

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Інститут філології

*На правах рукопису*

**ЧЕРНЕНКО Ніна Анатоліївна**

**УДК 81:39**

**ВЕРБАЛІЗАЦІЯ КОНЦЕПТУ ДОБРОЧЕСНІСТЬ У  
ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРАХ (НА МАТЕРІАЛІ  
ЛАТИНСЬКОЇ, ФРАНЦУЗЬКОЇ, АНГЛІЙСЬКОЇ ТА  
УКРАЇНСЬКОЇ МОВ)**

Спеціальність 10.02.15 – загальне мовознавство

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філологічних наук

Науковий керівник –  
ГОЛУБОВСЬКА Ірина Олександрівна  
доктор філологічних наук,  
професор

КИЇВ – 2016

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПТУ <i>ДОБРОЧЕСНІСТЬ</i> .....	11
1.1. Антропоцентризм як домінанта новітніх лінгвістичних досліджень.....	11
1.2. Особливості кореляції мови і культури в аспекті лінгвокультурологічних студій.....	13
1.3. Поняття «картина світу» і «мовна картина світу» та їх співвіднесеність.....	22
1.4. Осмислення сутності концепту в історичному ракурсі.....	28
1.5. Дистинктивні риси концепту як об'єкта лінгвістичних досліджень.....	34
1.6. Онтологічні характеристики та структура концепту.....	40
1.7. Концепт у світлі когнітивістики та лінгвокультурології: порівняльний аспект.....	44
1.8. Методи дослідження концептів.....	50
1.9. Фрейм як одна з центральних категорій когнітивних лінгвістичних студій.....	53
1.10. Принципи типологічної класифікації концептів.....	60
1.11. Типологічні виміри концепту <i>ДОБРОЧЕСНІСТЬ</i> .....	64
Висновки до Розділу 1.....	69
РОЗДІЛ 2 ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ ТА ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ <i>ДОБРОЧЕСНІСТЬ</i> ЯК ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ.....	72
2.1. Концепт <i>ДОБРОЧЕСНІСТЬ</i> як культурна універсалія: етико- філософські світоглядні витоки.....	72
2.2. Категорія доброчесності у світлі філософії стоїків.....	82
2.3. Аксіологічна еволюція поняття доброчесності у руслі християнської моралі.....	90

2.4. Особливості морального філософування в епоху Відродження і Просвітництва.....	96
2.5. Специфіка концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як об'єкта лінгвокультурологічного дослідження.....	107
Висновки до Розділу 2.....	113
РОЗДІЛ 3. СЕМАНТИЧНИЙ ПРОСТІР КОНЦЕПТУ <i>ДОБРОЧЕСНІСТЬ</i> ТА ЕТНОСПЕЦИФІЧНІ РИСИ ЙОГО ВЕРБАЛІЗАЦІЇ В ЛАТИНСЬКІЙ, ФРАНЦУЗЬКІЙ, АНГЛІЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРАХ.....	116
3.1. VIRTUS як ціннісний ідеал давньоримської лінгвокультури.....	117
3.2. Структурно-системні відношення вербалізаторів концепту VIRTUS.....	118
3.3. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у латинській мові (III ст. до н.е. – V ст. н.е.).....	133
3.4. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у французькій мові.....	147
3.5. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в англійській мові.....	165
3.6. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській лінгвокультурі.....	181
3.7. Структура фрейму ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській лінгвокультурі.....	188
Висновки до Розділу 3.....	207
ВИСНОВКИ.....	211
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	218
ДОДАТКИ.....	245
Додаток А.....	245
Додаток Б.....	246
Додаток В.....	246
Додаток Г.....	247
Додаток Д.....	247

## ВСТУП

Сучасний стан гуманітарного знання характеризується утвердженням антропоцентричних принципів дослідження. Змінилася епістемічна домінанта новітніх лінгвістичних студій: від аналізу мови як «речі в собі», відстороненої від свого користувача – *homo loquens* – вчені звернулися до розгляду мови в кореляціях із культурним середовищем її існування.

Згідно з таким підходом мова усвідомлюється як засіб доступу до розуміння тих чи тих аспектів пізнання світу людиною, особливостей когнітивних процесів, що відбуваються в ментальному просторі мовця і знаходять своє відображення у мові. Лінгвістичні розвідки, здійснені у координатах «мова↔людина», спрямовані на окреслення специфіки буття людини як суб'єкта культури, як творця культурних смислів, оскільки саме мова постає одним із різновидів реалізації культури та її дзеркалом.

Характерною ознакою антропоцентричних досліджень є виразний експансіонізм в інші галузі наукового знання, що має безумовні переваги порівняно з принципом розгляду «мови в самій собі і для себе», котра визначала розвиток мовознавства протягом ХХ ст.

На стику лінгвістики із суміжними гуманітарними дисциплінами виникли та продовжують свій інтенсивний розвиток такі міждисциплінарні предметні ділянки, як когнітивна лінгвістика, лінгвокультурологія, лінгвоконцептологія, лінгвоаксіологія тощо. Основним предметом дослідження цих дисциплін є концепт – складний культурно заангажований ментальний феномен. Вивчення концептів у рамках лінгвокультурології та когнітивної лінгвістики не втрачає своєї актуальності вже упродовж тривалого часу, а дослідницький діапазон є надзвичайно широким.

Аналіз концептів телеономного характеру, до кола яких належить концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ, наближує дослідників до досягнення складних процесів включення індивіда до системи загальнокультурних цінностей, а

також дозволяє встановити шкалу аксіологічних констант, притаманних тій або тій лінгвокультурі. До концептів такого роду дослідники зараховують ДОБРО і ЗЛО, КРАСУ, ЛЮБОВ, ДУШУ, СЕРЦЕ, СПРАВЕДЛИВІСТЬ, ДРУЖБУ, ПРАВДУ тощо. Лінгвоконцептологічні мовознавчі дослідження збагатилися фундаментальним доробком таких американських учених, як R. Jackendoff, D. Johnson, R. Langacker, G. Lakoff; австралійського лінгвіста А. Вежбицької; російських дослідників Ю. Апресяна, М. Алефіренка, Н. Арутюнової, В. Воробйова, С. Воркачова, Е. Грабарової, В. Дем'янова, Я. Зубкової, С. Іванової, В. Карасика, В. Красних, О. Кубрякової, Д. Лихачова, В. Маслової, Ю. Степанова, Г. Слишкіна, В. Телія та ін.; українських учених Н. Бардіної, А. Белової, І. Голубовської, В. Жайворонка, В. Манакіна, А. Приходька, О. Снитко, Н. Слухай, Т. Радзівської, О. Тищенко, Л. Шевченко, Г. Яворської та ін. Аналіз телеономних концептів та особливостей морально-ціннісної концептуалізації дійсності мовою уможлиблює визначення етноспецифічних рис тієї чи іншої лінгвокультури, наближення до розуміння специфіки ментальності та національного характеру певного народу.

Фундаментальна моральна категорія доброчесності, будучи сформованою в античності, завжди була спрямована на окреслення орієнтирів правильної поведінки індивіда у суспільстві, розстановку аксіологічних пріоритетів у духовному житті людства. На жаль, у сучасному світі спостерігається занепад культурних цінностей, у тому числі й моральних. На постмодерному етапі розвитку людської цивілізації стала очевидною редукція і спрощення моральних констант, що знаходить свій вияв у вербалізаціях сфери морального, які набувають суттєвого зниження позитивної аксіологічності. Ця тенденція до спрощення, затирання й нівелювання моральних норм свідчить про серйозну небезпеку духовної деградації суспільства, адже система моральних норм і приписів у будь-якій культурі не лише відображає світосприйняття народу та стан його духовності, а й визначає подальші шляхи розвитку етносоціуму в цілому.

Від часів античності ДОБРОЧЕСНІСТЬ досліджувалася насамперед як філософська категорія. Творцями філософських концепцій доброчесності були визначні філософи античності: Сократ, Платон, Демокріт, Аристотель, Сенека, Салюстій, Цицерон. У наступні епохи питання онтології доброчесності як морально-філософської категорії становило предмет вивчення таких філософів, як М. де Монтень, Д. Юм, А. Сміт, Ф. Хатчесон, Г. Сковорода. З-поміж сучасних філософських досліджень категорії доброчесності на особливу увагу заслуговує праця визначного американського філософа А.Макінтайра “After Virtue: a study in moral theory” («Після доброчесності: дослідження моральної теорії»). Згідно з нею, для сучасного суспільства характерною є втрата сенсу моралі та її фундаментальних категорій на кшталт доброчесності, а відтак, необхідно звернутися до вихідних основ морального світогляду.

Таким чином, **актуальність** дослідження концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ зумовлена, насамперед, його значущістю для європейської етико-філософської думки, адже поняття доброчесності упродовж багатьох століть створювало фундамент моралі, віддзеркалювало особливості духовно-історичного поступу європейської цивілізації. Аналіз вербалізацій телеономних концептів, зокрема ДОБРОЧЕСНОСТІ, є значущим і актуальним не тільки для мовознавців, філософів та культурологів, а й для людства у цілому, оскільки дозволяє, з одного боку, краще осмислити духовні надбання певної культури, наблизитися до розуміння особливостей ментальності певного народу через його мову, а з іншого, – відстежити спільні для багатьох лінгвокультур тенденції у розвитку аксіологічності таких концептів. З огляду на порівняно невисокий ступінь теоретичної розробленості методів і підходів до вивчення семантики телеономних концептів, актуальним постає опрацювання методолого-методичного підґрунтя для їх аналізу, зокрема у зіставному модусі.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане в межах наукової теми Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Мови та літератури народів світу: взаємодія та самобутність» (номер державної реєстрації 11БФ044 – 01), затвердженої Міністерством освіти і науки України.

**Метою** даного дисертаційного дослідження є комплексний зіставний діахронно-синхронний аналіз вербалізацій концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у латинській, французькій, англійській та українській мовах у контексті історико-культурних та філософських чинників його формування та становлення. Поставлена мета забезпечується розв'язанням таких **завдань**:

- визначити дистинктивні ознаки і місце гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у системі моральних поглядів, представлених у латинській, французькій, англійській та українській лінгвокультурах, зокрема, підтвердити винятковий статус цього концепту як світоглядно заангажованого ядра моралі;

- запропонувати модус моделювання структури досліджуваного феномену;

- зіставити фреймові структури гіпоконцептів у латинській, французькій, англійській та українській мовах, виявити в них спільне і відмінне;

- дослідити мовленнєві реалізації концепту в філософських дискурсах та виявити кореляції між науковими та національно-мовними картинами світу;

- здійснити зіставний аналіз маніфестацій концепту в художньому дискурсі чотирьох лінгвокультур;

– на основі здійсненого аналізу запропонувати власні міркування щодо специфічних рис етичної свідомості носіїв відповідних лінгвокультур, що має безпосередній дотик до особливостей етнічної ментальності.

**Об’єкт** дослідження – гіперконцепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ у латинській, французькій, англійській та українській мовах.

**Предмет** дослідження – особливості вербалізації гіпоконцептів VIRTUS, VERTU, VIRTUE, ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА в чотирьох фокусних мовах у контексті специфіки етичних уявлень відповідних етносів.

**Матеріалом дослідження** слугують 4546 лексичних одиниць-вербалізаторів концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ (латинська мова: 1100 одиниць; англійська мова: 2128 одиниць, французька мова: 918 одиниць; українська мова: 400 одиниць), вилучені на основі суцільної вибірки з тлумачних, історичних, синонімічних словників, а також корпусів досліджуваних мов; з творів морально-філософської тематики найвизначніших філософів-моралістів (Цицерона, Сенеки, М. де Монтеня, Ж.-Ж. Руссо, Д. Юма, А. Сміта, Г. Сковороди), творів художньої літератури тощо.

**Методологічною основою** даного дисертаційного дослідження є теоретичні положення загального мовознавства, сформульовані у працях І. Бодуена де Куртене, Е. Бенвеніста, В. фон Гумбольдта, представників неогумбольдтіанського напрямку (Л. Вайсгербер, Е. Сепір, Б. Уорф), лінгвокогнітивних дослідженнях (Р. Джаккендофф, О. Кубрякова, Й. Стернін), лінгвокультурологічних студіях (А. Вежбицька, Г. Воркачов, І. Голубовська, В. Карасик, В. Маслова, Г. Слишкін, Ю. Степанов, В. Телія та ін.), культурологічних, філософських, етико-філософських дослідженнях (В. Віндельбанд, Т. Кун, К. Леві-Стросс, А. Макінтайр, Г. Ріккерт, Б. Рассел та ін.).

Мета та завдання роботи зумовлюють використання таких **методів**: *описовий*, що передбачає використання прийомів спостереження, інтерпретації, зіставлення, узагальнення, типологізації; *метод суцільної вибірки мовного матеріалу* – для створення корпусу лексем, котрі

виступають вербалізаторами концепту; *метод аналізу словникових дефініцій* імен концепту; *компонентного аналізу* – для з’ясування семантичної структури лексем-вербалізаторів концепту; *контекстуального аналізу* – для з’ясування контекстуально зумовленої семантики вербалізаторів концепту в текстах; *концептуального аналізу* та *фреймового моделювання* для побудови гіпотетичної структури гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ; *зіставного методу* – для встановлення спільного та відмінного у структурах та вербалізаціях гіпоконцептів у чотирьох мовах; *лінгвокультурологічної інтерпретації* – для адекватного культурно заангажованого трактування отриманих мовних даних; *вільного психолінгвістичного експерименту* – для дослідження специфіки оцінно-ціннісної складової концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у сучасній українській мові; *метод кількісно-якісного аналізу* – для здійснення необхідних підрахунків та з’ясування кількісних співвідношень.

**Наукова новизна** дисертаційної роботи визначається тим, що в ній уперше:

- здійснено дослідження концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ на матеріалі чотирьох мов у діахронно-синхронному модусі;
- застосовано комплексний міждисциплінарний підхід до дослідження концепту ДОБРОЧЕСНОСТІ як високоабстрактного морально-ціннісного феномену;
- з’ясовано місце і значимість даного концепту в системі моральних поглядів різних етносів;
- досліджено особливості вербалізації гіпоконцептів лат. VIRTUS, англ. VIRTUE, фр. VERTU та укр. ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА;
- здійснено фреймове моделювання структури концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ;
- окреслено особливості семантичної кореляції гіпоконцептів VIRTUS, VIRTUE та VERTU, зокрема, доведено наявність спільного поняттєвого базису латинської генези у формуванні гіпоконцептів VIRTUE і VERTU;

– виявлено універсальні та етноспецифічні риси морально-ціннісної концептуалізації у фокусних лінгвокультурах.

**Теоретичне значення** дисертаційного дослідження визначається внеском у розвиток теорії, методології і практики лінгвокультурології, лінгвоконцептології та лінгвоаксіології; розбудовою поняття морально-ціннісної концептуалізації дійсності; розробленням нових підходів і методів аналізу телеономних концептів.

**Практичне значення** дисертаційної роботи визначається можливістю використання матеріалів дослідження при викладанні курсів і спецкурсів на кшталт «Лінгвокультурологічні виміри європейських мов», «Етико-телеономні концепти у лінгвістичному висвітленні», «Лінгвоаксіологічні виміри культур», а також у рамках таких дисциплін, як лінгвокраїнознавство, зіставне мовознавство, філософія, етика.

# РОЗДІЛ 1

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПТУ *ДОБРОЧЕСНІСТЬ*

### **1.1. Антропоцентризм як домінанта новітніх лінгвістичних досліджень**

На сучасному етапі свого розвитку гуманітарне знання тяжіє до антропоцентричного дослідження навколишнього буття. Антропоцентрична наукова парадигма в якості свого основного принципу постулює аналіз феноменів людського існування крізь призму людського бачення. Відтак, науковці звертають особливу увагу на суб'єкт дослідження і прагнуть усебічно проаналізувати особливості когніції та інтерпретації світу, відображені у ментальному просторі як окремої особистості, так і певного людського колективу.

Уперше питання про парадигму як систему постановки проблем і їх вирішення поставив Т. Кун у своїй фундаментальній праці «Структура наукових революцій». Філософ пропонує розглядати парадигму як «визнані всіма наукові досягнення, котрі впродовж певного часу дають науковому співтовариству модель постановки проблем і їх вирішення» [75, с. 11]. Зміна наукової парадигми відбувається не поступово, а внаслідок революції, своєрідного наукового вибуху, коли науковою спільнотою вже накопичено достатньо сил для того, щоб альтернативно поглянути на шляхи розв'язання тієї чи тієї проблеми. Як зазначає Т. Кун, не можна стверджувати, що зміна парадигми перетворює навколишній світ. Проте, це явище змушує науковців змінити кут зору, під яким розглядається та чи інша дослідницька проблема [75, с. 151]. Відтак, коли відбувається зміна узвичаєної наукової традиції, вченому надається можливість поглянути на оточуючий світ

іншими очима і спробувати заново роздивитися його, за словами Т. Куна, «він має навчитися бачити новий гештальт» [75, с. 152].

Традиційно у лінгвістиці виділяють три наукові парадигми: порівняльно-історичну, системно-структурну і антропоцентричну. Першою науковою парадигмою мовознавства була порівняльно-історична, оскільки порівняльно-історичний метод був першим спеціальним методом дослідження мови. Системно-структурна парадигма в якості предмета дослідження обрала слово – центральну категорію тогочасних лінгвістичних досліджень. Важливим є те, що дана парадигма не зникла, а продовжує співіснувати з антропоцентричною, на відміну від інших галузей наукового знання, де зміна парадигми є своєрідним переворотом, революцією і передбачає повний перехід до нової моделі постановки наукових проблем. Науковці, котрі не сприймають нової парадигми, таким чином, опиняються в ізоляції від решти наукового співтовариства. У лінгвістиці ж структурна та антропоцентрична парадигма продовжують існувати паралельно, причому дослідження, здійснені у рамках структуралізму, слугують цінним джерелом інформації для дослідників-антропоцентристів. Слід зазначити, що антропоцентризм як світоглядна парадигма має давню історію, адже своє класичне формулювання він отримав ще у знаменитій формулі Протагора – «людина є мірою всіх речей» [97, с. 142].

Головною ж відмінністю антропоцентричної парадигми від структурної є переміщення уваги дослідників з об'єкта – мови, на суб'єкт – її носія, тобто досліджується буття «людини в мові і мови в людині», оскільки, за словами І. Бодуена де Куртене, «мова існує лише в індивідуальному мозку, лише в душах, лише в психіці індивідів ..., котрі складають дане мовне суспільство» [21, с. 89].

Антропоцентризм як світоглядна настанова у мовознавстві розширює дослідницькі горизонти, оскільки дозволяє за допомогою лінгвістичного аналізу не лише виявити раніше невідомі механізми освоєння світу людиною, а й віднайти неповторні риси світогляду, закарбовані в мовних явищах. Слід

зазначити, що антропоцентризм у мовознавстві передбачає застосування даних суміжних наукових галузей, і це дозволяє значно розширити межі аналізу. Так, мовознавча наука сьогодні активно використовує досягнення когнітивістики, психології, етнопсихології, культурології, етнології, антропології тощо. На думку Г. Слишкіна, вихід за межі структурної, або «внутрішньої» лінгвістики, переорієнтація від системоцентризму у напрямку до антропоцентризму свідчать про те, що лінгвістика перейшла на якісно вищий щабель пізнання дійсності, а тому зростання міждисциплінарних зв'язків є неминучим [126, с. 14].

Незаперечним є той факт, що саме мова дає доступ до свідомості людини, адже, як справедливо зауважує А. Вежицька, «ми можемо дістатися до думки тільки через слова (ніхто поки що не винайшов іншого способу)» [27, с. 48]. Вважаємо, що риси культури, закарбовані в мові, дозволяють пролити світло на безліч питань, що стосуються культурно-історичного поступу та світоглядних еволюцій націй.

## **1.2. Особливості кореляції мови і культури в аспекті лінгвокультурологічних студій**

Інтерес до процесів взаємодії мови та культури має давню історію в науці. Н. Толстой зауважує, що вплив мови на формування народної культури, творчості народу і його психології ще у XVIII-XIX ст. став предметом зацікавлення таких видатних філософів, як І. Гердер та В. фон Гумбольдт. Надалі проблематика кореляцій мови і культури у XIX ст. плідно досліджувалася братами Я. та В. Грімм. Міфологічна наукова школа, створена братами Грімм, знайшла свій розвиток у працях А. Афанасьєва, Ф. Буслаєва, О. Потебні та ін. [139, с. 7].

На наступному етапі австрійська школа «слів та речей» «спрямувала проблему «Мова і культура» шляхом конкретного вивчення складових елементів – «цеглин» мови і культури, продемонструвавши значимість

культурологічного підходу у багатьох галузях мовознавства, в лексикології та етимології насамперед» [139, с. 7]. У 30-40-х роках формується відома гіпотеза лінгвістичної відносності Сепіра-Уорфа, котра має своїм підґрунтям саме розуміння нерозривності та єдності мови і культури [139, с. 7].

Лінгвокультурологія як самостійний напрямок лінгвістики остаточно сформувалася наприкінці 90-х рр. ХХ ст., великою мірою завдячуючи своїй появі і подальшому розвитку лінгвістам із країн пострадянського простору. Саме завдяки дослідженням М. Алефіренка, Н. Арутюнової, В. Воробйова, І. Голубовської, В. Жайворонка, В. Маслової, Н. Слухай, О. Снитко, Ю. Степанова, Т. Радзівської, В. Телії, М. Толстого, Г. Яворської та ін. сучасна антропологічна лінгвістика перейшла на новий етап свого розвитку.

Лінгвокультурологія як комплексна галузь наукового знання про взаємозв'язок і взаємовплив мови і культури на даний момент переживає етап розквіту. На думку дослідників, розвиток і виокремлення лінгвокультурології як окремої наукової галузі пов'язаний із питанням: частиною чого є мова? Так, мова як найважливіший засіб спілкування може розглядатися як компонент комунікативної діяльності; як засіб осмислення світу, інформаційного забезпечення і міжособистісного регулювання, мову можна також розуміти як засіб впливу і фіксації соціальних відносин [59, с. 73]. Як зазначає А. Приходько, виокремлення лінгвокультурології в окрему наукову галузь відбулося внаслідок переосмислення окресленої Е. Бенвеністом тріади «мова – культура – людина» [111, с. 98]. І саме дослідження характеру взаємозв'язку між компонентами цієї тріади стає основою всієї проблематики лінгвокультурологічних досліджень.

Лінгвокультурологічне розуміння сутності мови сягає ідей В. фон Гумбольдта, котрий стверджував, що мова – це дух народу, його засіб бачення та інтерпретації навколишнього світу. За В. фон Гумбольдтом, мова ніби окреслює навколо народу-мовця магічне коло: «...у кожній мові закладене самобутнє світоспоглядання. Як окремий звук стає між предметом та людиною, так і вся мова в цілому виступає між людиною та природою, що

впливає на неї» [39, с. 80]. Таким чином, лінгвокультурологічне дослідження мови передбачає аналіз мовних явищ, спрямований на окреслення їх національно-культурної специфіки, на виявлення унікальних рис певної культури, світоглядні особливості народу, шляхи і засоби концептуалізації дійсності.

До головних завдань лінгвокультурології належить дослідження впливу культури на формування мовних концептів; віднайдення «культурних смислів» у конкретній частині мовного знака; вирішення питання щодо існування культурно-мовної компетенції носія мови; аналіз концептосфери і дискурсів культури; створення понятійного апарату лінгвокультурології на основі систематизації наявних понять [88, с. 31–32].

Не можна не зауважити, що лінгвокультурологія перебуває в тісній взаємодії з когнітивною лінгвістикою, будучи «суперницею» останньої на передових позиціях сучасних лінгвістичних досліджень. Різниця між цими двома галузями лінгвістичного знання полягає, насамперед, у характері розстановки акцентів у вже згадуваній тріаді «мова – культура – людина», оскільки «з позиції когнітивної лінгвістики ми рухаємося від людини до культури, з позиції лінгвокультурології – від культури до людини» [цит. за 111, с. 98]. Як зазначає В. Карасик, «лінгвокультурологія – це напрямок мовознавства, спрямований на вивчення культури в мові і мови в культурі, тобто на пошук закономірностей мовного перетворення дійсності» [61, с. 4]. На нашу думку, відмінність між когнітивною лінгвістикою та лінгвокультурологією чи не найпоказовіше виявляється в трактуванні сутності концепту, що ми й спробуємо показати надалі. Незважаючи на риси несхожості між цими двома лінгвістичними галузями, А. Приходько слушно зауважує, що «вузловим моментом обох підходів залишається мова, котрій за будь-яких умов відводиться перше місце» [111, с. 98].

Отже, у межах лінгвокультурології як самостійної предметної ділянки мовознавства досліджується взаємодія мови і культури. Її предметом є діалог мови і культури, їх взаємовплив. У руслі лінгвокультурологічних досліджень

мова розглядається як шлях для досягнення особливостей національної культури певного народу, для дослідження ціннісного простору культури. Лінгвокультурологічний аналіз мовних явищ дає змогу не лише сказати щось суттєве про культуру, а й простежити, яким чином культура закарбовується в мові. Поняття культури є базовим для лінгвокультурології, а тому ми вважаємо доцільним зупинитися на аналізі онтології цього явища.

Культура постає чи не найскладнішим поняттям в історії науки. Щодо самого визначення «культури», то тут не існує однотайності. Американські культурологи А. Кребер та К. Клакхон у спільному дослідженні підраховали, що з 1871 по 1919 рр. існувало сім визначень культури, а з 1920 по 1950 рр. їх стало вже 150 [42, с. 32]. Як зазначає П. Гуревич, у вітчизняній літературі можна нарахувати близько 400 визначень культури, і це число не є остаточним. Така ситуація не викликає подиву, адже як слушно зазначає дослідник, культура настільки ж багатоаспектне і багатогранне явище, як і сама людина. Людське буття є таким глибинним і невимірним, що вмістити його в єдине визначення культури видається неможливим [42, с. 32].

Феномен культури є предметом зацікавлення спеціалістів із різних галузей знання: культурології, філософії, соціології, історичної науки, аксіології, антропології, лінгвістики та ін. Відтак, дослідники звертають увагу саме на той аспект визначення культури, що якнайкраще відповідає аспекту їхнього дослідження [42, с. 32]. Очевидним є те, що історичний розвиток поняття «культура» відбувався згідно з власною внутрішньою логікою [98, с. 341]. Спершу осмислення культури рухалося від ототожнення її з усім, що створено людиною, до аналізу людської діяльності, поведінки та спілкування, котрі формують протилежну природному існуванню надприродну сферу людського буття [98, с. 342].

Загальновідомим є той факт, що поняття «культура» сформувалося за часів античності та походить від латинського дієслова *colo, colere* – *обробляти, вирощувати*, а в більш пізньому значенні *поклонятися, шанувати*. Словосполучення, котрі містили переносні значення, на зразок

«культура душі», «культура розуму», «культ богів», «культ предків» виникли дещо пізніше. Зокрема, у творах Цицерона йдеться вже не про обробіток землі, а про духовність. Філософ наголошував на значенні духовної культури, маючи на увазі, передусім, філософію [42, с. 43–44]. Античне розуміння культури є тотожним поняттю «*παιδεία*» – освіченість. За часів Середньовіччя поняття «культура» поступилося місцем поняттю «культ», що очевидно, було наслідком теоцентричної спрямованості всіх сфер життя тодішнього суспільства. Відтак, культ як вияв любові до Бога мав надзвичайну актуальність. Відродження повертається до античного осмислення культури. Культуру розуміють як активне творче начало людини, спрямоване до гармонійного розвитку та самовдосконалення [39, с. 44–45]. Як зазначає П. С. Гуревич, слово «культура» набуває сучасного значення в XVII ст. [39, с. 45], зокрема філософ-просвітник С. Пуфендорф у своїй праці «Про право природне» (1684) трактує культуру як протилежність до «природного стану» [98, с. 342].

Починаючи з XVIII ст., були накреслені декілька ліній у розумінні проблематики культури. Французькі просвітники визначали культуру як процес розвитку людського розуму і розумних форм життя на противагу варварству. Німецькі класичні ідеалісти, романтики та просвітники розуміли культуру як еволюцію моральної, естетичної, філософської, наукової, правової і політичної свідомості, котрі забезпечують прогрес людства. Наприкінці XIX – на початку XX ст. культурні феномени починають осмислюватися із урахуванням досягнень антропології, семіотики, етнології тощо. На основі нового осмислення культурних явищ виникають міждисциплінарні галузі: культурна антропологія, соціальна антропологія, структурна антропологія і структуралізм [98, с. 341].

Незважаючи на надзвичайно велику кількість підходів до тлумачення сутності культури, вважаємо за необхідне наголосити, що культура пронизує усі сфери людського буття. Людина не може існувати поза культурним

простором. Відтак, ми розуміємо культуру як унікальний феномен життя людства, котрий репрезентує власне людський світ, що має як матеріальне, так і духовне вираження. Влучним і водночас об'ємним за змістом нам видається визначення В. Телії: «культура – це світогляд і світорозуміння, яке має семіотичну природу» [132, с. 222]. Нам також імпонує дефініція, подана у філософському енциклопедичному словнику: «Культура – це специфічний спосіб організації і розвитку людської життєдіяльності, представлений в продуктах матеріальної і духовної праці, в системі соціальних норм і інституцій, в духовних цінностях, в сукупному ставленні людей до природи, до самих себе та до інших» [148, с. 292].

Щодо кореляцій понять «культура» і «цивілізація», то дуже часто вони протиставляються. Як нам видається, головна відмінність між цими категоріями полягає в тому, що розуміння цивілізації завжди пов'язане з матеріальним, технічним, економічним рівнем розвитку суспільств. Водночас поняття культури має глибоке аксіологічне наповнення, адже духовні цінності, сформовані в рамках певної культури, визначають напрями розвитку як окремого індивіда, так і всього соціуму. Т. Іглтон із цього приводу зауважує, що починаючи з кінця ХІХ століття, усталився модус протиставлення категорій культури і цивілізації. Так, «цивілізація... сприймається як абстрактна, відчужена, механістична, утилітаристська і така, що знаходиться в полоні...віри в матеріальний прогрес; культура – цілісна, органічна..., самоцінна, збірна. Конфлікт між культурою і цивілізацією, таким чином, стосувався кульмінаційної суперечності між традицією і сучасністю» [54, с. 22].

Саме аксіологічність як сутнісна риса культури та її прояви в мові становлять головний інтерес для лінгвістів, адже одним із пріоритетів лінгвокультурології є саме аналіз специфіки мовної репрезентації ціннісної картини світу [18, с. 22]. Ми поділяємо думку Г. Слишкіна, який стверджує, що для лінгвістичного дослідження найбільш прийнятним є ціннісний підхід до визначення культури, який бере витоки від ідей філософів баденської

школи В. Віндельбанда та Г. Ріккєрта [126, с. 26]. Згідно з цим підходом, всі явища культури втілюють у собі певну цінність, визнану людиною. Заради цієї цінності такі явища або ж створені, або вже вдосконалені людиною [116, с. 55]. В. Віндельбанд стверджує, що певне суспільство створює систему своєї культури завдяки виокремленню та осмисленню тих аспектів життя, котрі складають основу його існування [29, с. 252], іншими словами, знаходить те, що є найбільш цінним для нього та підносить його як ідеал даної культури.

Крізь призму ціннісного підходу «культура є спрямованістю, і завжди спрямованістю до ідеалу, причому до ідеалу більшого, ніж ідеал індивідуума – до ідеалу суспільного. Ідеал може бути найрізноманітнішим. Він може бути суто духовним: блаженством, наближенням до божества...; ідеалом може бути знання... Ідеал може бути суспільним..., але завжди – ідеалом співтовариства... Ідеал для самих носіїв культури завжди означає благо. Благо всього суспільства, тут чи де-небудь в іншому місці, зараз чи пізніше» [153, с. 34]. Саме система культурних цінностей детермінує унікальність та цілісність певної культури [119, с. 47]. Доступ до системи цінностей духовної культури надає і мова через аксіологічно забарвлені концепти, котрі постають втіленням культури.

Нас цікавить культура в ракурсі її взаємодії з мовою, в аспекті їх взаємозв'язків та взаємовпливів. К. Леві-Строс стверджував, що «передусім можна розглядати мову як продукт культури..., з іншого боку, мова є частиною культури, вона являє собою один із її елементів... Але й це ще не все: можна також розглядати мову як умову культури», адже саме за допомогою мови дитина долучається до культури своєї суспільної групи. Окрім того, мова постає фактором культури завдяки подібності їх будови [78, с. 74]. Підсумовуючи свої міркування щодо кореляцій мови та культури, дослідник зазначає, що доречним є трактування мови як своєрідного фундаменту, на якому встановлюються певні структури, подекуди складніші за неї, однак подібного типу, узгоджені з культурою в різноманітних

аспектах її існування [78, с. 74]. Е. Бенвеніст окреслює характер взаємозв'язку між мовою і культурою у тому ж напрямку. Так, вчений зазначає, що саме через мову людина включається в культурне середовище – «засвоює культуру», відтак, дослідження зв'язку мови як із мисленням, так і з особливостями поведінки людини та її кореляцій із основами культури, дають змогу чіткіше побачити глибинні процеси функціонування свідомості в процесах мислення [14, с. 32].

У рамках лінгвокультурології досліджується те, як саме мова відображає культуру і як у реальності культура живе в мові, тобто мова вивчається як феномен культури. У цьому наближенні доцільно трактувати поняття «культура» в напрямку, запропонованому В. Телією: «культура, так само, як і мова, – це форми свідомості, котрі відображають світогляд людини» [132, с. 224]. Важливо, що між культурою та мовою відбувається діалог, а «використання певної мови гармонує з відповідним кодом культури» [132, с. 225].

За твердженням М. Толстого, мова і культура співвідносяться як частина і ціле. Незважаючи на те, що мова може визначатися як знаряддя або компонент культури, все одно мову доцільно розглядати як явище автономне відносно культури. Окрім того, мову і культуру можна співставляти як рівнозначні та рівноправні феномени [139, с. 7]. Однак Е. Сепір заперечував наявність причинної кореляції між мовою і культурою, стверджуючи, що «культуру можна визначити як те, що дане суспільство робить і думає. Мова ж є тим, як думають» [121, с. 193].

Як зазначає І. Голубовська, «на початок ХХІ століття завдання опису «контурів культури» вже завершене» [35, с. 34], і за твердженням М. Толстого, «порівняння культури і мови загалом, а особливо конкретної національної культури та конкретної мови виявляє певний ізоморфізм їх структур у функціональному та внутрішньо ієрархічному (системно-стратиграфічному) плані [139, с. 8]. Так, між стратами культури та мови можуть виникати паралельні рівні: літературна мова відповідає елітній

культури, просторіччя – «третій культурі», наріччя, говірки – народній культурі, арго – традиційно-професійній культурі [139, с. 8].

Положення про ізоморфізм структур, наявний у мові та культурі, передбачає розуміння мови як певного явища, котре об'єктивно існує автономно від культури, що підтверджують слова В. фон Гумбольдта: «Мова, і не тільки мова взагалі, але й кожна мова окремо, навіть найбідніша і найгрубіша, сама по собі і для себе є предметом, який заслуговує ретельного осмислення» [40, с. 348–349]. У той же час мова – це відображення буття окремого народу, його національного характеру, темпераменту, менталітету і системи духовних цінностей, та навіть більше: мова – духовна сутність, яку важко до кінця осмислити і розгадати: «Мова – це об'єднана духовна енергія народу, чудесним чином закарбована в певних звуках... Людина повністю не вкладається в рамки своєї мови; вона більше того, що можна виразити в словах; проте, їй доводиться заключати в слова свій невловимий дух, щоб скріпити його чимось, і використовувати слова як опору для досягнення того, що виходить за їх рамки» [40, с. 346]. Дослідження мови дає ключ до розгадки духовних таємниць культури певного народу. Н. Толстой стверджує, що мова є «дзеркалом народної культури, народної психології і філософії, у багатьох випадках ...єдине джерело історії народу і його духу» [139, с. 7].

Аналіз тієї чи іншої культури без залучення відомостей про мову народу не може бути повним, адже різноманітність мов, їх багатство відкриває різноманіття культур народів, їх красу і самобутність: «Мови – це ієрогліфи, в які людина заключає світ і свою уяву; ... через багатоманітність мов для нас відкривається багатство світу і багатство того, що ми пізнаємо в ньому; і людське буття стає для нас ширшим, оскільки мови в чітких і дієвих рисах дають нам різні способи мислення і сприйняття» [40, с. 347].

Яким же чином дослідник-лінгвіст може побачити цей невловимий дух, втілений у мові, і наблизитися до розуміння народу через його мову? На нашу думку, саме дослідження концептів дозволяє підійти по-новому до

розуміння глибинних порухів душі народу, віднайти риси самобутності культури і окреслити специфіку його ментальності. Відтак, ми цілком поділяємо думку Ю. Степанова, який стверджує, що «культура – це сукупність концептів та відношень між ними, котрі виражаються в різноманітних «рядах» (передусім, в «еволюційних семіотичних рядах», а також у «парадигмах», «стилях», «ізоглосах», «рангах», «константах» тощо)» [130, с. 40]. Однак, перш ніж зосередитися на з'ясуванні онтологічних характеристик концепту як фундаментальної категорії сучасної антропоцентричної лінгвістики, вважаємо за необхідне охарактеризувати поняття мовної картини світу.

### **1.3. Поняття «картина світу» і «мовна картина світу» та їх співвіднесеність**

Одним із основних понять лінгвокультурології є «картина світу». Наука завдячує появою цього терміна філософським працям Л. Вітгенштайна, а також лінгвосеміотичним розвідкам засновника неогумбольдтіанства Л. Вайсбергера. Саме Л. Вайсбергер поставив питання про те, яким чином картина світу пов'язана з мовою і якими є умови її формування і побудови, стверджуючи, що ці питання «виявляються при ближчому розгляді частиною більш загального питання про історичний взаємозв'язок мови і народу» [23, с. 120]. На даний момент існує велика кількість визначень поняття «картина світу»: як цілісної сукупності образів дійсності в колективній свідомості [59, с. 74], як певного бачення і конструювання світу відповідно з логікою світорозуміння [90, с. 61]; з точки зору етнології картина світу розглядається як «певне цілісне уявлення про буття, властиве всім членам певного етносу..., що знаходить вираження через філософію, літературу, міфологію..., ідеологію тощо» [82, с. 583].

На думку Б. Серебреннікова, «базисна властивість картини світу як ядра світогляду полягає в її космологічній орієнтованості (вона є глобальним образом світу) при одночасній антропоморфічності (вона несе в собі риси специфічно людського способу осягнення світу» [117, с. 44]. М. Гайдеггер пропонує таке розуміння відношень людини і картини світу: 1) людина зображує світ як картину; 2) людина розуміє світ як картину; 3) світ перетворюється на картину; 4) людина підкорює світ як картину [66, с. 4]. Слід наголосити на тому, що сутність картини світу передбачає, насамперед, діяльнісну інтерпретацію об'єктивно існуючої реальності суб'єктом, а відтак неминуче виражає суб'єктивне осмислення світу в ментальному просторі людини. «Початковим пунктом для розуміння природи і сутнісних властивостей картини світу є той факт, що вона являє собою створюваний людиною суб'єктивний образ об'єктивної реальності. Світ є безкінечним, а людина – ні та є обмеженою в своїх можливостях осягнення світу. Будь-яка картина світу, створювана за рахунок бачення світу крізь певні інтерпретаційні призми, завжди неминуче містить риси людської суб'єктивності, специфічності. Картина світу складає ядро світобачення людини і несе в собі його основні властивості» [117, с. 44].

У питанні співвідношення наукової та наївної картини світу слід пам'ятати про залежність наукової картини світу від загального історичного контексту і від настроїв епохи. Наукова картина світу є «цілісний образ предмета наукового дослідження в його головних системно-структурних характеристиках, що формується через фундаментальні поняття, уявлення і принципи науки на кожному етапі її історичного розвитку» [99, с. 32]. Проте «наука здатна створити не картину, котра дає цілісне відображення світу, а в кращому випадку лише метатеорію як різновид комплексної теорії, що синтезує результати окремих наукових дисциплін» [117, с. 38]. Наукові картини світу визначають напрями емпіричних та теоретичних досліджень певної науки і постають своєрідними дослідницькими програмами [99, с. 33].

Цілком справедливо стверджувати, що наукова картина світу безпосередньо залежить від пануючої наукової парадигми, принципи та підходи якої до вирішення дослідницьких проблем визначають стан НКС. Як зазначає Г. Слишкін, існуюча традиція протиставлення наївної та наукової картини світу показала свою непереконаливість, оскільки у свідомості типового представника певної культури наївне та наукове переплітаються настільки тісно, що їх майже неможливо відділити одне від одного. У сучасному світі людина неминуче оволодіває поняттями головних галузей знання, а тому наївна свідомість вже не може існувати ізольовано. Однак, як наголошує дослідник, цілком позбутися наївних компонентів свідомості людина може лише в тій науковій сфері, до якої вона належить. Отже, людська свідомість поєднує в собі неспеціалізовані загальнокультурні та спеціалізовані професійні концепти [126, с. 32–33].

Для з'ясування характеру взаємозв'язку між картиною світу чи навіть картинами світу (множинність яких не потребує доведення), на нашу думку, слід наголосити на приматі мови в формуванні цілісного образу світу в просторі думки людини. Так, «мова безпосередньо бере участь в двох процесах, пов'язаних із картиною світу. По-перше, в її надрах формується мовна картина світу, один із найбільш глибинних шарів картини світу в людини. По-друге, сама мова виражає та експлікує інші картини світу людини, котрі через посередництво спеціальної лексики входять до мови, привносячи в неї риси людини, її культури. За допомогою мови дослідне знання, отримане окремими індивідами, перетворюється на колективне надбання, колективний досвід» [117, с. 11].

