

# АСПЕКТОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ЛІНГВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУЧАСНІЙ ФІЛОЛОГІЇ

*Г.М. Наєнко, канд. філол. наук*

## НАУКОВА МОВА ІСАЙЇ КОПІНСЬКОГО

*Розглянуто ознаки української мови в церковнослов'янському тексті Ісайї Копинського "Алфавіт духовний". Параметри наукового стилю вказано в аспекті функціонування термінологічного апарату та засобів вираження елементів семантичної структури.*

*Ключові слова: історія української мови, науковий стиль, семантична структура, Ісайя Копинський.*

*The article deals with the terminology and the semantics structure of a treatise of Isaja Kopynskyj "Alfavit duxovnyj" as a model of scientific style. The marks of Ukrainian language in this church-slavonic text are analyzed.*

*Key words: history of Ukrainian language, scientific style, semantics structure, Isaja Kopynskyj.*

*В статтє проанализированы признаки украинского языка в церковнославянском произведении Исаии Копинского "Алфавит духовный". Параметры научного стиля указаны в аспекте функционирования терминологического аппарата и средств выражения элементов семантической структуры.*

*Ключевые слова: история украинского языка, научный стиль, семантическая структура, Исаия Копинский.*

Ісайя Копинський і його твір "Алфавит духовний" привертали увагу дослідників у зв'язку з найважливішими тенденціями розвитку літератури середньовіччя. Ще на початку ХХ ст. літературознавці були схильні засуджувати релігійне моралізаторство та чернечу балаканину (М. Возняк). Проте існували й інші думки; так, В. Щербина помічав шанобливе схвалення наукових пошуків: "автор з великою пошаною ставиться до науки та радить вивчати тварь Божу, у системі, переходячи по ряду, від ни-

жчих шаблів до вищих"<sup>1</sup>. Полемізуючи із М. Возняком, він також зауважував: "Копинський, як ми бачили, поділяє розум на тілесний, душевний та духовний. Це не "чернеча балаканина", а своєрідна моральна філософія чи теософія автора. Духовний розум Копинського, це, власне кажучи, не розум, а моральне почуття, що він цінує вище ніж розум"<sup>2</sup>. Також цінними, на думку В. Щербини, були вказівки на шляхи досягнення спасіння: "Шлях до цього "умное дїланіє", боротьба з усіма страстями та спокусами. Але для дослідження цієї головної мети життя Копинський не наказує відхилитись від громадського життя, щоб піклуватися лише про своє особисте спасення; навпаки, треба брати жваву участь у громадському житті. Це життя повне невинної боротьби. Військові справи, торгівля, мореплавство, наука – все це вимагає невинної праці"<sup>3</sup>.

Цікавила дослідників і проблема авторства твору, надрукованого через шістдесят років по смерті Копинського, у 1710 році після тривалого поширення у рукописних списках. Помилкове приписування його Димитрію Ростовському (Туптала) зумовлене ідейною близькістю "Алфавіту духовного" та проповідей Туптала, присвячених розробці етичної та антропологічної проблематики, традиційної для книжників середньоукраїнського періоду.

Становлення історико-філософських досліджень школою В. Нічик дозволяє вписати постать І. Копинського у загальний контекст ідейно-світоглядних концепцій епохи XVI – XVIII ст. і констатувати безпосередній ідейний зв'язок філософських поглядів І. Копинського та Г.Сковороди. Дослідники вказують, що найбільш цінними у формуванні тогочасної інтелектуальної спадщини були розроблені Копинським протоїдеї самопізнання, двонатурності людини, спасіння шляхом розумного діяння та індивідуальності в спілкуванні, розгляд концепту чеснот (П. Бублик).

Науково-методологічні засади таких досліджень сформульовано В. Горським: він наголошує, що історію філософії "цікавить не стільки зібрання й оцінка філософських систем минулого, скільки історія зародження й руху філософської думки, що лише наприкінці свого поступу виявляє здатність продемонструвати одержаний результат у вигляді певної теоретичної філософської

системи. У цьому сенсі філософську систему можна вважати завершенням певних етапів у розвитку філософії, а суть самого процесу проглядається власне в історії зародження і поступового становлення певної системи філософських ідей"<sup>4</sup>.

