», «добро», натомість в Острозькій Біблії *τὸ ἀγαθόν* (*τὰ ἀγαθά*) у 99% випадків перекладається як «благий», «благо», а *κάλλος* (*τὸ κάλόν*) та *χρηστός* (*τὸ χρηστόν*) як «добрий», «добро».

У церковнослов'янському тексті Святого Письма майже усі складні слова, які мають компонент *τὸ εὖ* (суч. добре) перекладено з компонентом «благо» – благовѣствуют, благоволеніє тощо, а у староукраїнському – відсутня послідовність щодо перекладу таких слів. У деяких випадках компонент *τὸ εὖ* отримує відповідник «благо»: *εὐαγγελίζομαι* – (*εὐ* + *ἀγγέλλω* = добре + повідомляти, сповіщати) перекладено «благовістити»; *εὐλογῆτός* (*εὐ* + *λέγω* = добре + говорити) – «благословенний»; *εὐλογέω* – благословляти тощо. В інших він перекладається за допомогою лексеми «добро», яка може виділятися в окреме слово чи ставати частиною складного. Тоді отримуємо семантичну кальку з церковнослов'янської мови: *εὐπρόδξεκτος* (суч. приемний) – добре сприйнятний (церковносл. благоприйнятно) чи *εὐάρεστος* – добревгодний (церковносл. благоугодний). Іноді компонент *εὐ* в староукраїнському тексті зовсім опускається: *εὐχαριστέω* (*χαρίζομαι* – робити приємне, догоджати) перекладено «дякувати» (церковносл. «благодарити»), натомість *εὐθετος* (суч. придатний, зручний) перекладено «добрий» (церковносл. також «добра» чи «добрѣ»).

Як бачимо, у церковнослов'янському тексті Острозької Біблії присутнє розрізнення смислових полів лексем «добре» / «благе», що краще відповідає грецькому прототипу (*τὸ ἀγαθόν* (*τὰ ἀγαθά*) / *κάλλος* та *χρηστός*). Натомість у староукраїнському тексті таке розрізнення на лексичному рівні відсутнє.

- фіксується переважання лексеми «благо» та складних слів з формантом «благо» над лексемою «добро», що загалом точніше відповідає грецькому прототипові;
- лексема «благо» послідовно резервується за «високим» стилем та окреслює смислові поля, пов'язані зі сферою сакрального;
- коли мова йде про чесноти, лексема «добро» іноді постає синонімом лексеми «благо», проте навіть тоді вона не стосується сфери сакрального, натомість застосовується до опису ситуацій своєрідної «зустріч» сакрального й профанного світу;
- лексема «добро» переважно вживається на рівні побутового мовлення, її смислове поле перетинається зі смисловими полями таких лексем, як корисне, красиве, привабливе, зручне, якісне;
- у пізніших перекладах, зокрема у «Тлумаченнях на Апокаліпсис» Андрія Кесарійського та «Бесідах» Макарія Єгипетського, смислові поля лексем «благо» й «добро» остаточно розводяться.

У текстах, написаних староукраїнською мовою

- лексема «благо» назагал відсутня, її скрізь замінено лексемою «добро»;
 - при вживанні лексеми «добро» не прослідковується того розрізнення сакрального та профанного смислових полів, яке виразно присутнє у грецькому прототипі (τό ἀγαθόν / τό κάλόν) та церковнослов'янському перекладі;
 - у фразях, які відтворюють форми повсякденного мовлення, лексема «добро» здебільшого замінюється синонімами, зокрема такими, як зацность, чудность, урода, потіха, роскош тощо.
2. Демаркаційна лінія у способах мовлення, яка фіксує розрізнення між високим, богословським дискурсом, що оперує поняттями, та буденною мовою, проходить не тільки на рівні вибору мови (сакральної церковнослов'янської чи «простої» староукраїнської), але й на рівні вербалізованої мисленнєвої діяльності, закріпленої у специфічних спільних варіаціях слововжитку в межах кожного мовного узусу.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Андрій Кесарійський. (1625). *Толкованіє на Апокаліпсис*. Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври.
- Беринда, П. (1627). *Лексіконъ Славеноросскій и имень тлъкованіє*. Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври.
- Вдовина, Г. В. (2009). *Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века*. Москва: Изд-во ИФТИ св. Фомы.
- Гізель, І. (2011). Твір про всю філософію. Прочитаний у Києво-Могилянському колеґіумі у 1646-1647 роках (вибрані місця). In І. Гізель, *Вибрані твори у 3-х тт.* (Т. II). (Л. Довга, Упор., М. Симчич, & Я. Стратій, Перекл.). Київ, & Львів: Свічадо.
- Діонтра. (1612). Друкарня Віленського церковного братства.
- Довга, Л. (2016). Поняттєвий апарат у дискурсі українських церковних інтелектуалів XVII ст.: до постановки проблеми. *Sententiae*, 34(1), 132-143. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.132>
- Запаско, Я., & Ісаєвич, Я. (1981). *Пам'ятки книжкового мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні: Книга 1 (1574-1700)*. Львів: Вища школа.