Інтерес до мовної картини світу сягає ідей В. фон Гумбольдта, який стверджував, що «різні мови націй є органами їх оригінального мислення та сприйняття» [40, с. 324]. Як зазначає В. Богуцький, у руслі сучасних антропоцентричних лінгвістичних студій інтерес до дослідження цього феномену дедалі зростає [17, с. 23]. Щодо тлумачення терміна «мовна картина світу» існують різні погляди. Так, В. Маслова стверджує, що «термін

«мовна картина світу» – не більше, ніж метафора, оскільки специфічні особливості національного характеру, які фіксують унікальний суспільно-історичний досвід певної національної спільноти людей, створюють для носіїв мови не якусь особливу, неповторну картину світу, відмінну від об'єктивно існуючої, а лише специфічне «забарвлення» цього світу, зумовлене значимістю предметів, явищ, процесів, вибірковим ставленням до них, яке породжується специфікою діяльності, способу життя і національної культури даного народу» [90, с. 66]. Дослідниця пропонує використовувати замість поняття «картина» світу – «забарвлення» світу, проте таке дослідницьке бачення не суперечить розумінню сутності цього явища. Як зазначає Б. Серебренніков, «запровадження поняття картини світу в антропологічну лінгвістику дозволяє розрізнити два види впливу людини на мову – феномен первинної антропологізації мови (вплив психофізіологічних та іншого роду особливостей людини на конститутивні властивості мови) і феномен вторинної антропологізації (вплив на мову різних картин світу людини – релігійно-міфологічної, філософської, наукової, художньої) [117, с. 11]. Людина розуміє світ і саму себе через мову. Мова слугує засобом закріплення досвіду народу. Утворюється білатеральний зв'язок між умовами життя людей, оточуючим світом, який відображається в мові, і мовою, яка формує структури мислення і поведінки. Л. Вайсбергер із цього приводу писав: «коли говорять про мову як про пам'ять народу, то мають для цього всі підстави; із трудів минулого лише те досягає нашого часу, що закладено в мові, і навпаки, коли ми, сучасники, вростаємо в нашу рідну мову, то перед нами розкривається досвід довгих тисячоліть» [23, с. 126].

Ю. Апресян зазначає, що дослідження наївної, або ж мовної картини світу спрямоване на конструювання фрагментів певного загального погляду на світ, що характеризує дану мову. І «це особливе світовідчуття може відрізнитися як від наукової картини світу, так і, можливо, від способів бачити світ, властивих іншим мовам. При реконструкції таких фрагментів (наївної етики, наївної анатомії, наївної психології, наївної телеології, наївної

фізики простору і часу, наївної риторики і т.п.) використовуються лише мовні дані» [103, с. IX].

В. Карасик наголошує на тому, що мовна картина світу передбачає творчий, а отже, суб'єктивний характер відображення світу носіями мови [59, с. 75]. М. Ф. Алефіренко вважає головною особливістю мовної картини світу її здатність до переведення когнітивної свідомості в «автоматичний режим», тобто на підсвідомий рівень [3, с. 75].

У даному дослідженні ми спираємося на визначення національно-мовної картини світу, яке пропонує І. Голубовська: «національно-мовна картина світу – це виражене засобами певної мови світовідчуття і світосприйняття етносу, вербалізована інтерпретація мовним соціумом навколишнього світу і себе самого в цьому світі» [35, с. 6]. Дослідження мовних картин світу здійснюється через залучення до аналізу різних типів мовних одиниць: з одного боку, виділяються слова і вирази, які в концентрованому вигляді виражають специфічний досвід народу-носія певної мови: власні імена, культурно-історичні реалії, розповсюджені алюзії, прецедентні тексти. У той же час, як зазначає В. Карасик, існує значний масив слів і зворотів, що мають універсальний характер для людства в цілому [59, с. 75]. За твердженням І. Голубовської, «культурно-специфічне не існує поза універсальним, а сучасна лінгвістика трактує тезу про інтернаціональний характер людського мислення за допомогою поняття УПК – універсально-предметного коду, який розуміють як універсальну логіко-поняттєву базу людства, сукупність ментальних універсалій, позанаціональний мисленнєвий код» [35, с. 7].

Саме мовна картина світу відображає перетворення цієї універсальної поняттєвої бази, її перебудову, «переформатування» на національному ґрунті. Національно-мовна картина світу, таким чином, постає відображенням у мові самоідентифікації етносу, його бачення навколишнього світу, його пріоритетів, логіки його мислення. Отже,

дослідження НМКС стає засобом для проникнення в глибинні пласти національної свідомості, національного характеру певного етносу.

Самобутність національно-мовних картин світу детермінується двома головними чинниками: фрагментом реального світу, який впливає на колективну свідомість етносу, а також особливостями колективної етнічної свідомості, котрі знаходять вираження в різному осмисленні одних і тих самих буттєвих реалій [35, с. 8].

Між картиною світу як відображенням реального буття і мовною картиною світу як фіксацією цього відображення існують складні взаємовідносини. Як зазначає В. Маслова, концептуальна картина світу людини не застрахована від потрапляння до неї хибних уявлень, оскільки саме пізнання людини світу неможливе без помилкового осмислення дійсності, тому ця концептуальна картина світу постійно змінюється, на відміну від мовної картини світу, яка є значно консервативнішою і ще довго зберігає сліди цих помилок. Таким чином, картина світу, закодована засобами мовної семантики, може виявитися тією чи іншою мірою реліктовою, застарілою, що проявляється у таких виразах: сонце сідає, дощ іде [90, с. 65]. На нашу думку, така особливість мовних картин світу є надзвичайно цінною для дослідника, який прагне через дослідження мовних одиниць наблизитися до розуміння національного характеру народу, тим паче народу, що давно зник, але залишив по собі свою мову, як це відбулося з Римською імперією, чия мова становить інтерес для дослідників і через півтори тисячі років після її падіння. Звісно, для дослідження культури певного етносу важливе значення мають пам'ятки матеріальної культури, проте саме мова – це «дух народу», а отже, мова – це ключ до розуміння його культури, оскільки, за словами Є. Верещагіна, «як культура має буття в мові, так і мова, навіть штучна, не існує без культури» [28, с. 16].

Мовна картина являє собою систему відображених у мовній семантиці образів, котрі інтерпретують досвід народу-мовця [59, с. 187]. МКС завжди має суб'єктивний характер і фіксує те, як сприймає, осмислює та розуміє світ

конкретний етнос на етапі донаукового пізнання світу [66, с. 15]. Як зазначає І. Голубовська, наукову картину світу формує наукова свідомість, тоді як мовна картина світу виникає внаслідок відображення дійсності в глибинах «наївної» свідомості [35, с. 31]. До сутнісних характеристик мовної картини світу В. Карасик відносить: 1) наявність імен концептів; 2) нерівномірну концептуалізацію фрагментів дійсності залежно від їх значення в житті певного етносу; 3) специфічну комбінаторику асоціативних ознак концептів; 4) специфічну кваліфікацію певних предметних ділянок; 5) специфічну орієнтацію цих ділянок на визначену сферу спілкування [59, с. 187]. Отже, концепти слугують втіленням мовної картини світу і репрезентують її найяскравіші риси. Відтак, дослідити мовну картину світу означає проаналізувати особливості концептуалізації навколишньої дійсності, представлені в мовних фактах, знайти точки перетину культури та мови, національного характеру народу та мови.

Як стверджує О. Корнілов, наукова та мовна картини світу існують паралельно. При цьому вони, без сумніву, впливають одна на одну, однак незмінною залишається принципова різниця між ними, а саме їх сутнісні характеристики як конструктів різних видів свідомості різних соціумів, що мають відмінні функції та виникають на різних історичних етапах [66, с. 19]. Слід також зазначити, що зміни в науковій картині світу залежать, як уже згадувалося, від парадигмальних змін у науці і відбуваються значно швидше, ніж зміни в мовній картині світу, котра впродовж багатьох століть фіксує в собі відбитки давніх уявлень та образів.

#### **1.4. Осмислення сутності концепту в історичному ракурсі**

Концепт як науковий термін має тривалу історію, однак значення центральної категорії сучасних лінгвістичних студій концепт набув відносно нещодавно. Упродовж останніх десятиріч як унікальне ментальне утворення концепт став предметом більшості лінгвокультурологічних та когнітивних

досліджень. Незважаючи на надзвичайну актуальність концептуальних досліджень та на високий інтерес дослідників до з'ясування сутності концепту, на сьогодні не існує його усталеного визначення. Це пов'язано, передусім, з розмаїттям підходів до дефініції та аналізу концептів, але насамперед – неоднозначністю та багатомірністю самого цього явища. Сутність концепту й досі не може бути описана цілком вичерпно, відтак кожне нове концептуальне дослідження дозволяє дедалі глибше занурюватися в природу цього явища, а отже, відкривати все нові й нові обрії пізнання духовно-ментального світу носіїв мови. У даній розвідці ми, зокрема, прагнемо за допомогою аналізу тих поглядів на сутність концепту, котрі сформувалися до нашого часу, окреслити сутнісні ознаки концепту як центрального поняття лінгвокультурології.

Незважаючи на закономірний характер появи концептуальних студій, зумовлений пануючим у лінгвістиці антропоцентризмом, говорити про «виникнення» концепту як складової нової наукової парадигми видається не зовсім вірним, адже це поняття з'явилося спершу як предмет філософського інтересу ще за часів античності. Очевидно, що концепт у його теперішньому розумінні є результатом розвитку лінгвістичної науки протягом усієї її історії, однак лише відносно нещодавно лінгвістика накопичила достатній фактологічний матеріал, досягла високого рівня у руслі порівняльно-історичного та системно-структурного мовознавства, щоб зробити наступний крок у напрямку від аналізу мови як явища в самому собі до мови як дзеркала людського буття. Відтак, лінгвісти ніби повернули з небуття концепт як наукове поняття і по-новому переосмислили його сутність у рамках антропоцентризму. Фактично концепт постав утіленням прагнень лінгвістичної науки розкрити таємниці ментально-духовного буття людства, роздивитися і зрозуміти людину крізь її мову.

Мова є неоціненним скарбом людства, чи не найважливішим його здобутком. Наблизитися до таємниць мови видається можливим саме завдяки аналізу її концептосфери, тобто сукупності концептів, котрі формують

багатоманітний, візерунчастий світоглядний простір людини. Поняття «концепт» як витвір античної філософської думки впродовж тривалого часу було предметом зацікавлення мислителів, однак сфера його аналізу обмежувалася саме філософськими, а не власне лінгвістичними студіями. Відтак, «іменник чоловічого роду *conceptus* не має чітко визначеного місця в західній філософській термінології аж до II половини XIII століття» [46, с. 279]. Лексема *conceptus* етимологічно пов'язана із латинським дієсловом *concipere* (*conceptum*) – пізнавати, сприймати, осягати, зачинати, бути вагітним. В. З. Дем'янков вказує на те, що, у класичній латинській мові слово *conceptus* майже ніколи не вживалося у сучасному значенні поняття, концепту, оскільки зв'язок *conceptus* із вихідним номінативним значенням – «зародок», ще був дуже міцним, і така метафоризація, очевидно, могла викликати небажані асоціації. Тому філософські трактати Середньовіччя, зокрема, твори Тертуліана, св. Августина, Боеція містять *conceptus* у значенні «зачатий», а не в значенні «поняття» [44, с. 35]. Заслуговує на увагу і той факт, що вже за часів античності, зокрема в творах Макробія та Прісціана, і пізніше у XIII ст. *conceptus* розвинув свою семантику, вживаючись для опису інтелектуального уявлення, що розвивається в розумі, адже «метафоричний стосунок *conceptus* до плоду, майже забутий у традиціях модерну, буквально нагадує про те, що концепт має бути зачатий у лоні інтелекту» [46, с. 279]. *Conceptus* у значенні певної ментальної категорії досить часто вживається у творах Фоми Аквінського. Саме у його філософських студіях термін *conceptus* набуває широкого вжитку і відсуває поняття *intellectus* на другий план. Фома Аквінський розуміє *conceptus*, котрий він також називає *ratio*, *conceptio*, *verbum mentis* як явище виключно ідеального характеру, внутрішній продукт, який радше міститься в душі інтенційно, ніж реально, і відображає зовнішню дійсність [46, с. 279], про що і говорить мислитель: «Наш інтелект, перебуваючи в акті розуміння, формує певний інтелігібельний зміст, що ніби є його власною дитиною (*proles*), і тому називається поняттям ума (*mentis conceptus*)» [цит. за 46, с. 286]. Очевидно,

що середньовічне уявлення про концепт як певну ментальну сутність, котра відображає зовнішній світ і є результатом інтелектуальної діяльності, було зумовлено внутрішньою формою іменника *conceptus* та його подальшою метафоризацією у філософському дискурсі.

Наступним етапом в осмисленні концепту як філософської категорії стали філософські рефлексії П. Абеляра, у руслі яких концепт – зв'язок речі та мови про річ – є універсалією. Концепт породжується у процесі спілкування і є мовленнєвим витвором, оскільки саме мовлення «схоплює» всі можливі смисли, відбираючи необхідне для конкретного представлення речі. На думку П. Абеляра, місце концепту знаходиться «з іншого боку граматики чи мови», а саме у просторі душі, оскільки згідно з середньовічними уявленнями, мовлення освячується Св. Духом. Концепт гранично виражає суб'єкта, і в процесі спілкування актуалізує ті чи інші смисли. Пам'ять та уява виступають неодмінними складовими концепту. Як акт пам'яті концепт зорієнтований у минуле, як акт уяви – у майбутнє, а як судження – в теперішнє [97, с. 11]. Можемо лише дивуватися, наскільки глибоко концепція П. Абеляра проникає в сутність концепту, адже в ній підкреслена і ментальна сутність, і дискурсивний характер концепту, і його властивість акумулювати в собі досвід попередніх поколінь. Варто зауважити, що концепт вже давно усталився в якості однієї з основоположних філософських категорій, певної кристалізованої одиниці філософського пізнання. На думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, основним завданням філософа є саме створення концептів на зразок субстанції Аристотеля, *cogito* Декарта, а *priori* Канта тощо, оскільки «філософія – не просто мистецтво формувати, винаходити чи ж виготовляти концепти, ... концепти – це не обов'язково форми, знахідки або продукти. Точніше буде сказати, що філософія – дисципліна, котра полягає в творчості концептів» [43, с. 40]. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі стверджують, що «концепт – це дуже специфічний вид понять, властивий лише філософії» [43, с. 255], тому в інших сферах науки слід вживати терміни «поняття», «ідея»; а власне

концепти мислителі вважають «стійкими згустками смислу», «абсолютними просторовими формами» [43, с. 255]. Така думка суголосна ідеї Г. Гадамера про те, що філософія – це історія понять [32, с. 26]; як уже йшлося, концепт є особливим різновидом філософських понять, а відтак філософія – це й історія концептів.

Осмилення концепту у мовознавчому ключі суттєво відрізняється від філософського, оскільки не прагне «винаходити» концепти, а спираючись на мовну експлікацію, дослідити ментальний і духовно-ціннісний простір людської свідомості, через мову отримати доступ до глибинних орієнтирів та мотивів людської діяльності та й буття загалом.

Концепт як категорія лінгвістики набув активного вжитку відносно нещодавно і здебільшого у працях дослідників пострадянського періоду. Концепт відіграє важливу роль і в західній науці, однак сфера побутування цього поняття є дещо вузкою. В. Дем'янков зазначає, що для французького узусу, наприклад, загалом не є характерним вживання терміна концепт. Значно частіше замість нього використовуються наступні лексеми: *connaissance* – знання, *raisonnements* – роздуми, *idées* – ідеї, *pensées* – думки, *idées ou notions* – ідеї або поняття. Як стверджує автор, «...зрозуміло, що аж до кінця XIX століття термін *concept* французькою вживався надзвичайно рідко, та й те у високій філософії: його ми не знаходимо в художній літературі... Лише у II половині XX ст. термін *concept* набуває широкого вжитку в тому значенні, до якого ми звикли в російськомовній літературі кінця XX ст.» [44, с. 37]. Що ж до англійського мовного ареалу, то в ньому наявне досить широке поширення терміна *concept* здебільшого у філософській і частково в художній літературі, починаючи з другої половини XIX ст. Від *concept* утворилися деривати, наприклад, *conceptive* – «проникливий, здатний зрозуміти». Англійські словники містять наступні значення *concept* – «поняття», «ідея», «загальне уявлення», «концепція» [44, с. 40–41]. В англійськомовному науковому просторі можна помітити загальну тенденцію до дослідження концептів здебільшого в руслі аналітичної

філософії (де концепт розглядається як логічна, а не ментальна сутність, що репрезентує найяскравіші риси мови) і культурної антропології. Концепт також виступає широковживаним терміном технічних та природничих наук [44, с. 40–41].

На вітчизняному просторі вперше в ХХ ст. питання про сутність концептів порушив С. Аскольдов у своїй статті «Концепт і слово». Появу інтересу до сутності концептів дослідник пов'язує з теоретичним дослідженням мистецтва слова, зокрема, поезії. У своєму описі природи концептів С. Аскольдов наголошує на здатності слів не лише створювати певні ментальні явища, які підлягають логічному аналізу, а ще й духовно збагачувати внутрішній світ людини [8, с. 268].

Як видається, найважливішими аспектами концепції С. Аскольдова є передусім такі: 1) ментальна природа концепту; 2) сутність концепту як засобу пізнання; 3) властивість концепту заміщувати у свідомості певну множину об'єктів; 4) ідеальний характер концепту, що проявляється у його здатності заміщувати у свідомості носія мови не лише реальні предмети, а й певні ідеальні сутності, такі як справедливість; 5) виникнення в результаті обробки конкретних сутностей і абстрагування від них, внаслідок чого відбувається виокремлення родової ознаки, яка стає основою певного поняття; 6) зумовленість попереднім формуванням поняття (це не викликає заперечень і з точки зору сучасних концептуальних досліджень, адже саме поняття виступає ядром концепту); 7) труднощі опису концепту з огляду на його духовно-ментальну природу, за словами С. Аскольдова, на миттєве і важко вловиме мерехтіння «чогось» у нашому розумі [8, с. 272].

На думку С. Воркачова, у російській лінгвістичній традиції термін «концепт» починає використовуватися для «...компенсації евристичної неадекватності класичних поняття, уявлення (образу) і значення [31, с. 24]. Г. Слишкін наголошує на тому, що термін «концепт» виникає як результат логіко-поняттєвого і образного осмислення дійсності [126, с. 33]. Розвиток онтологічних уявлень про концепт дослідник окреслює таким чином:

1) спершу виникає протиставлення «пізнавальний концепт – художній концепт» у праці С. Аскольдова; 2) на наступному етапі поняттєвий та образний елементи концепту включаються до структури єдиного концепту. Такий підхід відображають праці В. Карасика, Н. Красавського, С. Воркачова. При цьому допускається можливість неоднакового співвідношення цих елементів у різних типах дискурсу [126, с. 33].

Дослідження концептосфер на матеріалі різноманітних мов не втрачають своєї актуальності, у чому нас переконує низка сучасних праць таких відомих лінгвістів, як Н. Арутюнова, А. Вежбицька, О. Кубрякова, С. Нікітіна, Ю. Степанов, В. Телія, Р. Фрумкіна та ін. Як стверджує І. Голубовська, на сучасному етапі розвитку лінгвістики можна виділити два основних підходи щодо тлумачення терміна концепт: 1) концепт як загальне поняття, що відображає традиційне розуміння цієї сутності; 2) концепт як сукупність культурно детермінованих уявлень про предмет, що характеризує осмислення поняття «концепт» з точки зору нової антропологічної парадигми [36, с. 28]. Для нашого дослідження релевантним є саме друге визначення концепту, адже будь-який носій мови є водночас представником тієї культури, до якої він належить. Відтак, людина живе в просторі культури і неминуче ретранслює її риси через культурно детерміновані концепти.

### **1.5. Дистинктивні риси концепту як об'єкта лінгвістичних досліджень**

Процес формування концептів у свідомості носіїв мови є багатоаспектним явищем, яке відображає те, яким чином та чи та лінгвокультура виформовує свій неповторний образ світу, як мова – цей особливий світ і «простір буття духу», виступаючи єднальною ланкою між людиною та навколишнім простором, відображає його. Осмислення людиною навколишнього буття та свого місця в ньому забезпечують процеси категоризації та концептуалізації. У даній розвідці ми спираємося на

визначення концептуалізації, запропоноване І. Голубовською, згідно з яким концептуалізація – це процеси пізнавальної діяльності людини, що полягають у переробці сприйнятої інформації і утворенні внаслідок цього концептів та концептуальних структур (схем, картин, фреймів, сценаріїв, гештальтів), що й формують концептуальну систему, місцем «прописки» котрої є психіка людини [36, с. 53]. В. Карасик зазначає, що концептуалізація дійсності виявляється у трьох аспектах – позначенні, вираженні та описі. Позначення спрямоване на окреслення та присвоєння спеціального знака для актуального для даної лінгвокультури фрагменту дійсності. Позначення може мати такі ступені: 1) стандартне позначення предмета; 2) генералізуюче позначення; 3) уточнююче позначення; 4) спеціальне уточнююче позначення. При цьому стандартне та уточнююче позначення належать до сфери наївної мовної концептуалізації, а генералізуюче та спеціально уточнююче – до спеціальної сфери спілкування. Позначення може відбуватися і в сфері непередметних сутностей. У такому випадку позначення полягає у виокремленні якостей і процесів та присвоєнні їм імен. Не можна не погодитися з думкою автора про те, що стверджувати про наявність імені певного концепту видається можливим у тому випадку, якщо відбувся процес осмислення певної концептуалізованої ділянки в мовній свідомості і його результатом є однослівне позначення [59, с. 91].

Вираження концепту – це вся система мовних і немовних засобів, які уточнюють, розвивають та ілюструють його зміст [59, с. 91]. В. Карасик зазначає, що концепт може знаходити своє вираження, навіть якщо він не отримав окремого словесного позначення. Категоризація – це процес формування категорій чи співвіднесення з ними тих чи інших смислів, мовних одиниць, що їх репрезентують, які відображають найбільш узагальнені знання людини про те, як влаштований та впорядкований світ [138, с. 22]. Відмінність між концептуалізацією та категоризацією полягає і в сферах реалізації. Так, процес концептуалізації відбувається на

ментальному рівні, а категоризація знаходить своє вираження як на концептуальному, так і на мовному рівні [138, с. 26].

Як зауважує І. Голубовська, поняття категоризації часто поплутується з поняттям концептуалізації, оскільки обидва явища пов'язані з упорядкуванням пізнавальної діяльності людини. Однак, концептуалізація спрямована на сприйняття та осмислення інформації про навколишнє буття через утворення «квантів знання», тобто концептів і різноманітних концептуальних структур. Категоризація ж тяжіє до класифікації вже сприйнятого, до ієрархізації світу через окреслення зв'язків на зразок «клас – член класу» [36, с. 53]. Можна сказати, що концептуалізація – це ідеальне втілення осмисленого світу, а категоризація – його структурування.

Щодо розуміння особливостей категоризації, то на особливу увагу заслуговують ідеї Л. Вітгенштейна, які в науці отримали назву теорії фамільної (сімейної) подібності. Дана теорія полягає в тому, що набір тотожних ознак може варіюватися і належати не всім членам категорії, а лише деяким. Прототипом цієї категорії виступають ознаки членів людської сім'ї. Так, одних родичів об'єднують спільні риси характеру, інших – схожість зовнішності. Теорія Л. Вітгенштейна стала основою теорії прототипів, розвинутої у працях американської дослідниці Е. Рош. Прототип – це найкращий зразок певної категорії, який найбільше відповідає суті певного явища і найкраще виявляє риси, спільні з іншими одиницями категорії. Навколо прототипу групуються всі інші члени. У мові прототипи маніфестуються через низку найчастотніших мовних одиниць, які відображають стереотипи мислення, а також культурні установки. Відтак, прототип завжди має культурно значиме забарвлення, оскільки він відображає стереотипи, притаманні певному соціуму [138, с. 23]. Прихильники теорії когнітивної категоризації, серед яких слід зазначити В. Дем'янку, О. Залевську, О. Кубрякову, Л. Лузіну, Є. Піменова, З. Попову, Є. Рахіліну, Й. Стерніна, наголошують на тому, що когнітивні ознаки не піддаються чіткому окресленню. Відтак, дослідники оперують

поняттям типового представника категорії, який найбільшою мірою втілює прототипічні когнітивні ознаки [2, с. 33]. Прототипічні образи посідають серединну позицію між загальними поняттями та їх конкретними репрезентаціями. В. Карасик наводить наступний приклад: прототипом поняття «фрукт» для багатьох носіїв російської культури є яблуко. Цілком можливо уявити собі яблуко, однак важко уявити фрукт як такий, водночас якщо не йдеться про різновиди яблук, то їх видова специфіка для більшості комунікантів залишається нерелевантною [59, с. 105–106]. Як справедливо зазначає Г. Токарев, неможливо здійснити цілісний лінгвокультурологічний опис концепту без поєднання принципів логічного та прототипічного підходу до процесу категоризації значення, яке формує ту чи іншу категорію або субкатегорію [138, с. 25].

Сутність концепту не може бути описана без з'ясування зв'язку цього поняття з дотичними до нього, такими, як поняття і значення. Слід зазначити, що проблема диференціації термінів «концепт», «поняття», «значення» постає однією з найбільш дискусійних у сучасному теоретичному мовознавстві, оскільки характер відношень цих лінгвістичних категорій і досі остаточно не з'ясований. Дослідники дотримуються різних точок зору, від ототожнення концепту та поняття як взаємозамінних – до окреслення чіткої межі, яка увиразнює онтологічні відмінності концепту, поняття, значення. Російські дослідники зазначають, що терміни «концепт» та «поняття» в повсякденному вжитку майже не мають відмінностей, тобто фактично є тотожними [55, с. 24]. Так, Ю. Степанов стверджує, що за своєю внутрішньою формою рос. понятие і лат. conceptus є однаковими, адже аналогічно до conceptus рос. понятие походить від дієслова поять, яке за своєю семантикою є дуже близьким до лат. concipere, що має значення «схопити, взяти у власність, взяти жінку за дружину» [130, с. 42]. Відтак, поняття і концепт можуть вживатися паралельно, з тією лише різницею, що «поняття» є питомим терміном, а «концепт» запозиченим [130, с. 42]. Проте, з точки зору сучасного стану лінгвістики між цими двома термінами існує

суттєва різниця, що дозволяє тлумачити концепт на основі його зв'язку з поняттям та відмінності від нього.

Ю. Степанов проводить доволі чітку межу в розумінні відмінності між концептом, значенням та поняттям. «Простіше кажучи – значення слова це той предмет або ті предмети, стосовно яких це слово правильно, а концепт – це смисл слова» [130, с. 44]. Аналіз співвідношення концепту, поняття і значення можна значно спростити, якщо піти шляхом, запропонованим І. Голубовською. Так, якщо виходити з того, що значення є «наївним», «побутовим» поняттям про певне явище, можна обмежитися лише розглядом відношень між концептом і поняттям [36, с. 30].

Аналізуючи відмінності між концептом та поняттям, слід зазначити, що поняття втілює в собі раціональне прагнення окреслити найбільш загальні та визначальні риси певного явища, які відрізняють його від інших. Відтак, у понятті акумулюються основні знання про певний феномен і воно виникає як результат процесу його пізнання. Концепт же, базуючись на понятті, і будучи так само, як і поняття, пізнавальною одиницею, динамічно розвивається, набуваючи нових смислів і образів, котрі втілюють як глибинне, загальнолюдське, так і індивідуальне, об'єктивне та суб'єктивне, як сутнісні ознаки певного явища, так і його несуттєві риси. Концепт постає складною ментальною сутністю, яка за твердженням В. Телії, виражає «те, що ми знаємо про об'єкт у всій його екстенсії» [36, с. 27]. С. Воркачов пояснює взаємозв'язок між концептом та поняттям за допомогою влучної метафори: «...поняття швидше належить до евклідової геометрії з її трьома вимірами та чіткими обрисами фігур, тоді як концепт зближується з фрактальними структурами, котрі характеризуються ламаністю меж, що відтворюється в «матрьошковій» подібності частин, і роздрібненими вимірами внутрішнього простору, матеріальним аналогом якого (концепту) може бути зіжмаканий папір» [31, с. 12].

Існує суттєва відмінність між концептом і поняттям щодо рівнів їх мовного вираження. Поняття вербалізується, в основному, за допомогою

слова або сталого словосполучення, тоді як концепт репрезентує себе на усіх рівнях мови: лексичному, морфемному, фразеологічному, синтаксичному. Концепт може бути досліджений дискурсивно, тобто за допомогою аналізу судження і поняття, і недискурсивно, тобто через образ, символ, переживання [55, с. 26]. «Поняття має когнітивно-семантичний характер, оскільки воно складається з сем, котрі репрезентують у мовленні певні когнітивні ознаки, що формують зміст концепту. Ці ознаки, відображаючи певні сторони позамовних об'єктів і явищ, мають рефлексивний характер... Очевидно, поняттєвий субстрат концепту – це той мінімум його смислового об'єму, котрий зазвичай фіксується лексикографічними джерелами» [111, с. 22].

Хотілося б наголосити, що концепт у жодному разі не слід ототожнювати зі словниковим значенням слова, яке його вербалізує, адже в такому разі сутність концепту буде позбавлена тих асоціативних та культурно детермінованих нюансів смислу, котрі перетворюють певне поняття на концепт.

Зважаючи на певну невизначеність у вирішенні проблеми зв'язку концепту, поняття і значення, не існує одностайної думки і щодо трактування сутності концепту як ментальної категорії. Як зазначає з цього приводу В. Карасик, незаперечним є лише положення про те, що концепт є категорією свідомості, і на відміну від поняття, включає в себе, окрім описово-класифікаційних, ще й чуттєво-вольові та образно-емпіричні складові [59, с. 96]. За своєю сутністю концепти окреслюють буття в усій його повноті, сягаючи архетипових ціннісних орієнтирів життя людини. Поняття ж виступає одним із модусів концепту [55, с. 26]. На нашу думку, відмінність між концептом і поняттям досить влучно окреслив А. Приходько: «поняття є раціонально-логічним конструктом і тим самим постає загальнокогнітивним надбанням, а концепт – лінгвокультурним, що відображає етноспецифічні осягнення певного фрагмента об'єктивної дійсності. Концепт являє собою такий складноструктурований феномен, понятійне начало якого, проходячи

крізь сито перцептивно-образних асоціацій, органічно поєднується з ціннісною рефлексією» [111, с. 30].

Саме ідеальна природа концепту як ментального утворення зумовлює те, що незважаючи на наявність імені концепту, все ж видається майже неможливим повний опис концепту, оскільки, як стверджує Ю. Степанов: «у всіх духовних концептах... ми можемо довести свій опис лише до певної межі, за якою лежить певна духовна реальність, яка не описується, а лише переживається» [130, с. 76].

### **1.6. Онтологічні характеристики та структура концепту**

Упродовж останніх років на пострадянському просторі сформувалася низка мовознавчих шкіл, що обрали концепт у якості головного предмета досліджень. Відтак, існує велика кількість концепцій щодо природи концепту. Спробуємо розглянути основні підходи до тлумачення сутності і структури концепту.

Представники школи на чолі з Ю. Степановим розглядають концепт у культурологічному аспекті. Вони трактують культуру як сукупність концептів і зв'язків між ними, котра репрезентується в ментальному світі людини через свою одиницю – концепт. Ю. Степанов дає таке визначення: «Концепт – це ніби згусток культури в свідомості людини; те, у вигляді чого культура входить у ментальний світ людини. І з іншого боку, концепт – це те, за посередництвом чого людина – буденна, звичайна людина, не «творець культурних цінностей» – сама входить у культуру, а в деяких випадках і впливає на неї» [130, с. 43]. У концепції Ю. Степанова концепт розглядається як особлива категорія культури – константа. Трактуючи константи як усталені постійні концепти, мовознавець наголошує на тому, що термін «константа» не означає, що ці концепти існували завжди або ж що вони є незмінними. Ю. Степанов розглядає константи як такі концепти, що від часу свого виникнення постійно представлені в певній лінгвокультурі. Важливо,

що константи мають сталу і змінну частини [130, с. 6]. Ю. Степанов стверджує, що дослідження концепту має здійснюватися у напрямі від етимології – «передісторії, дописемної історії концепту» із залученням історико-культурних даних у діахронії до сучасності. В якості головного матеріалу дослідник обрав дані різноманітних словників, а також численні тексти письменників, філософів тощо [130, с. 7].

Не можна оминати увагою і доробок В. Телії. Власне, виникнення самого терміну «лінгвокультурологія» пов'язують із працями представників фразеологічної школи, очолюваною дослідницею. В. Телія наголошує на тому, що «лінгвокультурологія покликана дослідити та описати взаємодію мови і культури не тільки і не стільки в її етнічних формах... скільки в формах національної та загальнолюдської культур в їх сучасному стані або в певних синхронних зрізах цієї взаємодії» [132, с. 216]. Синхронними зрізами В. Телія вважає певні часові етапи життя народу або ж певної соціальної групи, під час яких відбулися суттєві процеси, котрі вплинули на формування ментальності народу [132, с. 216].

Д. Лихачов, О. Кубрякова як представники наступного напрямку концептуальних досліджень вважають, що концепт не породжується безпосередньо значенням слова, а виникає в результаті зіткнення значення слова з особистим і народним досвідом людини. Таким чином, концепт грає роль посередника між словами і дійсністю. Д. Лихачов у своїх дослідженнях спирається на ідеї С. Аскольдова. Однак, не погоджуючись із думкою С. Аскольдова про те, що концепт у процесі мислення заміщує невизначену множину предметів одного й того ж роду, Д. Лихачов вважає, що концепт є «алгебраїчним вираженням значення», яке ми використовуємо в усному та писемному мовленні [90, с. 43]. О. Кубрякова як один із найяскравіших представників когнітивної лінгвістики є близькою у своїх поглядах до ідей Д. Лихачова. Дослідниця вважає, що концепт – це оперативна змістова одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи мозку

(*lingua mentalis*), всієї картини світу, відображеної в людській психіці [72, с. 90].

Для лінгвокультурологічних студій надзвичайно важливою є «теза про протиставлення концепту як феномена культури і як феномена індивідуальної свідомості, за словами Р. Джакендоффа, *externalized and internalized concepts*. У лінгвістичному плані тут встановлюється дистинкція між значенням і смислом. Представники структурної семантики розглядають лише значення в мавній системі, для психолінгвістів на перший план виступають проблеми організації смислів у свідомості носіїв мови, лінгвокультурологи прагнуть синтезувати зовнішнє і внутрішнє розуміння концепту, говорячи про взаємозумовленість цих іпостасей ментального утворення» [61, с. 94].

Концепт як складне ментальне утворення характеризується багатомірною структурою. Як зауважує А. Косенко, у сучасних лінгвістичних студіях існують такі основні підходи до розуміння структури концепту: когнітивно-епістеміологічний, згідно з яким структура концепту детермінується інформацією та знаннями, які він втілює; системно-ієрархічний підхід, визначальною ознакою якого є чітка ієрархічно впорядкованість компонентів концепту [67, с. 83-84].

Лінгвокультурологічне осмислення концепту спирається на виокремлення в його будові різних смислових прошарків, котрі детермінують його як культурний феномен. Так, Ю. Степанов виокремлює такі компоненти концепту: 1) основну (актуальну) ознаку; 2) додаткову (пасивну, історичну) ознаку; 3) внутрішню форму, яка зазвичай не усвідомлюється носіями мови, а відкривається лише дослідникам при дослідженні етимології [130, с. 21]. Г. Слишкін пропонує розуміти шари концепту не як складові одного концепту, а як окремі концепти різного об'єму. Оскільки концепт існує в індивідуальній або колективній свідомості, відсутність у свідомості індивіда або групи індивідів певного елемента свідчить про його невходження до структури концепту як ментального утворення. Отже, шари концепту,

запропоновані Ю. Степановим, на думку Г. Слишкіна, є окремими концептами, що відрізняються за своїм об'ємом, а не є складовими частинами єдиного концепту. Дослідник наголошує, що активний шар концепту належить до загальнонаціонального концепту, а пасивні страти тяжіють до концептосфер окремих субкультур. Внутрішню форму концепту Г. Слишкін трактує як таку, що для більшості носіїв культури є детермінуючим культурним елементом цього концепту [126, с. 26]. Більшість дослідників описує структуру концепту наступним чином: 1) поняттєва складова; 2) перцептивно-образний компонент; 3) ціннісна (валоративна) складова [111, с. 21]. В. Маслова вважає, що концепт має наступні рівні: 1) загальнолюдський, або універсальний; 2) національно-культурний, зумовлений життям людини у певному культурному середовищі; 3) соціальний, зумовлений належністю людини до певного соціального прошарку; 4) груповий, зумовлений належністю мовної особистості до певної вікової і статевий групи [90, с. 54].

Як бачимо, дослідники не є одностайними в тлумаченні як структури, так і самої сутності концепту. На нашу думку, опис концепту і його складових має ґрунтуватися на уявленні про концепт як продукт і вмістилище культури, її дзеркало і водночас витвір. При такому розумінні, головним компонентом концепту слід визнати ціннісну складову, адже як уже йшлося, визначальною ознакою культури є ціннісна шкала. Тим не менше, С. Воркачов вважає, що ціннісний вимір концепту не є релевантним для власне лінгвістичного дослідження. Образну частину концепту він визначає як фіксацію когнітивних метафор, а основною конституюючою ознакою концепту вважає його значущу складову [55, с. 27]. Ми цілком поділяємо думку В. Карасика, котрий наголошує на принциповій важливості ціннісного компонента в структурі концепту з огляду на його значущість у культуротворенні [55, с. 27]. Вважаємо, що процес концептуалізації полягає насамперед в аксіологічному освоєнні навколишнього буття, адже однією з умов перетворення певного поняття на концепт є його місце і роль у

духовному житті як індивіда, так і етнічного соціуму, до якого він належить. На цих двох рівнях – індивідуальному і колективному відбувається відбір понять, що складають цінність для всіх носіїв певної лінгвокультури, причому цей процес є невід’ємним від загальноісторичного та соціально-політичного контексту розвитку певної етнічної спільноти.

Лише ціннісно значимі аспекти буття можуть відбитися у концепті, що легко простежується на матеріалі різноманітних текстів та фразеології. Отже, дослідити концепт безвідносно до його ціннісної складової у рамках лінгвокультурологічного дослідження не видається можливим, адже в такому разі концепт фактично позбавляється своєї онтологічної сутності як культурно заангажованої категорії.

Водночас специфіка культурного концепту як ціннісно маркованого ідеального утворення зумовлює необхідність застосування рефлексій дослідника, його наукової інтуїції, адже ціннісні аспекти явищ є досить складним предметом дослідження.

### **1.7. Концепт у світлі когнітивістики та лінгвокультурології: порівняльний аспект**

Характеризуючи концепт як центральну категорію новітніх лінгвістичних досліджень, не можна не зупинитися на особливостях концептуального аналізу. Як влучно зазначає А. Приходько, «сьогодні амплітуда прикладного використання терміна «концепт», мабуть, досягла свого апогею. Зараз без перебільшення можна говорити про «концептивну експансію» лінгвістики, для якої він став певною мірою «ласим» об’єктом вивчення...» [111, с. 9].

Посилення інтересу до дослідження концептів стало закономірним етапом розвитку когнітивістики та когнітивної лінгвістики як її складової. Когнітивістика досліджує психічну діяльність як таку, що відображає загальні принципи людського пізнання та їх ментальні репрезентації.

Категорія знання як визначальна в когнітивістиці спрямовує увагу науковців на дослідження мовних явищ як таких, що найбільш повно відтворюють і зберігають результати пізнавальної діяльності людини, адже «сама мова є основним засобом фіксації, зберігання, засвоєння і передачі знання» [88, с. 8]. Відтак, концепт як ментальна категорія, що знаходить своє втілення у мові, постає однією з центральних категорій когнітивної лінгвістики.

Когнітивне розуміння природи концепту можна звести до наступних положень: 1) концепт втілює людський досвід в ідеальній формі, вербалізується в слові та має польову структуру; 2) концепти виступають «основними одиницями переробки, зберігання і передачі знань»; 3) природа концепту є соціальною; 4) прагматика концепту визначається його асоціативним полем; 5) концепт виступає головним осередком культури [90, с. 47]. У когнітивній лінгвістиці загальноприйнятим стало тлумачення концепту як ключового терміна цієї галузі знання, що було запропоноване О. Кубряковою. Як зазначає І. Голубовська, дослідниця тлумачить концепт як одиницю ментального лексикону людини, що виконує посередницьку функцію між словами та оточуючим світом – культурним простором життя людини [36, с. 26].

Загалом, у когнітивній лінгвістиці концепт – це інструмент і продукт структурування смислів. Зважаючи на те, що «ми можемо дістатися до думки тільки через слова» [27, с. 48], у когнітивних дослідженнях мова виступає саме тим засобом, за допомогою якого науковець отримує доступ до «мови мозку» [31, с. 24].

Лінгвокультурологічне осмислення природи концепту відштовхується від розуміння того, що він є складовою культури, котра його формує. Таким чином, концепт – це «поняття, занурене в культуру», як стверджують Н. Арутюнова і В. Телія.

Різницю між когнітивним та лінгвокультурологічним осмисленням концепту виразно окреслює Г. Слишкін. Дослідник зазначає, що у когнітивістиці концепту відповідає одна мовна одиниця, тоді як для

лінгвокультуролога концепт є поліапельною категорією, тобто такою, що реалізується через цілу низку мовних і мовленнєвих форм. Для когнітивіста кожне слово має відповідний йому концепт, включно зі службовими словами і науковими термінами. Натомість лінгвокультуролог у якості імен концептів розглядає обмежену кількість культурно значимих одиниць [126, с. 22–23]. Водночас будь-яке лінгвокультурологічне дослідження спирається на принципи когнітивної науки. Так, взаємодія мови і культури відбувається саме у свідомості людини, тому «будь-яке лінгвокультурологічне дослідження є водночас і когнітивним дослідженням» [126, с. 25]. Як видається, лінгвокогнітивний та лінгвокультурологічний підходи до дослідження концептів взаємодоповнюють один одного. У той же час різницю між ними увиразнює кінцева мета дослідження, адже когнітивна лінгвістика та лінгвокультурологія мають різне бачення сутності концепту. Так, лінгвокогнітологи прагнуть дослідити таємниці пізнавальної діяльності людини, яка маніфестується через мову, побачити, як світ відображається в її психічно-ментальному просторі. Лінгвокультуролог же здійснює дослідження дещо в іншому ракурсі, оскільки цікавиться насамперед тим, як мова – «дух народу» закарбовує в собі його культуру, тобто весь ціннісно-ідеальний простір життя народу, його історію, релігію, соціальні пріоритети. Важливо, що лінгвокультурологічні концептуальні дослідження, зазвичай, мають ретроспективний характер і дозволяють не лише віднайти приховані за мовними явищами неповторні риси характеру народу, а й показати, як мова та культура, взаємодіючи та взаємовпливаючи, створювали особливий культурно-історичний простір життя народу.