Історія наукової мови XVII – XVIII ст., відповідно, не має нехтувати елементами наукового викладу, зафіксованих у різножанрових синкретичних текстах. При цьому спираємося на усталені в сучасному наукознавстві уявлення про відсутність різкого розмежування релігійного та наукового мислення: "Сучасна наука народжувалася зі складної амальгами наукового спадку давнини та середньовіччя, нових емпіричних спостережень, філософських та теологічних уявлень"<sup>5</sup>. Створений як наслідування "Ліствиці" Іоанна Ліствичника, "Алфавіт духовний" репрезентує повчальну прозу в межах ораторсько-проповідницького стилю.

Ті особливості мови "Алфавіту духовного", що характерні для власне наукового стилю, будуть предметом нашого дослідження. Цілісний аналіз передбачає виконання таких завдань:

- вказати на характерні ознаки української редакції церковнослов'янської мови у царині фонетики, граматики, лексики тощо;
- означити показники наукового стилю в способах позначення онтологічних, рефлексивних, комунікативно-прагматичних аспектів епістемічної ситуації. Методологічною засадою цього аналізу є розроблена ученими Пермської стилістичної школи стилістично-дискурсивна модель наукового тексту, що розглядає його смислову структуру як детерміновану епістемічною ситуацією<sup>6</sup>. При цьому використовуватимемо, отже, крім порівняльно-історичного, також методи функціонально-стилістичний, контекстуально-інтерпретаційний та елементи когнітивно-дискурсивного.

Церковнослов'янська мова української редакції кінця XVII – XVIII ст. вирізняється систематичними відхиленнями від орфографічної норми, що вказують на відображення ознак живої вимови. Відомо, що поширюваний у списках текст "Алфавіту духовного" перед друком у 1710 році зазнав певних виправлень; про це сказано у передмові друкаря: *таѡ Книжицаѡ была изслѣ//дованна, исправленна, и напечатана*

(АД, 1зв-2). Тому йдеться про типові ознаки мови стародруку Києво-Печерської Лаври початку XVIII ст. (далі – АД), а не про особливості мови оригіналу.

Так, у тексті послідовно фіксуються плутання літер і та ы на місці етимологічних \*і та \*у : не на *тислицѣ*, или двѣ или три *тислицы* лѣтъ (АД, 6); донелѣ не прійдетъ *зыма* (165). Це яскраво виявляється у флексіях імеників: Тебе ради *свѣры*, *скоти*, *птицы* пернаты (6); зокрема в позиціях після задньоязикових: И инѣми глѣти *языки* (31).

На вимову етимологічного \*ѣ як [і] вказують написання на місці ѣ літер і, и та навпаки: не познаеть *первѣ* себе: не познает(ъ) же совершеннѣ себе, донелѣ не прійдетъ //первіе въ познаніе твары (19-19зв); потолікѣ *процветаетъ* и во(з)растаетъ истиненъ разѣм(ъ) (27); ниже на(д) иными *гордѣтисѣ* (82 зв).

Послідовно передається явище ствердіння шиплячих: Но на *лѣчшое* преселеніе преходимъ (арк.6); ко(н)ца не *имѣцыѣ* (6); оцѣта и *желчы* вѣси (арк. 7); И всѣка *вещь* (31); еликѣ познаваетъ свою *немоць* (32); И насытишисѣ Бжї(с)венныѣ *пицы* (39).

На морфологічному рівні мови помітне вживання нових закінчень іменників, зокрема у формах чоловічого роду: Сіѣ же всѣ *немог(т)* быти кромѣ *трѣда*, и *зѣлнагѣ* *подвигѣ* (25); и соединеніѣ *разѣмомъ Г(с)дѣ* (28 зв). Збережені українською мовою також архаїчні форми закінчень іменників жіночого роду в О.в.: *дїею* же перебуваемъ въ *вѣки* (6); Непрел(ъ)щайсѣ *лѣпотою* и *поставою*, и прекрасны(м) *лице(м)* (50зв).

До спільних явищ граматичних систем відносять також наявність кличного відмінка іменників: Не завиди *члѣвѣ* ни единомѣ (127 зв); вживання коротких форм прикметників і дієприкметників у предикативній функції: Любо(в) Бжїѣ *ненасытима* є(ст), желаніе его непрестаемо, всю дїѣ *свѣтлѣ*, *зрачнѣ*, *просвѣщен(н)ѣ*, *радостнѣ*, *веселѣ*, *бе(з)страстнѣ*, *бе(з)печалну*, *нелѣностнѣ*, *не оунылѣ* *твори(т)* (123) та форм інфінітива на -

ти: подобаєть *оучитисѧ* (21), Се едино може(т) насъ *присоединѧти* Бгови (147).