- Йоан Златоуст. (1623). *Бесіди на 14 посланій Апостола Павла*. Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври.
- Йоан Златоуст. (1624). *Бесіди на діяння святих апостолів*. Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври.
- Каратаев, И. (1883). *Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами с 1491 по 1652 г.* (Т. 1). Санкт-Петербург: тип. Императорской АН.
- Лікарство на оспалий умисл чоловічий*. (1607). Острог.
- Макарій Єгипетський. (1627). *Духовні бесіди*. Вільно: Друкарня Віленського церковного братства.
- Магхаузерова, С. (1976). Две теории текста в русской литературе XVII века. In Д. С. Лихачев (Отв. ред.), *Труды отдела древней русской литературы. Т. 31: «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы* (сс. 271-284). Ленинград: Наука.
- Німчук, В. (Упор.). (1961). *Лексикон словенороський Памви Беринди*. Київ: АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Отримано 15.04.2016 з <http://litopys.org.ua/berlex/be.htm>
- Острозька Біблія*. (2006). (Р. Торконяк, Ред.). Львів: Українське біблійне товариство.
- Перетц, В. (1926). К вопросу об «Учительных Евангелиях» XVI-XVII вв. *Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР, 101(2)*, 9-14.
- Петров, С., Бирюк, Я., & Золотарь, Т. (1958). *Славянские книги кирилловской печати XV – XVIII вв. Описание книг, хранящихся в Государственной публичной библиотеке УССР*. Киев: Издательство АН УССР.
- Сакал, С. (2011). *Учительні Євангелія «заблудівського типу»: композиція та структура: кваліфікаційна робота на здобуття академічного звання магістра історії (магістерська дисертація)*. Київ: НаУКМА.
- Симчич, М. (2010). Проблема розрізень і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля. In І. Гізель, *Вибрані твори. У 3-х т.* (Т. II, сс. 83-102). (Л. Довга, Ред.). Київ, & Львів: Свічадо.
- Фікара Святогорець. (1620). *Вертоград душевний, сиреч, собраніе и сочиненіе молитвъ исповдателных и благодарственных*. Вільно: Друкарня Віленського церковного братства.
- Чепіга, І., & Гнатенко, Л. (Упор.). (2001). *Пересопницьке Євангеліє. 1556-1561. Дослідження. Транслітерований текст. Словопоказчик*. Київ: Друкарня НБУ ім. В. І. Вернадського.
- Чуба, Г. (2011). *Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження. Каталог. Описи*. Київ, & Львів: Свічадо.
- Joannis Chrysostomi. (1863) *Paraenesis sive adhortatio ad Theodorum. Lapsus I. Patrologiae Graecae*. Vol. 47: John Chrysostom. Paris: J.-P. Migne, Отримано 16.05.2016 з: https://archive.org/details/patrologiae_cursus_completus_gr_vol_047

Отримано 17.07.2016

REFERENCES

- Andreas of Caesarea. (1625). *Commentary on the Apocalypse*. [In Church Slavonic]. Kyiv: Kyiv-Pechersk Lavra Press.
- Berynda, P. (1627). *A Slavonic-Ruthenian Lexicon and Explanation of Proper Names*. [In Ruthenian]. Kyiv: Kyiv-Pechersk Lavra Press.
- Chipiga, I., & Gnatenko, L. (Eds.). (2001). *Peresopnytsia Gospel 1556-1561: Research. Transliterated text. Words Index*. (2001)]. [In Ukrainian]. Kyiv: Vernadsky National Library of Ukraine.
- Chuba, H. (2011). *Ukrainian handwritten "Uchytel'ni Evanhelia"*. *Research. Catalogue. The descriptions*. [In Ukrainian]. Kyiv, & Lviv: Svichado.
- Diopter*. (1612). [In Church Slavonic]. Vievis: Wilno Brotherhood Press.