Вихід лінгвокультурологічних досліджень на передові мовознавчі позиції зумовив виникнення низки термінів, запропонованих дослідниками в якості альтернативи концепту. До них належать лінгвокультурема, логоепістема, культурема тощо. Лінгвокультурему дослідники розглядають як міжрівневу одиницю, що виступає з'єднувальною ланкою між мовною і позамовною дійсністю, тобто культурним середовищем.

Шведський мовознавець, завідувач кафедри загального мовознавства в Гамбурзькому університеті Е. Оксаар пропонує термін «культурема» як соціокультурну категорію та співставляє її з «біхевіоремою» як комунікативною категорією. У концепції дослідниці фактично наявне протиставлення культури та поведінки як змісту і форми. При цьому дослідниця уточнює, що способами вираження біхевіореми слугують наступні рівні: вербальний (слова), паравербальний (тембр, артикуляційний контроль), невербальний (міміка, жести) та екстравербальний (характеристики часу, місця, соціальні індекси) [цит. за 59, с. 114].

Є. Верещагін, В. Костомаров, Н. Бурвікова на позначення культурного концепту (або, за твердженням В. Карасика в якості альтернативи лінгвокультуремі) [59, с. 114]) запропонували термін «логоепістема». Дослідники стверджують, що логоепістема – це «знання, що несе слово як таке – своєю внутрішньою формою, індивідуальною історією, власними зв'язками з культурою» [28, с. 7]. Вважаємо, що визначальною особливістю лінгвокультурологічного розуміння сутності концептуальних утворень є їх прив'язка до мовних форм. Так, у термінах «лінгвокультурема» і «логоепістема» на першому місці стоять форманти лат. лінгв – мова та гр. лог – слово. Однак, якщо лінгвокультурема розглядається як міжрівнева одиниця, то логоепістема спирається на слово як основний носій знання, що акумулюється в лексичному значенні. Як зазначає Г. Слишкін, не є релевантним ототожнення концепту з окремим словом чи словозначенням [126, с. 35], адже він маніфестується на всіх мовних рівнях, репрезентуючи свій зміст не лише через слово, а й через його оцінні характеристики, які становлять суть концепту як ментального явища [59, с. 114]. Лінгвокультурема та логоепістема за своєю суттю не видаються одиницями, рівноцінними концепту, а тому оперування саме поняттям концепт виявляється найбільш прийнятним у лінгвокультурологічних студіях. Як слушно зазначає Г. Слишкін, «принципова відмінність концепту полягає в тому, що він, покладений в основу синтезного дослідження мови і

культури, сам не лежить безпосередньо ані в мовній (як логоепістема), ані в культурній сферах, ані в них обох одночасно (як лінгвокультурема). Концепт є ментальною одиницею, елементом свідомості. Саме людська свідомість відіграє роль посередника між культурою і мовою. Дослідження взаємовпливу мови і культури буде наперед неповним без цієї з'єднувальної ланки» [125, с. 8–9].

Значного поширення в сучасних лінгвістичних дослідженнях набули такі терміни, як фрейм, гештальт, схема, сценарій (скрипт), пропозиційна структура тощо. Дослідники (А. Бабушкін, С. Болдирев, З. Попова, І. Стернін) схильні розглядати їх як гіпоніми концепту, а також як частини стосовно цілого (В. Карасик, С. Ляпін, О. Прохвачова, Г. Слишкін).

В. Карасик, спираючись на дослідження М. Мінського та В. Дем'янкова, стверджує, що фрейм функціонує як засіб моделювання предметно-образної сторони концепту та виступає носієм етнокультурної специфіки. Через фрейм стає можливим окреслити риси, найбільш типові для певної культури [59, с. 106]. Він виконує функцію організації розуміння та категоризації досвіду. Фрейми складаються зі слотів, так званих пустих вузлів, які характеризуються наявністю чітко окресленого екстенціоналу, однак не мають інтенціоналу [138, с. 40]. Як зазначає О. Огнева, «на відміну від загального терміну «концепт», котрий виражає будь-яку одиницю знання..., загальний термін «фрейм» використовується лише для позначення структурованих концептів: схем, сценаріїв, когнітивних моделей [104, с. 69].

Із фреймом пов'язані поняття «сцена», «сценарій», «скрипт», які зумовлюються поняттям ситуації, що окреслює сукупність зовнішніх обставин стосовно суб'єкта. У свідомості індивіда ситуація відображається у вигляді образів, які включають у себе учасників ситуації та їх функції, а також обставини розгортання ситуації. Усі ці елементи, поєднуючись, утворюють сцени, які, в свою чергу, розвиваються за певним сценарієм. Типовий або стереотипний сценарій є скриптом [138, с. 41].

Г. Токарев називає найбільш продуктивною формою концептуальної репрезентації уявлень гештальт [138, с. 27]. Так само, як і Д. Лакофф, дослідник розуміє гештальт як цілісний образ, який поєднує в собі чуттєве і раціональне. Для того, щоб визначити певний гештальт, необхідно окреслити його матрицю, тобто базовий образ, який є спільним для низки внутрішніх форм мовних одиниць, які репрезентують певний концепт [138, с. 40]. Як зазначає В. Карасик, у професійному спілкуванні і в художньому тексті гештальт має бути вираженим через ознаки, тобто певна особа має відкрити свій гештальт іншій. Гештальт спрямований на акцентуацію цілісності образу, що зберігається, його неподільності на сукупність ознак, на відміну від фрейму, який виконує функцію структурування, виокремлення частин. За влучним визначенням В. Карасика, фрейм – це «гештальт у його динаміці, будові та зв'язку з іншими гештальтами» [59, с. 107].

Не можна оминати увагою і питання співвіднесення концепту та стереотипу. Ю. Прохоров дає наступне визначення: «стереотип мовленнєвого спілкування – це соціокультурно маркована одиниця ментально-лінгвального комплексу представника певної етнокультури, яка реалізується в мовленнєвому спілкуванні у вигляді нормативної локальної асоціації стосовно стандартної для даної культури ситуації спілкування» [113, с. 98]. В. Красних здійснює аналіз співвідношення концепту та стереотипу за ознаками об'ємності змісту цих понять, ступеню їх абстрактності, парадигматичності/непарадигматичності та способів репрезентації. Так, концепт є ширшим за стереотип, оскільки може проявлятися у вільних асоціаціях і включає в собі мовні знання (компоненти), тоді як стереотип є ментальним образом-уявою та його вербальною оболонкою водночас, проявляється в передбачуваних асоціаціях. Природа концепту є абстрактнішою порівняно зі стереотипом і передбачає виокремлення на базі концепту архетипів, тоді як стереотип є доволі конкретним ментальним утворенням. Проте, стереотип проявляється в комунікативній поведінці і в

цьому плані є функціональним і ширшим за концепт, тоді як концепт виступає феноменом парадигматичного плану [70, с. 133].

На нашу думку, вибір в якості метамови дослідження тих чи тих ментальних структур має бути виправданим кінцевою метою дослідника, а також сутнісними характеристиками досліджуваного явища, адже те, наскільки успішною виявиться певна розвідка, залежить передусім від її пріоритетів та дослідницької цілі.

### **1.8. Методи дослідження концептів**

Методи і прийоми, котрі застосовуються для аналізу структури концепту, безпосередньо залежать від дослідницьких традицій, сформованих у тому чи іншому напрямі концептуальних досліджень. Не викликає сумніву, що вивчення концепту як особливого ментального феномену потребує такого дослідницького фрейму, котрий дозволив би найадекватніше проаналізувати його багаторівневу структуру, що містить у собі, окрім поняттєвої складової, ще й соціальний, психологічний і культурний компоненти. Як уже зазначалося, концепт вміщує в собі асоціації, емоції, оцінки, національні образи і конотації, властиві культурі певного етносу. Таким чином, окрім поняття, до концепту входить все те, що пов'язує його з культурою. Лінгвокультурологія на сучасному етапі свого розвитку не має у своєму розпорядженні усталеного набору методів і прийомів аналізу концепту. Більшість дослідників намагаються досліджувати концепти на перетині підходів і розумінь, що склалися когнітивній лінгвістиці, етнолінгвістиці, психолінгвістиці, лінгвокультурології.

На сьогодні у лінгвістиці створено кілька методик дослідження і опису концептів: теорія вертикальних синтаксичних полів С. Прохорової, теорія профілювання Є. Бартмінського, теорія вертикального контексту О. Ахманової та І. Гюббенет. Дослідженню когнітивних структур присвячена фреймова семантика Ч. Філлмора, фреймова теорія М. Мінського,

прототипова теорія Е. Рош, теорія метафори і метонімії Дж. Лакоффа, сценарії Р. Шенка і Р. Абельсона.

Використання тих чи інших методик для опису концепту залежить не лише від складності будови концепту, а й від мети, яку ставить перед собою дослідник, від характеру джерел, що виступають емпіричним матеріалом дослідження. Слід зазначити, що концепт як суто духовно-ментальне утворення не може бути досліджений без залучення власної інтуїції вченого, котра допомагає знайти підтвердження тієї чи іншої гіпотези.

Методи дослідження концептів визначаються, головним чином, властивостями концептів як культурно значимих понять: так, певне слово може претендувати на статус концепту за умови глибокої словникової розробленості. Відповідно, при дослідженні концепту необхідно залучати дані різноманітних словників: етимологічних, енциклопедичних, тлумачних, синонімічних, фразеологічних. Принцип частотності вживання слова, яке вербалізує концепт, виявляється при дослідженні великої кількості текстів: художніх, поетичних, публіцистичних. Слово, що маніфестує концепт, має бути продуктивним для утворення похідних, тобто мати високий рівень словотвірної розробленості. Принцип обов'язкової аксіологічної маркованості слів-концептів може бути доведений, зокрема, і на основі аналізу контекстів їх функціонування, і за допомогою дослідження фразеологізмів, адже концепт є аксіологічно маркованою сутністю, формуючись у результаті процесів морально-ціннісної концептуалізації дійсності.

Як уже йшлося, концептами стають лише ті слова, котрі мають «ключовий» характер для духовності певного народу. «Ключові слова належать до тієї унікальної для кожної культури лексики, через яку етнос самоідентифікується як колектив носіїв національної мови, що певним чином відчуває, мислить, сприймає та оцінює навколишню дійсність» [35, с. 91–92]. На нашу думку, саме ця властивість концепту бути «ретранслятором» мислення народу, втілювати в собі «дух» народу, його логіку мислення є

визначальною. Правильно здійснений аналіз концепту як ключового слова культури дає змогу, за словами А. Вежбицької, «сказати про дану культуру щось суттєве і нетривіальне» [36, с. 35].

М. Піменова пропонує здійснювати аналіз концепту наступним шляхом: на першому етапі відбувається аналіз лексичного значення і внутрішньої форми слова, яке репрезентує ім'я концепту. Далі дослідник має виявити синонімічний ряд лексем, що маніфестують концепт. Подальшим кроком є опис способів категоризації концепту в мовній картині світу, що спрямовано на визначення способів вторинного означування відповідних лексем, відтак, аналіз концептуальних метафор та метонімії. На завершальному етапі досліджуються сценарії розгортання концептуального змісту [6, с. 18].

Нам імпонує шлях аналізу концептів, запропонований В. Карасиком. Дослідник виокремлює наступні дослідницькі процедури при аналізі лінгвокультурних концептів: 1) семантичний аналіз слів, які виступають іменами концептів; 2) етимологічний аналіз імен концептів; 3) семантичний аналіз переносних, асоціативних значень слів, які вербалізують концепти; 4) інтерпретативний семантичний аналіз контекстів, в яких використовуються слова і словосполучення на позначення концептів; 5) інтерпретативний аналіз ціннісно-маркованих висловлювань (прислів'їв, афоризмів, цитат), які втілюють досліджуваний концепт; 6) аналіз коротких творів інформантів на тему, яка стосується змісту концепту; 7) аналіз асоціативних реакцій інформантів на вербальні позначення концепту [60, с. 32].

На нашу думку, розмаїття методів дослідження концептів та їх варіювання залежно від суті дослідницької концепції дозволяє науковцю створити власний науковий фрейм аналізу, котрий відобразить не лише специфіку самого предмета дослідження, а й індивідуальне бачення

науковця, його розуміння шляхів опису та інтерпретації концепту, специфіки здійснення концептуального аналізу.

Методологія даного дисертаційного дослідження базується на теоретичних положеннях загального мовознавства, сформульованих у працях В. фон Гумбольдта, І. Бодуена де Куртене, Е. Бенвеніста, представників неогумбольдтіанського напрямку (Л. Вайсбергер, Е. Сепір, Б. Уорф), лінгвокогнітивних дослідженнях (Р. Джаккендофф, О. Кубрякова, Й. Стернін), лінгвокультурологічних студіях (А. Вежбицька, Г. Воркачов, І. Голубовська, В. Карасик, В. Маслова, Г. Слишкін, Ю. Степанов, В. Телія, та ін.), культурологічних, філософських, етико-філософських дослідженнях (Р. Бенедікт, В. Віндельбанд, Т. Кун, К. Леві-Стросс, А. Макінтайр, Б. Рассел, Г. Ріккерт та ін.).

### **1.9. Фрейм як одна з центральних категорій когнітивних лінгвістичних студій**

Як слушно зауважує Н. Кіреєва, з огляду на важковловиму природу концептів у когнітивній лінгвістиці «...головним інструментом їх вивчення є побудова моделей на основі аналізу мовних і мовленнєвих репрезентацій», до яких належать пропозиційне і фреймове моделювання [65, с. 247]. Такий підхід є цілком виправданим, адже, за словами Дж. Лакоффа, «in general, concepts are elements of cognitive models – загалом, концепти є елементами когнітивних моделей» [174, с. 286].

Вперше в науковий обіг поняття фрейму запровадив М. Мінський з метою надати частинам інформації у системах штучного інтелекту більш загального і чітко організованого характеру. Згідно з концепцією дослідника, фрейм слугує для вдосконалення моделі репрезентації знань у системах штучного інтелекту шляхом їх кращого структурування, виконуючи функцію ієрархічно впорядкованої структури даних, котра виступає акумулятором знань про окрему стереотипну ситуацію або ж клас ситуацій [10, с. 59].

Спираючись на концепцію М. Мінського, В. Маслова зазначає, що «перерахунок деталей, з яких складається зміст, котрий дає ніби кадр фільму, – це фрейм. Фрейм у його базовому визначенні... – це структура даних для представлення візуальної стереотипної ситуації, особливо при організації великих об'ємів пам'яті. Це організація уявлень, що зберігаються в пам'яті, структура знань, інформація про певний фрагмент людського досвіду (наприклад, святкування дня народження). Таке знання містить: а) лексичне значення; б) енциклопедичне знання про предмет; в) екстралінгвістичне знання. Фрейм розбудовується навколо певного ядра і тому містить інформацію, яка асоціюється з даним ядром» [90, с. 60].

У сучасній когнітивній лінгвістиці сформувалося кілька основних визначень фрейму, серед яких можна виокремити такі: «1) поєднання спаяних в одне ціле концептів; 2) структурований концепт; 3) когнітивний контекст, структура, організована навколо певного концепту і яка відображає типову, стереотипну ситуацію» [133, с. 160].

Ч. Філлмор вважав фрейми певними групами слів, «котрі об'єднує те, що вони мотивуються і взаємно структуруються особливими уніфікованими конструкціями знання або зв'язаними схематизаціями досвіду» [147, с. 54]. Дослідник поділяв фрейми на вроджені та набуті. Перші з них є такими, що формуються природнім чином внаслідок процесів когнітивного розвитку людини, тоді як інші виникають завдяки набутому досвіду або навчанню. До останніх Ч. Філлмор зараховує знання артефактів і соціальних вимог. Є й такі фрейми, котрі цілком залежать від існування тих чи тих позначень, пов'язаних з ними, наприклад, одиниці вимірів, календарні одиниці [147, с. 65]. Слідом за Ч. Філлмором, а також спираючись на погляди британського лінгвіста Р. Хадсона, російська дослідниця С. Песіна зауважує, що особистий набір фреймів у свідомості окремого індивіда формується під впливом культурної, професійної і суспільної сфер. Таким чином, фрейм закарбовує в собі і універсальну, і специфічну інформацію [107, с. 249].

Здатність фрейму до чіткого ієрархізованого впорядкування і категоризації знань про певну ситуацію дозволила дослідникам трактувати його як певну множину, згусток знання. Так, А. Бабушкін стверджує, що «фрейм можна... розуміти як пакет інформації, що описує впорядковану в часі послідовність подій. З одного боку, фрейм слугує базою для формування контекстних очікувань у плані подальшого розвитку подій, з іншого, фрейм задає рамки допустимих інтерпретацій. Механізм фрейму виступає, відтак, в ролі когнітивного обмежувача процесу розуміння природної мови» [10, с. 61]. В іншому наближенні дослідник трактує фрейм як «квант» знання людини про довколишній світ» [10, с. 61].

На нашу думку, місце фрейму як ментально-когнітивної категорії має визначатися через його зв'язок з дотичними до нього поняттями, насамперед концептом. Як видається, опис певних концептів може бути здійснений лише з опертям на їх фреймові вербалізовані репрезентації. У даному дослідженні ми спираємося на погляди тих дослідників, котрі вважають фрейм когнітивною одиницею, організованою довкола концепту, яка виступає засобом розгортання його змісту (М. Болдирев, Т. ван Дейк, О. Огнева). Нам імпонують погляди Т. ван Дейка, який у своїх міркуваннях щодо специфіки мовленнєвих актів дає таку характеристику фреймам: «фрейми не є довільно виокремленими «шматками» знання. По-перше, вони постають одиницями, організованими «довкола» певного концепту. Однак і на противагу простому набору асоціацій ці одиниці містять основну, типову і потенційно можливу інформацію, яка асоційована з тим чи тим концептом. Окрім того, не виключено, що фрейми мають більшою чи меншою мірою конвенціональну природу і тому можуть визначати й описувати, що для даного суспільства є «характерним» чи «типовим» [24, с. 17]. Ми також цілком погоджуємося з О. Огневою, яка розглядає фрейм як «когнітивну структуру, що репрезентує концепт», складаючись із сукупності субфреймів [104, с. 90].

Згідно з широким тлумаченням сутності концепту, усі когнітивні структури (фрейм, скрипт, сценарій, гештальт) можна описати через концепт

[53, с. 169]. Відтак, «фрейм у рамках такого трактування пояснюється як багатокomпонентний концепт, «об'ємне уявлення» [53, с. 170]. А. Бабушкін так само фактично ототожнює фрейм із концептом, стверджуючи, що «концепт є ментальною репрезентацією, котра визначає, як речі пов'язані між собою і як вони категоризуються. Головна роль, яку відіграють концепти в мисленні, – функція категоризації, групування об'єктів, котрі мають певні риси схожості, у відповідні класи [10, с. 28]. І. Тарасова, навпаки, не ототожнює концепт із фреймом, а вважає доречним трактувати фрейм як «когнітивну структуру вищого рівня», котра слугує формою організації ментального простору, а також детермінує взаємодію між окремими концептами [131, с. 108]. На нашу думку, концепт перебуває у надзвичайно тісному зв'язку включення і перетину з іншими когнітивними структурами, які надають доступ до нього, однак виступає окремою ментальною категорією, не тотожною їм, зокрема не тотожною фрейму.

Щодо кореляцій фрейму з іншими лінгвістичними категоріями, то «концептуалізація фрейму має багато спільного з дослідженнями лексичних полів; оскільки доволі вірогідно як те, що розуміння фрейму може бути побудоване на достоїнствах лінгвістичної теорії поля, так і те, що теорія фреймів, вочевидь, підлягає тій же критиці, що спрямовувалася на адресу теорії лексичного поля» [147, с. 57]. Однак, важливим є те, що теорія лексичних полів передбачає суто лінгвістичне дослідження груп лексем та лексико-семантичних ділянок заради них самих, тоді як «семантика фреймів розглядає множину фреймів інтерпретації... як альтернативних «способів бачення речей» [147, с. 62]. Фреймова семантика корелює також і з теорією прототипів, у рамках якої прототип визначається як ядерна складова концепту, котрий знаходить своє вираження через певний фрейм: «у цьому випадку фрейм інтерпретується як сутність, в основі якої лежить певна норма, прототип, що формує концепт, котрий має абстрактний характер та є ієрархічно організованим» [107, с. 249]. Як засіб вираження фрейму досліджуються також пропозиційні структури, котрі трактуються в якості

моделей окремої ділянки знання і складаються з аргументів і базового предикату, що слугує для їх об'єднання [81, с. 31]

Важлива особливість фрейму, на відміну від схеми, полягає в тому, що в межах фрейму його складові можуть варіюватися за певними правилами, а самі фрейми здатні до ієрархізованого впорядкування і утворення сіток фреймів, завдяки чому фреймовий механізм когніції є не лише гнучким, а й конструктивним [76, с. 120].

Зважаючи на важковловиму природу лінгвокультурних концептів, фреймове моделювання, як видається, є одним із найбільш прийнятних інструментів його дослідження. Слід зазначити, що як і концепт, фрейм постає культурно заангажованим конструктом, оскільки «фрейм, або когнітивний контекст – це моделі культурно детермінованого, канонізованого знання, яке є загальним, принаймні, для частини мовного співтовариства» [92, с. 33]. Отже, фрейм можна вважати національно маркованим когнітивним феноменом, оскільки «...не лише когнітивна база, а й когнітивні простори є національно детермінованими і національно маркованими, ...тому що «ядром» когнітивних просторів... слугує когнітивна база тієї національно-лінгвокультурної спільноти, яка є рідною для носія / носіїв даного когнітивного простору» [70, с. 117–118].

З позицій когнітивної семантики фрейм безпосередньо пов'язаний зі словом [133, с. 158], а тому, «передаючи той чи той концепт, лексична одиниця активує і відповідний когнітивний контекст, або фрейм – модель буденного знання про основні концепти» [86, с. 33]. Саме «фреймовий підхід, на думку когнітологів, дозволяє виявити семантичні і синтагматичні особливості лексичної одиниці, пояснити такі явища, як полісемія і синонімія» [133, с. 161]. Суттєве значення має властивість фреймів окреслювати смислове ядро полісеманту, причому, на думку деяких лінгвістів, активізація фрейму відбувається за рахунок актуалізації похідних значень. Окрім того, системність зв'язків лексичних одиниць можна

простежити через аналіз концептуальних зв'язків між фреймами, котрі не є ізольованими один від одного, а перетинаються і взаємодіють [107, с. 250].

Як стверджує А. Плєшакова, фреймова організація лексики полягає у виокремленні лексичних груп, причому кожна з них являє собою цілісність, котра є лексичним вираженням окремої ділянки схематизації досвіду на когнітивному рівні. Дослідниця наголошує на тому, що для розуміння значення окремої лексичної групи слід співвіднести її з фреймом як цілісним утворенням. Тоді знання, покладене в основу об'єднання слів у кожній з цих лексичних груп, постає цілісним синкретичним утворенням, а тому об'єднання таких слів у групи видається логічним [108, с. 43–44].

Структура фрейму постає багатомірною ієрархічно впорядкованою, схематично її можна зобразити у вигляді сітки, утвореної пов'язаними між собою вузлами. Загалом у когнітивістиці виокремлюють центр (ядро) фрейму, навколо якого розташовуються слоти, заповнені інформацією, котра слугує для деталізації наповнення змісту ядра. «Структура фрейму, за М. Мінським, містить два рівні, у верхній із яких включаються дані, завжди справедливі стосовно ситуації, що підлягає аналізу, а нижні являють собою порожні вузли («дірки», «slots»), що заповнюються конкретними даними згідно специфіки тої чи тої практичної ситуації» [10, с. 59]. Коментуючи фреймову теорію Ч. Філлмора, С. Пєсіна зазначає, що «внутрішня структура фрейму являє собою розгалужену конфігурацію слотів, ознак (attributes) та їх значень (values), які можуть мати статуси «за замовчуванням» (default values), «за вибором» (optional values) або являти собою інший фрейм. Значення «за замовчуванням» репрезентують типові знання, котрі вважаються істиною в усіх випадках, окрім тих, про які йшлося раніше. Вершинні рівні фрейму (його ядро) відповідають постійним для даної ситуації поняттям» [107, с. 248].

Спираючись на ідеї М. Мінського та Ф. Кулакова, російські дослідниці Н. Бочєгова та Л. Гришкова описують структуру фрейму у вигляді пов'язаних між собою вузлів сітки, причому кожен окремий вузол є окремим

поняттям або рисою ситуації, якої це поняття стосується. Рівні фрейму мають бути ієрархічно впорядкованими, а верхні рівні містити абстрактнішу інформацію про об'єкт порівняно з нижніми, оскільки саме верхні рівні вибудовуються на основі загальних понять. Ці поняття є завжди справедливими стосовно фреймової ситуації, постаючи «найменуванням категорії, якої стосується цей фрейм», а нижні рівні – термінали – є вмістилищами конкретизованої інформації [133, с. 155].

В. Красних виокремлює так звані фрейм-структури, трактуючи їх як «когнітивну одиницю, що формується кліше/штампами свідомості і являє собою «згусток» передбачуваних валентних зв'язків (слотів) векторів спрямованих асоціацій...Образно кажучи, фрейм-структура являє собою багатокутник, який може бути простішим (за наявності, наприклад, одного вектору передбачуваних асоціативних зв'язків) або складнішим (за наявності множинної кількості таких зв'язків)» [70, с. 119].

За словами Ч. Філлмора, «...семантика фреймів орієнтована на розуміння причин, що привели мовну спільноту до створення категорії, яку представляє дане слово, і на пояснення лексичного значення на основі віднайдення цих причин та їх експлікації. Стосовно ж інтерпретації тексту, то тут підхід семантики фреймів може розглядатися як спроба зрозуміти процес введення фреймів у текст для створення і розширення його контексту» [147, с. 68].

У даному дослідженні ми розглядаємо фрейм як особливу когнітивну структуру, що виформовується навколо певного концепту. Завдяки своїй структурі, елементи якої є ієрархічно впорядкованими, фрейм виступає дієвим інструментом репрезентації і категоризації знань про певний концепт. Як видається, саме фреймо-слотове моделювання семантики телеономних концептів, котрі постають феноменами високого ступеню абстрактності (як обраний для аналізу концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ) є не лише виправданим, а й досить ефективним, оскільки дає змогу в сконцентрованому вигляді представити розлогий масив знання про певний концепт, окреслити основні,

додаткові та потенційні ділянки інформації про нього, які за умов іншого дослідницького підходу могли б залишитися імпліцитно прихованими. Спираючись на ідеї Т. ван Дейка, М. Мінського, Ч. Філлмора та ін., ми виокремлюємо в структурі фрейму концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ такі елементи: вершину (ядро), яка містить найбільш суттєву інформацію узагальнюючого характеру і яка виступає спільним поняттєвим базисом, що об'єднує фрейми концепту в фокусних лінгвокультурах; субфрейми, котрі слугують для деталізації і подальшого розгортання семантики ядра фрейму та увиразнюють національно марковану специфіку концептуалізації дійсності; слоти, які в ієрархічній будові елементів фрейму за своїм інформативним наповненням деталізують їх.

### **1.10. Принципи типологічної класифікації концептів**

Створення загальноприйнятої класифікації концептів є досить складним завданням, адже природа концептів як багатомірних ментальних утворень не може бути описана абсолютно вичерпно. На нашу думку, головною характеристикою концепту є те, що він постає ментальною категорією, котра «покликана об'єднати наукові пошуки в області культури, свідомості та мови, оскільки він належить свідомості, детермінується культурою і опредмечується в мові» [125, с. 9].

Існує декілька підходів до типологізації концептів. У рамках одного з підходів визначальним критерієм типології виступають етичні та естетичні категорії, оскільки цінності культури складають валоративну (термін О. Приходька) базу концепту. Дана типологія виокремлює телеономні концепти, пов'язані з такими найвищими цінностями, як любов, краса, справедливість, щастя [60, с. 24]. Телеономні концепти складають предмет особливого зацікавлення Г. Воркачова. Як зазначає дослідник, така типологія концептів базується на «кванторизованих» ознаках, котрі детермінують їх здатність до варіативності: унікальність ↔ універсальність,

індивідуальність ↔ соціальність та рівень абстрактності. У той же час дослідник наголошує, що поділ на концепти-універсалії, наявні в усіх лінгвокультурах, та концепти-унікалії (тобто ідіоетнічні) є досить умовним, оскільки частково ідіоетнічними можуть виступати і концепти-універсалії, котрі вирізняються в мовній свідомості носіїв різних лінгвокультур своєю периферійною семантичною складовою та способами її ієрархізації [31, с. 36].

Нетелеономні концепти В. Карасик поділяє на класи регулятивних і нерегулятивних ментальних утворень. До регулятивних концептів дослідник відносить концепти ПУНКТУАЛЬНІСТЬ, ЩЕДРІСТЬ, ЗДОРОВИЙ ГЛУЗД. До нерегулятивних належать ПОДОРОЖ, ОБРАЗА, ВІЙНА, ПОРАДА. Як стверджує В. Карасик, головним принципом цієї типології виступає ступінь вираженості та яскравості ціннісної складової концепту. У телеономних концептах ця складова переважає, в регулятивних вона має вагоме значення, в нерегулятивних ціннісна складова є фоновою [60, с. 24–25].

Наступний принцип спирається на положення когнітивної психології. Згідно з ним, осмислені ментальні явища поділяються на картинки, карти, сценарії, фрейми, гештальти. Згідно тематичного принципу типологізації дослідники виділяють емоційні, комунікативні, гастрономічні концепти тощо [60, с. 24–25]. В. Карасик тлумачить концепти як ментефакти, до яких зараховує також знання, стереотипи, стереотипні образи, уявлення, стереотипні ситуації, прецедентні феномени тощо [71, с. 36-40].

Динаміка концепту є визначальною характеристикою у рамках наступного типологічного підходу. Основним показником динаміки слугує можливість метафоричного розвитку змісту концепту. Взаємодія національної концептосфери та концепту як системного утворення здійснюється через асоціативний обмін між мовними одиницями, що опредмечують концепт. Цей взаємний обмін стає можливим завдяки існуванню явищ вторинних (переносних) і фразеологічно зв'язаних значень. В. Карасик зазначає, що динамічність концепту може виявлятися і в ступені

його транслювання, тобто його проникнення в іншу сферу спілкування. Це трапляється, наприклад, коли побутові концепти зазнають термінологізації змісту. Динамічний підхід виділяє також питомі та імпортовані (запозичені) концепти [60, с. 25].

Існує також класифікація концептів, котра спирається на гіпотезу про те, що втілений у концептах досвід можна звести до інваріантних смислів загальнолюдського значення та здійснити смислову конкретизацію зверху вниз. Для цього підходу характерним є виокремлення окремих суспільних формацій, для яких є спільним той чи інший досвід, на основі чого здійснюється його оцінна кваліфікація. Виокремлюють національно-специфічні та національно-нейтральні, соціально-специфічні та соціально-нейтральні концепти. Так, можна виокремити загальнолюдські, цивілізаційні, етнокультурні, макрогрупові та індивідуальні концепти [60, с. 25].

Є типологічний підхід, основою якого виступає принцип явної чи неявної орієнтації концептів на мову. Згідно з цим підходом дослідники виділяють предметні, означальні, фактуальні (подієві) концепти. Дана концепція базується на принципі виділення основних частин мови [60, с. 24].

Заслуговує на увагу типологічний принцип, що спирається на дискурс як область реалізації концепту. У його межах виокремлюються: 1) повсякденні та художні концепти, характерні для особистісно-орієнтованого дискурсу; 2) інституційні концепти – політичні, наукові, ділові, дипломатичні, спортивні, котрі виокремлюються відповідно до типології різних видів інституційного дискурсу [60, с. 25].

Досить детально розроблені типології концептів у когнітивістиці. Згідно з однією з них, когнітивні концепти поділяються на: 1) розумові картинки (конкретні зорові образи); 2) схеми – менш детальні образи; 3) гіпероніми; 4) фрейми – сукупності асоціацій, що зберігаються в пам'яті; 5) інсайти (знання про функціональне призначення предмета); 6) сценарії як знання про сюжетний розвиток подій; 7) калейдоскопічні концепти (сукупність сценаріїв і фреймів, пов'язаних із переживаннями і почуттями)

[цит за 59, с. 110]. Перевагою когнітивного підходу до типології концептів як квантів знання, що фіксуються в індивідуальній та колективній свідомості, є його надзвичайно широкий дослідницький горизонт. У когнівістиці концепт трактується як родовий термін стосовно уявлень, конкретно-чуттєвих образів, схем, понять, прототипів, пропозиційних структур, фреймів, сценаріїв та скриптів. При цьому гештальт постає як концептуальна система, котра об'єднує всі згадані типи концептів [59, с. 111].

Слід зауважити, що «типологізація концептів під кутом зору когнітивної семантики може бути здійснена в когнітивно-семантичній опозиції «універсальність» – «специфічність». Універсальні концепти відрізняються своєю всезагальністю і наднаціональним характером. Вони мають загальнолюдську значимість, а їх валоративний компонент актуальний для всієї ойкумени... Універсальні концепти неоднорідні, в їх складі мають місце як категоріальні (філо- і теософські), так і повсякденні ментальні утворення (емоційні, біосоціальні, фізіологічні)» [111, с. 48]. У такому разі концепти можуть ставати компонентами антиномічних пар. Відтак, бінарна опозиція постає їх основоположною ознакою, котра увиразнює такі концепти діалектично (СУТНІСТЬ – ЯВИЩЕ, СВОБОДА – НЕОБХІДНІСТЬ), теософськи (ДОБРО – ЗЛО, ЖИТТЯ – СМЕРТЬ, РАЙ – ПЕКЛО) або логічно (ПРИЧИНА – НАСЛІДОК) [111, с. 48].

С. Воркачов стверджує, що типологія лінгвокультурних концептів може базуватися на ступені абстракції їх імен, котрі спрямовують до концептів-універсалій, таких як ЩАСТЯ, КРАСА і до концептів-символів, що трактуються як занурені в культуру реалії, наприклад, для російської культури ними можуть бути матрешка, береза тощо. Цікаво, що згідно цієї концепції між цими двома семантичними групами концептів знаходиться так звана «сіра зона». Вона містить емоційні концепти, котрі є найближчими до концептів, що постають духовними сутностями [31, с. 36].

Дослідники звертають увагу і на особливості мовної репрезентації концептів. Так, виділяють концепти, котрі отримують мовне вираження в

лексиці та фразеології, а також ті, що мають граматичне вираження. Як зазначає В. Карасик, деякі концепти виражаються і на фонетичному рівні. Дослідник наводить у якості прикладу емоційні концепти, котрі можуть виражатися інтонаційно та через звуконаслідування. Також виділяють концепти, що специфічним шляхом виконують функцію організації граматичної системи мови. Наприклад, А. Вежбицька виділяє агентивне та пацієнтвне представлення ситуацій [59, с. 111].

Незважаючи на розмаїття типологій лінгвокультурних концептів, вони не заперечують, а навпаки, взаємно доповнюють одна одну, оскільки один і той самий концепт може належати до кількох типів залежно від специфіки його змістового наповнення.

Ми переконані, що питання типологічної належності концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ має вирішуватися шляхом визначення місця, котре займає категорія доброчесності в системі європейських морально-філософських поглядів.

### **1.11. Типологічні виміри концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ**

Концептуальна система кожної окремої мови має світоглядне ядро, сформоване омовленими концептами, котрі втілюють ціннісний простір певної етнічної культури. Дослідники зараховують до таких концептів, передусім, телеономні концепти, що репрезентують фундаментальні духовні цінності. Етимологія терміна «телеономний» (від гр. *τελεος* – досконалий, цінний) спрямовує до сфери ідеального, експлікуючи телеономні концепти як такі, що «називають», маніфестують феномени, безпосередньо пов'язані з сенсом життя індивіда. До них належать концепти ЛЮБОВ, ЩАСТЯ, ІСТИНА, ДОБРО, ДРУЖБА та ін.

На нашу думку, концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ належить до групи телеономних, оскільки виражає ціннісний ідеал життя, котрий спрямовує моральний вибір особистості [156, с. 509].

Як уже зазначалося, концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ можна розглядати як безумовну світоглядну універсалью культури, що акумулює історично накопичений соціальний досвід [156, с. 509]. За твердженням дослідників-філософів, осмислення, оцінка та переживання людиною світу послуговується саме системою світоглядних універсалій. Створюючи базисну структуру людської свідомості в кожну конкретну історичну епоху, культурні універсалії у своїй сукупності та взаємодії окреслюють узагальнену картину людського світу, виформовують світогляд епохи. Саме він визначає шкалу цінностей певної культури, а також осмислення та емоційне освоєння людиною світу [98, с. 344].

Уявлення про добродесність характерне для більшості культур сучасного світу, а ідеал добродесності організує навколо себе світоглядні орієнтири певного народу. Трактуючи концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ як константу культури, котра, за визначенням Ю. Степанова є «певним постійним принципом культури» [130, с. 84], вважаємо його «гіперконцептом», який включає в себе багато інших телеономних концептів, (таких як МУЖНІСТЬ, ВІРНІСТЬ, БЛАГОРОДСТВО та багато ін.) і піддавався осмисленню протягом тривалого історичного часу.

Лінгвокультурологічний аналіз, запропонований Ю. Степановим, дозволяє дослідити концепт із позиції стороннього спостерігача, а також простежити його зміни в діахронії. Слід зазначити також, що поняття «константа» у концепції Ю. Степанова, на нашу думку, має багато спільного з філософською категорією культурних універсалій. З точки зору філософії світоглядні універсалії розглядаються як такі «категорії, що акумулюють історично накопичений соціальний досвід і в системі яких людина певної культури оцінює, осмислює і переживає світ...» [98, с. 343]. Виокремлюють два типи універсалій культури: до першого належать ті універсалії, котрі складають основу свідомості людини – «простір», «час», «зміст», «міра», «якість» [98, с. 344]. До другого типу належать такі категорії, що «фіксують у найбільш загальній формі історично накопичуваний досвід включення

індивіда в систему соціальних відношень і комунікацій» [98, с. 344]. До них зараховують категорії «добро», «зло», «справедливість», «краса», «людина», «віра» тощо [98, с. 344]. Саме універсалією другого типу можна вважати концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ, адже будучи загальнолюдським моральним феноменом, який втілює досвід і уявлення поколінь про етичний ідеал, цей концепт демонструє як етноспецифічні, так і універсальні, всезагальні шляхи концептуалізації дійсності, а тому його дослідження є показовим для виявлення сутнісних характеристик окремої лінгвокультури. Цінність універсальї культури зумовлена тим, що вони «виступають базисною структурою людської свідомості в кожному конкретну історичну епоху..., взаємозв'язок універсальї створює узагальнену картину людського світу, те, що прийнято називати світоглядом епохи. Ця картина, виражаючи загальні уявлення про людину і світ, впроваджує визначену шкалу цінностей, прийняту в даному типі культури, і тому визначає не лише осмислення, а й емоційне переживання світу людиною» [98, с. 344]. Відтак, ми пропонуємо трактувати концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ у якості культурної універсальї та константи культури, що знаходить вираження у свідомості носіїв певної лінгвокультури та відображається мовними формами.

Дослідницькі підходи Ю. Степанова є певною мірою релевантними для аналізу концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, оскільки передбачають широке залучення як власне лінгвістичних (зокрема, словникових статей і текстів), так і історико-філософських та культурних даних. Дослідження культурних концептів здійснюється в діахронному ключі, що дозволяє віднайти національно-специфічні риси характеру етнічної людини і народу, до якого вона належить, сконцентровані в певному концепті, оскільки «будь-яка культура... в якості умови для існування повинна бути до певної міри пройнята минулим. У кожній культурі живуть певні образи дійсності, що минула; суспільство, що є носієм цієї культури, не розлучається з ними, зберігає їх у своєму серці. Ці образи набувають абсолютно різних форм, не втрачаючи при цьому своєї суспільної ролі – слугувати «історією» для

культури, котра їх породжує» [152, с. 236]. Саме такими ментальними сховками культури й постають концепти у лінгвокультурологічному висвітленні.

Як стверджує А. Приходько, «всупереч тому, що етноспецифічність концепту не підлягає сумніву, його семантико-понятійна база має багато в чому загальнокультурний і наднаціональний характер. Поняття стає лише тоді концептом, коли воно валоризується, тобто обростає певними ціннісними асоціаціями» [111, с. 19–20]. Незважаючи на свій безумовний універсальний характер, концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ постає явищем етноспецифічним, у зв'язку з чим при перекладі цього поняття з мови оригіналу на іншу неможливо зберегти всі відтінки смислу та культурно-історичні семантичні нашарування, закладені в імені концепту. Так, українська «добročесність» та російська «добродетель» різняться і за внутрішньою формою цих номенів, і за конотаційними смисловими відтінками. Як видається, внутрішня форма лексеми «добročесність» свідчить про те, що для українців основною чеснотою є прагнення жити чесно, а російська лексема у своїй внутрішній формі містить семантичний відтінок діяльнісного перетворення життя на краще. Так само латинський концепт VIRTUS значно відрізняється від франц. *vertu* та англ. *virtue*, хоча останні є похідними від нього.

З огляду на специфічні риси концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як морального феномену високого ступеню абстрактності ми вважаємо за доцільне кваліфікувати його в якості складової концептуального поля «Духовне життя людства», котре може бути представленим у такому ієрархічно впорядкованому вигляді: макроконцепт МОРАЛЬ → гіперконцепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ → гіпоконцепти VIRTUS, VERTU, VIRTUE, ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА. Концептополе, за А. Приходьком, «є певним фрагментом (ділянкою) концептосфери, що являє собою стійке угруповання типологічно і семантично однорідних та ієрархічно упорядкованих концептів, котрі спеціалізовані на організації когнітивно-семантичного

простору» [111, с. 182]. Таким чином, для дослідження смислового обширу гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ слід звернутися до аналізу мовної маніфестації його етноспецифічних втілень у досліджуваних лінгвокультурах – гіпоконцептів VIRTUS, VERTU, VIRTUE, ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА.