Фіксуються також нові форми прийменників, що виникли шляхом асимілятивних змін: чистоты цѣлом(д)рїѧ *образъ з себе* показавшемѸ (52 зв).

Зустрічаються нечисленні лексичні українізми: *дарѸеть* ти крѣпо(ст), здоровіє, живить тѧ...ѡ тебѣ *дѣеть*...(6 зв); *оцта* и желчы вкѸси...(7); зачинає(т) *начато(к)* дѣа (24); *ѠвсюдѸ сѣти*, *ѠвсюдѸ тенета* (48); кокошъ бо ѡ изнесенїи своего *ѧйца*, абїє пре(д) всѣми возглашаєть, и велехвалѧсѧ *гдаче(т)*, *ѧкѡ* изнесе *ѧйце*(73); Мірѣ сей с(ъ) почитан(ъ)ми своїми, пр(с)но ѡбращателень оустроєнь є(ст). *ѧкоже коло млыновое* (80); ибо онъ плачь *Прабабы* Євы оустави Воскр(с)нїємъ свої(м) (137); с велїим разсмотрєніє(м) *дѣи* (138 зв).

Деякі запозичення середньоукраїнського періоду характеризують лексичну систему в цілому: ина *даскаліѧ* члѣѣческаѧ, ина же Бжіѧ (30); *ѧкѡ* в(ъ) *тумтанѣ* въ оумерщвленномъ тѣлеси (34 зв).

Провідна позитивно-конструктивна роль суб'єктивного начала в християнській філософії отримала в наукознавчих дослідженнях належне поцінування. Разом із християнством, констатує П. Гайденко, "формується новий підхід до аналізу як онтологічних, так і теоретико-пізнавальних проблем: замість характерного для античності об'єктивізму тепер усе частіше аргументація йде від сфери внутрішньо-суб'єктивного"<sup>7</sup>. Тому розмисли І. Копинського про способи самопізнання логічно вписуються в історію української філософської думки<sup>8</sup>.

Самопізнання – центральний концепт цієї наукової системи, що отримує різні способи окреслення: це сполука **познати себе та прийти в познаніє себе**: Тѣмъ же, аще кто истинно хоцєть познати Г(с)да, *познай себе*, и снимъ любовїю соединисѧ (19 зв), Єгдаже прїїде в(ъ) познанїє си(х), тогда возможе(т) *прїйти*, и в(ъ) *познанїє себе* (19 зв); *прїйти* въ познанїє твары, *въ по(з)нанїє себе*, таже и Г(с)да (25).

Споріднені терміносполуки, що перебувають в ієрархічних стосунках із попередніми – **познати тварь, прийти в(ъ) всего познаніє**: Да *познаеть* первѣ всю *тварь*, видимѹю и неразѹмѣваемѹю (19 зв); и тако *приходитъ* // в(ъ) совершенное *всего познаніє* (19 зв -20).

Шлях цього пізнання – це **умное дѣланіє** "розумне діяння", передається також сполуками **дѣлати разумомъ**: О еже *дѣлати* подобае(т) *разѹмо(м)*, и хранити Г(д)нѹ заповѣди (21 зв); Правъ же разѹмъ возрастаетъ и оумнѹ//жае(т)сѹ *ѿ дѣланіѹ оумнагѹ* (21зв-22); Но понеже не *дѣлаше разѹмомъ*, сего ради не сохрани заповѣдані(а) (22). Подеколи він вступає в відношення синонімічні до термінів **разумъ** "розум" і **познаніє** "пізнання": Тѣ(м)же прежд(е) всего, подобае(т) оучитисѹ, не точію внешнемѹ трѹду, но и *дѣланію оумномѹ, разѹмѹ и познанію*; и научитисѹ кто разѹмѹ, и всѣ(х) *вещей познанію*, оудобнѣ всемѹ вѣрѹ емлетъ: *сохраняетсѹ* Г(с)днѹ заповѣди (21). Термінопозначення функціонують у антитезах з антонімічними лексемами **безуміє, непознаніє**: начало и корень всѹкомѹ грѣхѹ, є(ст) *безѹміє* и *бе(з)словесне себе непознаніє*: сице и начало, всѹкомѹ бл҃гѹ, *правъ разѹ(м)* и *разсѹжденіє* (36).