- Dovga L. (2016) The conceptual apparatus in the discourse of Ukrainian church intellectuals of the 17th century: to formulation of the problem. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 34(1), 132-143. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.132>
- Fikara of Athos. (1620). *Soulful Garden*. [In Church Slavonic]. Vilnius: Wilno Brotherhood Press.
- Gizel, I. (2011). *Opus Totius Philosophiae. Hoc opus est traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensi annis 1646 et 1647 (fragmenta)*. [In Latin & Ukrainian]. In I. Gizel, *Selected works in 3 volumes*. (L. Dovga, Ed.). Kyiv, & Lviv: Svichado.
- John Chrysostom. (1623). *Homilioe in omnes epistolas Pauli*. [In Church Slavonic]. Kyiv: Kyiv-Pechersk Lavra Press.
- John Chrysostom. (1624). *Homilies on the Acts of the Apostles*. [In Church Slavonic]. Kyiv: Kyiv-Pechersk Lavra Press.
- John Chrysostom. (1863). *Paraenesis sive adhortatio ad Theodorum. Lapsus I*. [In Greek]. *Patrologiae Graecae*. Vol. 47: John Chrysostom. Paris: J.-P. Migne. Retrieved 16.05.2016 from https://archive.org/details/patrologiae_cursus_completus_gr_vol_047
- Karataev, I. (1883) Description of the Slavic-Russian books printed letters of St. Cyril. Volume 1 (With 1491 on 1652). [In Russian]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences Press.
- Macarius the Egyptian. (1627). *Spiritual Homilies*. [In Church Slavonic]. Vilnius: Wilno Brotherhood Press.
- Mathauserová S. (1976) Two of the theory of the text in Russian literature of the XVII century. [In Russian]. In D. Likhachov (Ed.), *Proceedings of the Department of Old Russian Literature* (Vol. 31, pp. 271-284). Leningrad: Nauka.
- Nimchuk, V. (Ed.). (1961). *Leksykon slavenorosskyi of Pamva Berynda*. [In Ukrainian]. Kyiv: AN Ukr. SSR. Retrieved 15.04.2016 from <http://litopys.org.ua/berlex/be.htm>
- Ostroh Bible. (2006). (R. Torkonyak, Ed.). [In Church Slavonic & Ukrainian]. Lviv: Ukrainian Bible Society.
- Peretz, V. (1926). The Question of “Uchytelni Evagelia” of XVI – XVII centuries. (Research and materials on the history of ancient Ukrainian literature XVI-XVIII centuries). [In Russian]. *Collection of the Russian Language and Literature Academy USSR*, 101(2), 9-14.
- Petrov, S., Biryuk, Ya., & Zolotar, T. (1959). *Slavic Cyrillic printing books XV-XVIII centuries: Description of books stored in the State of the Ukrainian SSR*. [In Russian]. Kyiv: Ukrainian Academy of Sciences Press.
- Sakal, Y. (2011). Uchytel'ni Evanhelia of “Zabludiv type”: composition and structure. (Master's thesis). [In Ukrainian]. Kyiv: NaUKMA.
- Symchych, M. (2010). The Problem of Distinctions and Universals in Inokentij Gizel's Philosophical Course. In I. Gizel, *Selected works* (Vol. 3, pp. 83-102). [In Ukrainian] Kyiv, & Lviv: Svichado.
- The remedy on sleepy human thinking*. (1607). [In Church Slavonic & Ruthenian]. Ostrog.
- Vdovina, G. (2009). The language of the non-obvious. The doctrine of signs in the scholastic of the XVII century. [In Russian]. Moscow: Saint Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Press.
- Zapasko, Y., Isayevych, Y. (1981). *Monuments of book art: catalog of early printed books published in Ukraine. 1574-1700*. [In Ukrainian]. Lviv: Vyshcha shkola.

Received 17.07.2016

Larysa Dovga, Roksolana Olishchuk

“Dobro” and “blaho” in Ukrainian texts of the first quarter of the 17th century: vocabulary translations

The article is devoted to the history of the formation of theological and philosophical conceptual apparatus in Ukrainian texts of the first quarter of the 17th century. The analysis of the principles of the use of lexemes "dobro" and "blaho" in translations of Greek patristic and ascetic works, showed the following trends: (1) The principles of usage of both lexemes depended on the target language – old Ukrainian or Church Slavonic. (2) In the texts in Church Slavonic: the lexeme "blaho" dominates over the lexeme "dobro" that in general corresponds to Greek prototype; "blaho" is consistently reserved for the "high" style and defines the semantic fields associated with the sacral area; the lexeme "dobro" is mainly used at the level of everyday language. (3). In the texts written in old Ukrainian language: the lexeme "blaho" is missing, it is replaced everywhere by the lexeme "dobro"; the use of the lexeme "dobro" is no traceable distinction between the sacral and the profane semantic fields. (4). The line of demarcation in the ways of speaking that fixes the differences between high theological discourse that operates with the concepts and everyday language, is not only on the level of language choice (the sacral Church Slavonic or "simple" old Ukrainian), but also on the level at verbalized intellectual activity, fixed in the specific joint variations of word usage within each linguistic usage.

Larysa Dovga, Doctor of sciences in philosophy, Senior Research Fellow, associate professor of History and Theory of Culture Department at National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Roksolana Olishchuk, PhD in philology, associate professor of Classical philology Department at Ivan Franko National University of Lviv.

Лариса Довга, доктор філософських наук, с.н.с., доцент кафедри історії та теорії культури Національного університету «Києво-Могилянська Академія».

Роксолана Оліщук, кандидат філологічних наук, доцент кафедри класичної філології Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Лариса Довга, доктор философских наук, с.н.с., доцент кафедры истории и теории культуры Национального университета «Києво-Могилянская Академія».

Роксолана Оліщук, кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии Львовского национального университета им. Ивана Франко.

e-mail: larysa.dovga@gmail.com,

roxolanaolis@gmail.com