## Висновки до Розділу 1

1. Сучасні лінгвістичні студії засвідчують докорінну зміну дослідницького фокусу, котрий змістився у напрямку від об'єкта – мови як речі в собі і для себе до суб'єкта – носія мови, що розглядається як член соціуму і виразник установок культури, до якої належить. Саме суб'єкт – мовець становить головний інтерес будь-якого новітнього лінгвістичного дослідження, адже аналіз мови крізь призму ментально-психічного простору окремої особистості дає доступ до розуміння не лише того, як людина пізнає світ і яким чином це пізнання закарбовує мова, але й окреслює картину існування культури в мові та мови в культурі.

2. Відтак, антропоцентризм в якості фундаменту когнітивної лінгвістики, лінгвокультурології та суміжних галузей лінгвістичного знання визначає нові наукові горизонти, котрі наближають науковців до розуміння глибинних ментально-когнітивних процесів пізнання людиною навколишнього світу, а також дають змогу переосмислити культурні явища крізь картину світу, втілену в мові.

3. Лінгвокультурологія виникає як закономірний етап розвитку мовознавства. Спираючись на ідеї В. фон Гумбольдта та його послідовників відносно мови як еманції духу народу, діяльній духовній субстанції, лінгвісти у своїх дослідженнях прагнуть виявити неповторні риси взаємовпливу мови і культури, наблизитися до розуміння того, яким чином мова детермінує світогляд індивіда, побачити неповторність окремої культури через її мову. Отже, на перший план лінгвокультурологічних досліджень виходить аналіз особливостей тієї чи тієї мовної картини світу, у якій, по суті, фіксується репрезентація концептуальних структур, притаманна етнічній людині.

4. Лінгвокультурологічні дослідження спираються на розуміння культури як особливого простору буття людини, котрий знаходить своє

найповніше втілення в мові. Для нашого дослідження найбільш релевантним є ціннісний підхід до розуміння сутності культури, сформульований філософами баденської школи. Згідно з ним, всі явища культури несуть у собі ціннісне наповнення, тобто втілюють ідеал, значимий для всіх представників культури. Вважаємо, що цінність виступає з'єднувальною ланкою між культурою та мовою, оскільки лише аксіологічно значимі аспекти культури здобувають маніфестацію в мові, формуючи концептуальні ментальні структури.

5. Кореляції мови і культури мають такі особливості: мова і культура є тісно взаємопов'язаними, оскільки мова не існує поза культурою; мова – це втілення системи духовних цінностей культури певного народу, мова виступає складовою частиною культури, виконуючи функцію віддзеркалення і збереження менталітету народу, його історичного досвіду, морально-ціннісних установок, етнічних констант його характеру.

6. Аналіз рівнів культури і мови виявляє ізоморфізм їх структур, а отже, мова – не лише частина культури, а й самобутнє явище, феномен, що співставляється з феноменом культури; мова – це ще й інструмент культури, знаряддя, за допомогою якого культура формує людину і впливає на неї. Вхідження до культурного простору неможливе без мови, так само, як опанування мови не відбувається без вивчення і осмислення культурної інформації.

7. Картина світу не є копією навколишнього буття, а постає його багатомірним образом, котрий формується в результаті активної інтерпретації світу, здійснюваної суб'єктом. Картина світу є уявленням про нього, що виникає в свідомості індивіда внаслідок його контактів зі світом. Картина світу постає в кількох іпостасях: так, наївна та наукова картини є невіддільними одна від одної, мовна картина світу існує паралельно з науковою як утворення різних форм свідомості. Водночас мовну картину світу як ретранслятор культурних надбань народу можна розглядати в якості складової етнічної картини світу. Згідно з постулатами лінгвокультурології

дослідження мовної картини світу передбачає аналіз культурно значимих одиниць, що репрезентують її специфіку, – «омовлених» (вербалізованих) концептів.

8. Результатом процесу пізнання та осмислення світу, під час якого відбувається виокремлення ціннісних аспектів буття (тобто ціннісної концептуалізації) є формування особливих ментальних сутностей – концептів, котрі найбільш розлого маніфестуються на вербальному рівні. Тому, дослідити концепт – означає побачити культуру крізь призму мови та віднайти певну цінність, ідеал, втілений у концепті. Отже, концепт як складова культури накопичує в собі культурні цінності і є ключем до їх осмислення.

9. Концепт як унікальний феномен ідеального характеру виступає компонентом ментального світу людини і віддзеркалює усе різноманіття буття. Характер зв'язку і співвідношення концепту, поняття і значення доводить особливу природу концепту як ментальної одиниці, що втілює як поняттєву складову, так і безліч смислових нашарувань, таких як ціннісно-образні конотації, асоціації, культурно значимі аспекти концептуалізації буття. Смисловий обшир концепту виявляється значно розлогішим за лексичне значення лексичної одиниці, котра його вербалізує. Отже, справедливим є розуміння концепту як гіпероніма поняття і значення.

10. Фрейм як категорія новітніх лінгвістичних студій постає особливим когнітивним інструментом, за допомогою якого є можливим представити у сконцентрованому вигляді значний об'єм інформації про певну ситуацію, явище або концепт завдяки чіткій ієрархічній будові. Важливо, що фрейм не є тотожним концепту, однак може формуватися навколо певного концепту і надавати доступ до семантичних обширів останнього.

Основні положення розділу відображено у відповідних публікаціях автора: [156]; [159].

## РОЗДІЛ 2

### ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ ТА ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ ДОБРОЧЕСНІСТЬ ЯК ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ

#### 2.1. Концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ як культурна універсалія: етико-філософські світоглядні витоки

Значимість греко-римської античної морально-філософської думки для європейської культури важко переоцінити, особливо з огляду на те, що «європейські цінності набули загальнолюдського значення і планетарного поширення» [58, с. 16]. За влучним спостереженням О. Дробницького, моральність (рос. *нравственность*) завжди «перебуває в нерозривному переплетенні з тканиною багатопланового (багатостороннього) буття людини в суспільстві [45, с. 15]. На прикладі смислової еволюції античних понять «αρετή» і особливо *virtus* ми маємо можливість відстежити взаємопроникнення морально-ідеологічної та соціокультурної і релігійної сфер. І в цьому аспекті вербалізація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як гіперконцепту є чи не найбільш показовою серед усіх інших телеономних концептів.

В античності та й загалом у всій древній філософії не існувало як самої категорії моральної сфери, так і загальноприйнятого терміна на позначення моралі (рос. *нравственность*) [45, с. 25]. Попри те, що (як слушно зазначають автори Європейського словника філософій) «філософія народилася, розмовляючи грекою» [46, с. 28], упродовж тривалого періоду морально-філософські міркування не мали власного термінологічного інструментарію. Таке становище зумовлювало використання термінів для визначення моралі, котрі не мали до неї безпосереднього етимологічного стосунку: «αρετή» – «добročесність», «δικη» – «справедливість» [45, с. 25].

Для ранньої античної філософії характерним є натуралістичне спрямування всіх філософських міркувань. Філософи прагнули віднайти першооснови буття, водночас моральні проблеми займали другорядні позиції та вирішувалися здебільшого в суто практичному ключі. До сфери морального залучалися не лише питання духовного характеру, а й аспекти тілесного життя людини: «антична етика (за винятком Платона й Аристотеля) була передусім ученням про гігієну тілесну і душевну, настановою житейської розважливості, проповіддю про правильне, здорове ставлення людини до речей, перипетій долі і до самої себе» [45, с. 31].

Слід зазначити, що всі ранньогрецькі філософи до Демокріта і включно з ним, за висловом Б. Рассела, «були охоплені неупередженим прагненням до пізнання світу» [115, с. 62]. Аж до появи філософії Сократа «проблеми смислу життя і поведінки не виокремлювалися... в особливу область, відмінну від сфери питань щодо влаштування космосу» [45, с. 29].

Суто моральні міркування врешті-решт знайшли своє втілення в концепції ареті – понятті з надзвичайно складним і багатомірним смисловим наповненням. Саме «ареті» закарбувало на мовному тлі ідею доброчесності специфічно грецького античного зразка. Як зазначають дослідники (О. Дробницький, С. Трубецької, В. Асмус), спершу «ареті» не розглядалася як питома моральна категорія, а радше як позитивна риса об'єктів живої та неживої природи. Так, навіть Платон ретельно розробляє концепцію «ареті» як доброчесності, що дарується з божественної волі і доволі широко тлумачить «ареті» у значенні «позитивної риси», описуючи ««ареті» тіла, вух, очей, «ареті» тварин, неживої природи [97, с. 166–167]. Лише кініки почали проводити чітку межу між «ареті» як доброчесністю та іншими земними цінностями. Саме в їх концепції постає протиставлення «ареті» насолодам, котрі трактуються як такі, що не мають цінності [45, с. 31].

Важливою особливістю античного розуміння доброчесності є те, що «ареті» сформувалася як поняття полісної світоглядної системи і моралі. Це

виявляється, насамперед, у тому, що «ареті́» вважалася чесною представників привілейованого класу – аристократії. «Ареті́» як категорія моралі полісу є тим ціннішою для дослідження її у зв'язку з *virtus*, конструктом полісної римської ідеології, про що йтиметься далі.

Визначальною складовою «ареті́» як конструкту давньогрецької полісної моралі є її наскрізна соціальна домінанта. А. Макінтайр, аналізуючи значення «ареті́» у Гомера, вказує на те, що коли гомерівський герой вправно та результативно виконує обов'язки, покладені на нього відповідною соціальною роллю, він демонструє «ареті́» і завдяки цьому постає «добрим» [171, с. 24]. Отже, грецька «ареті́» увиразнює зв'язки соціуму та індивіда і є наслідком належного виконання суспільних обов'язків, покладених на останнього. Так, іще за гомерівських часів моральне розумілося як поведінка, за якої індивід виконує свою специфічну соціальну роль або функцію [171, с. 24]. І цей зв'язок, ця тотожність між поняттям морального і соціально корисного, стала характеристикою не лише грецької, а й римської культури, що простежується на прикладі лат. *virtus*.

Поступове зростання впливу демосу в грецьких полісах та руйнування старого аристократичного ладу призвели до переосмислення «ареті́» як втілення традиційних цінностей аристократії. І в цьому історичному контексті значною є заслуга софістів, котрі стверджували, що добродієність має формуватися на основі знання і не залежить від аристократичного походження [4, с. 82]. Як зазначає Т. Д'Андреа (у праці, присвяченій аналізу моральної теорії А. Макінтайра), А. Макінтайр вважав, що софісти і Сократ розробляють свою концепцію добродієності у відповідь на гостру вимогу часу [171, с. 24]. Філософи починають замислюватися над тим, як можна досягти «ареті́» і чи можна її виховати. Софісти розглядали «ареті́» і як дисципліну, якої можна навчити будь-кого [97, с. 167].

Софісти прагнули дати визначення моральним термінам, що вже використовувалися до них, окреслити сутність «добра», «справедливості» у

їх стосунку до суспільного ладу. Так, у концепції софістів «мораль є загальноприйнятною; щасливе життя має бути узгодженим із місцевими моральними стандартами. Добродесне життя, людська «ареті» є соціально ефективними (результативними), а моральне виховання є тотожним риторичному мистецтву ...» (переклад наш – *Н. Ч.*) [171, с. 25].

Наступною віхою в осмисленні добродесності («ареті») стає раціоналістичне вчення Сократа, для якого питання сутності добродесного життя і досягнення блага «полягає в ототожненні моральної доблесті зі знанням» [9, с. 128]. До Сократа чесноти розглядалися і трактувалися окремо – справедливість, стриманість, мудрість. І лише Сократ, прагнучи пов'язати людське життя та його цінності з владою розуму, проголосив чесноти (добродесність) формою пізнання, які слугують для вдосконалення душі та розуму [4, с. 103].

Сократ, визначаючи сутність людини, підкреслює, що людина – це її душа, а душа для Сократа – «це мисляча активність і морально зорієнтована поведінка. Душа для Сократа – це «я усвідомлене, тобто совість та інтелектуальна і моральна особистість» [4, с. 102]. Слід зазначити, що, на протипагу софістам, Сократ усвідомлював заплутаність та суперечливість грецької моральної термінології, прагнучи уникнути їх [171, с. 25].

Як зазначає О. Дробницький, переорієнтація етичних проблем на вільну самодостатню особистість, що відбулося, зокрема, в сократівському вченні, відобразила історичний прогрес звільнення індивіда від влади родоплемінних обмежень [45, с. 32]. Відокремлення проблем моралі від родоплемінних інтересів, поява постаті філософа як вчителя мудрості дали змогу глибше дослідити етичні проблеми, адже «мораль зводиться грецькими філософами (а згодом також кініками, кіренаїками, стоїками) до філософської мудрості, раціональної здатності людського мислення» [45, с. 34].

Характеристика добродесності як особистої мотивації людини, її свідомого вибору жити відповідно з моральними ідеалами стала

визначальною у розумінні сутності доброчесності і в наступні століття аж до сьогодення. Дж. Реале та Д. Антісері з цього приводу стверджують, що значення філософського вчення Сократа для розвитку як грецької культури, так і загалом західної філософії можна уподібнити справжній духовній революції [4, с. 101]. Слід зазначити, однак, що етичний раціоналізм Сократа не знаходив одностайного схвалення за античних часів. Так, Аристотель стверджував, що чесноти у поглядах Сократа перетворилися на поняття і науки [9, с. 128]. Платон на базі раціоналістичного вчення Сократа створив класифікацію моральних чеснот. Філософ осмислює доброчесність як усі можливі досягнення розуму, «...бажання зрозуміти фізичний світ або вдосконалити світ людських інституцій» [115, с. 207].

Здійснюючи аналіз розвитку і формування уявлень про доброчесне життя, неможливо оминати увагою етичне вчення Аристотеля. У «Нікомаховій етиці» Аристотель визначає «евдемонію» – щастя як вище благо. «Однак це не гедоністичний, а еретологічний евдемонізм... Щастя полягає в діяльності душі з досягнення своєї «ареті», причому, чим вищою в ціннісному плані є «ареті», тим повнішим є вияв щастя» [148, с. 37]. Філософ поділяє чесноти на два види: інтелектуальні і моральні. Інтелектуальні виникають як результат навчання, моральні формуються звичками [115, с. 130]. Аристотель підкреслює, що доброчесність – це не мудрість або знання, а передусім, діяльнісне виховання волі та характеру. Саме такими є «етичні чесноти» Аристотеля, тоді як «діаноетичні чесноти» в його концепції вибудовуються з позиції раціоналізму та полягають саме в мудрості та знанні [45, с. 34].

Цінність етичного вчення Аристотеля полягає в тому, що «Аристотель геніально розуміє саму суть специфіки моральності: моральна діяльність передбачає не лише здійснення необхідних вчинків, а й усвідомлено-мотивоване ставлення до них..., виконання обов'язку, підкорення загальному принципу» [45, с. 40]. Аристотель наголошує на необхідності

особистої відповідальності людини за її вчинки. Це є тим ціннішим, що, осмислюючи етику у світлі передусім людської волі, а не божественної, він поклав на саму людину відповідальність за її щастя та долю [64, с. 20].

Отже, еволюція в осмисленні «ареті» відбувалася у напрямку від розуміння її як природної позитивної характеристики живої і неживої природи, котра була вродженою або ж дарованою богами рисою, до «ареті» як власне моральної цінності, духовно-інтелектуальної іпостасі, свідомого спрямування індивіда до вищого блага [157, с. 516]. Як видається, поступове абстрагування сутності «ареті» від поняття практичної етики до «ареті» як чесноти, що осмислювалася у власне морально-філософському руслі (Демокрит, Сократ, Платон), заклало підвалини подальшої аксіологічної еволюції феномену доброчесності в процесі соціокультурного розвитку європейської цивілізації. Спробуємо узагальнити ціннісно-сміслову еволюцію грецької «ареті»:

1) Спочатку «ареті» виступає складовою загальних натуралістичних міркувань філософів, означаючи позитивну характеристику у широкому сенсі («ареті» тіла, «ареті» неживих об'єктів). Це поняття ще не отримує тлумачення як власне моральна категорія, оскільки і сама давня мораль має радше практичний, аніж теоретичний характер. Як уже зазначалося, таке розуміння «ареті» існувало досить тривалий час, адже навіть Платон, який створив ієрархію власне моральних чеснот на основі сократівського вчення, все ще вживав «ареті» у її первинному значенні.

2) Семантика «ареті» у власне моральному сенсі демонструє виразний соціальний компонент, оскільки визначає соціальну роль індивіда та його обов'язки відносно полісу і співгромадян. Важливою рисою «ареті» як полісної категорії є її елітарний характер як чесноти аристократії. Розуміння «ареті» як соціально ціннісної категорії, чесноти, узгодженої з місцевими порядками і звичаями, витримало випробування часом і залишилося одним із провідних.

3) Незважаючи на те, що софісти відкидали аристократичний характер «ареті», вони усе ж наголошували на її суспільній вартісності. Софісти прагнули стати вчителями «ареті» і здійснили суттєвий внесок у розвиток її теорії.

4) У сократівському вченні утверджується свідомий моральний вибір вільної особистості, відтак, «ареті» осмислюється в раціоналістичному ключі. Платон доповнив доробок Сократа, створивши класифікацію моральних чеснот.

5) Вагомим є внесок Аристотеля у розвиток концепції «ареті» – він поділив чесноти на інтелектуальні та моральні. Аристотель не ототожнює «ареті» зі знанням, як це робив Сократ, вважаючи її свідомою діяльністю, вихованням характеру, в чому, згідно з його концепцією, і полягає сутність етичної чесноти.

Найвагомішою характеристикою смислового обширу грецької «ареті» є її значення як «досконалості» фізичного чи морального плану, у чому, зокрема, одностайні всі античні філософи [46, с. 19–20].

В. фон Гумбольдт, розмірковуючи над сутністю однієї з основних категорій його філософських рефлексій – категорією духу, осмислює грецьку «ареті» як іпостась духу, оскільки саме слово *ареті* «вказує на достовірну і своєрідну силу та водночас містить у собі характеристику як внутрішньої, так і зовнішньої досконалості. На думку В. фон Гумбольдта, слово *ареті* краще, ніж слово «дух»... тим, що здобуває це поняття прямо з природи, а не з наших уявлень про неї, будучи творінням спостереження, а не уяви... Слова *virtus*, *vertu*, *virtue*, *virtu* і наше *Tugend* «добродітність» мають, власне, те ж саме значення, але вони в своєму вжитку його не зберегли, і лише греки донесли до нас це поняття в усій його своєрідності» [40, с. 345]. Далі, розміркуючи над відсутністю в греків власне психологічного поняття духу «і що для них суттєвою буда лише добродітність», В. фон Гумбольдт

стверджує, що це «свідчить про їх більш прагматичну, але водночас не менш ідеальну розсудливість» [40, с. 345].

Мораль у її мовному втіленні посідає ключові позиції у світоглядній системі мовця, адже «наше використання мови моралі, що спрямовує моральний роздум, здатність визначати в термінах моралі наші стосунки з іншими людьми, займає центральне місце в наших поглядах про самих себе» [84, с. 7].

Незважаючи на значимість моралі як неодмінної складової культури, буденні, наївні уявлення членів певного соціуму демонструють численні трансформації в розумінні основних моральних категорій і проблем. Іншими словами, моральний світогляд упродовж століть не лише розвивався, а й значною мірою зазнавав спрощення. Визначний американський філософ А. Макінтайр, представник американської політичної філософії та етики, зазначає, що «...в області моралі ми маємо лише фрагменти концептуальної схеми, уривки, які за відсутності контексту позбавлені значення. Насправді у нас є лише видимість моралі, і ми продовжуємо використовувати багато з ключових її формулювань. Однак ми втратили – якщо не цілковито, то значною мірою – як теоретичне, так і практичне розуміння моралі» [84, с. 7]. Відтак, мова моралі потребує глибшого осмислення, котре виходило б за межі буденних уявлень про мораль як таку. Коментуючи негативні тенденції в осмисленні моральних категорій, А. Макінтайр вважає за необхідне віднайти першооснови моральних концепцій. Завдяки цьому стане можливим побачити їх у тому вигляді, в якому вони з'явилися, а це, у свою чергу, дасть можливість краще зрозуміти вихідний смисл певного поняття і його контекстуальні конотації. Так, філософ стверджує, що «при переході від розмаїття контекстів, в яких ці концепції були доречні, до нашої власної сучасної культури, такі поняття, як «доброчесність», «справедливість», «благочестя», «обов'язок» і навіть «належне» стали іншими порівняно з тим, якими вони були раніше» [84, с. 19]. А. Макінтайр, аргументуючи свою теорію, вирішує її проблеми в суто філософському руслі, маючи на меті

«сконструювати істинний історичний наратив, в якому рання стадія моральної аргументації буде значно відрізнятись від нинішньої» [84, с. 20]. Ми ж переслідуюмо схожу мету – реконструювати концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ у тому вигляді, в якому він постав у лінгвокультурному просторі античної Європи та віднайти діахронно змінні етноспецифічні риси його концептуалізації у кожній з обраних для дослідження лінгвокультур новітнього часу.

Мовна експлікація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у латинській, французькій, англійській лінгвокультурах засвідчує його ретроспективний характер. Частотність вживання імен концепту демонструє таку особливість його мовної репрезентації, за якої даний концепт, хоча й не зникає зовсім зі свідомості носіїв мови, все ж отримує досить незначну репрезентацію. Можемо припустити, що на даному цивілізаційному етапі мовна іпостась сфери морального набула значною мірою редукованої форми, зазнавши суттєвого зниження своєї аксіологічності. Фактично у сучасному світі зміна духовних орієнтирів відбувається за умов занепаду культурних цінностей, у тому числі й моральних; суспільний розвиток відбувається не в просторі духовності, а в руслі прогресу техніки та високих технологій. Коментуючи стан європейської духовності кінця ХХ ст., В. Янів зазначає, що зміни в житті людства є постійним і цілком нормальним процесом, однак криза культури настає тоді, коли старі цінності занепадають, а нові не з'являються: «Ортега каже, що це є явище нормальне, якщо на зміну одної форми світу, обов'язуючої для одної генерації, приходять інша мало що різна від попередньої. На місце вчорашньої системи поглядів приходять інша, сьогоднішня – тягло, не скоками. Це зумовлює, що основний кістяк залишається той сам, або є тільки мало що змінений. Це є нормальний стан; а про кризу говоримо тоді, якщо... зміна світу лежить у тому, що на місце світу чи системи переконань попередніх генерацій приходять стан, в якому людина залишається без переконань. А коментатор Ортеги – Курціос

доходить до такої дефініції кризи: «ствердження браку віри у власну культуру звемо кризою культури» [167, с. 156].

Слід зауважити, що ідея морального занепаду не виникла нещодавно, а має давню історію. Вже з найдревніших часів мислителі звертали увагу на розбещеність та зневагу до моральних приписів. Як зазначає з цього приводу Й. Гейзинга, вирішуючи питання занепаду моралі і його проявів, слід насамперед відрізнити теорію і практику моралі – власне мораль і моральність (те, що російською мовою називають «нравственность») у соціумі на певному історичному етапі. Так, філософ влучно зауважує, що «моралісти завжди нарікали з приводу різкого падіння моралі в їх час... Вони бачили лише, що багато людей їх часу досить кепські, і піддавалися ідилічній ілюзії, що раніше все було краще» [153, с. 85]. Дійсно, концепція давньоримської добродетності, наприклад, значною мірою завдячує своїм розвитком античній теорії занепаду моралі, в руслі якої мислителі утверджували високий ідеал моралі колишніх часів.

Однак, якщо вже за античності моральні звичаї, поведінка індивідів, на думку філософів, зазнала негативних змін, то яким же був стан проблеми у пізніші часи, а тим більше є у наш час? Характеризуючи моральну кризу в сучасному світі, Й. Гейзинга стверджує: для того, щоб говорити про падіння рівня моралі порівняно з попередніми періодами розвитку західного суспільства, достатніх підстав немає: «Що насправді дуже сильно зазнало змін, так це норми моралі загалом, сама теорія моралі. Тут є всі підстави говорити про феномен кризи, яку, можливо, слід вважати більш небезпечною, аніж зниження інтелектуального рівня» [153, с. 87]. Саме занепад, нівелювання цінності моральних норм, теоретичних аспектів моралі виразно простежуються у вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, адже вже на початок ХХ ст. у мовних картинах світу він дедалі менше актуалізується. Однак, чи свідчить це про його зникнення з ментального простору представників певної лінгвокультури? На нашу думку, якби ідея добродетності остаточно відійшла у минуле, то ми мали б справу зі

справжньою духовною катастрофою. На щастя, в сучасному світі уявлення про доброчесність існує, воно неодмінно присутнє в мовній картині світу, однак його маніфестація мовними засобами є надзвичайно важко вловимою, редукованою за рахунок заміщення ідеї доброчесності простішими категоріями моралі. Констатуючи негативні тенденції мовного втілення концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, ми вважаємо доречним та актуальним за допомогою дослідницької ретроспекції описати ідею доброчесності в тому вигляді, в якому вона сформувалася і розквітла в духовно-ціннісному ареалі європейської цивілізації.

## 2.2. Категорія доброчесності у світлі філософії стоїків

На особливу увагу заслуговує моральна концепція стоїків, оскільки саме вона справила визначальний вплив на формування і розвиток давньоримської категорії *virtus*. Слід зазначити, що стоїцизм був найменш грецькою з усіх філософських шкіл, оскільки ранні стоїки були переважно сирійцями за походженням, а пізні – римлянами [115, с. 179].

Як зазначає один із засновників аналітичної філософської школи Дж. Мур, стоїки розуміли досконале життя як життя у згоді з природою, вважали природу чимось надчуттєвим, непідвладним людському судженню і таким, що виступає досконалим добром [94, с. 189]. Доброчесність для стоїків – це, передусім, вольове прагнення, а тому відповідальність за все, що відбувається в людському житті, стоїчне вчення цілком покладає на саму людину. Крім того, доброчесність постає самодостатньою категорією, вона не є засобом для досягнення блага, а сама по собі є ціллю, тому що послідовник стоїцизму творить добро для того, щоб досягти доброчесності [115, с. 181]. Для того, щоб бути щасливим, достатньо самої доброчесності.

«Стоїчна доброчесність» має такі характеристики:

1) Доброчесність рівноцінна майстерності жити правильно. Правильне життя виступає в концепції стоїків самоцінною категорією [9, с. 470].

2) Доброчесність досягається шляхом свідомого приборкання усіх пристрастей – і позитивних, і негативних [115, с. 181].

3) Згідно зі стоїчним ученням, вища мета життя – «атараксія» – душевний спокій, холонокровність, безтурботність. Атараксії можливо досягти завдяки постійній спрямованості до доброчесності, вправлянні в чеснотах [9, с. 453].

Стосовно елліністичного впливу на римську філософію варто зауважити, що елліністичні ідеї проникали до Риму не через пряме запозичення певної філософської концепції, а через її адаптацію до потреб і традицій римського суспільства. Дослідники зауважують, що вже за часів Катона і Плавта римське суспільство починає дедалі більше тяжіти до тих високих культурних форм життя, із якими римляни познайомилися в елліністичних містах Італії – літератури, мистецтва і філософії зокрема [56, с. 43]. Саме в цей період «розпочинається масштабна перебудова римської ідеології на ґрунті грецьких культурних форм» [56, с. 43]. Чи не найяскравіше таке світоглядне пристосування проявилось в рамках середнього стоїцизму. Як зауважує В. Зелінський, з III ст. до н.е. починається «еллінізація римської моральності», чому суттєво посприяла діяльність гуртка Сципіона, учасник якого – стоїк Панецій написав «перший кодекс моралі» – трактат «Про обов'язки», який пізніше освоїв латинською мовою Цицерон («De officiis») [50, с. 275-276].

Моральна складова стоїцизму постала органічним втіленням давньоримської моральної свідомості. За словами П. Грімалія, учення стоїків «здавалося б, виникло саме для того, щоб виправдати сутність інтуїтивної моралі римлян», адже у ньому римляни вподобали верховенство чеснот діяльнісного, активного життя: стриманості, мужності, справедливості, самоконтролю [37, с. 106].

Римляни не змогли стати творцями самобутньої філософської системи, попри їх обізнаність у грецькій філософії. Однак, саме в руслі стоїцизму знайшов своє оригінальне втілення римський світогляд, оскільки «в

моральному плані римляни були стоїками задовго до виникнення стоїчної доктрини» [112, с. 410].

Стоїцизм гармонійно поєднався з особливостями етнічного характеру римлян, адже «до теоретичної філософії ні один істинний римлянин почуватися схильним не міг. Його могла зацікавити лише філософія практичного спрямування...» [146, с. 3], а стоїцизм «хотів бути саме життєвою філософією» [112, с. 412].

Як зазначає С. Утченко, запорукою доволі легкого пристосування положень старої стоїчної доктрини до римського світогляду є те, що «стоїцизм у своїх основних, принципових, загальнофілософських установах спирався не на абстраговані умоглядні спекуляції, але на відверто практичну ціль» [145, с. 86]. А давньоримська мораль, виконуючи регулятивну суспільну функцію, завжди мала виразно прагматичний характер.

Відтак, обов'язковими до виконання були ті нормативи поведінки, котрі сприяли ефективному виконанню громадянами своїх соціальних ролей. Це зближує римську *virtus* із грецькою *ареті* як поняття, виразно детерміновані суспільно-політичними факторами.

Слід зазначити, що сфера моралі в Римі була невід'ємною від релігійної і політичної, слугуючи ідеологічним підґрунтям римської державності. Саме в кореляціях суспільно-політичної сфери та моралі виявляється неповторний характер римського світогляду. Відтак, давньоримські моральні категорії мають розглядатися, зокрема, в їх стосунку до релігії і навпаки: дослідження давньоримської релігії не можна відокремити від моральної сфери.

*Virtus*, будучи водночас категорією релігії, політики та моралі, увиразнює характер їх взаємопроникнення та взаємовпливу. Семантика *virtus* демонструє соціокультурну детермінованість моральної та релігійної сфер, адже саме ті риси, котрі були необхідні для існування і процвітання держави, вважалися власне моральними та ставали частиною релігійного культу.

Незважаючи на той факт, що римська *virtus* як власне етична категорія, предмет цілеспрямованих філософських пошуків, осмислюється відносно пізно – на межі II-I ст. до н.е., однак безперечна аксіологічна наповненість даного поняття дає підстави трактувати його як морально-ціннісний феномен суто римського зразка. Ми погоджуємося з думками тих дослідників (М. Макдоннел), котрі вказують на виразний вплив грецької ἀρετή на *virtus*, однак наголошуємо на необхідності розгляду *virtus* в якості неповторного світоглядного конструкту римської античності, адже як покаже наступний лінгвокультурологічний аналіз, це поняття є органічним породженням римської культури, а не запозиченням із Греції.

Уже від самого виникнення римської держави давньоримська мораль та релігія мали виразно практичний характер і спрямовувалися на утвердження зв'язку індивіда з традиціями предків, а також на виконання обов'язків, покладених на нього його суспільною роллю. Як уже зазначалося, на відміну від греків, римлянам не було притаманним абстрактне метафізичне релігійне світосприйняття, радше навпаки – релігія була складовою їх щоденних клопотів і обов'язків. В основі римської релігії було закладено обожнення знакових моментів людського життя. Римські релігійні уявлення базувалися на тому, що для римлянина божество жило не в предметі, а в акті, дії [52, с. 346]. У реальному житті саме релігія була каталізатором дисципліни, елементом ієрархії [37, с. 98]. Зв'язок поколінь, героїзм і величні здобутки предків слугували одним із наріжних каменів ідеології Риму, базисом римського національного міфу. Саме колективний, общинний характер римської релігії, необхідність ідеологічної згуртованості громадян породжує таке явище, як обожнення чеснот. Оскільки римська релігія була невід'ємною складовою державного життя, не дивно, що в римському пантеоні з'явилися боги, які втілювали ті моральні цінності, що слугували основою ідеології римської громадянської общини: *Concordia*, *Fides*, *Virtus*, *Honos*, *Clementia* [145, с. 69]. Як стверджує О. Немировський, «найбільш всеохопним поняттям релігійної і політичної моралі була *virtus*, що знайшла особливе шанування в

храмі, заснованому переможцем Сіракуз М. Клавдієм Марцелом... З часом *virtus* почали розуміти як моральний обов'язок громадянина стосовно рідного міста, сім'ї і визнання заслуг громадянина» [96, с. 152–153]. Слід наголосити, що обожнення чеснот громадянської полісної общини є суто римським релігійним феноменом, детермінованим етноспецифічними особливостями світогляду римлян. Й. Гейзинга з цього приводу зауважує, що «характер древніх латинян, як нам видається, визначається такими рисами, як тверезість, твердість, практичне господарське і юридичне мислення, небагата фантазія і невибаглива забобонність. Селянські наївні форми, в яких давньоримське суспільство прагне божественного покровительства, пахнуть землею і палаючим вогнищем. Атмосфера римської культури часів Республіки – це все ще настрої тисного кланового і племінного союзу, з якого всі виростили лише нещодавно. Турбота про державу зберігає риси домашнього Генія. Релігійні уявлення не надто багаті на образи. Наявна персоніфікація будь-якого уявлення, котра на певний час задовольняє духовні потреби, видається функцією високої абстракції, насправді ж радше постає примітивним станом, близьким до дитячої гри. Такі персонажі, як *Abundantia* [Достаток], *Concordia* [Згода], *Pietas* [Благочестя], *Pax* [Мир], *Virtus* [Доброчесність], представляють аж ніяк не суто умоглядні поняття високорозвиненого політичного мислення, але матеріальні ідеали примітивного суспільства, котре бажає підстрахувати своє благополуччя, поділовому поводяться із вищими силами» [152, с. 169]. Дійсно, самотність римської релігії, її відмінність та подекуди значна недосконалість у порівнянні з грецькою були зумовлені саме сутнісною специфікою давньоримського світосприйняття, що полягала, насамперед, за висловом Ж. Байє, в «антиміфологічності» світогляду римлян [162, с. 11]. Так, визначальною особливістю релігії римлян, про яку вже йшлося, є її увага до дотримання ритуалу. Водночас релігія не перетворилася для римлян на засіб досягнення світу та не торкнулася сфери світоглядних переконань. Окрім того, кореляція між повсякденним життям римлян та релігією характеризувалася

залежністю релігії від суспільних та політичних реалій Риму. Як зазначає з цього приводу О. Штаерман, «римська релігія була консервативна лише в ритуалі, однак вона постійно змінювалася під впливом політичних змін і вимог політичної ситуації... Хоча в архаїчний період вони [римляни] зберігали багато чого з загальноєвропейського спадку (магічні прийоми, культ дерев, вогню, вод, зброї, магічну царську владу, низку табу, пов'язаних із уявленням про таємну силу всіх предметів), міфологія індоєвропейців у них дезінтегрувалася і секуляризувалася, не було ані зв'язку між богами, ані інтересу до космологічних міфів. Коли римляни ознайомилися з грецькою міфологією, вона, по суті, залишилася чужою для них. Головним був ритуал, котрий забезпечував рах *deorum*, оскільки і саме слово *religio* означало зв'язок людської діяльності з богами» [162, с. 11].

Слід зауважити, що «філософське пізнання завжди є соціально детермінованим. Розробляючи нові світоглядні ідеї, воно так чи інакше торкається інтересів певних соціальних сил» [100, с. 198]. Не став винятком і розвиток римського стоїцизму. Так, падіння римської Республіки та виникнення Імперії стали сприятливим часом для розвитку римської філософії, і головне – в суто етнічному дусі [146, с. 4]. Це був час (середина II ст. до н.е.) діяльності гуртка Сціпіона – першого центру філософської просвіти римлян. Одним із духовних керівників гуртка був філософ Панетій, популяризатор ідей стоїцизму в Римі. Саме під впливом філософії Панетія і Посідонія сформувалися погляди Цицерона, якому ми завдячуємо розвитком етико-філософської проблематики на римському ґрунті. Його «Тускуланські бесіди» увиразнюють етноспецифічні особливості морального світогляду римського зразка і правомірно вважаються перлиною філософської думки. Із ідейним спадком Цицерона тісно пов'язана латинська християнська думка епохи патристики. Святий Ієронім жалівся на те, що навіть дійшовши до найвищих щаблів монашеської аскези, він не зміг викоренити в собі дух «цицероніанця», а визначний мислитель патристики Августин Блаженний вважав Цицерона тим, «хто почав і закінчив філософію латинською мовою»

[83, с. 5]. Світогляд Цицерона як філософа позначений впливом ідей Платона, що є відчутним у «Тускуланських бесідах» [83, с. 16]. Наставниками Цицерона у заняттях філософією, як зазначає С. Утченко, був Філон Лариський (голова академічної школи) і стоїк Дюдот [144, с. 120]. Велику увагу Цицерон приділяє міркуванням про природу доброчесності, захоплюючись піднесеним вченням стоїків про самодостатність доброчесності. Дослідники стверджують, що під час написання своїх філософських творів Цицерон керувався ідеєю про те, що римська філософія повинна набути статусу світової, оскільки Рим розширився до світових меж [83, с. 16]. Характерною рисою філософських трактатів Цицерона є їх космополітичний і в той же час суто римський характер. Будучи просвітителем, Цицерон є філософом-гуманістом. Його гуманізм проявлявся, передусім, у постійній увазі до долі людського індивіда, до його психології, горя і радості, до того, як зробити людину щасливою за будь-яких, навіть найбільш несприятливих умов. Цицерон не пропонує рятівних рецептів, проте він переконаний у можливості людського щастя [83, с. 19].

Прикметною рисою моральних рефлексій на зламі епох є зміщення на перший план індивідуальної моралі, турботи про моральне вдосконалення окремого індивіда, про внутрішній світ окремої людини [146, с. 7], на противагу наскрізним колективним моральним пріоритетам епохи Республіки. Важко переоцінити значення стоїцизму як нового світоглядного орієнтиру у ті надзвичайно складні часи на межі епох, коли моральні устої древності втратили свою вартісність, коли суспільство було поглинуте інтригами, а людське життя знецінилося, адже «що може бути для суспільства в такі епохи кориснішим від тієї думки, що смерть – це не зло, а тому до неї треба ставитися байдуже і завжди бути готовим спокійно зустріти її?» [146, с. 54].

На думку С. Пролеєва, стоїцизм справив найбільший вплив на моральність та «загальний дух епохи» завдяки творчості Сенеки, Епіктета та Марка Аврелія. Діяльність цих мислителів сприяла тому, щоб «філософське

вчення стало практичною моральністю» [112, с. 411–412]. Заслуга Сенеки як стоїка полягає в ретельному окресленні основних положень концепції римської доброчесності. Так, грецькі стоїки ототожнювали доброчесність із раціональним началом, знанням і самовдосконаленням особистості, що має забезпечувати блаженство. Сенека ж вважав, що пізнання сутності доброчесності не є достатнім, натомість людина має прагнути до добра, а відтак здійснювати вільний моральний вибір [5, с. 272].

Заслуговує на увагу і така характеристика моральних поглядів Сенеки: незважаючи на те, що саме стоїчна філософія була найближчою для нього, мислитель міг дотримуватися і поглядів, що сформувалися в інших філософських школах, так що «іноді ніби зовсім перестає бути стоїком і тоді важко визначити, якої школи він дотримується...» [146, с. 60]. Не створивши цілісної філософської системи, Сенека «брав із кожної [філософської] системи те, що йому здавалося найбільш доречним, і не захоплювався суто філософськими проблемами, парадоксами і софізмами» [57, с. 78]. Незважаючи на це, чи не найважливішою рисою його філософії є вірність власним поглядам, «він усе ж таки залишається самим собою і створює із запозиченого саме те використання, яке відповідає його цілям» [146, с. 60], а «як істинний римлянин [він] приніс у свою філософію і особисту рефлексію» [74, с. 4]. Слід зазначити, що у своїх моральних рефлексіях Сенека випередив свій час і по праву вважається передвісником нової гуманістичної етики християнства. Так, «концепція вселенської держави, котра базується на милосерді та благодіянні, і вчення Сенеки про духовну рівність всіх людей перед божеством справили сильний вплив на формування основ християнської моралі» [5, с. 272]. У «концепції Сенеки доброчесність (*virtus*) імплікує необхідність самовдосконалення, виправлення своїх вад, прагнення до пізнання суті божественного і людського» [155, с. 227].

Показово, що римські мислителі вбачали причину суспільної кризи, яка охопила римську державу на межі II-I ст. до н.е., насамперед, у занепаді моралі унаслідок втрати одного з основних моральних орієнтирів – звичаїв

предків. Розвиваючи положення теорії занепаду моралі, філософи оспівують *virtus* у якості чи не найголовнішої духовної цінності, котра пов'язує римлян із їх славетним минулим. Осмислення сутності *virtus* постає наріжним каменем моральних міркувань Сенеки, Салюстія і Цицерона, адже саме виховання *virtus* – доброчесності, на їхню думку, може повернути колишню велич Риму. Ще однією особливістю римського нестоїцизму є надзвичайний інтерес до питань етики, а також посилення релігійного світовідчуття, що надає стоїцизму нового духовного змісту. Твори нестоїків наповнені численними роздумами, співзвучними євангельським принципам та ідеям [4, с. 297].

Як уже зазначалося, настанови античної моральної філософії, насамперед римського стоїцизму, здобувають подальшого розвитку у морально-ціннісній системі християнства. Відтак, європейський морально-ціннісний простір формується на фундаменті цих двох потужних світоглядних систем, засвідчуючи подальше переосмислення категорії доброчесності як однієї з основоположних характеристик моралі.

### **2.3. Аксіологічна еволюція поняття доброчесності у руслі християнської моралі**

Поява християнства ознаменувала собою народження цілком нового світовідчуття, котре знайшло свій вияв у всіх царинах буття людства. Важко переоцінити роль християнства в розвитку світової історії та культури: «Християнство є настільки значимим для сучасної людини не лише тому, що це – світова релігія, але й тому, що упродовж двох тисяч років воно відіграло величезну роль в історії культури, було органічно пов'язаним зі світовою історією» [33, с. 7]. У руслі християнської етики відбулося переосмислення духовних орієнтирів людства: «Можна сказати, що слово Христа, котре міститься в Новому Завіті ... перевернуло всі поняття і проблеми, порушені філософією в минулому, визначивши їх постановку в

майбутньому. Іншими словами, біблійське послання видозмінило позитивним чином як тих, хто його прийняв, так і тих, хто його відкинув, передусім у діалектичному смислі, антитетично..., однак і в більш загальному сенсі, визначивши духовний горизонт, що не підлягає скасуванню» [4, с. 365].