Взаємозалежність пізнавальних операцій підкреслюється спеціально у визначеннях, предикативний центр яких – іменний або іменниково-інфінітивний: **Дѣланіє же оумное**, им(ъ) же имама приблизитисѹ, и совершеннѣ присоединитисѹ Г(с)дви, *сіє єсть*: еже *познати первѣ всю тварь*, видимѹю и разѹмѣваемѹю, *ѿ* кого и чесо ради сотворенна бысть, и камо движима, и обращаема є(ст), и оувѣритисѹ *ѿ* семь истинно, *таже себе*, и все *єже ѿ себѣ таи(н)ство*, таже, и всѹ єгѹ бл҃годѣланіѹ (24 зв).

Дефінітивні структури зрідка вводяться як відповіді в діалозі: *Что є(ст) смиреніє? Смиреніє є(ст) разѹмѣти себе*, и *ѿ* себе ничтоже, прѣв(д)нѣ же є(ст) разѹмѣти себе ничтоже: //понеже бо *ѿ* ничесого и сотворе(н) єси: ниже о себѣ разѹмѣти что, понеже ничтоже имаши о(т) себе (93-93зв).

Не меншу роль відіграють також силіогізми: Обаче никтоже можетъ *познати Б̃га*, донелѣ не *познаеть первѣ себе*: не познает(ъ) же совершеннѣ себе, донелѣ не *прійдетъ //первіе въ познаніе твары*, и всѣ(х) вещей в(ъ) мірѣ зримыхъ, и разѣмѣваемы(х) ра(з)смотреніе. Єгдаже *прійде в(ъ) познаніе си(х)*, тогда возможе(т) *прійти*, и в(ъ) *познаніе себе*, таже и *Б̃га*, и тако приходи(т) в(ъ) соверше(н)ное с Б̃гомъ любовію соединеніе (19 – 19 зв).

В. Колесов указує, що уявлення про динамічні ознаки розуму присутне в східнослов'янських старовинних трактатах ще з XV ст.: "Від Ніла Сорського, з XV століття ідуть визначення на зразок *умная душа*, але й *умное делание*, ум – завжди дія, а з діяльністю пов'язане й можливе зло"<sup>9</sup>.

Концепт **розум** отримує надзвичайно детальну розробку; Копинський виділяє три його різновиди: **разумъ духовный, разумъ душевный, разумъ плотский**: Є(ст) бо разѣмѣ ра(з)личіе, **іакоже** и всѣ(м) внѣшні(м) вѣщемъ. Є(ст) бо *разѣ(м)* совершенъ *д̃хове(н)*, єсть же посередній *д̃шеве(н)*, єсть же *Ѡнюдъ грѣбъ плотскъ*; **іакоже** внѣшнѣгѣ оученіѣ, или коегѣ х̃дожества, никтоже навикнетъ, не всегда **ѡ** семъ *пѣчѣасѣ* и попеченіе творѣ: сице и соверше(н)наго *д̃ховнагѣ разѣма* и очищеніѣ оумнаго кто *изѣчи(т)сѣ*? Не всегда **ѡ** семъ прилежаніе творѣ (26); *Инь* бо єсть *разѣмъ міра сего*. инь же єсть *д̃ховень* (26 зв).

Гіперо-гіпонімічна парадигма термінів **разумъ – оумъ** відображає тепер типові ієрархічні стосунки концептосфери наукової картини світу; так, Копинський визнає, що людина наділена Богом розумом від природи, він визначає її внутрішню сутність: Небо *Ѡ* писмене, и оученіѣ *внѣшнѣгѣ обрѣтесѣ*, и во(з)расте оумъ: но *Ѡ* оума всѣ сіѣ родишасѣ и возрастоша; *оумъ естественнѣ Б̃гъ ком̃ѣж(д)о даде*, *внѣшнего же оученіѣ Ѡчлкъ прибысть* (29).

Завдяки співучасті розуму, а через нього – істині, душа ніби приліпляється до незмінних першооснов усього сущого, тому "розумна діяльність розглядається як синонім духовності"<sup>10</sup>. Така висока оцінка розуму, закорінена в ученні Платона та неоплатоніків, вплинула на всю середньовічну епоху завдяки сформу-

льованій Августином концепції віри, що засновувалася на істотному збігові шляхів віри та розуму<sup>11</sup>. Докази взаємозалежності віри та пізнання Копинський формулює як силогізми: По еликѸ процвѣтаєть *разѸ(м)*, по толикѸ возрастаєть и *Вѣра*. И по еликѸ возрастаєть *вѣра*: по толикѸ оумнѡжаютсѧ *добродѣтели*, потоликѸ раждаєтсѧ и оупованіє на Бѣга. и по еликѸ ктѡ оуповаєть, по толикѸ и *Бѣга любитъ*; и по еликѸ любитъ, по толикѸ и со Бѣгомъ соединѧетсѧ. наслаждающисѧ Бж(с)тве(н)ныѧ его славы (20 зв).

Парадоксальним чином, помічає В. Катасонов, "саме в рамках християнської культури народилася ідея автономного людського розуму, протипоставленого розуму, закоріненому в світовому божественному Логосі"<sup>12</sup>: *Внѣшній члѣвческой міра сего разѸмъ, члѣвческаго внѣшняго оученіѧ требѸє(т)*; *дховный же внѣтрній, не члѣвческаго но Бж(с)твеннаго оученіѧ. Ѡ самага Г(с)да да взыскѸеть* (арк. 30).

Розум, за Копинським, є найвищою цінністю: **такоже всѣхъ естественныхъ чѣвствъ, честнѣйшее и радостнѣйшее єсть в(ь) видимы(х) зрѣніє**; **сице и в(ь) мыслен(н)ы(х) разѸмѣваемых(ь), че(ст)нѣйшій и оутѣшнѣйшій єсть разѸ(м)**, и всѣхъ вещей познаніє (арк 37). Найвища точка ієрархії – це *правъ разумъ*, саме від здатен пізнати Бога: *сице и правъ и истиненъ разѸмъ*, **соединѧетсѧ в(ь) познаніи //всѣхъ вещей, разѸмѸ Бжїю** (23зв-24). Таким чином субтекст оцінки, репрезентований прикметниками **правъ, истиненъ, честнѣйший, радостнѣйший** та под., безпосередньо розгортається у зв'язках із субтекстом нового знання.

Копинський розвиває також метафору внутрішньої людини, вказуючи на шляхи пізнання: **такоже внѣшняѧ всѧ вещи, не могѸ(т) быти зрима, точїю очима**; **сице ниже внутренѧѧ дѡвнаѧ могѸть быти разѸмѣнна, точїю разѸмо(м) и оумны(м) разсмотренїємъ** (арк35).

"Вищою формою діяльності визнається та, що має стосунок до морально-релігійної сфери – до спасіння душі, а ця діяльність багато в чому споріднена зі спогляданням: це молитва, богослужбовий ритуал, размисли про божественні речі"<sup>13</sup>.



Не усвідомлюючи античних коренів свого вчення, Копинський не проминає можливості висловитися щодо шкоди "зовнішнього" філософствування, тим самим засвідчуючи близькість світоглядних позицій до "консервативного" крила церковних інтелектуалів початку XVII ст.: днесь же не *Ѡ Дѣа стѣа, но Ѡ Аристотелѣ, Цицерона, Платона, и прочіи(х) ꙗзычески(х) любом(д)рце(в) разѡма оучатсѣ*. сего ради до конца ослѣпоша лжею. и прелстишасѣ *Ѡ пѣти праваго в(ъ) разѡмѣ* (26 зв). Таким чином, опозиція **правда – ложь** – визначальна у моделюванні рефлексивного складника пізнавального процесу і відповідних текстових елементів.

Саме тому прецедентні тексти для Копинського – це Святе письмо, послання апостолів та под., введені переважно за допомогою маркерів мовлення: Не *ѡ хлѣбѣ бо, рече*, єдино(м) живь бѣдетъ члѣкъ, (на полі – Ма(т) : за(ч) : ѣ) но *ѡ всѣкомъ глѣ исходѣ(м) из(ъ) оустъ Бжїихъ* (43 зв); Но *оубо познай себе, гордь и высокоѡмень сый: Г(с)дѣ бо горды(м) противитсѣ, смиреннымъ же даеть блг(д)ть. глѣть Соломѡнъ* (83).