Християнство визначило напрям етичних міркувань на всі наступні століття. Починаючи від ранньої християнської патристики і до XX ст. саме християнський світогляд є наскрізною домінантою міркувань моралістів. З появою християнства ті чи інші філософські рефлексії обов'язково несуть на собі його світоглядний вплив, а тому «філософствування, котре б ігнорувало віру в тому сенсі, нібито біблійське послання ніколи не заявляло про себе в історії, стало ... неможливим» [4, с. 365]. Більше того, «християнство ніколи не прагнуло бути безплотною, спіритуалістичною релігією, котра не грає ролі в історії, у формуванні людського суспільства, а пропонує лише спасіння, втечу від історії, відхід від суспільства. Отож історія християнства, християнської...церкви... тісно переплелася зі світовим історичним процесом» [33, с. 7]. Визначальний вплив християнського світогляду на будь-які наукові рефлексії призвів до того, що «протягом більше десяти століть християнська теологія була в Європі єдиним визнаним (та історично можливим) стилем філософування, основною характеристикою якого було підкреслено залежне становище розуму у відношенні до авторитету» [99, с. 211].

Спробуємо стисло схарактеризувати основні риси моралі християнства як нового потужного історичного та соціокультурного чинника. Християнський світогляд як особливий «духовний горизонт» зумовив переорієнтацію моральних пошуків, котра знайшла свій вияв, зокрема, в патристиці. Твори патристів характеризуються, насамперед, «рішучою зміною орієнтирів. Древні мудреці, Платон або Аристотель,... не могли залишатися для християнина найвищим авторитетом. Вихідним пунктом

будь-якого теоретизування стає текст Св. Писання... Авторитет Писання перевищує значимість будь-якого філософського тексту» [58, с. 237]. Відтак, з появою християнства виникає потреба в обґрунтуванні основних положень етики саме в світоглядній системі християнства, на протипагу язичницькій (античній).

Християнська світоглядна традиція засвідчує фундаментальну зміну сутності філософського пізнання і самопізнання як такого. Так, за словами Е. Кассіра, «релігія показує нам, що людина двоїста – одна справа людина до гріхопадіння, інша – після. Людина була призначена до вищої мети, але втратила це призначення. Гріхопадіння позбавило її сили, збочило розум і волю. І тому класична максима «Пізнай самого себе» у філософському смислі – смислі Сократа, Епіктета чи Марка Аврелія – не лише малодієва, однак хибна і помилкова. Людина не може довіряти собі і читати у собі. Вона повинна замовкнути, щоб почути вищий голос, голос істини» [63, с. 455]. Відтак, у своїх міркуваннях і духовних пошуках людина має спиратися, насамперед, не на саму себе, а на християнське віровчення. Моральні цінності християнства мають джерелом Євангельське одкровення, котре вказує шлях до спасіння через нову систему моральних координат – віру, надію, любов. Християнські чесноти спрямовують людину до єдності з Богом, до духовного самовдосконалення, котре не лише надає сенсу життю земному, а й дарує надію на життя вічне та спасіння після смерті. Великий вплив на моральні міркування як патристів, так і пізніших мислителів, справили Послання апостола Павла, де «віра, надія і любов як нові, вищі моральні цінності християнства, утверджуються... у кожному посланні. Лагідність, терпіння і милосердя є похідними любові, котра так сильно відрізняється від еросу Сократа і Платона. Першим і останнім словом етики в Посланнях звучить постійне: Бог є любов!» [52, с. 170].

Поруч із утвердженням любові в якості найвищої моральної цінності в просторі християнської моралі відбувається переосмислення усіх аксіологічних орієнтирів, створюється ієрархія християнських чеснот, що

базується на вже згаданій тріаді віри, надії, любові. У даній розвідці ми не претендуємо на вичерпну характеристику ранньохристиянської етики, однак спробуємо стисло проаналізувати основні риси моральної аксіології (зокрема, ієрархії основних чеснот) патристів. Діяльність як грецьких, так і латинських патристів була спрямована на «захист перед владою, обґрунтування істинної віри та її філософсько-етичне підкріплення, боротьбу з язичницькою філософією і водночас із ересями всередині християнства» [52, с. 173]. Патристи, полемізуючи з язичницькими філософами, звинувачували античних мислителів у розбещеності, на відміну від поведінки християнських мислителів, узгодженої з їх моральними переконаннями. Однією з основних особливостей патристики вважається саме декларативна відмова від вільних, власне філософських пошуків. Так, на противагу філософії античності патристика визнає єдину істину Одкровення... Ця істина розглядається як загальне надбання всього християнського світу. Важливо, що патристика постала як перший внутрішньо цілісний та історично тяглий тип рефлексії в історії європейської думки [99, с. 211].

Визначними є заслуги патристів II-III ст., які займалися розв'язанням низки етичних проблем: про походження зла у світі та ступеню «зараженості злом»; про природу людини...; про справедливість; свободу волі; ієрархію чеснот і пороків (сім смертних гріхів, християнські чесноти у їх відношенні до язичницьких чеснот) [52, с. 174]. У наш час одним із найвідоміших апологетів християнської патристики вважається Квінт Тертуліан, котрий у своїх творах відкидав язичницькі чесноти і «в своїх соціально-етичних поглядах ... був безпосереднім попередником Августина, оскільки обґрунтовував ідеї обраності християн і передвизначеності історичної місії церкви» [52, с. 177]. Характерною рисою філософських міркувань Тертуліана є парадоксальність. На відміну від християнських письменників – сучасників Тертуліана, котрі намагалися об'єднати біблійне вчення і грецьку філософію в єдину систему, Тертуліан всіляко утверджує безодню, що пролягає між вірою та розумом [148, с. 681]. Цікаво, що «в полеміці проти абстрактного

теоретичного розуму Тертуліан підкреслює права «природного» практичного розуму, виступаючи однодумцем кініків і особливо римського стоїцизму» [148, с. 681]. Ще один визначний представник патристики Ієронім (Стридонський), яскравий полеміст, у своїх творах і листах прославляв християнські чесноти, різко засуджував пороки – у наступні століття його шанували як передвісника гуманізму.

Представник класичної латинської патристики (IV-V ст.) Амвросій Медіоланський у своїх гоміліях утверджує чесноти любові і прощення на противагу ненависті і нетерпимості у ставленні до грішників та відступників від віри. Свою книгу «Про покаєння» він починає з обґрунтування цінності такої чесноти, як стриманість: «Наскільки потрібна ця чеснота, найкраще доводить приклад любові і лагідності Господньої... Якщо мета доброчесності полягає насамперед в тому, щоб бачити користь для багатьох, то стриманість шанується як найвитонченіша з усіх чеснот: бо вона і самим тим, кого осуджує, не завдає образи і робить осуджених достойними прощення» [52, с. 183]. Амвросій, так само, як і апостол Павло, стверджує, що любов – найважливіша заповідь Христа – є джерелом чесноти стриманості [52, с. 183]. Велику увагу Амвросій приділяв морально-практичній проблематиці. Так, трактат «Про обов'язки священнослужителів» відзначається суттєвим впливом етики Цицерона. Перу Амвросія належать також численні проповіді, гімни (його вважають одним із творців західної християнської духовної гімнографії), листи. Саме Амвросій Медіоланський як учитель Августина Блаженного познайомив останнього з творами християнського неоплатонізму [97, с. 93].

Огляд моральних концепцій видатних діячів церкви неможливий без етичного спадку Августина, чи не найвизначнішого з отців західної церкви. Творче надбання Августина Блаженного є настільки об'ємним та багатограним, що ми зосередимо нашу увагу лише на деяких аспектах морального світогляду Августина, котрі проливають світло на його розуміння природи морального зла і чеснот. У концепції Августина

«моральне зло – це гріх. Гріх залежить від волі порочної. А звідки походить порочна воля? Відповідь досить дотепна: погана воля не має своєї «діючої причини», а швидше має «дефективну причину» [4, с. 450]. Щодо розуміння доброчесності, то «починаючи від Сократа побувала у філософії думка, згідно якої доброчесним є той, хто знає, що таке благо і чеснота згідно з наукою. Судження Августина інакше: достойний звання людини той, хто любить, навіть більше, той, хто вміє любити лише те, що достойне любові. Коли любов людська спрямована до Бога, коли людина любить інших, ближніх і дальніх, а також речі як образи Бога, така любов – *caritas*; коли любов спрямована до себе, до мирського як лише мирського, тоді це – *cupiditas*. Любити Бога, судити себе Його судом – у цьому любов праведна... Так доброчесність із грецького модусу пізнання Августин переводить у модус любові. *Ordo amoris* – порядок любові – до себе, інших людей, речей із погляду їх онтологічного достоїнства, того, чим призначено бути кожному з нас» [4, с. 454]. Августин був послідовним противником античної етики. Для нього істинно доброчесна поведінка передбачає покірність Божій волі та авторитету церкви [52, с. 198]. Цінність вчення Августина визначається безумовним утвердженням любові як найвищого ідеалу і чесноти. Концепція Августина, а також інших патристів, засвідчує вагомий аксіологічний зсув моральної проблематики – у напрямку до утвердження любові як основного гуманістичного принципу: «Емблемою августинової думки могла б стати латинська фраза: «*Pondus meum, amor meus*» («Моя вага – моя любов»)), адже він вважав, що «сутність людини визначається вагою її любові, ціна особистості – здатністю любити» [4, с. 454].

Для нас морально-філософська доктрина Августина важлива насамперед у зв'язку з ієрархією християнських чеснот, сформованих у її руслі. Так, «три істинних, теологічні, влиті в душу Богом: віра, надія і милосердя. Нижчі, набуті – справедливість (лат. *justitio*), мужність (лат. *fortitudo*), стриманість (лат. *temperantia*) і розсудливість

(лат. *prudentia*) – лише за назвами схожі з античними чеснотами. Августин тлумачив кожну з них як певну форму прояву любові до Бога» [52, с. 199].

Однак, незважаючи на безумовну цінність моральних поглядів Августина, вони мали й певні негативні наслідки. Так, «вчення Августина про спасіння за допомогою божественної благодаті в релігійно-етичній доктрині середньовічного католицизму було доповненим положенням про «надможливу благодать», якою володіє церква... У XIII ст. на цій основі почалася торгівля індульгенціями» [52, с. 199].

Варто зауважити, що теоцентризм став тією світоглядною домінантою, котра пронизувала всі без винятку сфери суспільного та культурного життя за часів Середньовіччя. Прикметною рисою християнської теології є синкретичне зрощення онтологічної, гносеологічної та ціннісної (морально-етичної), подекуди естетичної проблематики [45, с. 41–42]. Епоха Середньовіччя засвідчує «зникнення світських етичних концепцій. Це зумовлювалося, по-перше, тим, що у багатьох регіонах (Західна Європа) єдиною освіченою верствою упродовж тривалого часу було духовенство, по-друге, дедалі більш посиленням переслідуванням будь-якого інакомислення» [52, с. 8]. Для світогляду доби Середньовіччя характерним є злиття власне моральної свідомості та інших різновидів суспільної думки. Мораль як специфічний модус регуляції за часів Середньовіччя є невіддільною від інших нормативів, таких як релігія, звичаєве право і законодавче право, кодекс честі верств [45, с. 41]. Відтак, середньовічна моральна система у західній Європі постає потужним засобом регуляції суспільних відносин, інструментом контролю католицької церкви над суспільством.

#### **2.4. Особливості морального філософування в епоху Відродження і Просвітництва**

Б. Рассел у своїх міркуваннях щодо специфіки світогляду нового часу дає таку її характеристику: «духовне обличчя, притаманне періоду історії,

який зазвичай називають «новим часом», у багатьох аспектах відрізняється від духовного обличчя періоду Середньовіччя. Із цих відмінних рис найбільш суттєві дві: падіння авторитету церкви і зростання авторитету науки... В культурі нового часу світські елементи переважають над елементами церковними. Держави дедалі більше перебирають роль церкви як органу управління, що контролює науку» [115, с. 7]. Зміна культурних цінностей, однак, відбувається за умови збереження зв'язку із попередньою епохою. Як зауважує С. Аверінцев, «як нові культурні цінності, так і нові соціально-економічні відносини ...визрівали і формувалися в ... «надрах» старого порядку» [1, с. 19].

Щодо розвитку морально-філософської теорії у новий час, то надзвичайно суперечливе античне визначення моралі стало тим «класичним спадком, до якого через багато століть звернулася європейська суспільна думка Відродження і гуманізму. Головний недолік цього поняття полягав у тому, що за його основу не була взята...родова ознака, котра з'ясовує суспільне призначення моралі – те, що моральність (рос. нравственность) є насамперед певним способом регуляції суспільної діяльності людини» [45, с. 37]. Вплив суспільних процесів на еволюцію моральності як сукупності моральних установок та звичаїв і моральної теорії в цілому важко переоцінити, адже саме синкретизм суспільної та моральної сфер детермінує специфіку морального пізнання реальності: «дійсний процес формування відносин між людьми та їх ставлення до суспільства, масової та особистої психології, котрі детермінують «стан моральності» (рос. «состояние нравов»), показує складну взаємодію сукупності різнорідних факторів. Економічні відносини, умови праці, стан виробництва і розподілу, організаційно-адміністративні і правові відносини, влаштованість побуту і конкретні життєві обставини, люди, з якими доводиться зустрічатися щодня, – все це сукупно чинить визначальний вплив на стан моральності (рос. нравственности) народу в цілому та окремих індивідів» [45, с. 14].

Формування і розвиток будь-якої філософської концепції відбувається не лише в руслі суспільно-економічних та культурних процесів, а й також детермінується самою мовою філософування. Так, щодо французької мови існує думка про те, що «ця мова залишає небагато місця семантичній двозначності, адже цілком підлягає найенергійнішому, найкоротшому та найритмічнішому синтаксичному впорядкуванню. Ця мова, осердям якої виступають, з одного боку, афоризми Паскаля й Ларошфуко, а з другого – олександрійський вірш Расина, постає перед філософом міцно стягнутою довкола дієслів та зв'язок або часової послідовності. На відміну від англійської, це не мова феномена, нюансу, описової філіграні. Семантичне поле її вузьке, їй притаманна абстракція. Так само не властивий їй ані емпіризм, ані навіть феноменологія. Це мова рішення, принципу та наслідку. Це також не мова вагання, перепрошення, повільного запитального підйому до темного й насиченого витоками пункту. Насправді цю мову запалює питання, й ось вона мчить до ствердження, розв'язку, закінченого аналізу» [46, с. 50–51].

У даній розвідці ми не претендуємо на вичерпний аналіз основних напрямів моральної філософії нових часів (такий аналіз був би неможливим з огляду на її розгалуженість і багатоплановість), а вважаємо за доцільне зосередити увагу на дослідженні тих концепцій моралі, в яких найяскравіше виявляється етноспецифіка концептуалізації поняття доброчесності.

Серед філософів епохи Відродження особлива заслуга в дослідженні моральної проблематики належить французькому мислителю М. де Монтеню. Дослідники вважають М. де Монтеня прибічником скептицизму, який у своїх філософських творах протестує проти забобонів та упереджень, що панували в тодішньому суспільстві. Так, М. де Монтень доводить обмеженість і недосконалість людського пізнання, його історичну мінливість та необхідність постійного вдосконалення на основі об'єктивного пізнання закономірностей природи. Згідно з Монтенем, не можна

вдовольнятися досягнутим: «філософствувати – означає сумніватися» [148, с. 386].

Щодо тлумачення сутності моралі та доброчесності, то, за словами О. Дробніцького, «з одного боку, [Монтень] показав, що сфера моралі (рос. *нравственности*) виявляється двоякою, роздвоєною: це, по-перше, область звичаїв (рос. *нравов*), суспільно узгодженої поведінки, практичних дій, а по-друге, область суб'єктивного умонастрою і розуму, внутрішнього самовизначення особистості, волі, спрямованої на саму себе» [45, с. 47]. Як зазначають дослідники, у своїх етичних поглядах М. Монтень близький до епікурейського гедонізму. У якості основ моральності філософ визначає віротерпимість, доброзичливість, лояльність. Погляди М. Монтеня справили відчутний вплив на філософію французького Відродження і Просвітництва [148, с. 386].

У своїх міркуваннях М. Монтень наполягає на тому, що схвалені й усталені в межах конкретного суспільства певні звичаї та норми поведінки, чесноти, характеризуються, насамперед, умовністю та конвенціональністю, однак вони не є розумними в справжньому сенсі. Те, що певний звичай є загальноновизнаним і схваленим, аж ніяк не гарантує того, що вчинки людини, узгоджені з цим звичаєм, будуть доброчесними [45, с. 45]. Філософ вважає, що зло міцно вкорінилося в душах людей, тому і суспільні звичаї є зіпсованими. Згідно з поглядами М. Монтеня, мораль, істинна чеснота і доброчесність не є тими звичаями, що встановлені на певному етапі в певному суспільстві. Єдиним засобом для того, щоб віднайти істинну чесноту, є звернення до власного розуму крізь завісу зовнішніх суспільних установок [45, с. 45], оскільки «справжня доброчесність не перебуває ані в суспільних звичаях, ані в душі самовпевненого індивіда» [45, с. 46]. Варто зазначити, що вже починаючи з XVII ст. з'являється тенденція до переоцінки традиційних цінностей. Це стосується, насамперед, французького культурного ареалу. Основними факторами цих змін було, по-перше, втрата

церквою своїх колишніх позицій, значне послаблення її впливу в суспільстві. Окрім того, власне саме суспільство, починаючи з цього часу, висуває на передній план громадянські пріоритети. Так, Й. Гейзинга зауважує: «якщо притримуватися суворо хронологічного порядку, то при розгляді факторів, котрі підірвали систему християнської моралі, філософському і природничо-науковому факторам має, власне, передувати естетичний. Його вплив датується вже XVII-им століттям... Література виявила не надто багато правдивості в поширених змалюваннях доброчесності та героїства. Разом із новим шануванням доброчесності, яку тепер, коли вона базувалася на природних і громадянських основах, вважали достатньо міцною, виникла потреба піддати її зміст тонкішому випробуванню» [153, с. 89].

Припускаємо, що не лише стрімкий розвиток громадянського суспільства, а й сама ментальність французів стали тими факторами, котрі сприяли досить швидкому нівелюванню цінностей морального характеру в мовній картині світу на противагу активному утвердженню системи громадянських і політичних цінностей. Відтак, під впливом загального настрою епохи, а також естетичних факторів, у руслі романтизму XIX ст. «виникає, окрім романтичного шанування доброчесності, романтична зневага до доброчесності. Доброчесність і чесність, які так довго прославляли, стають несвоєчасними, їх починають соромитися... По мірі того, як у XIX-ому столітті дедалі сильніше починають діяти антиморалістичні фактори іншого роду, література все більше і більше віддаляється від поглядів, котрі базуються на етиці. Відсутність цензури дозволяє їй самій дозволяти собі все» [153, с. 90]. Наші спостереження за репрезентацією гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у французькій НМКС цілком відповідають цьому твердженню, адже навіть у літературі середини XIX ст. вербалізатори концепту майже не зустрічаються.

Слід зауважити, що упродовж тривалого часу мислителі розглядали доброчесність в якості головного предмета своїх моральних міркувань, оскільки саме це поняття втілювало зміст сфери моралі: «в епоху

Середньовіччя і Відродження слово «мораль» майже не використовується в якості узагальненого означення всієї сфери моральності (рос. *нравственности*). Автори філософських трактатів віддають перевагу міркуванням про «доброчесність», «добро» і «зло». І навіть просвітники, вже широко використовуючи термін «мораль» у власному смислі цього слова, часто воліють говорити про «доброчесність» як про гранично загальне позначення моральної здатності особистості, про стан моральних устоїв (рос. *нравов*), про сферу питань, що стосуються добра і зла» [45, с. 26]. Отже, тенденція до ототожнення усієї сфери морального буття людини з доброчесністю доводить актуальність цього поняття як складової європейської моральної традиції. У цьому зв'язку особливою є заслуга філософів-просвітників, завдяки творам яких відбувався розвиток моральної теорії та концепції доброчесності зокрема.

Як зазначає Е. Кассіер, філософію Просвітництва «неможливо побачити і оцінити ані шляхом простого складання доктринальних переконань окремих її представників, ані шляхом упорядкування ідей і поглядів у часовій послідовності; вона полягає не так у чийхось концепціях, як у формі і характері самої мислительної діяльності-обговорення. Лише в акті цієї думки, що оскаржує та дискутує, в її безупинному процесі можна зрозуміти діючі тут основні духовні сили та відчутти пульс внутрішнього життя ідей в епоху Просвітництва» [62, с. 12]. Саме цей новий пізнавальний модус – просвітницький спосіб філософування сприяв чіткішому окресленню обрисів моралі Європи, котра дедалі швидше розвивалася як в економічному, політичному, так і в культурному планах. Характерною рисою філософії Просвітництва є її інтердисциплінарний характер, зумовлений тим, що Просвітництво «більше не відокремлює себе від природознавства, від історії, від юриспруденції, від політики, а дає їм усім ніби животворне середовище дихання – атмосферу, в якій вони лише й можуть існувати та чинити вплив. Філософія вже не відокремлена, абстрактна субстанція всього інтелектуально-духовного; вона тепер являє дух як ціле в його чистій

функції: в специфічному для нього способі дослідження і постановки питань, в його методиці та чистому процесі пізнання» [62, с. 10].

Моральні міркування філософів-просвітників є тим ціннішими, що увиразнюють настанову мислителів зберігати зв'язок філософії та реального життя суспільства і окремої людини: «...основне спрямування і суттєве прагнення філософії Просвітництва полягає зовсім не в тому, щоб лише пасивно прямувати за життям, вловлюючи його відображення в дзеркалі рефлексії. Куди більше ця філософія вірить в первинну спонтанність думки; вона аж ніяк не зводить думку до відображення, відтворення життя, а бачить її призначення в здатності і завданні формувати життя. Думка має не лише поєднувати і розрізняти, але також викликати і втілювати пізнаваний нею як необхідність порядок для того, щоб саме в цьому акті своєї реалізації довести свою справжню дійсність та істину» [62, с. 11]. Відтак, просвітники прагнуть, щоб їх моральні міркування були максимально практично корисними як для окремої людини, так і суспільства в цілому, адже, на їх думку, моральні повчання виявляються недієвими, якщо не знаходяться у відповідності з повсякденними реальними інтересами індивіда [45, с. 15]. За твердженням Т. Лабутіної і Д. Ільїна, «особливо цінними складовими ідеології Просвітництва постали гуманістичні ідеї. Просвітники підносили віру в людину, в непереможну силу її розуму, наполягали на необхідності поширення знання, освіченості і культури серед людей, прагнучи до формування у них високих моральних достоїнств...» [77, с. 7].

Як зауважує Б. Рассел, більшість філософів нової ери визнають авторитет науки, оскільки цей авторитет спирається на засоби виключно інтелектуальні, котрі не базуються на управлінському апараті (на відміну від авторитету церкви), саме тому «він [цей авторитет] завойовує уми виключно апелюванням до розуму... Авторитет науки ще в одному аспекті відрізняється від церковного авторитету, котрий проголошує свої судження абсолютно вірними та незмінними во віки віків: судження науки висловлюються в порядку експерименту, на основі вірогідності, і визнаються

такими, що піддаються процесу зміни. Це породжує склад розуму, суттєво відмінний від складу розуму середньовічного догматика» [115, с. 8]

Аналізуючи формування і розвиток ідеї доброчесності в англійській лінгвокультурі, передусім необхідно звернутися до спадку філософів-просвітників, а особливо представників шотландського Просвітництва, чий внесок у моральну теорію є цінним для окреслення світоглядних особливостей британців.

Власне, загальна настанова філософії Просвітництва прямувати вслід за життям, щоб перетворювати його і формувати, на англійському ґрунті, вочевидь, знайшла сприятливу передумову в самій мові. Так, «відмова піднятися над повсякденним життям є спільною для класичної англійської філософії (від Берклі до Юма, Ріда і Бентама) та американської філософії... Англійська філософія підтримує з повсякденною мовою, а також із вимогами повсякденного життя особливі стосунки, які не обмежуються теоретизуванням «філософії мови», де англійські філософи були піонерами. Вона відмовляється від штучних мовних конструкцій спекулятивної філософії (тобто метафізики) та віддає перевагу поверненню до своєї «країни походження», за словами Л. Вітгенштайна: до природного середовища слів повсякдення... Таким чином, можна зазначити тяглість між зверненням до повсякдення у Юма, Берклі, Ріда та Бентама і тим, що в Мура та Вітгенштайна..., а потім у Остіна перетвориться на «філософію повсякденної мови» [46, с. 55]. Очевидно, що розвиткові моральної теорії в суто емпіричному раціональному руслі сприяла етноспецифіка ментальності британців. Як зазначає шотландський філософ Дж. Сет (1860–1925), «англійський дух є практичним у тому сенсі, що для нього найважливішою річчю є дія; і для нього не лише діяльність є вищою за думку, але він схильний применшувати практичну цінність знання, оскільки обмеженість людського знання підштовхує до практики більше, ніж до міркувань про справжнє призначення людини» (тут і далі переклад наш – *Н. Ч.*) [183, с. 8]. За словами Е. Кассіра, для XVIII ст. «розум ... стає об'єднуючим началом і

центром – втіленням усього того, чого воно пристрасно хоче і прагне досягти, того, що є кінцевою метою його зусиль і його звершень» [62, с. 19]. Британський раціоналізм у моральних міркуваннях знайшов своє втілення в творах англійського філософа Е. Купера, графа Шефтсбері, котрий продовжував традицію віднесення добродетності (чесноти) до раціональної сфери [183, с. 191]. Шефтсбері належить заслуга формулювання концепції морального почуття, що полягає в отриманні естетичної насолоди при спогляданні добродетельної поведінки або добродетельного характеру [100, с. 384].

Щодо самої специфіки філософування на англійському ґрунті слід зауважити, що «...її основні представники не були, на відміну від великих німецьких ідеалістів, університетськими професорами, а діловими людьми, котрі перебували в тісному контакті з життям нації. Це справедливо, більшою чи меншою мірою, щодо Бекона, Локка, Берклі, Юма та прагматиків» [183, с. 1].

З-поміж британських філософів-моралістів, котрі зосереджували свою увагу на сфері моралі, слід, насамперед, згадати визначного представника шотландського Просвітництва, філософа-мораліста Ф. Хатчесона (1694–1747), який є автором двох трактатів, виданих під спільною назвою «Дослідження про походження наших ідей краси і добродетності» (1720). Перша праця містить обґрунтування автономності естетичного відчуття; положення, сформульовані в цьому трактаті, сприяли виокремленню естетики в окрему галузь філософського знання [100, с. 293]. Ф. Хатчесон відокремлював два основних почуття – «моральне почуття», що постає єдиним достовірним джерелом суджень про добро і зло, а також «внутрішнє почуття», що відповідає за художнє сприйняття» [100, с. 322]. Ф. Хатчесон належав до представників етичного сентименталізму – течії в новоєвропейській етиці, згідно з принципами якої, фундаментом моралі є моральне почуття (розмаїття почуттів, емоцій). Представники етичного сентименталізму полемізували з моральними філософами-інтелектуалістами, протиставляючи моральне почуття розуму. Вихідним положенням рефлексій

моральних сентименталістів є ідея про те, що функція розуму полягає в пізнанні, тоді як сфера моралі включає афекти і дії людей, непідвладні розуму [99, с. 523]. Хатчесон намагається показати, що доброчесність не є суворою і незграбною, але прекрасною і привабливою; важливим аспектом його моральної концепції є те, що характеристика доброчесності виступає суто естетичною [183, с. 195].

Чи не найвизначнішим філософом-моралістом Просвітництва в Британії по праву вважають Д. Юма. «У центрі філософії Юма – з'ясування аксіологічного характеру принципів людського духу» [100, с. 90]. Д. Юм присвятив моральній проблематиці третю книгу свого «Трактату про людську природу» (1739), у якій філософ заперечує раціональний характер моральних суджень. Так, для того щоб відрізнити чесноту від пороку, схвалити або ж засудити певну дію, людина послуговується ідеями і афектами. Така позиція філософа свідчить про його прихильність до положень теорії морального почуття, які були сформульовані Шефтсбері та Ф. Хатчесоном [100, с. 90]. Д. Юм стверджує: «якщо моральність впливає на наші дії та афекти, то звідси витікає, що вона не може мати за своє джерело розум; це тому, що один лише розум, як ми вже довели, ніколи не може мати такого впливу. Моральність збуджує афекти і діє, або запобігає діям. Розум сам по собі у цьому відношенні абсолютно безсилий. Отже, правила моралі не є судженнями нашого розуму» [163, с. 499]. При цьому слід наголосити, що моральна концепція Юма, як і вся його філософська спадщина, є агностичною [170, с. 246], атеїстичною і спирається виключно на раціональні основи філософського пізнання.

Важливою рисою філософської концепції Д. Юма є окреслення взаємозв'язку доброчесності (чесноти) і пороку з такими афектами, як задоволення/незадоволення: «найвірогідніша гіпотеза, висунута для пояснення відмінності між пороком і доброчесністю, а також походження моральних прав і обов'язків, полягає в тому, що в силу первинної організації нашої природи деякі характери і афекти за безпосереднього споглядання їх

збуджують у нас незадоволення, а інші точно так само приносять нам задоволення. Це незадоволення і задоволення не лише невіддільні від пороку і чесноти, а й складають саму їх природу і сутність. Схвалювати якийсь характер – означає відчувати безпосередню насолоду при його прояві; не схвалювати його – означає відчувати щодо нього певне незадоволення. Отже, незадоволення і задоволення, будучи первинними причинами пороку і добродітності, мають бути також причинами всіх дій, а відповідно, і причинами приниженості та гордості, неминучих супутників вищевказаної пари» [163, с. 347-348].

Першою об'ємною працею засновника сучасної економічної теорії, економіста і морального філософа А. Сміта стала «Теорія моральних почуттів» («Theory of moral sentiments») (1759), котра ще за життя автора мала шість перевидань, що свідчить про неабияку актуальність твору. «Етика Сміта являє собою розвиток і завершення того напрямку, що розглядав моральне почуття як основу моралі, представниками якого були Шефтсбері, Хатчесон і Юм. Сміт виводив моральність із властивого для природи людини почуття симпатії... До моральної сфери він зараховував ті душевні стани і вчинки, які викликають у нас почуття схвалення чи осуду, вдячності або помсти, бажання нагороди чи покарання... Визнаючи, що мораль потрібна суспільству, оскільки вона пов'язує його членів, він у той же час виводить мораль із природних характеристик людини, з її незмінної «природи». В основі «загальних правил» моралі знаходяться «природні почуття»: розум узагальнює те, що підказує почуття симпатії, дане всім людям від природи» [99, с. 575]. У якості головної проблеми етики, на думку А. Сміта, постає необхідність морального схвалення чи несхвалення. Для її вирішення філософ пропонує розв'язання двох завдань: 1) осмислення добродітності в минулому і як потрібно її розуміти загалом; 2) які душевні спрямування сприяють вибору гідної поведінки. У теорії моральних почуттів А. Сміта перше місце належить поняттю симпатії, оскільки, на думку дослідника, саме

симпатія, котра є радше резонансом почуттів, а не самим почуттям, покладена в основу моральної поведінки, тому що саме через симпатію людина складає ціннісні судження про поведінку і характер інших людей. Важливою рисою морального вчення А. Сміта є думка про те, що співпереживання є визначальним для включення людини до системи соціальних зв'язків. Згідно з його теорією, поняття пристойного і непристойного у вчинках і почуттях, уявлення про власну красу чи вади зовнішності або ж про достоїнства чи недоліки своїх міркувань без спілкуванням людини з іншими не існували б узагалі [100, с. 47].

Відтак, можемо зробити припущення щодо близькості британської та римської традиції філософування, що виявляється, головним чином, у наскрізно прагматичному характері моральних рефлексій англійських філософів, діяльнісному спрямуванні моралі, і ці риси властиві також концепції римської стоїчної *virtus*.

## **2.5. Специфіка концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як об'єкта лінгвокультурологічного дослідження**

Спробуємо окреслити специфічні риси концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, котрі детермінують основні вектори його дослідження. Так, однією з визначальних характеристик даного концепту є асиметрія його ментальної репрезентованості в світоглядному просторі мовців. З одного боку, він безперечно існує у свідомості носіїв мови як втілення уявлень про належне влаштування життя людини відповідно до моральних і суспільних норм. Водночас аналіз мовних фактів дає підстави стверджувати, що даний концепт здебільшого латентно присутній у системі наївних уявлень представників певної лінгвокультури. У наївній картині світу зазвичай цей концепт відображається через суміжні субпоняття: добра, честі, чесності, цноти, щирості тощо.

Мовна маніфестація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ демонструє нерозривний зв'язок із етико-філософським дискурсом та світоглядною системою етносоціуму. При дослідженні концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ надзвичайно важливим постає аналіз його дискурсивного втілення, що дозволяє відстежити основні напрями, етико-філософських міркувань у європейському просторі.

Змістове розгортання даного концепту найкраще маніфестується у філософських творах тих мислителів, котрі здійснили найбільший вплив на розвиток і становлення європейської системи морально-етичних цінностей. Вербалізація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ постає як результат цілеспрямованих морально-філософських рефлексій, так і внаслідок омовлення уявлень, зафіксованих у наївній картині світу, що засвідчує амбівалентність категорії доброчесності як такої: концептуалізуючись насамперед у межах елітарної інтелектуально-духовної сфери, даний концепт реалізує той пласт свідомості носіїв певної лінгвокультури, в якому концентровано фіксуються їх буденні аксіологічні установки і орієнтири.

Ми переконані, що лінгвокультурологічний підхід до дослідження феномену доброчесності є найбільш релевантним, адже передбачає залучення екстралінгвістичних даних передусім філософського та соціокультурного характеру. Водночас за допомогою використання власне лінгвістичних методів і прийомів, йдеться насамперед про метод фреймового моделювання, феномен доброчесності можна представити не тільки як конструкт науково-філософської картини світу, а й як дзеркало буденних наївних уявлень мовців, втілених засобами мовної картини світу.

Слід зазначити, що численні європейські мови зберегли лексему-ім'я концепту з незначними змінами плану вираження: французька – *vertu*, іспанська – *virtud*, італійська – *virtu*, португальська – *virtude*, англійська – *virtue*, що можна пояснити не лише спільним романським походженням зазначених мов (за винятком англійської), а й самою аксіологічною значимістю поняття доброчесності, його винятковим, багатоаспектним змістовим навантаженням. Не викликає сумніву те, що лат. *virtus* є цілком

мотивованим базисом розбудови поняття доброчесності на ґрунті новітніх європейських мов.

Характерною особливістю імен концепту у досліджуваних мовах є відносно невелика словникова розробленість, яка, однак, не заперечує його значимості та універсальності в системі морально-ціннісних поглядів. Розширення семантики імен концепту лат. *virtus*, фр. *vertu*, англ. *virtue* відбувається через розвиток внутрішньомовної полісемії як у напрямку генералізації значення доброчесності в якості узагальненого поняття, так і в напрямку спеціалізації семантики імен концепту на означення окремої чесноти – позитивної моральної характеристики. Це створює складнощі перекладу і трактування слововживання цих номенів, особливо в латинській мові, де контекст не завжди достатньою мірою експлікує семантичне наповнення *virtus*. Українська ж мова тут має перевагу над західноєвропейськими, оскільки в українській наявні дві окремі лексеми – *чеснота* і *доброчесність*, що дозволяє безпомилково диференціювати їх значення. Видається, що недостатня фразеологічна розробленість лексем-номінантів концепту в обраних для аналізу мовах, особливо українській, пояснюється тим, що доброчесність постає насамперед як складна філософська категорія.

Як слушно зазначає А. Приходько, «досліднику не завжди легко визначитися з дилемою, як слід іменувати той чи інший концепт, котрий опинився у фокусі уваги: мовою його інтеріоризації чи мовою його вербалізації. Якщо виходити з того, що концепт є психо-лінгво-культурним феноменом, то, відповідно, і його відображення в іншій лінгвокультурі буде іншим» [111, с. 17]. Отже, виникає проблема вибору імені даного концепту, оскільки ми маємо дати відповідь на питання: чи доцільно об'єднувати категорії лат. *virtus*, англ. *virtue*, фр. *vertu* під спільним концептуальним знаменником – ДОБРОЧЕСНІСТЬ?

Насамперед вважаємо за доцільне наголосити, що визначальною особливістю концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ є спільна для більшості європейських лінгвокультур (йдеться, передусім, про французьку та

англійську) культурно-аксіологічна домінанта, витоки якої сягають спершу римської античності, а згодом Середньовіччя. Отже, для західноєвропейських країн поняття доброчесності є успадкованим із багатовікової латинськомовної культурної традиції. І це виявляється у спільних для даних лінгвокультур рисах його семантики, на яких ми маємо намір зосередитися далі. Як видається, семантична домінанта латинської мови (у руслі якої діяхронно сформувався й отримав надзвичайно широку експлікацію гіпоконцепт VIRTUS як утілення ідеї про доброчесне життя) у європейському лінгвоментальному просторі стала визначальним фактором формування морального лексикону у французькій, англійській та інших європейських мовах. Звісно, вербалізація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ засвідчує виразний етноспецифічний компонент, однак спільний для обраних лінгвокультур універсальний базис надає всі підстави для синкретичного найменування концепту як ДОБРОЧЕСНІСТЬ.

Що ж до українського лінгвокультурного ареалу, то тут ми маємо справу з досить цікавим явищем. По-перше, ім'я даного концепту – доброчесність – є вкрай маловживаним, особливо порівняно з його латинським, французьким, англійським відповідником. По-друге, сама лексема *доброчесність* як юкстапозит видається дещо штучним конструктом, що очевидно, й детермінує його дуже обмежений узус. По-третє, навіть побіжний аналіз української лексики на позначення етико-філософських категорій засвідчує кількісну бідність, особливо порівняно з російською мовою. Так, в українській ми не можемо знайти відповідника поняттям рос. *нравы, нравственность, порок* і найголовніше – рос. *добродетель*. Чи дає це підстави стверджувати про неактуальність моральної проблематики для української лінгвокультури, про відсутність даних категорій у наївній картині світу українців? Ми переконані, що ствердна відповідь на це питання змушує визнати наявність лакун у свідомості українських мовців, на місці яких мали б міститися уявлення про фундаментальні принципи індивідуального і суспільного життя – адже ідея доброчесності слугує втіленням саме таких основоположних ціннісних орієнтирів. Однак у такому

разі українська культура ніколи б не досягла загальноцивілізаційного рівня, а просто зникла б, адже культура – це передусім система цінностей. Варто зауважити, що саме система духовних цінностей щонайкраще характеризує ту чи ту культуру: «в кінцевому рахунку кваліфікувати культуру загалом як високу чи низьку, в її глибинній сутності, доводиться не відповідно до інтелектуальних чи естетичних критеріїв, але згідно з етичними і духовними мірилами. Культуру можна назвати високою, навіть якщо вона не породила ані техніки, ані мистецтва, однак вона не може бути названою такою, якщо їй бракує милосердя» [153, с. 34]. Саме піднесений ідеал доброчесності був і залишається одним із найцінніших здобутків європейської культури.

За нашими спостереженнями, в українській лінгвокультурі морально-філософська проблематика здобула імпліцитне, важковловиме втілення. На відміну від латинської, французької та англійської лінгвокультур з надзвичайно потужними і стійкими традиціями філософських студій, українська лінгвокультура в силу низки суспільно-історичних факторів не отримала сприятливих передумов для осмислення морально-ціннісної проблематики у суто філософському руслі. Однак в українській лінгвокультурі мораль репрезентувала себе здебільшого в системі наївних, побутових уявлень про принципи життя. Таким чином, мовці у своїй поведінці та моральних орієнтирах послуговувалися, передусім, звичаєвим правом та релігійними нормами (це дозволяє провести аналогії з історією лат. *virtus*, котра була аналогічним породженням сфери традицій і релігії). Недарма в українській мові, на противагу російській інтелектуально-філософській категорії *добродетели*, наявна етноспецифічна категорія *чесноти*, котра увиразнює особистісні духовні пошуки українців. Відтак, ми вважаємо цілком виправданим найменування гіпоконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА як етноспецифічної іпостасі гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській лінгвокультурі.

Морально-філософська спадщина визначного українського мислителя Григорія Сковороди справедливо вважається неоціненним явищем

української культури. У своїх творах мислитель часто звертається до питання онтології добродетності, розмірковує про суть морально правильного, добродетельного життя. Дослідження філософського спадку Г. Сковороди є особливо цінним для окреслення спадкоємного зв'язку системи морально-етичних констант, сформованої за часів античності, і християнської еретології. Твори філософа сповнені численними алюзіями і ремінісценціями античних авторів: Епікура, Плутарха, Цицерона, Авла Геллія та ін. Як зазначають дослідники, одним із найулюбленіших мислителів античності Г. Сковороди був Сенека [123, с.129], а його «Моральні листи до Луцилія» справили значний вплив на моральні рефлексії Г. Сковороди. Прикметним є те, що у своїх творах Г. Сковорода часто використовує латинську лексему *virtus* на позначення добродетності; це слугує не лише доказом впливу античної морально-філософської традиції, а й вагомністю семантики *virtus* як основоположної категорії моралі. Філософа справедливо вважають «справжнім вивершенням тих позитивних моральних первістків, що дрімали були вгрудях українського народу» [цит. за 123, с. 42], і унікальність його морального спадку є тим глибшою у його зв'язку з загальним морально-ціннісним простором європейської культури.

## Висновки до Розділу 2

1. Упродовж усієї історії європейської цивілізації мораль як один із ключових регуляторів суспільного та індивідуального життя слугувала ціннісним вектором духовного буття. Мовна реалізація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ увиразнює шляхи ціннісної еволюції системи моралі в європейському культурному просторі.

2. Витоки осмислення сутності доброчесності сягають ідей античних мислителів, для яких доброчесність поставала втіленням морального ідеалу буття людини як члена соціуму і відображала найголовніші чесноти. Окреслення дистинктивних рис концепту ДОБРОЧЕСНІТЬ становить неабияку культурологічну цінність, окрім власне лінгвістичної, оскільки цей концепт є вельми показовим для виявлення неповторних рис ментальності носіїв мов, що належать певним лінгвокультурам.