Цитування крилатих висловів супроводжується покликанням на берегах: Сего ради *разѡмѣ во всем(ъ) послѣдѣй, а не безсловесной похоти: слѣль бо слѣного водѣ(й), оба впадѣтъ в(ъ) ѣмѣ*. (лѣк: зач:їз) (45 зв). Так само на прислів'я дозволяє собі широкі алюзії: *Всѣкѣ вещь, во всѣко(м) начинанїи и дѣлѣ, мѣра права, и ра(з)смотренїе краси(т)*: чре(з) *мѣрѣ* же не *правы(м) разѡмомъ всѣка вещь прїемлема, сѣло повреждае(т) члѣвка; и не точїю в(ъ) внѣшнемъ дѣйствїи, но и в(ъ) дѣховно(м) направлєнїи и ра(з)смотренїемъ творимаѣ, сѣлѡ смущаю(т) дїу* (48).

Водночас автор не оминає можливості покликатися на себе, використовуючи форми дієслів 1 особи, та називаючи іншу свою працю: *Первѣйшаѣ вина бы(ст) Адамлю паденїю, ꙗкоже рекохъ, безѡміе* (35 зв); *ѡбаче хотѣй ктѡ оудобѣ прїйти в(ъ) познанїе твары, в(ъ) по(з)нанїе себе, таже и Г(с)да, да чтесть най-*

частѣй Книжицѣ нареченнѣю се(д)модневникъ, в(ъ) неже ѡ сем(ъ) пространнѣ начертахѣмъ (25).

Зауважмо, що для субтексту авторизації природним є вживання й форм першої особи множини: *Мы* же ни єдинѣ ѿ си(х) первѣшѣю быти *мнимъ*. точію безѣміе и всѣхъ вещей неразсмотреніе (18); *Рекохѣ(м)*, *ѣ*ко первѣйшаѣ вина и начало бы(ст) Ада(м)лю паденію безѣміе, блгомѣ же дѣланію, и начинанію разѣмъ (21 зв).

Засуджуючи зовнішню мудрість, Копинський може покликається і на найзагальніші авторитети: внѣшнѣѣ міра сего м(д)рость, и тѣлесный трѣ(д), кромѣ оумнагѣ дѣланіѣ, *ѣ*кѣ//сосца сѣси, *ѣ*ко древо неплодовито, *глѣть и ѣктѣ* (27-27 зв).

До ознак організації тексту, притаманних науковому викладові, можна віднести чітку структурованість, поділ тексту на три великі частини, кожна з яких відповідно складається з глав. Автор називає їх **главицами та главизнами**: Оглавленіє *главицѣмъ*, *ѣ*же в(ъ) книжици сей *ѡбрѣтаются* (15). Основа субтексту адресації – спеціальні коментарі щодо часу й потреби читання повчань, що супроводжують зміст: *Сѣ* же *главизны*, не сице пріѣтны быти можуть, *но во свое время пріѣмлемы*: *ѣ*ко же єгда кто *наипаче* коєю страстію боримъ и ратуемъ бѣдетъ, и пріѣмлетъ приличное пособіе, и врачеваніе дѣи своей (17).

Назви глав – це типові об'єктні конструкції, що визначають предмет розгляду в кожній частині: *ѡ* єже дѣлати подобає(т) *разѣмо(м)*, и *хранити Г(д)нѣ заповѣди*. Глава ѣ. (21); *ѡ* ЄЖЕ НЕ ДѣЛАЯИ КТО *разѣмомъ*, и не *ѡчищаѣи* єго, не правъ, и не истиненъ єсть *разѣмъ*. Глава ѣ// (26).

Виклад супроводжується периферійними субтекстами – передмовою, де сконцентровані субтексти авторизації та адресації, та змістом. Передмову автор називає Предсловіє к(ъ) *любезномѣ читателю* (9). Надаючи перевагу першій особі у визначенні мети своєї роботи, Копинський підкреслює, що, крім загального добра, піклувався також і про спасіння власної душі: *Начертахѣ(м)* же сѣю книжицу, не сице инѣ(м) ко *возбѣжденію*, и *же*

не требѹю(т) ни єдинаго возбѹжденїа: ꙗкоже а(з) *наипаче своей окаяннѣй дийи, зѣло бо ѡкаменень и оуныль есм(ъ)* (10). Також називає себе *грѣшним та немощним* (10 зв).