3. Надзвичайне піднесення категорії доброчесності пов'язане з виникненням і поширенням християнства. У просторі християнської етики поняття доброчесності неодмінно пов'язане з моральним обов'язком християнина, його свідомим спрямуванням до виконання волі Божої. У християнстві чесноти класифікуються як три теологічні (віра, надія, любов) та чотири кардинальні чесноти: розважливність, справедливність, сила, стриманість (поміркваність). Виразною є різниця між античним та християнським розумінням сутності чеснот. Якщо в античності чесноти ставали об'єктом виховання, цілеспрямованої інтелектуальної роботи особи, то теологічні християнські чесноти даруються людині Божою благодаттю, а кардинальні, власне моральні, чесноти людина може здобути самостійно лише частково.

4. Розвиток суто релігійної концепції доброчесності відбувається в руслі патристики. Християнські мислителі обґрунтовують сутність доброчесності як фундаментальної моральної категорії, розвивають засади

етики чеснот. У доробку патристів міститься надзвичайно розлога класифікація християнських чеснот, кожна з яких слугує втіленням християнської доброчесності.

5. Прикметною рисою осмислення доброчесності на французькому та англійському ґрунті є віддалення французької лінгвокультури від античних і середньовічних основ моралі. Англійська лінгвокультура засвідчує низку рис, котрі є спільними для римської стоїчної концепції доброчесності та прагматичного філософування в Британії. Філософія Просвітництва виникає в результаті суттєвої втрати авторитету католицької церкви у переважній більшості країн західної Європи та динамічним розвитком наукового пізнання. Просвітництво в якості своїх пріоритетів визначає раціональне пізнання дійсності та слідування суспільним потребам. Надбання моральної філософії суттєво збагатили представники шотландського Просвітництва. Саме завдяки їх філософському доробку концепція англійської доброчесності – *virtue* здобуває чітких обрисів та увиразнює етноспецифіку морального світогляду британців.

6. Специфічними рисами концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як об'єкта лінгвістичного дослідження є: мовна маніфестація концепту визначається його сутнісною особливістю як категорії моральної філософії, що водночас постає віддзеркаленням усього поведінкового модусу існування конкретного етносоціуму. Характерною особливістю вербалізації даного концепту в європейському культурному просторі є його спадкоємний зв'язок із античною ідеєю доброчесності та християнською ціннісною домінантою.

7. Етноспецифіка української доброчесності порівняно з англійською та французькою лінгвокультурами полягає в її імпліцитному, важковловимому характері. Суттєвим також є те, що поняття української доброчесності не стало предметом глибоких суто морально-філософських рефлексій, оскільки вона так і не перетворилася на окремий предмет філософського пізнання в силу низки негативних суспільно-політичних обставин існування українського етносу. У той же час дослідження філософської спадщини

Г. Сковороди є надзвичайно цінним для окреслення основних моральних констант української лінгвокультури і цілком виправданим з огляду на загальну тематику і морально-аксіологічну проблематику творів визначного українського філософа.

Основні положення розділу відображено у відповідних публікаціях автора: [155]; [157].

**РОЗДІЛ 3**  
**СЕМАНТИЧНИЙ ПРОСТІР КОНЦЕПТУ ДОБРОЧЕСНІСТЬ**  
**ТА ЕТНОСПЕЦИФІЧНІ РИСИ ЙОГО ВЕРБАЛІЗАЦІЇ**  
**В ЛАТИНСЬКІЙ, ФРАНЦУЗЬКІЙ, АНГЛІЙСЬКІЙ**  
**ТА УКРАЇНСЬКІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРАХ**

Як уже йшлося, специфіка досліджуваного концепту безпосереднім чином визначає особливості його опису. Відтак, окреслимо ті специфічні риси концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, котрі визначають особливості його фреймового моделювання. Даний концепт є високоабстрактним ментально-когнітивним явищем, котрий в усіх фокусних лінгвокультурах маніфестується полісемантами, що виступають іменами концепту. Ці полісеманти – *virtus*, *vertu*, *virtue*, *добročесність* – залучені в розлогі гіпонімо-гіперонімічні зв'язки з іншими лексемами, які слугують для конкретизації смислового наповнення концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ. Ми вважаємо за доцільне змоделювати фрейм реалізації гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в обраних лінгвокультурах з опертям на теоретико-методологічні засади [викладені у Розділі 1, с. 50–60, *Н. Ч.*]. З іншого боку, ми зосередимося на окресленні різноманітних типів лексико-семантичних відношень вербалізаторів концепту (гіперонімо-гіпонімічних, синонімічних та антонімічних) на латинському мовному матеріалі. Варто зауважити, що для латинської, французької та англійської мов нам вдалося створити відносно уніфіковану модель фреймового представлення семантики концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, натомість специфіка його вербалізації в українській мові, суттєва лакунарність його реалізації на мовному тлі зумовила дещо відмінний спосіб моделювання структури фрейму.

### 3.1. VIRTUS як ціннісний ідеал давньоримської лінгвокультури

Аналізуючи місце гіпоконцепту VIRTUS у латинськомовному культурному ареалі, насамперед слід наголосити на його винятковості як культурного феномену давньоримської доби. Висока номінативна щільність гіпоконцепту VIRTUS є переконливим свідченням його неабиякої значущості як філософського та морально-релігійного поняття давніх римлян.

Аналіз текстових репрезентацій імені гіпоконцепту VIRTUS дає підстави стверджувати, що *virtus* завжди відзначалася високим ступенем аксіологічності. Як видається, *virtus* стала невід’ємним компонентом мовної картини світу римлян під впливом вагомих екстралінгвістичних факторів, адже культивування *virtus* як воїнської доблесті, сміливості, основної характеристики чоловіка в римській державі було закономірним, оскільки пов’язувалося з військовими успіхами римлян, котрі й призвели до становлення Риму як наймогутнішої держави античного світу.

Слід зазначити, що європейська античність як цивілізаційний феномен постає синкретичним поєднанням обох культур – грецької і римської, тому твердити про визначальний вплив Греції на формування світоглядно-філософських категорій Риму, в тому числі й *virtus*, видається неправильним. М. Макдоннел, стверджує, що «глибокий вплив еллінізму на середній і пізньореспубліканський період не лише змінив значення слова *virtus*, а й саму ідею мужності. Як наслідок, розвинулися дві різні концепції поняття – одна традиційно римська і, по суті, військова за своєю природою, інша зумовлена грецьким впливом і головним чином етична» (тут і далі переклад наш – **Н.Ч.**) [179, с. 9]. З цього приводу хотілося б зауважити, що, на наш погляд, обидві концепції *virtus* відображають самотність осмислення дійсності римлянами. Однак, перша з них віддзеркалює ранній період становлення даного поняття як породження наївних уявлень мовців, тоді як етична

концепція *virtus* засвідчує перетворення його на лінгвокультурний концепт, в якому етимологічно мотивована складова зазнала суттєвої трансформації. Це дає підстави трактувати *virtus* на ранньому етапі його формування як передконцепт.

Незважаючи на те, що римляни не створили окремої філософської школи, а розвивали грецькі ідеї, римлянам, однак, був притаманний особливий моральний світогляд. За усіх часів римляни утверджували власні, специфічно римські чесноти, котрі виступали засобом самоідентифікації римського народу, з-поміж яких чільне місце посідає *virtus*.

### **3.2. Структурно-системні відношення вербалізаторів гіпоконцепту VIRTUS.**

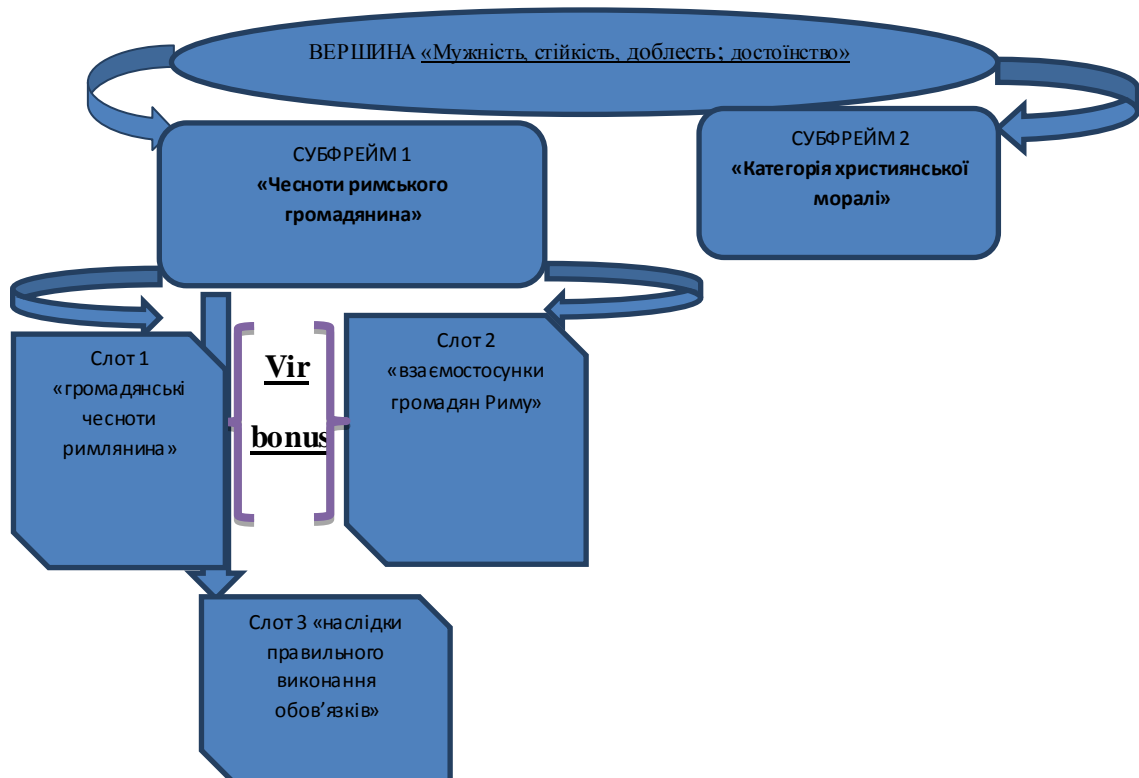
Як уже йшлося, структура фрейму являє собою ієрархічно впорядковану модель репрезентації знань про певне явище чи ситуацію, верхні рівні якої містять абстрактнішу інформацію порівняно з нижчими.

У новітніх лінгвістичних студіях фреймова семантика дозволяє дослідити те, якою є взаємодія значення мовних одиниць і пізнавального, мислительного простору. За допомогою фреймової семантики стає можливим створення моделі, котра відображає знання або ж певну сторону людського досвіду через семантику мовних одиниць. Фрейм слугує одним із основних засобів впорядкування лексики за тематичним принципом на основі категоризації і субкатегоризації мовних одиниць [92, с. 33]. Структура фрейму є дуже зручною для створення певної моделі предметно-образної складової концепту. Ця частина концепту доволі легко піддається семантичному аналізу завдяки тому, що смислові одиниці структуровано розподіляються по складових фрейму – терміналах, слотах і підслотах, таким чином, створюючи схему конвенціонального характеру. Така схема, в свою чергу, слугує для систематизації знань носіїв щодо певного фрагменту дійсності, а також мовних засобів, котрі слугують для репрезентації цього

досвіду [65, с. 247]. Моделювання структури гіпоконцепту VIRTUS ми вважаємо за доцільне здійснювати як через фреймове моделювання, так і за допомогою концептуальних метафор у дусі ідей Дж. Лакоффа і Д. Джонсона. Найбільш релевантними для опису ядерної зони концепту виступають гіперонімо-гіпонімічні, гіпонімо-гіперонімічні та антонімічні контекстуально зумовлені відношення лексем.

З огляду на специфіку гіпоконцепту VIRTUS, вважаємо за необхідне змоделювати такий фрейм його представлення:

Рис. 1. Фреймова модель гіпоконцепту VIRTUS



До ядра гіпоконцепту VIRTUS, що при фреймовому моделюванні співпадає з вершиною фрейму, належать ті значення, котрі детермінують *virtus* як морально-філософську категорію. У давньоримських філософських студіях категорія *virtus* посідає центральне місце, виступаючи наріжним каменем моральних рефлексій філософів. Йдеться, насамперед, про Сенеку і Цицерона – мислителів, чий доробок, безумовно, надзвичайно збагатив

етичні надбання європейської культури. Поруч із суто етичним наповненням ядро гіпоконцепту VIRTUS містить невід’ємний семантичний компонент «доблесть», «мужність», «героїзм», актуалізований здебільшого в художній літературі.

Вплив первинного номінативного значення «мужність» / «доблесть» / «відвага» [191, с. 1084]; [219] на конотації *virtus* є доволі відчутним і у текстових реалізаціях філософського спрямування. Відтак, аналіз вербалізації *virtus* засвідчує наявність дихотомії ядерної семантики гіпоконцепту, що дає підстави стверджувати про два його смислові вектори: перший є мотивованим внутрішньою формою імені концепту, другий детермінований філософськими конотаціями поняття *virtus*. Ми переконані, що виокремлення цих двох аспектів ядерної семантики є доцільним, оскільки дозволяє системно дослідити семантичний простір даного концепту, зумовленого злиттям цих двох основних іпостасей *virtus* – *virtus*-доблесті та *virtus*-доброчесності.

У своєму фундаментальному дослідженні «Roman manliness : *virtus* and the Roman republic» англійський вчений М. Макдоннел наполягає на розумінні *virtus* як втіленні мужності – англ. *manliness*, військової чоловічої характеристики, визначальною рисою семантики якої є етимологічний зв’язок між *virtus* та *vir*. Дослідник наголошує, що саме *virtus* як мужність (*manliness*) була специфічно римською чеснотою, а подальший її розвиток як моральної категорії відбувався під впливом грецької «ареті» і загалом грецької філософії, а тому «належне дослідження *virtus* має розміщувати римське поняття в його культурному та історичному контексті, а також зосереджуватися на основному значенні терміна, яким є «мужність», і на тому, як воно функціонувало в римському суспільстві» [179, с. 9]. Ми цілком погоджуємося з тим, що архетипова сема «доблесть», «смівливість» була визначальною в семантиці *virtus*, адже значення *virtus* як «доблесть» виявилось найповніше представленим у писемних джерелах усіх періодів розвитку римської держави. У той же час лінгвокультурологічний аналіз

філософських конотацій *virtus* засвідчує виразні етноспецифічні риси ментальності та морального світогляду, котрі доводять унікальність *virtus* як специфічно римського світоглядного феномену. Відтак, твердження про визначальний вплив на семантику лат. *virtus* грецької «αρετή» (про що пише М. Макдоннел) ми вважаємо дещо упередженим.

Як уже зазначалося, етимологічно зумовлене значення *virtus* у сенсі доблесті, чоловічої «маскулінності» [203, с. 1306] реалізувалося у текстах упродовж усього часу існування римської літератури. Починаючи з комедій Плавта, у римській літературі *virtus* як доблесть воїнів, незламність перед обличчям небезпеки, витривалість оспівується в якості однієї з основних римських чеснот. Аналіз текстів ранньоримської літератури засвідчує те особливе значення *virtus*, котре приписувалося їй як характеристиці воїна. Мужність римських воїнів і незламність перед обличчям смертельної небезпеки поставали предметом особливої гордості римлян. Римські історіографи особливо наголошували на власне римському характері *virtus*-доблесті, стверджуючи, що саме завдяки їй Рим досяг надзвичайних висот у творенні своєї держави. Такий погляд на римську історію простежується упродовж усього часу існування Риму як держави (A. Marcellinus *Res Gestae* XIV:VI [229]).

За нашими спостереженнями, *virtus* винятково зі значенням «доблесть» вживалася лише у творах ранньореспубліканської доби, здебільшого у п'єсах. Визначальною рисою семантики *virtus* є те, що обидва основні аспекти значення *virtus*-доблесті і *virtus*-доброчесності співіснували у текстах одного періоду, і часто *virtus* вживалася в одного й того самого автора в обох цих значеннях. Зміна семантики *virtus* як етичного поняття, центральної моральної категорії, безперечно відбувалася під впливом грецької філософії, особливо з появою ідей стоїцизму у Римі в II ст. до н. е.: «Оскільки традиційно войовниче суспільство Риму часів середньої Республіки пристосовувалося до більш етично довершеної грецької культури,

неминучим було й те, що значення центрального поняття, такого як мужність, також розширило своє первинне смислове поле» [179, с. 112].

Відтак, семантична зміна *virtus*, пов'язана з приходом грецької філософії до Риму, постає як результат взаємодії суто римської світоглядної системи з надбанням грецької моральної думки. *Virtus* як ціннісна категорія, однак, не змінила сфери свого побутування з суто військової на моральну, оскільки від самого початку займала центральну позицію в морально-звичаєвій сфері римського суспільства.

У своїх моральних міркуваннях римські мислителі активно звертаються до питання про сутність доброчесності, вбачаючи в ній кінцеву мету життя римлянина. Прагнучи дати настанови своїм співвітчизникам, а також знайти вихід із суспільних негараздів, Цицерон і Сенека досить детально розробляють концепцію *virtus*, експлікуючи її значення за допомогою виразних метафор, а також майстерного вплітання *virtus* у систему інших, пов'язаних із нею метафізичних категорій, що знаходить своє відображення в авторських дискурсах. Передусім, йдеться про широке залучення *virtus* до гіпонімо-гіперонімічних лексико-семантичних відношень. Семантика *virtus* по суті деталізується через її кореляції з іншими моральними категоріями.

Слід зауважити, що давньоримський термінологічний інструментарій моральної сфери демонструє виразний етноспецифічний компонент, а етичні поняття в давньоримській картині світу мають більше відмінних, аніж спільних рис, порівняно з моральними поняттями, звичними для сучасної людини. Почати хоча б із того, що в проаналізованих нами філософських текстах, а також творах художньої літератури, таке поняття, як *moralis, e* – моральний майже не зустрічається. Сам термін «*moralis, e*» вважається авторським неологізмом Цицерона і вживається на позначення того, що узгоджується зі звичаями і традиціями [215, р. 1164]. Аналізуючи семантику *virtus* як категорію давньоримської моралі, ми наголошуємо на тому, що це категорія моралі саме Давнього Риму, яка є виразно етноспецифічною та,

насмілимося сказати, застиглим у часі моральним феноменом, значення якого часто-густо важко потрактувати під кутом зору сучасних моральних уявлень.

На основі аналізу текстових репрезентацій *virtus* можемо виокремити три основних типи лексико-семантичних відношень лексем, що вербалізують концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ у римській лінгвокультурі. У першому з них *virtus* виступає гіперонімом стосовно інших лексем, у другому, відповідно, гіпонімом, тоді як антонімічні відношення розширюють семантичний простір концепту за рахунок залучення імені концепту до складу антонімічних опозицій (пар).

Зосередимо увагу на гіперонімо-гіпонімічних зв'язках *virtus*, у яких *virtus* виступає гіперонімом:

1. **Virtus → honestum (моральне), rectum (правильне), decus (пристойне)**. Виступаючи гіперонімом до понять морального, правильного, пристойного, лат. *virtus* постає виразником ідеї моральності. У цьому семантичному зрізі слід звернути увагу на те, що семантика номенів *honestum* та *decus* є доволі розмитою, оскільки в контекстах реалізації обох лексем актуалізуються синонімічні значення «моральна краса», «моральність» (особливо у філософських трактатах Цицерона): *Illud et melius et verius, omnia quae natura aspernetur, in malis esse, quae adsciscat, in bonis. Hoc posito et verborum concertatione sublata tantum tamen excellit illud, quod recte amplexantur isti, quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum virtutis nomine ampleximur, ut omnia praeterea, quae bona corporis et fortunae putantur, perexigua et minuta videantur, ne malum quidem ullum nec si in unum locum collata omnia sint, cum turpitudinis malo comparanda* (тут і далі переклад наш – **Н. Ч.**) (Cicero, *Tusculanae disputationes*, кн. II [236]). – Визнач ти мені, що все суперечливе природі – зло, а все, що з нею погоджується – благо. Якщо це визнати, а словесну гру відкинути, то залишиться одне: з повним правом ми об'єднуємо все моральне, пристойне, правильне, що (між іншим) ми називаємо добродієністю, тоді як решту, що вважається тілесним благом і ганьбою, називаємо нісенітницею і дурницею.

2. **Virtus → bene vivendum; Virtus → beate vivendum.** Телеономний характер *virtus* яскраво виявляється в її осмисленні як засобу досягнення щасливого, хорошого життя, що на синтагматичній осі простежується в зіставленні *virtus* і *beate vivendum* (щасливого життя): *Atque si in virtute satis est praesidi ad bene vivendum, satis est etiam ad beate; satis est enim certe in virtute, ut fortiter vivamus; si fortiter, etiam ut magno animo, et quidem ut nulla re umquam terreamur semperque simus invicti* (Cicero, *Tusculanae disputationes*, кн. V [236]). – Якщо доброчесність – достатня база для морального життя, то і для блаженного також; доброчесності достатньо, щоб жити мужньо; мужньо – значить з високим духом, щоб нічого не боятися і завжди залишатися непереможним.

Цицерон використовує лексичну сполуку *bene vivendum* на позначення морального, достойного життя. Характерним для концепції Цицерона є те, що *virtus* тут постає як запорука *beate vivendum* – саме блаженного життя, тобто щастя не зі значенням веселощів і безтурботності, а такого щастя, яке є винагородою за страждання і проявлені чесноти: *Scio dolorem non esse nequitiam; desine id me docere; hoc doce doleam necne doleam, nihil interesse. "Numquam quicquam", inquit, "ad beate quidem vivendum, quod est in una virtute positum; sed est tamen reiiciendum"* (Cicero, *Tusculanae disputationes*, кн. II [236]). Я знаю, що біль не є злом, не пояснюй мені, а краще скажи, як між болем і не болем немає ніякої різниці? – «Біль не має стосунку до щастя – воно полягає лише в доброчесності; тим не менше болю слід уникати».

Дотичною до таких значень *virtus* є актуалізація семи «шлях до найвищого добра (блага)». **Virtus → summum bonum.** Водночас *summum bonum* доцільно розглядати як окремий філософський концепт, котрий складно піддається дефініціям як категорія найвищого рівня абстрактності: *Volo autem dicere illud homini longe optimum esse, quod ipsum sit optandum per se, a virtute profectum vel in ipsa virtute situm, sua sponte laudabile, quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum* (Cicero, *Tusculanae disputationes*,

кн. II [236]). – Я хочу сказати, що найкраще для людини – все те, що бажане само собою, що є створеним (довершеним) доброчесністю або полягає в самій доброчесності, що само собою гідне хвали, що я назвав би навіть не вищим благом, а єдиним благом.

Характерним є міцний взаємозв'язок понять *summum bonum* та *virtus*, за якого *summum bonum* дефінується через *virtus*.

3. **Virtus → fortiter vivere (жити сміливо) → magno animo (vivere) (досл. жити великим духом).** Як бачимо на прикладі такого лінійного лексичного тричлену, сема «доблесть», «сміливість» зберігає свій вплив у семантиці *virtus* як філософської категорії. У цьому наближенні слід зауважити, що ототожнення *virtus* із такою фундаментальною філософською категорією, як дух – *animus*, свідчить про генералізацію семантики лексеми, що маркує її подальше абстрагування від системи наївних уявлень (Сіцеро, *Tusculanae disputationes*, кн. V [236]).

4. У філософському дискурсі VIRTUS включає низку інших моральних понять, котрі розглядаються як морально вартісні: **Virtus → prudentia (поміркованість), temperantia (стриманість, самообмеження), iustitia (справедливість, благочестя):** *Aut enim nulla virtus est aut contemnendus omnis dolor. Prudentiamne vis esse, sine qua ne intellegi quidem ulla virtus potest? ? Quid ergo? ea patietur ne te quicquam facere nihil proficientem et frustra laborantem, an temperantia sinet te immoderate facere quicquam, an coli iustitia poterit ab homine propter vim doloris enuntiante commissa, prodente conscios, multa officia relinquente?* (Сіцеро, *Tusculanae disputationes*, кн. II [236]). – Або жодної доброчесності не існує на світі, або всяке зло підлягає зневазі. Взяти хоча б розуміння, без якого неможлива жодна доброчесність? Хіба воно тобі дозволить щось здійснити даремно і без успіху? Відчуття міри – хіба воно дозволить тобі щось зробити, що виходить за рамки? А справедливість? Чи може вона бути в людині, яка здатна під загрозою болю виказати таємницю, зрадити друзів, полишити свої обов'язки?

Важливим аспектом ядерного наповнення семантики гіпоконцепту VIRTUS є актуалізація семи «раціональність поведінки», «виваженість». Це дає підстави стверджувати, що *virtus* демонструє специфічну рису ментальності римлян, котра полягає в наскрізному прагматизмі та раціональній виваженості поведінки: *Sumatur enim nobis quidam praestans vir optimis artibus, isque animo parumper et cogitatione fingatur. Primum ingenio eximio sit necesse est; tardis enim mentibus virtus non facile comitatur; deinde ad investigandam veritatem studio incitato* (Cicero, *Tusculanae Disputationes, Liber V, XXIV* [236]). – Візьмемо образ людини, видатної в благородних науках... передусім, вона має бути високих обдарувань – лінивий розум не сприймає доброчесності.

### 5. Virtus → Gloria (слава).

Римляни в усі часи вважали славу природною винагородою за проявлену доблесть та моральну досконалість, відтак римському громадянину належало докладати зусиль, щоб заслужити почесні за свої *virtutes* і, таким чином, залишитися в пам'яті нащадків, тобто завдяки своїм вчинкам зайняти місце у пантеоні славетних предків: *Itaque non deterret sapientem mors, ... quare licet etiam mortalem esse animum iudicantem aeterna moliri, non gloriae cupiditate, quam sensurus non sis, sed virtutis, quam necessario gloria, etiamsi tu id non agas, consequatur* (Cicero, *Tusculanae disputationes, кн. IV* [236]). – Тому мудрецю не страшна смерть... і нехай навіть душа підвладна смерті – все одно вона посягає на вічність; якщо не прагненням слави, якої душа не відчує, то прагненням доброчесності, за якою слава слідує неминуче, навіть якщо ти про неї не думаєш.

Проте, сенс доброчесності нівелюють пошуки слави: *Est enim gloria solida quaedam res et expressa, non adumbrata; ea est consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellenti virtute, ea virtuti resonat tamquam imago; quae quia recte factorum plerumque comes est, non est bonis viris repudianda* (Cicero, *Tusculanae disputationes, кн. IV* [236]). – Слава буває і не

слабка, а міцна і помітна – в цьому погоджується хвала хороших людей, невідкупний суд цінителів, які знаються на видатній доброчесності, така слава – це ніби відлуння доброчесності; *Optima autem hereditas a patribus traditur liberis omnique patrimonio praestantior gloria virtutis rerumque gestarum, cui dedecori esse nefas et vitium iudicandum est* (Cicero, *De officiis* L.I. [237]). – Однак, найкращий спадок, що передають батьки дітям і цінніший за будь-яке майно – слава доблесті і діянь; зганьбити її, зізнаймося в цьому, – це вчинок нечестивий, порок.

Отже, слава є наслідком, своєрідною винагородою за доброчесне життя.

6. **Virtus → felicitas (щастя, благополуччя), gaudium perpetuum (вічна радість), bonum (добро, благо)**

Щодо кореляцій між *virtus* та щастям, Сенека, наприклад, стверджує, що щастя не залежить від зовнішніх обставин: багатства, високого становища, адже вони швидкоплинні і їх можуть відібрати. Те ж, що залишається з людиною незмінно, – це духовна краса, моральна чистота і досконалість: *Aliquod potius bonum mansurum circumspice; nullum autem est nisi quod animus ex se sibi invenit. Sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum; etiam si quid obstat, nubium modo intervenit, quae infra feruntur nec unquam diem vincunt* (Seneca, *Epistulae*, XV [252]). – Краще пошукай довговічне благо! А такого немає, крім тих благ, які душа віднаходить у самій собі. Одна лише **доброчесність** дає нам радість довговічну і надійну: все, що заважає їй, подібне хмарі, яка проноситься низько і не може подолати денне світло.

Отже, щоб бути щасливою, людина мусить здійснити зусилля волі і віднайти в своїй душі доброчесність: *fac te ipse felicem; facies autem, si intellexeris bona esse quibus admixta virtus est, turpia quibus malitia coniuncta est* (Seneca, *Epistulae*, XXXI, [252]). – Зроби сам себе щасливим! Це тобі під силу, якщо зрозумієш одне: благо лише там, де присутня доброчесність, а те, що стосується зла, ганебне.

Текстові реалізації лексеми *virtus* характеризується її супокладеністю *virtus* іншим метафізичним і етичним категоріям ширшого змістового наповнення. У контекстах, таким чином, *virtus*-добродієність постає в якості гіпоніма (іпостасі) щодо абстрактніших духовних феноменів. Розглянемо приклади таких відношень:

1. Vis divina mentis (божественна сила душі) → virtus (добродієність): *sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnosces ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis adgnosco* (Tusculanae disputationes, кн.І, [236]). – Так і дух людський: як Бога ти не бачиш, але впізнаєш Бога по його справам, так душу ти не бачиш, але за її пам'яттю, за винахідливістю, за швидкістю, за всією красою її добродієності (*virtus*) не можна не визнати божественної суті душі.

Отже, *virtus* осмислюється як ознака божественної сутності душі.

2. Вплив стоїчної філософської доктрини на змістову еволюцію поняття *virtus* чи не найповніше простежується у стосунках між фундаментальною категорією *natura* та *virtus*. Цицерон стверджує, що чесноти закладені в людини від природи: Natura → virtus. *Virtus* як схильність до добра закладена в людині від народження, відповідно, завдання людини – розвинути її: *Sunt enim ingenii nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perducere* (Cicero, Tusculanae disputationes, кн. II [236]). – У наших душах є вроджене насіння чеснот, і якщо дати йому розвинутися, природа сама поведе нас до щастя. У такому ж ключі вирішує співвідношення понять «*natura*» та «*virtus*» і Сенека. Для Сенеки очевидно, що пороки є неприродними, вони є викривленням, порушенням природи душі. *Virtus* – органічна складова людської природи, яку пороки затьмарюють, але знищити не можуть. У концепції Сенеки *virtus* уподібнюється природі, яка за своєю суттю відкидає все те, що порушує її закони. Подібної думки дотримувався Зенон, стверджуючи, що життя у гармонії з природою є тотожним життю добродієному: *Non dediscitur virtus*.

*Contraria enim male in alieno haerent, ideo depelli et exturbari possunt; fideliter sedent quae in locum suum veniunt. Virtus secundum naturam est, vitia inimica et infesta sunt* (Seneca, Epistula, L [252]). – Не можна розучитися доброчесності. Пороки, які їй протидіють, сидять у чужому ґрунті, тому їх можна винищити і викоренити; міцним є лише те, що на своєму місці. Доброчесність співмірна з природою, пороки їй ворожі та ненависні.

### 3. Ratio → virtus.

*Virtus* є не просто породженням *ratio*, а перш за все є результатом душевної та інтелектуальної праці, демонструючи у своїй семантиці віддаленість від емоційної, афективної сфери, *virtus* імплікує свідоме спрямування індивіда до доброчесної поведінки: *tum pudor incendit viris et conscia virtus* (Vergilius, Aeneid, liber V [258]). – Сором надає сил, і усвідомлена доблесть. *Virtus* передбачає раціональність у поведінці, яка, у свою чергу, постає однією з визначальних рис римського світогляду.

*Virtus* як доблесть є не лише сміливістю перед обличчям небезпеки, а й виражає вольове спрямування індивіда, його свідомий вибір у тій чи іншій ситуації. Текстова реалізація лексеми *virtus* свідчить про тісний зв'язок *virtus* з неафективною, інтелектуально-вольовою стороною поведінки римлянина. Так, Цицерон стверджує: *Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia; nihil huc addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur* (Cicero Paradoxa stoicorum, III paradoxon [235]). – Одна лише **доброчесність** узгоджується з розумом і постійною стійкістю. Раціональний характер римської *virtus* увиразнює стійка настанова до пізнання людських та божественних справ: *Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam sophian Graeci vocant--prudentiam enim, quam Graeci phronesin dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos* (Cicero De officiis L.I.[237]). – І перша з усіх чеснот – та, яку греки називають мудрістю.

Адже під далекоглядністю, що її так греки називають, ми розуміємо іншу чесноту – знання того, до чого слід прагнути і того, чого слід уникати. А та мудрість, яку я назвав головною, є знанням справ божественних і людських, на якому засновані спільність між богами і людьми і союз між одними та іншими.

Розглянемо також інший контекст: *Huc et illud accedat, ut perfecta virtus sit, aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse nisi rerum scientia contingit et ars per quam humana ac divina noscantur* (Seneca Epistulae, LX [252]). – Але щоб добродієність була довершеною, потрібно ось що ще: нехай твоє життя буде рівним собі, хай ніщо в ньому не суперечить одне одному, а це неможливо без знання і без мистецтва, яке дозволяє пізнати божеське і людське. Отже, можемо стверджувати про взаємозв'язок та взаємопроникнення семантики концептів VIRTUS, з одного боку, та SCIENTIA і ARS, з іншого, адже *virtus* імплікує пізнання суті божественного і людського.

4. **Actio (діяльність, дія) → virtus.** Надзвичайно виразно у семантиці концепту VIRTUS актуалізується сема «діяльність, активність», «активне перетворення дійсності»: ... *quae omnes artes in veri investigatione versantur, cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit, a qua tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus; tum agitatio mentis, quae numquam adquiescit, potest nos in studiis cognitionis etiam sine opera nostra continere. Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur* (Cicero De officiis, L.I, VI-VII [237]). – Всі ці науки спрямовані на дослідження істини, однак при вивченні їх відволікатися від занять справами суперечить обов'язку. Усе ж **достоїнство добродієності** полягає в **діяльності**, однак від неї часто відступають, і багато людей отримують можливість повернутися до вивчення; ось тоді розумова діяльність, котра ніколи не знає спокою, може зберегти нас вірними пізнавальним заняттям навіть і без зусиль із нашого

боку. І тоді всі помисли і діяльність духу будуть спрямовуватися або ж до вирішення справ моральних, котрі спрямовуються до хорошого і щасливого життя, або ж на заняття, пов'язані з наукою і пізнанням.

З'ясування особливостей антонімічних протиставлень *virtus* із іншими омовленими поняттями дозволяє рельєфніше окреслити семантичне наповнення VIRTUS. Виокремимо такі його антонімічні іпостасі:

### 1. Virtus ↔ dolor (страждання, горе).

Як істинно стоїчна чеснота, *virtus* постає духовною міццю, доблестю, що долає біль. Припускаємо, що таке значення *virtus* є мотивованим етимологічно. З цього приводу слід зазначити, що розвиток ядерної семантики VIRTUS відбувався під потужним впливом первинного номінативного значення імені концепту, детермінованого внутрішньою формою *virtus* – «доблесть мужа». Значення «доблесть» зберегло досить стійкі позиції і у філософському дискурсі, хоча за частотністю воно значно поступається вторинним філософськи заангажованим означенням *virtus*. *Virtus* – це й жертівність, яка означає готовність прийняти страждання і свій жереб: *Vide quanto acrior sit ad occupanda pericula virtus quam crudelitas ad irroganda: facilius Porsina Mucio ignovit quod voluerat occidere quam sibi Mucius quod non occiderat* (Seneca, Epistulae, LXI [252]). – Подивись, що доблесть гарячіше прагне прийняти удар на себе, ніж жорстокість – нанести його, і Порсенна швидше пробачив Муцію намір убити його, аніж Муцій пробачив собі те, що не вбив.

### 3. Virtus ↔ vitium (моральна вада, порок).

Протиставлення чесноти і пороку має давню історію у філософії. За Горацієм: *Virtus est medium vitiorumque utrimque reductum* – доброчесність знаходиться посередині між пороками, рівно віддаленими один від одного.

Вочевидь, таке тлумачення *virtus* позначене впливом етики перипатетиків. Аристотель також стверджував, що «доброчесність – середина двох зол – надмірності та недостатчі». Якими ж є головні моральні вади, котрим протиставляється *virtus* у концепціях давньоримських

мислителів? У Цицерона ними є, передусім, нестриманість, розніженість, в'ялість. Перелік цих пороків свідчить про прагнення утвердити самодисципліну і стриманість як визначальні світоглядні пріоритети: *Vitia, quae virtutibus sunt contraria* (Cicero, *Tusculanae Disputationes*, Liber IV [236]). – Пороки – протилежні до чеснот; *Lamentantes inducunt fortissimos viros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde dulces, ut non legantur modo, sed etiam ediscantur. Sic ad malam domesticam disciplinam vitamque umbratilem et delicatam cum accesserunt etiam poetae, nervos omnes virtutis elidunt* (Cicero, *Tusculanae Disputationes*, Liber III [236]). – [Поети] показують мужніх героїв плачучими, привчаючи цим наші душі до м'якості; а вірші їх настільки солодкі, що не лише читаються, але й самі собою запам'ятовуються. Так, окрім поганого домашнього виховання, окрім розніженого і в'ялого життя, поети ще знесилюють нерви нашої *virtus*.

Важливо, що класичне протиставлення доброчесності (чесноти) і пороку (вади) відбувається за двома векторами: 1) у напрямку генералізації семантики обох номенів: *virtus* розглядається як моральна досконалість (доброчесність), а *vitium* – як вада передусім морального характеру; 2) а рахунок зниження градусу позитивної аксіологічності через зміну фокусу атрибуції *virtus*: *virtus* починає використовуватися для характеристики об'єктів неживої природи (предметів, механізмів) тощо, а *vitium* – починає вважатися вадюю здебільшого фізичного, а не духовного плану. Генералізація семантики цих двох номенів відбулася за античних часів, тоді як зниження позитивної аксіологічності спостерігається вже у пізніші часи, що справило суттєвий вплив на становлення семантики франц. *vertu* та англ. *virtue*.

4. **Virtus ↔ voluptas (задоволення, чуттєва насолода)**. На нашу думку, така опозиція також є свідченням семантичної складової, сформованої під впливом стоїчної філософії: *Nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, .... exisse in solitudinem atque ibi sedentem diu secum multumque dubitasse, cum duas cerneret vias, unam Voluptatis, alteram Virtutis...*(Cicero *De officiis* L.I. [237])– Як говорить

Ксенофонт, наводячи розповідь Продіка, Геркулес у юності віддалився в пустелю і, сидячи там, бачив перед собою дві дороги, одну – дорогу Насолоди, іншу – Доброчесності...

### 3.3. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у латинській мові (III ст. до н. е. – V ст. н. е.)

Наповнення вершини фрейму VIRTUS «Мужність, стійкість, військова доблесть; достоїнство, моральна цінність» представлене також стійкими лексичними сполуками, котрі мають високу частотність стосовно *virtus* у творах римської літератури усіх жанрів, увиразнюючи зв'язок ідеї *virtus* з культом предків. Виокремлення даних сполук, як уже йшлося, здійснювалося з опертям на поняття концептуальної метафори, сформульоване у працях Дж. Лакоффа і Д. Джонсона. Відтак, до вершини фрейму VIRTUS належать:

«*virtus maiorum*» – доблесть предків: ...*maiorum meum fretus virtute dicam, ... facile ut vincam* (Plautus, «Asinaria» [249]) – я покладаюся на доблесть предків;

«*virtus antiqua*» – старовинна доблесть: *ecquid in antiquam virtutem animosque virilis et pater Aeneas et avunculus excitat Hector?* (Vergilius, Aeneid, liber III [258]). – Чи пробуджує мужність у ньому і старовинну доблесть троянців думка, що Енею він син і що брат його матері – Гектор?;

«*virtus avita*» – древня доблесть: *pedes et Lycius processerat Agis, quem tamen haud expers Valerus virtutis avitae deicit* (Vergilius, Aeneid, Liber VI [258]). – Агід-лікієць впав, скинутий Валером, не чужим доблесті древній;

«*virtus paterna*» – батьківська доблесть: *cui genus a proavis ingens clarumque paternae nomen erat virtutis, et ipse acerrimus armis* (Vergilius, Aeneid, Liber XII [258]). – Від прадідів був могутнім його рід іменем доблесті, і сам він був відважним.

«*vetus Romana virtus*» – древня римська доблесть: *nisi qua vetus illa Romana virtus et sobria iter composuit...* (А. Marcellinus, *Res Gestae* [229]). – Де древня римська доблесть розсудливо проклала широку дорогу.

Прикметною рисою давньоримської ментальності є надзвичайне шанування предків, що знайшло свій вияв як у їх культурі, (предки вважалися потойбічними покровителями сім'ї та забезпечували добробут та сімейне благополуччя), так і в тотальному прославленні звичаїв, традицій та здобутків прабабків Риму. Феномен *mores maiorum* є специфічно римським відповідником еллінських уявлень про далекий золотий вік, що були притаманні політичним концепціям більшості мислителів, починаючи з Сократа і Платона [145, с. 158]. Проте для римлян минуле було цінним саме через славетні діяння предків. При цьому важливо пам'ятати, що цінувалися не так звичаї, як моральні устої предків [145, с. 159]. Римляни усіяко намагалися підтримувати зв'язок поколінь на світоглядно-ідеологічному рівні, прославляючи славетне минуле Риму. У цьому ключі не можна не згадати теорію занепаду моралі, котра була найбільш повно сформульована Салюстієм. Як зазначає С. Утченко, у Римі теорія занепаду моралі сформувалася завдяки творам Полібія, який окреслив її основні риси, а також Посідонія та Салюстія, завдяки яким ця теорія здобула найбільшого розвитку і вираження [145, с. 181]. Вихідним положенням даної теорії слугували ідеї про запопадливість та жадобу як основні причини кризи римської Республіки. Салюстій звеличує славетні діяння предків, стрункність та наскрізну дисципліну державного апарату, всезагальну єдність співгромадян, протиставляючи їм суцільну розбещеність та аморальність своїх сучасників. Якби не було *virtus*, пояснити неймовірні успіхи римлян у військовій справі було б досить важко.