Таким чином, "Алфавіт духовний" Ісайї Копинського має у своїй семантичній структурі такі елементи наукового тексту: субтекст нового знання, репрезентований визначеннями основоположних понять етичного вчення та силогізмами; субтекст старого знання, втілений у аргументуючих цитатах із Святого письма та патристики; прецедентні субтексти з покликаннями на античну філософію та власну працю "Седмодневник". Достатньо виразно виступають субтексти, детерміновані рефлексивною та комунікативною складовою епістемічного процесу, що пов'язано, безперечно, з проповідницькою практикою автора. Відсутність методологічного субтексту позиціонує текст у периферії наукового стилю.

<sup>1</sup>Щербина В. Ісайї Копинський та його книга "Алфавит Духовный" / Щербина Володимир. – Рукопис ІР ЦНБВ, Ш Х, 18508. – арк. 10; <sup>2</sup>Там само; <sup>3</sup>Там само – арк. 12; <sup>4</sup>Горський В. XVII сторіччя в історії української філософії / Вілен Горський // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. Зб. праць на пошану пам'яті професора Валерії Михайлівни Нічик / Ред.-упоряд.: Л. Довга, Н. Яковенко. – К. : Критика, 2005. – С. 59; <sup>5</sup>Катасонов В.Н. Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно-философский горизонт науки Нового времени / В.Н. Катасонов // Философско-религиозные истоки науки. – М. : Мартис, 1997. – С. 146; <sup>6</sup>Баженова Е.А. Научный текст в дискурсивно-стилистическом аспекте / Елена Александровна Баженова // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. – Пермь : Изд-во Перм. ун-та, 2009. – Вып. 5. – С. 24–32; <sup>7</sup>Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ / П.П. Гайденко. – М. : Наука, 1980. – С. 411; <sup>8</sup>Пор.: Паславський І.В. Розвиток філософської думки / І.В. Паславський // Історія української культури: у 5-ти т. – К. : Наукова думка, 2001. – Т. 2. – С. 782–783; <sup>9</sup>Колесов В.В. Русская ментальность в языке и тексте / В.В. Колесов. – СПб : Петербургское Востоковедение, 2006. – С. 279; <sup>10</sup>Гайденко В.П. Западноевропейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении / В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов. – М. : Наука, 1989. – С. 104 (Библиотека всемирной истории естествознания); <sup>11</sup>Там само. – С. 107; <sup>12</sup>Катасонов В.Н. Знач. праця. – С. 145; <sup>13</sup>Гайденко П.П. Знач. праця. – С. 515.

### Умовні скорочення назв джерел

АД – [Сайя Копинський] Алфавить дѡвны(й), в(ъ) по(л)зѡ Іноко(м) и мїрским(ъ), Бгѡѡ(д)нѡ жити хотѡщы(м), написанный. – К. : Типографія Києво-Печерської Лаври, 1710. – Ст.-др. ЦНБВ, Ш. Кир. 266п – [4], 192 арк.

*О.В. Левко, асп.*

## КОНЦЕПТ τὸ φῶς В ЕПІДЕЙКТИЧНИХ ПРОМОВАХ ВАСИЛЯ ВЕЛИКОГО, ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА ТА ІОАННА ЗЛАТОУСТА

*У статті досліджується зміст та прийоми вербалізації концепту τὸ φῶς "світло" у патристичному дискурсі на матеріалі епідейктичних промов Василя Великого, Григорія Богослова та Іоанна Златоуста, аналізується мовна репрезентація уявлень про Божественне світло і про світло людини за образом і подобою у текстах ранньохристиянської доби.*

*Ключові слова: концепт, давньогрецька мова, світло, патристика, красномовство, лексико-семантичне поле.*

*In the article the author investigates the content and the ways of verbalization of the concept τὸ φῶς "light" in the discourse of epideictic sermons of Basil the Great, Gregory the Theologus and John Chrysostom. The author analyzes linguistic representation of ideas of Divine light and human light by likeness in the Christian discourse.*

*Key words: concept, Ancient Greek, light, patristics, oratory, lexical and semantic area.*

*В статье исследуется содержание и приемы вербализации концепта "свет" в патристическом дискурсе на материале эпидейктических речей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, анализируется языковая репрезентация представлений о Божественном свете и о свете человека по образу и подобию в текстах раннехристианской эпохи.*

*Ключевые слова: концепт, древнегреческий язык, свет, патристика, красноречие, лексико-семантическое поле.*

Концепт τὸ φῶς *світло* є одним з ключових концептів у дискурсі епідейктичних промов Василя Великого, Григорія Бого-