Саме *virtus* фактично постає одним із засобів утвердження національного міфу про походження римлян і Риму як спадкоємців славетних троянців: *sit Latium, sint Albani per saecula reges, sit Romana potens Itala virtute*

*propago* (Vergilius, Aeneid Liber XII [258]). – Нехай буде Лацій завжди. І вихідці з Альби хай будуть царями навіки. Римський народ нехай буде могутній (сильний) італійською доблестю; *Ergo dum nullum fastiditur genus in quo eniteret virtus, crevit imperium Romanum* (Titus Livius, Ab urbe condita, Liber IV [245]). – Лише так, не відштовхуючи нікого, в кому заблищала доблесть, і зросла римська могутність.

**Субфрейм 1 «Чесноти римського громадянина»** містить інформацію щодо характеристик особистості, котрі постають як чесноти римлянина: **modestia** – стриманість, поміркованість, обережність, самоконтроль, невибагливість, скромність, володіння собою, благопристойність, почуття честі, м'якість; **moderatio** – обмеження, врівноваженість, стриманість, самообмеження, дотримання міри, співмірність (Cicero De officiis L. I., XXVIII [237]); **temperantia** – стриманість, самовладання (Cicero De officiis L. I., XL, [237]); **fortitudo** – сміливість, мужність, доблесть, витривалість; **prudentia** – розсудливість, розважливість; **liberalitas** – милосердя, доброта, щедрість, також спосіб мислення і дій, належний вільному громадянину, благородство (думок і вчинків) (Cicero De officiis L. I., XIV [237]); **constantia** – постійність, стійкість, незворушність, послідовність дій, витримка, наполегливість; **dignitas** – гідність, благородство; **frugalitas** – помірність, розсудливість, розважливість. Цицерон у «Тускуланських бесідах» визначає *frugalitas* як приборкання хіті, розміреність, виваженість в усьому, постійність (Tusculanae disputationes, кн. III [236]); **aequitas** – співмірність, рівність (перед законом), безпристрасність, доброзичливість, гуманність, спокій, незворушність, витримка, холоднокрівність; **verecundia** – сором'язливість, скромність.

В усіх наведених лексемах широко актуалізується сема «позитивна риса характеру римського громадянина як наслідок свідомого самообмеження, самоконтролю та самовдосконалення».

**Слот 1 субфрейму 1 «Громадянські чесноти римлянина»** містить інформацію про уявлення римлян щодо громадянських обов'язків і модусу

організації соціальної поведінки. Поняття, які вербалізуються у рамках цього слоту, сформовані на стику релігії, моралі та правових відносин, і як правило, мають не лише морально-світоглядне, а й релігійне або юридичне забарвлення. І саме ці чесноти визначають належне виконання зобов'язань, покладених на римлян релігією та суспільними інституціями. До таких належать: **iustitia** – справедливість, правосуддя, благочестя; **pietas** – набожність, благочестя; **fides rerum et contractarum** – вірність у справах і зобов'язаннях: *Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua: aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur, velut ex ea parte, quae prima discripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium* (Cicero, De officiis, L.I.IV-V [237]). – Однак усе те, що є моральним, народжується з однієї з чотирьох основ: або ж воно полягає в здатності та майстерності бачити істину, або в захисті людського суспільства, у відплаті кожному по його заслугах і вірності обов'язкам, узятим на себе, або ж у величчі і силі піднесеного і непереможного духу, або в порядку і мірі, котрі стосуються всього того, що здійснюється і говориться. Хоча ці чотири основи пов'язані і переплетені між собою, однак із кожної з них виникають певні види обов'язків; так, у ту основу, котра була названа першою, у ту, до якої ми відносимо мудрість і далекоглядність, входять дослідження і відкриття істини, а саме в цьому мета цієї добродішності.

Первісно *fides* не мала семантичного забарвлення чесноти духовного характеру, тобто не означала віру або довіру як моральні ідеали людських взаємовідносин. Категорія *fides* імплікувала свідому відповідальність особи за свої дії і згоду з тими зобов'язаннями, які за це накладає на неї закон; До слоту 1.1 належать також такі омовлені поняття, як **officium** – обов'язок,

зобов'язання, люб'язність; **honestas** – честь, повага, шана, достоїнство, благопристойність; **honos** – честь, повага, почесь, слава. Слід зауважити, що «зміст римського поняття *honos*... зазвичай передають словом «честь», хоча насправді *honos* – поняття значно ширше і адекватний переклад мав би звучати так: «загальне публічне визнання співгромадян» [145, с. 65].

**Слот 2 субфрейму 1 «Взаємостосунки громадян Риму»** деталізує фреймову семантику *VIRTUS* у ракурсі кооперації та взаємовідносин римлян як громадян. До вербалізованих характеристик, котрі детермінують ефективну та суспільно корисну взаємодію індивідів у межах соціуму, належать такі омовлені поняття: **amicitia** – дружба, симпатія; **beneficientia** – милість, благодійність, доброта; **benignitas** – ласкавість, прихильність, щедрість, послужливість; **concordia** – згода, злагода, стрункість, гармонія.

На перетині цих двох слотів перебуває специфічно римське поняття, яке увиразнює зв'язок індивіда із усталеною системою моральних норм, – поняття **vir bonus** – хороший (достойний) муж. На думку дослідників, ідеал добродісного римського мужа є нічим іншим, як образом стоїчного мудреця, трансформованим за суто римським світоглядним зразком. С. Утченко стверджує, що заслуга остаточного окреслення ідеалу *vir bonus* належить Цицерону (трактат «*De officiis*»). Як слушно зазначає М. Макдоннел, «зв'язок між формою державної влади і статусом чоловіка був тіснішим і глибшим у Римі порівняно з іншими суспільствами, тому що в Римі служити Республіці було єдиним способом, за допомогою якого багато римлян могли ствердитися як чоловіки» (тут і далі переклад наш – **Н.Ч.**) [179, с. 11]. Отже, як особисте процвітання індивіда, так і суспільний інтерес, були пов'язані з *virtus*. Загалом уся ідеологічна система Риму спиралася на піднесення «пріоритету загальної користі колективу і тотожності її з користю кожного його члена, оскільки поза громадянською общиною неможливим було і життя громадянина» [78, с. 24]. Тому *vir bonus* втілює ідеал мужа-громадянина, чії чесноти відповідають усім традиціям і нормам поведінки громадянської общини. Можна сказати, що *vir bonus* – це образ ідеального

чоловіка античного Риму, для якого інтереси держави і общини співгромадян є найвищою цінністю: «*Vir bonus* – полісний ідеал, еталон римського громадянина і патріота. Для того, щоб відповідати цьому ідеалу, необхідно, як ми знаємо, втілити в собі безліч чеснот (*virtutes*), володіти їх сукупністю, отримати апробацію громадською думкою, тобто думкою співгромадян. Таким чином, всі давньоримські *virtutes* – певним чином чесноти громадського, політичного характеру, і тому образ *vir bonus* – образ не лише землероба, але воїна і державного діяча. Існували і готові зразки, канонічні, котрі переходили від покоління до покоління, як-от: Луцій Юній Брут, Цинциннат, Каміл, Катон Цензор» [145, с. 185].

**Слот 3 субфрейму 1 «Наслідки правильного виконання обов’язків»** відображає ідеалізовані уявлення римлян про результати суспільно ефективного виконання громадянських обов’язків, які згодом перетворилися на складні світоглядні категорії, сформовані не стільки у наївній свідомості римлян, скільки у філософській морально-естетичній картині світу. Ідеал доброчесності, таким чином, втілюється через дотичні до нього етико-філософські категорії суто римського зразка. До них належать: **honestum** – висока моральність, доброчесність; **modum** – міра, помірність, правило, припис, межа; **ordo** – порядок, лад, виваженість, співмірність; **decus** – моральна краса, доброчесність.

Цицерон зазначає, що *modum* та *ordo* є необхідними складовими *decus*: *Reliquis autem tribus virtutibus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque, quibus actio vitae continetur, ut et societas hominum coniunctioque servetur et animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat. Ordo autem et constantia et moderatio et ea, quae sunt his similia, versantur in eo genere ad quod est adhibenda actio quaedam, non solum mentis agitatio. Is enim rebus, quae tractantur in vita, modum quendam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conservabimus* (Cicero, *De officiis*, L. I. V-VI [237]). – На три інші чесноти покладені обов’язки створювати і оберігати все необхідне

для підтримання діяльнiсного життя, для того щоб зберiгалися суспiльство i об'єднання людей та виявлялися видатнi риси i велич духу людини – як у збiльшеннi засобiв i накопиченнi корисних речей для неї та її рiдних, так i значно бiльшою мiрою – зневагою до цих засобiв. Однак, порядок, стiйкiсть, помiрнiсть та подiбнi риси належать до тiєї областi, котра вимагає дiї, а не лише дiяльностi розуму. I ми, дотримуючись у повсякденному життi певної мiри i порядку, збережемо **доброчеснiсть i моральну красу**.

На нашу думку, поняття *decus* заслуговує на особливу увагу як таке, що увиразнює специфіку римської моралі. Очевидно, що у семантиці даного поняття міститься світоглядна настанова органічно поєднати естетичне та етичне начала, адже пряме номінативне значення *decus* – «краса, прикраса». Відтак, доброчесність, моральність для римлян є категорією не лише етики, а й естетики.

За нашими спостереженнями, увесь давньоримський моральний світогляд являє собою струнку, виважену систему чеснот i принципiв, котрi неначе підпорядкованi правилу золотого перетину i у своїй сукупностi спрямовують римлянина на досягнення гармонiї особистiсних iнтересiв та суспiльного блага.

До цього ж слоту належать: **salus communis** – загальне благополуччя (Cicero, De officiis L.I., XIX [237]), **mores boni** – хорошi звичаї (Cicero De officiis L. I., XVII [237]).

Звісно, запропонований перелік римських чеснот, які розгортають семантику гіпоконцепту VIRTUS, не претендує на вичерпність, однак є показовим для окреслення смислового обширу гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ на давньоримському ґрунті i демонструє виразну етноспецифічність морального світогляду давніх римлян. Прикметно, що кожен мислитель по-своєму впорядковував перелік основних римських чеснот. Так, дослідники звертають увагу на класичну тріаду *virtus* – доблесть, *pietas* – благочестя, *fides* – вірність, елементи якої увиразнюють особливості взаємопроникнення моральної, релігійної та суспiльно-політичної сфер

відповідно. У Сенеки ж зустрічаємо тріаду *iustitia* – справедливість, *virtus* – добродієність, *prudentia* – поміркованість: *Omnia mea tecum sunt: iustitia, virtus, prudentia, hoc ipsum, nihil bonum putare quod eripi possit* (Seneca Epistulae, LXXI [252]). – Все моє зі мною – зі мною справедливість, добродієність, поміркованість, сама здатність не вважати благом те, що можна відняти, а в Цицерона – *fortitudo* – відвага, *iustitia* – справедливість, *prudentia* – поміркованість, які мислитель розглядає як складові чесноти поняття вищого порядку – *frugalitas* – розважливість. При цьому в усіх контекстах яскраво вираженою є меліоративність семантики *iustitia*: *De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet* (Cicero De officiis L. I., VII [237]). – З решти трьох найбільш широко відкривається міркування, котре охоплює узи між самими людьми і ніби спільність їх життя. Це положення поділяється на два: на справедливість, в якій велич добродієності є найбільшою і за якою мужі отримують звання чесних, і на пов'язану з нею готовність творити добро, котру можна називати або добротою, або ж щедрістю. Це свідчить про неабияку значимість даного поняття для римського соціуму.

Вершиною філософського осмислення природи добродієності (*virtus*) можна справедливо вважати такі міркування Сенеки: *«Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ex aequo, magnus ac vehemens, asperis blandisque pariter invictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac siccus, imperturbatus intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec attollant fortuita nec deprimant - talis animus virtus est»* (Seneca, Epistula, LXXX [252]). – Це дух, який спрямовує погляд до істини, знає, чого

прагнути, чого уникати, цінує всі речі за їх внутрішньою природою, а не за судженням про них, пронизує увесь всесвіт і спрямовує своє споглядання на все, що в ньому відбувається, яка однаково обачна в думках і вчинках, повна величності і діяльна, яку не перемогти ані бідам, ані удачам, бо вона не піддається ані ласці, ані ворожості фортуни і стоїть вище всього, що може нам випасти; дух, прикрашений достоїнством і спокійною силою, поміркований і тверезий, незворушний, незламний жодною силою, дух, який не підноситься і не занепадає. **Дух цей є доброчесністю.**

Отже, ототожнення доброчесності, тобто *virtus*, із категорією духу (*animus*) свідчить не лише про «возгонку» цього поняття в рамках сфери «ідеальне», а й показує, якого виняткового значення концепт VIRTUS набув у картині світу давніх римлян.

До маргінально-периферійних значень *virtus* належать індивідуально-авторські та okazіональні. Насамперед, це стосується таких значень, як «цінна властивість», «достоїнство», «корисність», «сила», «міцність». Вважаємо за доцільне припустити, що вже від самої своєї появи *virtus* містила імпліцитну сему «цінність», «достоїнство», «довершеність», яка майже не здобула маніфестації в римських джерелах. Наявність такого аспекту значення *virtus* доводять фрагменти творів Катона («*De agricultura*»). Зважаючи на те, що Катон у своєму трактаті «Про землеробство» вживає *virtus* у значенні «цінність», «родючість», можна стверджувати, що сема «цінність, достоїнство, ефективність чого-небудь» (стосовно неживих предметів) від самого виникнення *virtus* була потенційною і впродовж наступних століть знайшла свою реалізацію у певних лексичних і граматичних формах французької та англійської мов. Проте *virtus* як «цінність» відносно об'єктів неживої природи мала обмежене вживання в римських писемних джерелах. М. Макдоннел слушно пов'язує таку семантику *virtus*, далеку від її первинного номінативного значення, з дією зовнішніх мовних впливів, спираючись, зокрема на той самий трактат Катона «*De agricultura*», у якому, на його погляд, використання слова *virtus* у значенні довершеності,

родючості сільськогосподарських земель може бути калькою, або ж перекладом з грецьких джерел [179, с. 74].

Хоча самі римляни усіяко наголошували на «римськості», «італійській доблесті», однак *virtus* може характеризувати не лише римлян, а й іноземців, які проявили виняткову звитягу в боротьбі із самими римлянами: *Quibus rebus Micipsa tametsi initio laetus fuerat, existimans virtutem Iugurthae regno suo gloriae fore.* – Міципса спершу цьому зрадив, розраховуючи, що доблесть Югурти прославить його царювання (Salustius, *Bellum Jugurthinum* [251]).

Семантика *virtus* завжди мала досить виразне маскулінне забарвлення. Однак, літературні джерела зберегли рідкісні випадки вживання *virtus* стосовно жінки, одним із них є характеристика доблесті жінок у Тіта Лівія: *Ergo ita honorata virtute, feminae quoque ad publica decora excitatae, et Cloelia virgo una ex obsidibus, ... dux agminis virginum inter tela hostium Tiberim tranavit, sospitesque omnes Romam ad propinquos restituit* (Titus Livius, “Ab urbe condita, Liber II [245]). – Така почесна доблесть спонукала навіть жінок до діяння в ім'я спільної справи: одна з дівчат-заручниць, на ім'я Клелія..., очоливши загін дівчат, перепливла з ними ріку під стрілами ворога, повернувши всіх неушкодженими до Риму; *Pace redintegrata Romani novam in femina virtutem novo genere honoris, statua equestri, donavere; in summa Sacra via fuit posita virgo insidens equo* (Titus Livius, *Ab urbe condita, Liber II* [245]). – Після встановлення миру небувала жіноча відвага прославлена була небувалою почесною – кінною статуєю: в кінці Священної вулиці спорудили зображення дівки, яка сидить на коні.

З цього приводу слід зазначити, що пріоритетно чоловічий, «маскулінний» характер значення *virtus* був визначальним саме за часів античного Риму, однак із появою християнства ця мотивація семантики номена його внутрішньою формою «*vir*» почала втрачатися.

Як уже зазначалося, *virtus* була тим засобом, тою рисою, за допомогою якої римський громадянин міг прославитися, а головне – здобути державну посаду і зробити політичну кар'єру. Проте, лексема *virtus* вживається і

стосовно плебеїв: *Omniū illo die, qua plebis, qua patrum, eximia virtus fuit; Fabium nomen maxime enituit; multis civilibus certaminibus infensos plebis animos illa pugna sibi reconciliare statuunt* (Titus Livius, *Ab urbe condita*, Liber II [245]). – У цей день всі, і плебеї, і патриції, виказали рідкісну доблесть, і найблискучішою стала слава Фабіїв.

Очевидно, що можливість нешляхетної людини досягти суспільних висот саме завдяки *virtus*, стала особливим аспектом життя римської держави: *Etiam homines novi, qui antea per virtutem soliti erant nobilitatem antevenire, furtim et per latrocinia potius quam bonis artibus ad imperia et honores nituntur* (Salustius, *Bellum Jugurthinum* [251]). – Навіть нові люди, які колись доблестю своєю зазвичай перевершували знать, добиваються влади і почестей не стільки чесним шляхом, скільки підступом і розбоям.

Можемо зробити висновок, що *virtus* постає не абсолютною аристократичною чеснотою, а тим моральним пріоритетом, який визнавався усіма суспільними верствами і дозволяв як окремому індивіду прокласти шлях до високого суспільного положення, так і всій римській державі здобувати нові території і багатства.

Семантична еволюція *virtus* як категорії християнської моралі дає підстави вважати її особливим морально-телеономним концептом, котрий у своїй семантиці **діахронно** засвідчує глибинні світоглядні зрушення. Антична давньоримська *virtus* несла в собі, передусім, суспільну користь як індивідуалізована чеснота, імплікувала виконання громадянином своїх суспільних функцій. Це яскраво простежується на прикладі тих чеснот, котрі вважалися моральними. Незважаючи на те, що давньоримська *virtus* була частиною релігійного культу як обожнена чеснота, сама римська релігія відзначалася відверто прагматичною орієнтованістю, іншими словами, вона не спрямовувала індивіда до якихось абстрагованих, власне духовних рефлексій, а пропонувала чітке і зрозуміле виконання обрядових дій, котрі повинні були забезпечити римлянину процвітання в земному житті.

*Virtus* згодом стала органічною складовою християнського морального простору, проте слід чітко відокремлювати ці дві діяхронно зумовлені іпостасі *virtus* – античну давньоримську та християнську.

Відтак, ми вважаємо за необхідне виділити окремий **субфрейм 2 «Категорія християнської моралі»**.

Християнство ознаменувало собою кардинальний світоглядний поворот у всіх сферах життя європейського суспільства. Поставши новим світорозумінням і новою системою цінностей, християнська релігія запропонувала інший погляд на те, чим має керуватися людина у своєму житті, які духовні орієнтири мають спрямовувати її життєвий поступ.

Християнський латинськомовний дискурс активно використовує морально-ціннісні категорії часів античної давнини, при цьому активно розробляється їх семантична наповненість, розвиваються і додаються нові смисли. Це знаходить своє вираження і в переліку моральних чеснот, і в розумінні їх природи та походження. Якщо за часів античності моральний вибір мужа був мотивований, насамперед, суспільною користю, то християнські чесноти слугують не стільки суспільному благу, скільки здійсненню призначення людини на землі і спасінню її душі. *Virtus* як складова християнської етики постає ще більш абстрагованим метафізичним поняттям, піднесеним на надзвичайну духовну висоту. Мовленнєві реалізації лексеми *virtus* у творах християнських мислителів свідчать про актуалізацію в якості її основного семантичного компонента ідеї доброчесності. Однак, на відміну від античної *virtus*, котра попри весь свій багатогранний семантичний обшир, все ж могла бути семантизованою як правильна поведінка, раціональна спрямованість індивіда etc., в християнському богословському дискурсі межі семантики *virtus* стають розмитішими. Незаперечною є лише її надзвичайна аксіологічна позитивність. Різницю між римським моральним світовідчуттям та християнською етикою ще більше увиразнює трансформація ієрархії чеснот, котра у християнстві набуває канонічної стрункості. Якщо давньоримські *virtutes* здобувалися і виховувалися свідомо

самим індивідом, то християнські віра, надія, любов не лише є предметом самовиховання, однак (що особливо заслуговує на увагу) залежать від Бога і даруються Святим Духом.

Окрім того, якщо давньоримська *virtus* характеризувала самих людей, то християнство трансформує її семантику як Божественну силу, номен *virtus* набуває семантики могутності сили Бога: *Deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae?* – Господи, світло серця мого, хліб для уст душі моєї, сила, що поєднує розум мій і лоно думки моєї (Augustinus, «Confessiones» [230]). З одного боку, це засвідчує подальшу еволюцію семантики, а з іншого, демонструє семантичний зв'язок з одним із маргінальних значень античної *virtus* – «сила», «міць».

Слід зазначити, що лексема *virtus* у творах латинської патристики вживається також для позначення небесних сил, одного з ангельських чинів у небесній ієрархії. Ще однією відмінною рисою християнської *virtus* є актуалізація в її семантиці семи «жіноча чеснота», «цнота», «жіноче достоїнство». Можна із впевненістю стверджувати, що значення *virtus* як чесноти, що характеризує жінку, починає реалізовуватися саме в руслі християнської етики. Як уже йшлося, античний світогляд, за незначним винятком, досить чітко детермінував межі *virtus* як чоловічої риси, надаючи їй яскравого маскулінного акценту. І хоча для позначення жіночої цноти християнські автори використовували інші лексеми, наприклад, *puicitia*, у наступні епохи семантика *virtus* як жіночої чесноти усталася і була успадкована іншими мовами, зокрема, англійською і французькою (пор. також укр. *чеснота*, *цнота*).

Однією з найважливіших семантичних змін *virtus*, засвідчених в релігійному дискурсі патристів, є використання лексеми *virtus* у значенні «диво», «чудо»: *Sapientiae tamquam luminare maius propter eos qui perspicuae veritatis luce delectantur tamquam in principio diei, alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum tamquam luminare minus, alii fides, alii donatio*

*curationum, alii operationes virtutum, alii prophetia ...* (Augustinus, «Confessiones» [230]). – За вічною радою Твоєю посилаєш Ти в свій час на землю дари з небес: «одному дається Духом слово мудрості» – це великий світильний для тих, хто насолоджується, ніби ранковою зарею, ясним світлом істини – «іншому від того ж Духа слово знання – це світильник менший, – тому віра, «тому дар цілительства, тому дар чудес, тому пророкування...»

Це значення *virtus* майже не засвідчене у дохристиянських текстах, що свідчить про подальшу семантичну еволюцію цього поняття. Крім того, таке узуальне використання доводить виняткову цінність *virtus* як категорії християнської етики, а також свідчить про подальшу генералізацію її семантики та постання як позначення ідеального духовного феномену: *Bonum eius etiam qui caeca uiuunt summae uirtutis appellatione honorant* (Q.S.F. Tertullianus, «De patientia» [255]). – Благо її визнають навіть, хто живуть подібно до сліпих, оскільки вшановують її іменем «найвищої добродієності».

Слід зауважити, що означення *virtus* як «чуда», «дива» виявилися стійкими і зумовили виникнення і семантичний розвиток лексем *віртуальний, віртуальність*. Дослідники схильні вважати, що витоки сучасного поняття «віртуальне» знаходяться у біблійному дискурсі. Так, О. Булушев підрахував, що у Вульгаті лексеми зі спільним коренем «*virt-*» використовуються 347 разів, причому семантика *virtus* реалізується через уже зазначені семантики «сила», «міць» як характеристика божественних діянь; як дар чудотворства; *virtus* використовується як назва одного з ангельських чинів – Сил; також як добродієність, в тому числі й жіноча [22, с. 50–53]. Загалом же, як зазначає дослідник, «...поняття «віртуальне» в Біблії пов'язане з надприродними явищами, що відбуваються в світі, причому мова йде не про магію, а про надприродні прояви єдиного Бога, тобто про ті явища, котрі спрямовані не на зло, а на добре. Це поняття не застосовується до непізнаваної сутності Самого Божества, а лише до Божественних енергій...» [22, с. 54].

### 3.4. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у французькій мові

Лінгвокультурологічний аналіз реалізації ідеї доброчесності у французькій мові засвідчує достатню номінативну щільність гіпоконцепту VERTU у писемних джерелах, починаючи від Середньовіччя (згідно з даними *Dictionnaire du Moyen Français 1330–1500* [206]), і до XIX ст., що підтверджує актуальність категорії доброчесності для франкомовного культурного ареалу. Важливим аспектом семантичного розвитку французького гіпоконцепту VERTU як етноспецифічної іпостасі гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у французькій лінгвокультурі є його спадкоємний зв'язок із лат. VIRTUS, що не викликає жодного сумніву навіть з огляду на етимологію імені концепту – франц. *vertu*.

Аналіз текстів художньої і філософської літератури французькою мовою засвідчує таку діахронну особливість *vertu*, котра увиразнює генералізацію її семантики, і полягає в тому, що в дискурсивній реалізації гіпоконцепту VERTU його ім'я – *vertu* майже не деталізується через гіперонімо-гіпонімічні відношення, на відміну від латинської *virtus*, однак є залученим до антонімічних опозицій (про які йтиметься далі), котрі дозволяють краще усвідомити семантику *vertu*.

Слід зауважити, що якщо філософська концепція римської *virtus* відзначалася високою абстрактністю та піднесеністю смислів, французькі філософи нових часів – йдеться, насамперед, про доробок М. де Монтеня, Ж.-Ж. Руссо – у своїх студіях не стільки розвивають семантичний потенціал імені концепту, скільки вживають його у значенні, успадкованому від попередньої моральної традиції. Якщо давньоримські мислителі приділяли особливу увагу трактуванню сутності доброчесності, деталізації її аксіологічної складової, проте у французькому узусі семантика номена *vertu* видається такою, що вже давно відома всім комунікантам і використовується

«за замовчуванням». Це виявляється в стійких позитивно конотованих метафоричних вимірах *vertu* як високоабстрактної духовної цінності, найвищої характеристики людини: *Charme inexprimable de la vertu, force invincible de la voix de ce qu'on aime* (Rousseau, «Julie ou la Nouvelle Heloïse» [180]). – Невимовна чарівність доброчесності, непереможна сила голосу того, що ми любимо...

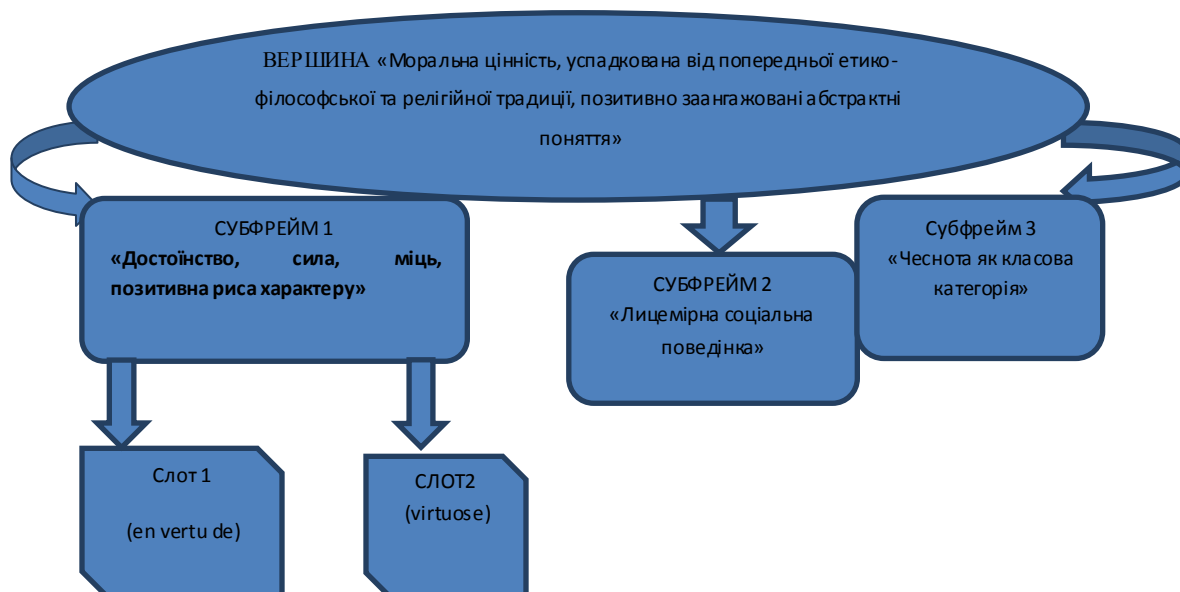
Моральні міркування М. Монтеня щодо сутності *vertu* розвиваються на тлі античної традиції в осмисленні ідеї доброчесності. Так, у його «Есе» *vertu* часто актуалізує значення «доблесть», «відвага», характерні для римської традиції: *La vertu est avide de danger* (Montaigne, “Essais”, p. 29 [248]). – Доблесть прагне до небезпеки. Водночас філософ апелює до номена *vaillance* – хоробрість, характеризуючи її як одну з чеснот. Міркуючи про два полюси доброчесності – стоїчну та сократівську, щодо останньої М. Монтень стверджує: *Or, des principaux bienfaits de la vertu est le mépris de la mort, moyen qui fournit notre vie d'une molle tranquillité, nous en donne le goût pur et aimable, sans qui toute autre volupté est éteinte?* (Montaigne, Essais, p. 44 [248]). – Так, основні переваги доброчесності – це зневага до смерті, що наповнює наше життя тихим спокоєм, надає йому чистого і приємного смаку, без якого інші бажання зникають?

У главі «Про жорстокість» М. де Монтень представляє дві іпостасі «доброчесності» – «стоїчну» та «сократівську». Перша пов'язана з «випробуванням» людини різноманітними труднощами: вона передбачає «біль, бідність, зневагу, щоб боротися з ними і берегти душу в бойовій готовності». Друга ж не потребує навіть боротьби, оскільки знаходиться на такій висоті, що «не лише зневажає страждання, але й навіть насолоджується ним, насичується ним до ступеню захопленого екстазу», коли «стійкість і впевненість у собі» переходять у якісь радісні веселощі і зовсім нове задоволення» [68, с. 11–12]. М. де Монтень наголошує, що людині належить мати особливу волю, пов'язану як із «зусиллями і приписами розуму», так і з «навчанням», «вихованням», «настановами», «заняттями».

У своїх рефлексіях щодо *vertu* М. де Монтень, захоплюючись обома видами доброчесності, все ж не пристає на сторону жодної з них, стверджуючи, що «моя доброчесність – це доброчесність, або краще сказати, невинність, випадкова і швидкоминуча». Така доброчесність не потребує ані сили, ані активності душі, проте, у порівнянні з античними уявленнями про доброчесність, вона не виявляється вартою захоплення. Однак, на думку М.де Монтеня, у неї є незамінна риса, а саме – «вродженість», «природженість»: «Хороші риси не виховані у мене ані законом, ані настановами, ані шляхом якогось іншого навчання. Мені властива природня доброта, в якій небагато сили, але й немає нічого штучного» [цит.за 68, с. 11]. Людина, якій властиві риси «природньої доброти» і «невинності», не може розраховувати на велику славу: «Монтень знає... про те, що якщо сила Сократа або стоїків полягала в подоланні зла, котре походить від «інших», то його власне надбання – в принциповому запереченні та неприйнятті будь-якого зла як такого: «я жорстоко ненавиджу жорстокість, найгірший із пороків» [68, с. 12]. Отже, у рефлексіях М. де Монтеня ідея доброчесності набуває конотацій як природна схильність до добра, що не залежить від виховання у тому чи тому соціумі. Звернімося до розгляду семантичного наповнення ядра фрейму VERTU.

Структура гіпоконцепту VERTU при фреймовому моделюванні набуває такого вигляду: **вершина фрейму** «Моральна цінність, успадкована від попередньої етико-філософської та релігійної традиції, позитивно заангажовані абстрактні поняття»; **субфрейм 1** «Достоїнство, сила, міць, позитивна риса характеру»; **слот 1.1.** (*en vertu de*), **слот 1.2.** (*virtuose*); **Субфрейм 2** «Лицемірна соціальна поведінка»; **Субфрейм 3** «Чеснота як класова категорія».

Рис. 2. Семантичний простір фрейму VERTU



**Ядерна зона VERTU** зумовлюється семантикою морально правильної поведінки, суспільно схваленої діяльності, яка реалізується семемами *vertu* на кшталт: **«доброчесність як суспільно схвалена поведінка»**, **«доброчесність як репутація»**, що надзвичайно яскраво засвідчує мовленнєве функціонування *vertu* у художньому дискурсі. Так, зустрічаємо вираз *pratiquer la vertu* – дотримуватися доброчесності: ... *у pratiquez-vous la plus belle des vertus, la franchise?* (Balzac, *Illusions perdues*, p. 561 [232]). – Чи дотримуєтеся ви там найпрекраснішої з чеснот, чесності? (тут і далі переклад наш – **Н.Ч.**); *Dédaigneux des croix, des titres et des académies, hospitalier, libéral, paternel avec les pauvres et pratiquant la vertu sans y croire, il eût presque passé pour un saint si la finesse de son esprit ne l'eût fait craindre comme un démon* (Flaubert, *Madame Bovary*, p. 654 [242]). – Зневажаючи релігію, титули і академічні регалії, гостинний, ліберальний, дбайливий до бідних і практикуючий доброчесність без віри в неї, він майже досяг святості, якби витонченість його духу не змушувала розуміти, що він демон. Чеснота, доброчесність як домінанта поведінки особи потребує поля для свого вияву: *exercer sa vertu* – вправлятися в своїй доброчесності.

На перетині з семантикою *vertu* як поведінки постає *vertu* як «гендерно заангажоване поняття». На противагу наскрізній «вірильності», маскулінному наповненню лексичної семантики лат. *virtus*, французька *vertu* у своїх гендерно орієнтованих конотаціях демонструє два основні напрямки значеннєвого розвитку: «жіноча цнота» і «статева стриманість, цнотливість». Як засвідчує аналіз філософських та художніх текстів, таке семантичне наповнення *vertu* домінує порівняно з абстрагованішим, власне етичним значенням, що й дозволило нам потрактувати його в якості складової ядерної семантики гіпоконцепту VERTU.

Водночас характерною є двоплановість аксіологічного розуміння *vertu*: з одного боку, *vertu* як цнота, порядність, розважливість жінки розцінюється як безперечна позитивна риса, а з іншого, – *vertu* як «цнотливість» жінки набуває зниженої оцінності, оскільки *vertu*-цнота протистоїть, чинить перешкоди кохання та емоційним поривам. Отже, *vertu* актуалізує звужену семантику як стриманість почуттів і афектів, розважливість у любовних справах, що виявляється у таких протиставленнях:

**Vertu ↔ amour (кохання):** *Je ne sais, non, je ne sais pas même si l'amour que tu fais naître est compatible avec l'oubli de la vertu* (Rousseau, «Julie ou la Nouvelle Heloïse» [180]). – Я не знаю, ні, я не знаю, чи твоє кохання є сумісним із забуттям доброчесності;

**Vertu ↔ sentiments (почуття):** *Plus de devoir, plus de vertu qui s'opposassent à ses sentiments ; tous les obstacles étaient levés, et il ne restait de leur état passé que la passion de monsieur de Nemours pour elle, et que celle qu'elle avait pour lui* (La princesse des Clèves, p. 74 [247]). – Ані обов'язку, ані доброчесності, які б протистояли цим почуттям; всі перешкоди зникли, і для неї не залишилося від її колишнього становища нічого, окрім пристрасті до неї месьє де Немур і її почуттів до нього.

Відтак, цнота, доброчесність виявляє раціональність поведінки жінки, постаючи стримуючим механізмом на противагу афективним пориванням: *Vous l'avez fait par une vertu austère, qui n'a presque point d'exemple; mais cette*

*vertu ne s'oppose plus à vos sentiments, et j'espère que vous les suivrez malgré vous* (La princesse des Clèves, p. 78 [247]). – Ви зробили це в силу суворої доброчесності, яка не має собі рівних; однак, ця доброчесність більше не суперечить вашим почуттям, і я сподіваюся, що ви слідуватиме за ними всупереч самій собі.

Вибір на користь доброчесності, цнотливої, порядної поведінки не завжди приносить жінці відповідну моральну втіху: *À ce mot, madame de Rênal se sentit saisie d'un froid mortel ; elle était malheureuse par sa vertu, et plus malheureuse encore par sa faiblesse* (Stendhal, Le Rouge et le Noir, p. 173 [253]). – Від цих слів мадам де Реналь відчула себе в полоні смертельного холоду; вона була нещасною через свою доброчесність, і ще більш нещасною через свою слабкість.

Незважаючи на те, що згідно з загальновизнаною аксіомою (яка бере витоки з давньоримської етики), чеснота є нагородою сама в собі, *vertu* як жіноча порядність набуває конотацій позбавленості сенсу і доцільності: *...ses envies de volupté qui se dispersaient, ses projets de bonheur qui craquaient au vent comme des branchages morts, sa vertu stérile, ses espérances tombées, la litière domestique, elle ramassait tout, prenait tout, et faisait servir tout a rechauffer sa tristesse...* (Flaubert, Madame Bovary, p. 254 [242]). – ...її прагнення до насолоди, які розпорошилися, її плани на щастя, які тріснули під вітром, мов сухі гілки, її стерильна цнота, її повалені надії, дім, вона зібрала все, прийняла все, і змусила все це допомогти розігріти її смуток. Розглянемо інший контекст: *L'idée même de la vertu et de la fidélité jurée à M. de Rênal, qui l'avait agitée quelques jours auparavant, se présenta en vain, on la renvoya comme un hôte importun* (Stendhal, Le Rouge et le Noir, p. 193 [253]). – Сама ідея доброчесності і вірності, якою присягалася мадам де Реналь, котра турбувала її кількома днями раніше, виявилася даремною, вона позбулася її як докучливої гості.

Під тиском пристрастей цнота, доброчесність часто виявляється доволі слабкими, хисткими [158, с. 624]: *Qu'une femme est à plaindre, quand elle a tout*

*ensemble de l'amour et de la vertu!* (La Rochefoucauld, Maximes, p. 105 [243]). – Слід пожаліти жінку, якщо вона поєднує в собі любов і цноту!; *Car elle se raccrochait de sa vertu chancelante* (Flaubert, Madame Bovary, p. 496 [242]). – Оскільки вона знову захопилася за свою хитку добродесність.

Як стає зрозумілим під час аналізу художнього і філософського дискурсів, вже починаючи з XVII ст. у французькому суспільстві поєднання романтичних почуттів і жіночої цноти видавалося дуже мало ймовірним. Припускаємо, що для представників французької лінгвокультури любовні переживання, палкі почуття є важливішими, аніж здатність протистояти їм, і французи охочіше підкоряться почуттям, поклику серця, аніж віддадуть перевагу дотриманню суворих норм поведінки.

До **вершини** фрейму (ядра концепту) VERTU **«Моральна цінність, успадкована від попередньої етико-філософської та релігійної традиції, позитивно заангажовані абстрактні поняття»** на основі аналізу словникових даних, а також залучення контекстів, були віднесені такі релігійно заангажовані чесноти: *la foi* – віра, *l'espoir* – надія, *la charité* – любов, *l'honnêteté* – чесність, *la loyauté* – вірність, *la tolérance* – терпимість, *la compassion* – співчуття, *la gentillesse* – доброзичливість, *la bonne humeur* – добродушність, *la modération* – помірність, *la générosité* – щедрість, *clémence* – милосердя, *chasteté* – цнотливість, *bienséance* – благопристойність, *prudence* – розважливість, поміркованість, *la justice* – справедливість, *la force* – сила, *la tempérance* – стриманість, *l'humilité* – смирення, покірність, *probité* – чесність, порядність, *patience* – терпіння, *résignation* – покірність долі, смирення, *mérite* – достоїнство, *continence* – стриманість.

Із цього переліку (який, звісно, не претендує на вичерпність), стає очевидним вплив християнської етики на семантику *vertu*. Це не викликає подиву з огляду на те, що саме релігійний фактор був визначальним при формуванні системи моральних імперативів і норм усього європейського культурного простору. VERTU займає одну з ключових позицій у системі категорій християнського, і зокрема, католицького богослов'я, а саме у

фундаментальному поділі чеснот на три теологічні: *les trois vertus Theologales*, якими є віра, надія і любов. Вони трактуються як ті, до яких спрямовує (надихає) милість Божа. Існує також поділ на чотири головні чесноти: *les quatre vertus cardinales*, що називаються головними, або моральними – *prudence, justice, force, tempérance (modération)* – розважливість, справедливість, сила, стриманість (поміркваність) – риси, які людина певною мірою може здобувати сама (Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500) [206]). Така класифікація чеснот бере свої витоки з Першого послання до коринфян, у якому віра, надія, любов визначаються як божественні чесноти, надалі вона була розвинута у вченні Папи Римського Григорія I (540-604), який вважав зазначені чесноти основою всіх інших моральних достоїнств. Подальше теологічне осмислення VERTU знайшло свій вияв у чіткій класифікації різних видів чеснот: *vertu chrestienne* – християнська чеснота; *vertu morale* – моральна чеснота; *vertu intellectuelle* – інтелектуальна чеснота та ін. (Dictionnaire de L'Académie française, 1st Edition (1694) [205]).

До вершини фрейму VERTU належать також стійкі словосполучення, котрі базуються на метафоризації значення *vertu* і слугують для реалізації позитивної аксіології: *vertu sublime* – велична (піднесена) чеснота, *vertu rare* – рідкісна чеснота, *vertu éminente* – видатна чеснота, *vertu heroique* – героїчна чеснота, *vertu solide* – тверда (непорушна) чеснота; *vertu esprouvé* – перевірена чеснота, *des semences de vertu* – насіння чесноти, *la vertu pure* – чиста добродієність, *le modèle de toutes les vertus* – зразок усіх чеснот (про певну особу, зазвичай жінку), *l'image de toutes les vertus* – образ усіх чеснот, *miroir de vertu* – дзеркало добродієності, *exemple de vertu* – приклад добродієності, *temple à la vertu auguste* – храм священної чесноти (про певну особу) (Dictionnaire de L'Académie française, 1st Edition (1694) [205]).

**Субфрейм 1 «Достоїнство, сила, міць, позитивна риса характеру»** увиразнює шляхи розвитку *vertu* порівняно з лат. *virtus*. Так, сема «достоїнство», «вартісність», «сила», трактується нами в якості однієї з

семантичних доміант VERTU. Уже за Середньовіччя (згідно зі словником *Dictionnaire du Moyen Français 1330-1500* [206]; *Vocabulaire d'ancien Français* [216, p.125]), мовна практика фіксує у семантиці *vertu* наявність категоріальної семи «сила», «могутність», «властивість» істот та предметів: *Et les devant dis seigneurs, qui occupoient ma devant dite terre, estoient si fors et si aspres que ilz ne me vouloient cognoistre ne obeir a moy en aucune chose sanz vertu d'armes et sans engin de guerre* (цит. за *Dictionnaire du Moyen Français* [206]). – *І перед тими сеньйорами, які зайняли мою землю і були такими сильними... і не хотіли ані знати мене, ані підкорятися без сили зброї і військових машин.* Словник *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)* засвідчує наступні значення *vertu*: «основа здатності, сила стосовно живих істот і предметів»; *vertu* трактується як «здатність, сила» певного об'єкта, речі, ефективність, властивість» (так, зокрема, *vertu* може означати здатність до народження, силу утримувати позиції в суспільстві): Одним з основних значень *vertu* є сила, властивість у науковому, особливо медичному плані: так, лексема може позначати силу як «фізичне протистояння, фізичну будову, а також певну властивість тіла і душі»: *...mais il falloit vaincre en la vertu de son corps, ou estre mort et vaincu en la dureté de sa fortune* (цит. за *Dictionnaire du Moyen Français* [206]). – *...проте, слід перемогти силою свого тіла або померти і бути переможеним під тягарем своєї долі* (*Dictionnaire du Moyen Français* [206]). Згідно з даними *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)* у середньовічному медичному дискурсі засвідчена докладна класифікація типів *vertu*: *vertu animale* – психічна здатність; *vertu naturelle* – природна здатність (керує функціями живлення, травлення і росту); *vertu vitale* – життєва здатність (забезпечує обслуговування життя, серцебиття і кровообіг, керує емоціями); *vertu appetitive* – здатність мати апетит; *vertu cogitative (vertu estimative)* – розумова здатність (здатність виносити судження); *vertu concupiscible* – здатність відчувати статевий потяг; *vertu imaginative* – здатність до уяви; *vertu mémorative* – здатність пам'ятати; *vertu motive* – здатність рухатися; *vertu sensitive* – сенсорна здатність; *vertu tactive* –

тактильна здатність; *vertu unitive* – здатність, що забезпечує сприйняття цілого; *vertu visive* (*V. visif*) – візуальна здатність. Отже, можемо зробити висновок, що фр. *vertu* широко актуалізує семи «сила», «здатність», «властивість», на противагу античній латинській *virtus*, для якої вони були потенційними (Dictionnaire du Moyen Francais [206]).

У період Середньовіччя загальний теоцентричний простір культури зумовлює наповненість семантики *vertu* в руслі ідей християнської етики, *vertu*, як і лат. *virtus*, вживається для позначення «божественної могутності, надприродної сили» (Dictionnaire du Moyen Francais [206]). Сема «стійкість», «міцність» демонструє таке розуміння *vertu*, згідно з яким чеснота має протистояти різноманітним перешкодам: *on a mis sa vertu à l'espreuve* – його добродієність була піддана випробуванню.

**Слот 1 субфрейму 1.** Те, що для французького VERTU саме значення «сила», «могутність» було визначальним, доводить факт граматикалізації субстантива *vertu* у французькій мові: *en vertu de* – прийменник зі значенням «в силу», «через», який, виникши за часів Середньовіччя, і в наш час демонструє високу граматичну активність: за нашими підрахунками, близько 80-90% слововживань лексеми *vertu*, зафіксованих у корпусі французької мови, припадають саме на цю одиницю. Це доводить як спадкоємність зв'язків із семантикою латинської *virtus*, для якої такі значення були імпліцитними, так і суттєвий розвиток семантики, адже сема «сила», «достоїнство», у французькій здобуває значно більше мовних актуалізацій порівняно з латинською.

**Слот 2 субфрейму 1.** З-поміж усіх лексем, похідних від *vertu*, на особливу увагу заслуговує прикметник *virtuose* – віртуозний, віртуоз, внутрішня форма якого демонструє виразний етимологічний зв'язок із лат. *virtus*, однак ми вважаємо, що це запозичення в українську мову є значно пізнішим і зумовлене впливом саме французької, а не латинської мови на російську (через посередництво якої ця лексема була запозичена українською мовою). Звісно, семантичний потенціал лат. *virtus*, а також наявність

лат. прикметника *virtuosus, a, um* свідчать на користь латинського джерела запозичення цієї лексеми у російську. Однак, прикметник *virtuosus, a, um* вживався в римських джерелах зі значенням «хороший», «доброчесний», але не «майстерний», «талановитий». Натомість *Dictionnaire critique de la langue Française* Ж.-Ф. Феро містить згадку про те, що *virtuose* вживається стосовно талантів митців, «оскільки ми називаємо *virtuoses* визначні таланти» (*Dictionnaire critique de la langue Française* (Marseille, Mossy 1787-1788) [212]). Крім того, взаємодія Франції та Російської імперії впродовж багатьох століть була надзвичайно багатоаспектною в силу різноманітних історичних обставин, знайшовши своє відображення у процесах лексичного запозичування.

### Субфрейм 2 «Лицемірна соціальна поведінка»

Аналіз текстових маніфестацій лексеми *vertu* засвідчує наявність значення «несправжня чеснота», «нещира чеснота», «вдавана чеснота». Інформаційне наповнення даного субфрейму зумовлене ядерною семантикою *vertu* як поведінки і також є гендерно заангажованим. Актуалізації *vertu* у дискурсі французької художньої літератури XIX ст. свідчать про те, що віра в доброчесність як ідеал життя людини поступово втрачається, а сама *vertu*-доброчесність знецінюється: *Être fidèle à la vertu, martyre sublime ! Bah ! tout le monde croit à la vertu ; mais qui est vertueux ?* (Balzac, *Père Goriot*, p. 211–212 [233]). – Бути вірним доброчесності, піднесене мучеництво! ...Всі вірять у доброчесність; однак, хто є доброчесним?

Про ці негативні процеси свідчить і наступний контекст: *J'ai aimé la vérité... Où est-elle ?... Partout hypocrisie, ou du moins charlatanisme, même chez les plus vertueux, même chez les plus grands* (Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, p. 1065-1066 [253]). – Я полюбив правду... Де ж вона? Скрізь лицемірство, або принаймні шарлатанство, навіть серед найбільш доброчесних, навіть серед найвеличніших.

Слід зауважити, що семантичний компонент «доброчесність як суспільно схвалена поведінка», «доброчесність як репутація» є надзвичайно

виразним у художньому дискурсі: *Volez un million, vous êtes marqué dans les salons comme une vertu* (Balzac, Père Goriot, p. 89 [233]). – Украдіть мільйон, вас уже вважають у світських салонах порядною людиною. За спостереженням Франсуа де Ларошфуко; *Le nom de la vertu sert à l'intérêt aussi utilement que les vices* (La Rochefoucauld, Maximes, p. 34 [243]). – Ім'я доброчесності слугує для вигоди так само успішно, як і пороки.

За допомогою лицемірної поведінки “à la vertu” можна було здобути суспільного схвалення, оскільки доброчесність як моральний ідеал, незважаючи на загальний занепад моралі, цінувалася надзвичайно високо. Відтак, щоб досягти успіху, необхідно здобути репутацію доброчесної людини, демонструючи усілякі моральні достоїнства: *Toute sa vie semblait n'avoir d'autre objet que de faire oublier qu'elle était fille d'un industriel, et pour être quelque chose à Paris, elle s'était mise à la tête de la vertu* (Stendhal, Le Rouge et le Noir, p. 848 [253]). – Здавалося, що все її життя не мало іншої мети, аніж забуття того, що вона була дочкою промисловця, і щоб бути кимось у Парижі, вона прагнула доброчесності.

Отже, створити видимість доброчесного життя означає якнайкраще влаштуватися в житті, оскільки репутація порядної людини слугує захистом у багатьох життєвих ситуаціях. Якщо ж псевдодоброчесна репутація зазнає краху і приховані пороки стають очевидними, людина втрачає те, що вважається найціннішим – суспільне схвалення: *il se tue et rend ainsi hommage à la société devant laquelle il ne veut pas rester déshabillé de ses vertus ou de sa splendeur* (Balzac, Illusions perdues, p. 548 [232]). – Він убив себе і таким чином віддав данину суспільству, перед судом якого він не хотів залишатися позбавленим своїх чеснот або своєї величі.

У цьому зв'язку показовим є осмислення на французькому ґрунті усталеної моральної опозиції доброчесності та пороку: **Vertu ↔ vice** : *Il n'y a pas une vertu qui ne soit doublée d'un vice* (Balzac, Illusions perdues, p. 240 [232]). – Не існує такої чесноти, для якої не було б пари у вигляді якогось порока (яка б не була продубльована пороком).

Слід зауважити, що фундаментальна моральна опозиція *чеснота/порок* – *vertu /vice* у французькій лінгвокультурі набуває виразно етноспецифічних рис. Якщо латинська *virtus* виступала абсолютно антагоністичним поняттям до *vitium*, то загальне розчарування французів у добродієності загалом і чеснотах зокрема, втілювалося у такому розумінні *vertu* і *vice*, яке викриває лицемірність чеснот, котрі лише приховують порочність людини: *Nos vertus ne sont, le plus souvent, que de vices déguisés* (La Rochefoucauld, *Maximes*, p. 7 [243]). – Найчастіше наші чесноти є нічим іншим, аніж перевдягненими пороками.

Французька поблажливість до відступів від норм моралі виявляється в частотному функціонуванні номену *défaut* – порок, семантика якого в контекстах моральної тематики дещо нівелює негативний компонент значення *vice*, містить не надто категоричний осуд легковажної з точки зору моралі поведінки. Крім того, вже у XIX ст. мислителі сумують з приводу нівелювання абсолюту моралі, коли межа між чеснотою і пороком затирається: *Tout s'excuse et se justifie à une époque où l'on a transformé la vertu en vice, comme on a érigé certains vices en vertus* (Balzac, *Illusions perdues*, p. 387 [232]). – Все прощається і виправдовується в час, коли добродієність перетворилася на порок, так само як ми підносимо деякі пороки до чеснот. Досить влучним є наступне тлумачення *vertu*: *Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut* (La Rauchefoucault, *Maximes*, p. 90 [243]). – Те, що світ називає добродієністю, є зазвичай нічим іншим, як ілюзією, створеною нашими пристрастями, якій ми даємо чесне ім'я, щоб безкарно робити, те що хочемо.

При цьому справжня моральна висота залишається в тіні показних чеснот: *Les grands commettent presque autant de lâchetés que les misérables; mais ils les commettent dans l'ombre et font parade de leurs vertus: ils restent grands. Les petits déploient leurs vertus dans l'ombre, ils exposent leurs misères au grand jour: ils sont méprisés* (Balzac *Illusions perdues*, p. 559 [232]). – Великі

виявили стільки ж малодушності, як і бідняки; однак вони це здійснили в тіні і влаштували парад зі своїх чеснот: вони залишилися великими. Прості показують свої чесноти у тіні, вони відкривають свої нещастя при світлі дня: тому вони зневажені.

На перетині з гендерно заангажованою семантикою знаходяться конотації *vertu* як нещирої поведінки дами, такої собі «маски», яку жінка вдягає задля досягнення певної мети, зокрема зваблення чоловіка: *Elle allait venir tout a l'heure, charmante, agitée, épiant derrière elle les regards qui la suivaient, – et avec sa robe a volants, son lorgnon d'or, ses bottines minces, dans toute sorte d'élégances dont il n'avait pas goûté, et dans l'ineffable séduction de la vertu qui succombe* (Flaubert, *Madame Bovary*, p. 493 [242]). – Вона прийшла саме вчасно, чарівна, збуджена, готова зустріти погляди, які за нею слідували – і в своїй легкій сукні, зі своїм золотим моноклем, в своїх мініатюрних черевиках, елегантна в усіх смислах, чого він ще не зустрічав, вбрана в невимовну звабливість цноти, яка знемагає.

Без сумніву, добродесна поведінка жінки розцінювалася як така, що отримує схвалення оточуючих і створює відповідне враження про неї, захищає від амурних поривань: *Elle lui parut donc si vertueuse et inaccessible, que toute espérance, même la plus vague, l'abandonna* (*Madame Bovary*, p. 220 [242]). – Вона здалася йому настільки добродесною і недоступною, що він облишив усі надії, навіть примарні. Отже, *vertu* у сенсі жіночої цноти і порядності є неодмінною константою створення образу добродесної жінки, котра виявляється радше поміркованою, аніж емоційною, для якої благопристойна поведінка є важливішою за кохання. Однак, як ми вже бачили з попередніх контекстів, зазвичай цей образ є хибним, таким, що не відповідає справжнім намірам дами.

Іронічність як одна з визначальних характеристик ставлення французів до категорії добродесності, неповторність світогляду представників французької лінгвокультури відобразилися в такій лексемі, як *vertugade* (зменш. *vertugadin*) – товстий і широкий валок, який дами зазвичай носили

ззаду під сукнею (Dictionnaire de L'Académie française [205]; Dictionnaire de Français Larousse [207]).

### Субфрейм 3 «Чеснота як класова категорія»

Стійкою є асоціація *vertu*-добročесності і скромності, справжня чеснота залишається непоказною, причому характерним є переосмислення суб'єкта – носія певної чесноти. Якщо порівнювати з давньоримським концептом *VIRTUS* – втіленням найвищих чеснот видатного мужа, громадянина, воїна і дуже рідко – плебея, то французька література створює безліч образів лицемірних і порочних представників аристократії, в той час як висока моральність поведінки може бути продемонстрована маргіналами і представниками нижчого прошарку: *Et vous, vénérables serviteurs ! humbles domestiques, dont aucun gouvernement jusqu'à ce jour n'avait pris en consideration les pénibles labeurs, venez recevoir la récompense de vos vertus silencieuses ... !* (Flaubert, *Madame Bovary*, p. 303 [242]). – І ви, принижені слуги, смиренні домочадці, про нестерпну працю яких жоден уряд до цього дня не думав, ідіть за винагородою за ваші мовчазні чесноти...

Заслуговує на увагу той факт, що порівняльний аналіз п'ятого (1798) і шостого (1832-1835) видання *Dictionnaire de L'Académie française* засвідчує виразні світоглядні зміни, котрі відбулися в свідомості французів, позначившись на розумінні сутності чеснот і добročесності. Так, шосте видання 1832-1835 pp., на відміну від п'ятого, фіксує наступні стійкі вирази: *vertus guerrières* – войовничі чесноти; *vertus civiles* – громадянські чесноти; *vertus privées* – особисті, приватні чесноти, *vertus publiques* – публічні, громадські, державні чесноти, *vertus domestiques* – домашні чесноти; *vertu stoïque* – стоїчна чеснота. На нашу думку, такий зміст словникової статті *vertu* засвідчує глибокий вплив подій Великої французької революції та тих суспільних зрушень, які вона спричинила. Без сумніву, французька революція як переломний етап у розвитку європейської політики і демократії, та й культури загалом, дала поштовх до суттєвих світоглядних зрушень, котрі знайшли своє відображення як у мистецтві, так і в мовній картині світу. На

особливу увагу заслуговує те, що римська Республіка послужила ціннісним ідеалом для творців республіки французької. Про це свідчить і мистецький неокласицизм, котрий на основі римської класики створює нові героїчні образи французьких революціонерів (тут слід згадати творчість Ж.-Л. Давіда, який по-новому осмислює античну римську героїку). Відтак, не викликає подиву, що мова як одна з найчутливіших сфер культури відреагувала на соціальні зміни своєрідним відродженням деяких ціннісних категорій, котрі сформувалися за часів античного республіканського Риму, і вже стали дещо забутими.

Характеристика *vertu* як класового поняття заслуговує на увагу у зв'язку з тими суспільними реаліями, що виникли внаслідок модернізації виробництва, швидкого росту капіталізму після Великої французької революції (1789-1799). Зміна старих світоглядних орієнтирів, сформованих ще за часів середньовічного феодалізму, значна втрата позицій релігії в суспільному житті створюють особливий конструкт світської моралі – буржуазні чесноти. Як зазначає з цього приводу А. Матецька, «становлення нових економічних відносин призводило до зростання впливу в суспільстві тих прошарків, чиє благополуччя залежало від підприємницької діяльності...Зміцнення впливу буржуазії вело до зростання значимості «буржуазних чеснот», які поступово витісняли аристократичні цінності, такі як щедрість, демонстративне неробство, честь, воїнську хоробрість, відданість, естетизм, розкіш. Серед типових буржуазних чеснот можна виокремити працелюбність, ощадливість, практицизм, розважливість, методичність, зневагу до розкоші і різноманітних надмірностей, ділову чесність. Заслуговує на увагу докорінна переоцінка праці. У середньовічному європейському суспільстві праця сприймалася як покарання за первородний гріх. Можливість не працювати була головним привілеєм вищих прошарків. Для буржуазного ж «етосу» праця – головна цінність» [91, с. 171]. Слід зазначити, що буржуазні чесноти стали фундаментом для розквіту капіталістичних відносин, які складають сутність суспільно-економічних і

правових відносин сучасної Європи. Всі зазначені буржуазні чесноти й дотепер осмислюються як такі, котрі певна особа має культивувати в собі задля досягнення успіху і відповідної позиції в суспільстві. Щодо характеристики буржуазних чеснот, виразною є конотація цього поняття як плебейського, простонародного: *Serait-ce, par hasard, se dit-il, un retour à la vertu ? Mais ce mot était bien bourgeois pour l'altière Mathilde* (Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, p. 744 [253]). – Чи, раптово, сказав він собі, не буде це поверненням доброчесності? Однак це слово було дуже буржуазним для зверхньої Матильди.

Відтак, можемо припустити, що на маргінально-периферійній частині семантики VERTU наявний компонент, що детермінує доброчесність як аристократичне поняття. І навіть після революційних змін, яких зазнав суспільний устрій Франції, аристократичний світогляд багато в чому зберігся, однак на противагу йому формується нова мораль – буржуазна, котра стає визначальною в суспільстві: *À qui ne paraîtra-t-il pas invraisemblable que Poiret, ancien employé, sans doute homme de vertus bourgeoises...* (Balzac, *Père Goriot*, p. 300 [233]). – Кому може видатися недостовірним, що Пуаре, старий працівник, без сумніву, людина буржуазних чеснот.

Як уже зазначалося, буржуазна мораль спрямована на реалізацію індивіда у сфері матеріального добробуту. Основні її положення ми не можемо розцінювати як негативні, тим більше, що вони, як показує історія, виявилися надзвичайно життєздатними та дієвими й донині. Проте, нова моральна система, у рамках якої відбулася семантична трансформація *vertu* як фундаментальної ціннісної категорії, засвідчує різкий контраст порівняно з попередніми етапами побутування *vertu*.

Номен *vertu* у значенні доброчесності як морального ідеалу життя людини або ж у вужчому значенні чесноти, вже з XVII ст. демонструє у французькому узусі значно меншу частотність. Ще яскравіше ця тенденція простежується в творах художньої літератури кінця XIX і початку XX ст., а

також літератури новітніх часів. Так, у творі Г. де Мопасана «*Bel ami*» («Милий друг») лексема *vertu* не вживається жодного разу. Особливо це вражає з огляду на проблематику твору і саму постать головного героя – цілком аморального кар'єриста. Натомість, у цьому романі та й багатьох інших поняття моралі, моральності пов'язується з прикметник *morale* – «моральний», який характеризує поведінку людини з точки зору її відповідності духовно-етичним принципам. Наведемо ще приклади текстової маніфестації концепту VERTU, котрі свідчать про втрату провідних позицій поняття «добродесність» у французькій НМКС: так, у П. Зюскінда («*Parfum*») *vertu* і спільнокореневі з нею лексеми вживаються чотири рази; у Б. Вербера («*Empire des anges*») – три рази; в А. Камю («*L'étranger*») – один раз; у Ф. Бегбедера («*L'amour dure trois ans*», «*Essay sous l'extasy*») – жодного разу; у Ф. Саган («*Bonjour tristesse*») – одне вживання прикметника *vertueux*; у М. Кундери («*L'Insoutenable Légèreté de l'être*») – два рази.

Еволюція суспільно-економічних відносин, світоглядний поворот у напрямку матеріалізму, нові реалії і порядок, за яких достаток і суспільний успіх вже більше не залежали безпосередньо від моральних якостей особи, а часто навпаки: брак моральної свідомості допомагав досягти благополуччя, – трансформували саму сутність гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у французькій лінгвокультурі, значною мірою знівельовали аксіологічні виміри, вихолостили високий духовний потенціал цього концепту. Вважаємо, що з-поміж можливих соціально-історичних причин такої семантичної зміни може розглядатися «поворот», у термінах Д. Вонга, від чеснот-орієнтованої моралі (*virtue-centered morality*) до право-орієнтованої моралі (*rights-centered morality*), характерної для всіх західноєвропейських демократичних суспільств [187, с.136].

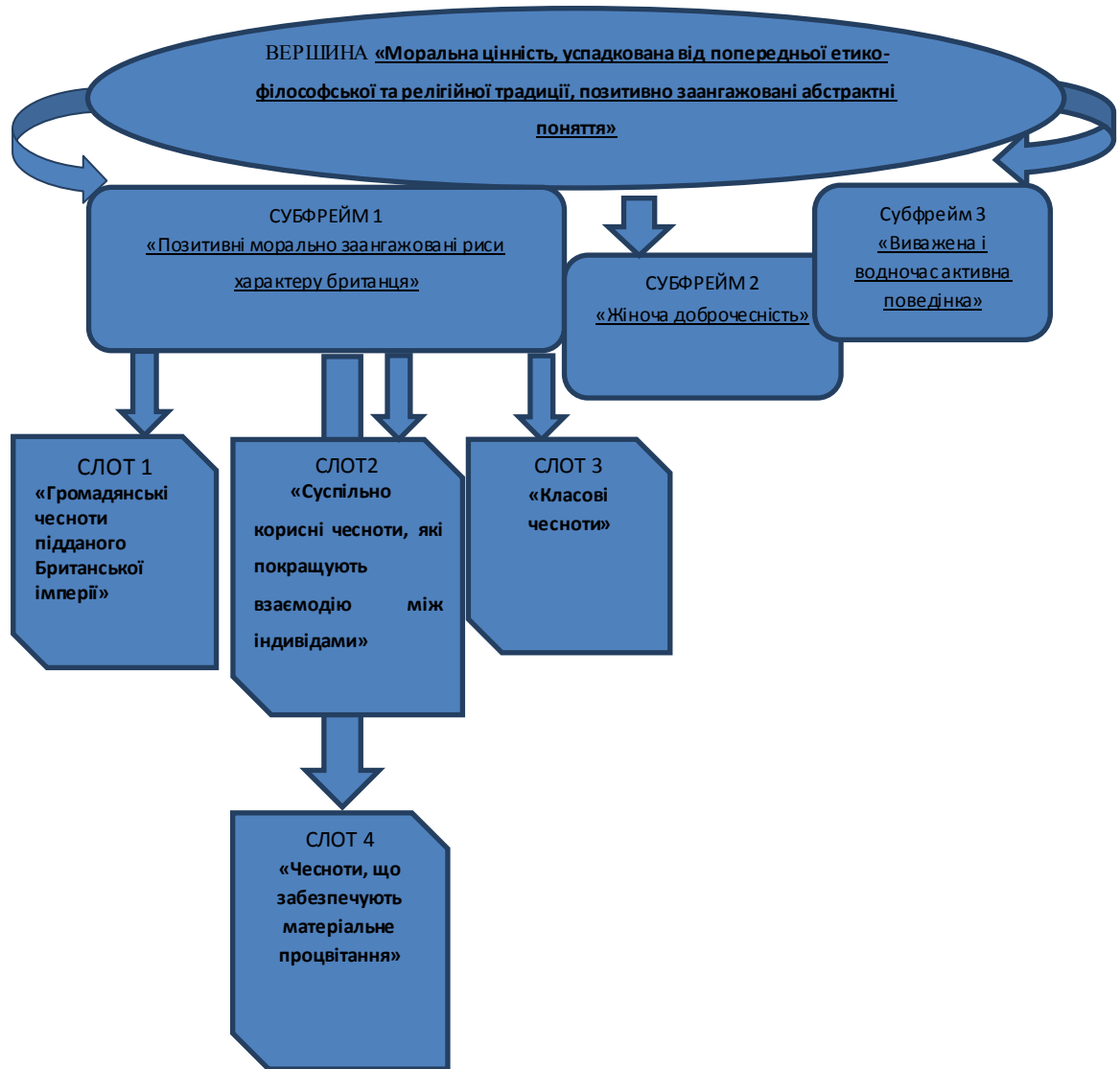
### 3.5. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в англійській мові

Будучи моральною категорією, успадкованою англійською лінгвокультурою за часів Середньовіччя зі старофранцузької мови, англ. *virtue* зберігає у своїй семантиці архаїчні відтінки значення, водночас постаючи носієм національної специфіки морально-ціннісної концептуалізації дійсності англійською мовою. Високий ступінь номінативної щільності гіпоконцепту VIRTUE демонструє актуальність даного концепту, його культурну та комунікативну релевантність протягом тривалого періоду часу. Значимість VIRTUE як концепту англійської лінгвокультури підтверджується і значною словниковою розробленістю, і функціонуванням імені гіпоконцепту в широкому контекстуальному полі. Важко знайти твір англійської художньої літератури, який би так чи інакше не торкався питання сутності або ознак *virtue*, що вже й казати про англійських філософів, які присвятили ідеї доброчесності численні наукові опуси.

Ядерна зона семантики гіпоконцепту VIRTUE визначається поняттями «доброчесність», «чеснота», які знаходять свою найповнішу реалізацію у філософському дискурсі. Як уже зазначалося, моральна проблематика здобула найретельніше розроблення у працях представників шотландського Просвітництва, з-поміж яких чільні місця займають Д. Юм та А. Сміт. Для філософського дискурсу англійських філософів-моралістів характерним є широке використання імені концепту – *virtue* та його включення до розлогої системи антонімічних та синонімічних відношень; глибока деталізація семантичного наповнення *virtue*, котра мінімізує можливість неправильного тлумачення окремих його значень, що надає можливість дослідникам цього концепту якнайточніше проаналізувати його семантичний простір.

Нами було створено модель фрейму VIRTUE:

Рис. 3. Модель фрейму VIRTUE



Аналіз вербалізації гіпоконцепту VIRTUE у морально-філософських працях англійських просвітників засвідчує еволюцію в осмисленні тієї етичної сфери, породженням якої постає VIRTUE порівняно з давньоримською концепцією доброчесності та осмисленням доброчесності як моральної константи християнства. У давньоримській стоїчній моралі доброчесність супокладалася раціональному началу, що знайшло свій вияв у розлогому синтагматично-контекстуальному функціонуванні номена *virtus* як гіпоніма до *ratio* (*ratio*→*virtus*). У теологічному латинськомовному дискурсі як репрезентанта середньовічного релігійного світогляду (що у своїх

основних характеристиках був спільним для всієї західної Європи), *virtus* розширює свою семантику у напрямку ототожнення її з божественною силою, дивом. *Virtus* як добродієність або ж як окрема чеснота у середньовічному світоглядно-релігійному просторі постає породженням надприродної сфери, належить до неї і могла бути дарованою людині як нагорода за її благочестя і віру (це особливо стосується трьох теологічних чеснот: віри, надії, любові).

Функціонування вербалізаторів гіпоконцепту VIRTUE, який є втіленням ідеї добродієності в англійській лінгвокультурі, у філософському англійськомовному дискурсі засвідчує абсолютно новий етап розуміння її сутності. Так, шотландські просвітники стверджують, що природа добродієності (*virtue*) не може бути пізнана розумом, а належить до афективно-перцептивної сфери. Варто зауважити, що простір моралі (моральності), здатності людини до оцінки певного явища як порочного або добродієсного відноситься до сфери почуттів, що виявляється в появі такого специфічного поняття, як **моральне почуття**, яке вербалізується через лексичні сполуки *moral feeling*, *moral sense* (у творах Д. Юма), *moral sentiment* (за А. Смітом). Розглянемо докладніше напрямки реалізації імені концепту – *virtue* у руслі її філософського осмислення та її лексико-семантичні відношення з лексемами на позначення дотичних моральних понять, котрі деталізують семантику концепту VIRTUE. На підставі даного аналізу окреслимо ядерну зону семантики концепту ДОБРОДІЄНІСТЬ в англійській лінгвокультурі.

**Гіперонімо-гіпонімічні відношення: Moral feeling (sense, sentiment) → virtue; Moral sense (моральне почуття) → moral distinctions (моральні розрізнення між чеснотою і пороком).** Розмірковуючи над тим, що ж знаходиться в основі морального почуття, Д. Юм стверджує, що фундамент його складають відчуття задоволення стосовно добродієності (чесноти) та невдоволення (осуд) від споглядання пороку: «...оскільки ті враження, за допомогою яких ми пізнаємо моральне добро і зло, є нічим іншим, як

особливими стражданнями (pains) або задоволеннями (pleasures); звідси слідує, що при всіх дослідженнях стосовно цих моральних розбіжностей, достатнім є вказати принципи, котрі змушують нас відчувати вдоволення або осуд при спостереженні за якимось характером, для того щоб пояснити, чому цей характер заслуговує схвалення чи осуду» (тут і далі переклад наш – **Н. Ч.**) (D. Hume, «A Treatise of human nature», p. 471 [172]). Отже, наявною є наступна семантична кореляція:

**Pleasure → virtue | vice → pain**

Так, у трактаті Д. Юма «Treatise of human nature» знаходимо таке тлумачення *virtue*: «...коли ви визнаєте якусь дію або характер порочними, ви маєте на увазі ніщо інше, аніж те, що внаслідок організації вашої природи ви маєте відчуття (feeling) або переживання (sentiment) осуду (blame) від споглядання його» (D. Hume, «A Treatise of human nature», p. 469 [172]).

Таким чином, наявний семантичний зв'язок відображає таку особливість розуміння *virtue*, яка імплікує те, що чеснота (доброчесність) викликає задоволення і саме на основі цього почуття людина виносить судження про доброчесність певної дії чи особи: *To have the sense of virtue, is nothing but to feel a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very feeling constitutes our praise or admiration... We do not infer a character to be virtuous, because it pleases : But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous* (D. Hume, «A Treatise of human nature», p. 471 [172]). – Щоб зрозуміти доброчесність (to have the sense of virtue) немає іншого шляху, окрім як відчутти вдоволення особливої природи при розгляді певного характеру. Саме це відчуття становить наше схвалення чи захват...ми не розглядаємо характер доброчесним, тому що він подобається нам: однак у відчутті, що він подобається таким особливим чином, ми насправді відчуваємо, що він є доброчесним». Слід зазначити, що згідно з міркуваннями Д. Юма, відчуття морального задоволення має особливу природу, дуже далеку від задоволення,

яке людина отримує від красивої музики чи смачної їжі. Суттєвим є й те, що відчуття задоволення або страждання, спричинене вчинками чи характерами, часто-густо не має такої особливої властивості, що змушує нас висловлювати схвалення чи осуд: *Tis only when a character is considered in general, without reference to our particular interest, that it causes such a feeling or sentiment, as denominates it morally good or evil. Tis true, those sentiments, from interest and morals, are apt to be confounded, and naturally run into one another. It seldom happens, that we do not think an enemy vicious, and can distinguish betwixt his opposition to our interest and real villainy or baseness.* – Лише тоді, коли певний характер розглядається як такий, безвідносно до нашого окремого зацікавлення, він викликає таке відчуття чи почуття, на основі якого ми називаємо його [характер] морально хорошим чи поганим. Щоправда, ці почуття зацікавлення (інтересу) та моральне (почуття) можуть бути легко змішаними та природно переходити одне в інше. Рідко трапляється, що ми не вважаємо нашого порочним, і можемо розрізнити ті його вчинки, котрі суперечать нашому власному інтересу, та справжньою порочністю чи ницістю (D. Hume, «Treatise of human nature», p. 472 [172]).

А. Сміт деталізує співвідношення між афектами задоволення та невдоволення (страждання), стверджуючи, що в основі морального почуття (moral sentiment) знаходиться категорія співчуття (sympathy): **sympathy (співчуття; симпатія) → moral sentiment (моральне почуття) → distinguishing of virtue and vice (розрізнення доброчесності і пороку).**

Щодо характеру взаємозв'язку чесноти як морально правильної категорії та пороку як відхилення від приписів моралі, Д. Юм зазначає, що споглядання певного вчинку викликає у нас схвалення, задоволення або ж навпаки осуд, несхвалення, і саме тому його слід вважати доброчесним або, навпаки, порочним. При цьому Д. Юм додає, що важливим аспектом у розумінні морального почуття є те, що порок і доброчесність мають неодмінно міститися (be placed) в нас самих або в інших; відповідно вони мають викликати задоволення чи осуд і породжувати чотири інші афекти:

гордість і приниження (pride and humility), любов і ненависть (love and hatred) (D. Hume, «A Treatise of human nature», p. 473 [172]). Отже, у ядерній семантиці VIRTUE наявне таке відношення:

**Virtue** → **pride, love**

**Vice** → **humility, hatred**

Щодо синонімічних відношень лексем, котрі слугують для вербалізації гіпоконцепту VIRTUE, основними серед них є ті, що детермінують поняття доброчесності як особливого виду перцепції. Важливим аспектом осмислення морального судження як такого, що зумовлюється перцепціями, є те, що в традиційній опозиції доброчесності (чесноти) і пороку в англійському філософському дискурсі наявна віднесеність обох полюсів моралі до перцептивної сфери, на відміну, наприклад, від усталеного в римській античності раціонального трактування сутності *virtus*. Проте, слід зауважити, що ці перцепції чесноти і пороку мають особливу природу – вони є **перцепціями в розумі**. Відтак, у семантиці *virtue* можемо виокремити наявність семема «морально правильна дія чи риса, що осмислюється як така внаслідок її впливу на розумове судження за посередництвом афекту задоволення (схвалення)»:

**Virtue = moral rectitude (морально правильне) → pleasure (задоволення) → decisions concerning moral rectitude (висновки щодо морально правильного) = perception in mind (перцепція в розумі)**

А в семантиці *vice*, відповідно, виокремлюється семема «морально неправильна дія, що осмислюється як така внаслідок її впливу на розумове судження за посередництвом афекту осуду»:

**Vice = depravity (морально хибне) → pain (біль) (blame – осуд) → decisions concerning moral depravity (висновки щодо морально хибного) = perception in mind (перцепція в розумі):** *Vice and virtue, therefore, may be compared to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind : And this discovery in morals, like that other in physics, is to be regarded as a considerable*

*advancement of the speculative sciences;... Nothing can be more real, or concern us more, than our own sentiments of pleasure and uneasiness ; and if these be favourable to virtue, and unfavourable to vice, no more can be requisite to the regulation of our conduct and behavior* (D. Hume, «A Treatise of human nature», р. 469 [172]). – Порок і добродетель, таким чином, можна порівняти зі звуками, кольорами, теплом і холодом, котрі, згідно з сучасною філософією, не є властивостями об'єктів, однак перцепціями в розумі (*perceptions in the mind*): і це відкриття в моралі, на зразок відкриттів у фізиці, має розглядатися як суттєвий прогрес теоретичних наук. Ніщо не може бути реальнішим чи хвилювати нас більше, аніж наші відчуття задоволення або невдоволення; і якщо вони схвальні стосовно добродетелі і засуджують порок, то нічого більше не потрібно для регуляції нашої поведінки і вчинків.

Розуміння моралі у шотландських просвітників цілком переноситься з раціональної сфери до простору почуттів, про що Д. Юм стверджує наступне: *Our decisions concerning moral rectitude and depravity are evidently perceptions ;and as all perceptions are either impressions or ideas, the exclusion of the one is a convincing argument for the other, Morality, therefore, is more properly felt than judged of* (D. Hume, «A Treatise of human nature», р. 470 [172]). – Очевидно, що наші висновки щодо морально правильного і поганого постають перцепціями; і оскільки всі перцепції радше є враженнями та ідеями, виключення одного з них є переконливим аргументом на користь іншого. Моральність, відтак, можна радше відчутти, аніж досягнути через судження. Відтак, мораль належить до сфери почуттів, однак важливо пам'ятати, що ці почуття не є неконтрольованими емоціями, а визначені специфічним моральним почуттям.

До вершини фрейму VIRTUE «**Моральна цінність, успадкована від попередньої етико-філософської та релігійної традиції, позитивно заангажовані абстрактні поняття**» належать: *temperance* (помірність, тверезість), *gratitude* (вдячність), *patience* (витримка, терплячість), *clemency* (акт милосердя, м'якість, поблажливість), *humanity* (людяність), *goodness*

(доброта, доброчесність, незлобивість), *compassion* (співчуття, жалість), *fortitude* (сила духу, стійкість), *modesty* (добропристойність, невибагливість, помірність), *honesty* (чесність), *Christian fortitude* (християнська стійкість).

Незважаючи на широку текстову реалізацію чеснот, які мають стосунок до християнської етики, немає надійних підстав стверджувати про надмірну релігійність британців. Найімовірніше, стійкість релігійно зумовлених моральних понять у британській НМКС завдячує багатомісячній традиції їх побутування в наївних уявленнях представників даної лінгвокультури. Як зазначає відомий британський антрополог К. Фокс, автор бестселера «Спостерігаючи за англійцями», британці досить рано втратили релігійне почуття, і свої зв'язки з церквою визначають лише через відвідини церемоній хрещення, весілля, похорону. Характеризуючи англійську нерелігійність як рису національного характеру, К. Фокс зауважує, що британці «...мабуть, найбільш нерелігійна нація в світі... Англіканська церква... має розмите кредо, є толерантною до пороку і недоліків та дивовижно невимогливою» [149]. Аналізуючи статистичні дані опитування англійців про їх віросповідання, дослідниця зазначає: «зауваження колишнього архієпископа [Кентерберійського] про те, що в Англії «негласний атеїзм святкує перемогу», абсолютно вірне... Ситуація така, що нам усе одно. Ми [англійці] не просто байдужі. Жахливо те (з точки зору англіканської церкви), що ми ввічливо байдужі, толерантно байдужі, добросердо байдужі» [149].

Стосовно світоглядних трансформацій, насамперед світоглядно-релігійних, що відбувалися наприкінці ХІХ ст. у Британії, Е. Белфорт Бакс зауважує: «пересічний громадянин більше не думав, що слід хоча б удавати якусь віру в догми християнських церков, проте це відбувалося задовго до того, як знання фундаментальних богословських трактатів перестало вважатися необхідною ознакою респектабельності» (переклад наш – *Н.Ч.*) [169, р. 189]. Водночас побутувала думка, що виправдання атеїзму означало б серйозний розрив із традицією умоглядної респектабельності, відтак, вихід із

цього положення полягав у тому, що особа з положенням у суспільстві могла зберігати своє невір'я в теїзмі, усіляко заперечуючи атеїзм: «Для того, щоб зберегти свою суспільну та теоретичну респектабельність, атеїст відтоді повинен був назвати себе агностиком і почувався порівняно комфортно» [169, р. 189–190]. Таким чином, у свідомості британців упродовж тривалого часу існувала стійка асоціація: респектабельність → релігійність. А вже на початку ХХ ст. світоглядна лакуна, в якій колись містилася віра і релігійне почуття, заповнюється новою цінністю – патріотизмом, а також тим, що дослідники іменують «імперською амбіцією» (М. Matikkala). «Одним із найбільш вражаючих феноменів суспільної еволюції... є встановлення імперіалістичного або патріотичного почуття на місці колишнього релігійного почуття. Патріотизм, як його назвали, безперечно зайняв те місце, котре раніше належало християнському почуттю і прагненню у світогляді пересічної людини. Така тенденція була доволі помітною у довоєнний період, але війна, звісно, надала поштовх до її якнайширшого розповсюдження» [169, р. 195].

**Субфрейм 1 «Позитивні морально заангажовані риси характеру британця»:** *self-government* – самоконтроль, *moderation* – витримка, поміркованість, *self-esteem* – самоповага, *good and benevolent character* – хороший і доброзичливий характер, *wisdom and good-sense* – мудрість і здоровий глузд, *good humour* – хороший настрій, *cleanliness* – охайність, чепурність, *composure* – самовладання, *purity* – чистота, непорочність, *pureness* – непорочність, чистота, незаплямованість, *lack of corruption* – відсутність розбещеності, зіпсованості, *blamelessness* – бездоганність, невинність, *rectitude* – чесність, правота, правдивість, честь, *righteousness* – праведність, справедливість, *uprightness* – чесність, *honesty* – чесність, *calm, calmness* – спокій, *virtuousness* – добродішність (абсолютний синонім до *virtue*), *ethicalness* – етичність, *morality* – мораль (рос. *нравственность*), *wisdom and good-sense* – мудрість і здоровий глузд, *wit and eloquence* – дотепність і красномовність, *integrity* – цілісність характеру, чесність,

*accuracy* – акуратність, ретельність, скрупульозність, *candour* – чистота, *refinement* – витонченість, *understanding* – здоровий глузд. Самі британці наприкінці XIX ст. осмислювали основними такі чесноти: «Доблесть і сумлінність» – «*valour and good faith*» – саме вони є основними і практичними рисами, які англієць завжди вважав своїми; у такому разі він готовий доводити, що всі інші хороші риси природно є наслідком володіння цими двома рисами» [186, с. 24].

Цікаво, що у словотвірних моделях багатьох лексем на позначення моральних категорій та характеристик, продуктивним є суфіксальний спосіб творення за допомогою форматива *-ness*, що слугує маркером «наповненості», «всеохопності», «широти», «розлогості», «більшого ступеня вияву» певної семантичної ознаки. На нашу думку, велика кількість номенів, що містять цей суфікс, слугує не лише для деталізації, увиразнення поняття доброчесності, а й демонструє неабияку значимість моральних характеристик для носіїв англійської лінгвокультури.

**Слот 1 субфрейму 1 «Громадянські чесноти підданого Британської імперії».** Велика кількість лексем вербалізують гіпоконцепт VIRTUE у площині семантики честі, спрямованості до «правильної, правдивої, належної поведінки», «незаплямованості репутації», а також експлікують респектабельність як етноспецифічну рису характеру британця: *irreproachableness* – бездоганність; *good repute* – хороша репутація; *probity* – чесність, *propriety* – пристойність, виконання норм поведінки і моралі; *respectability* – респектабельність; *incorruptibility* – непідкупність; *upstandingness* – стійкість, витривалість; *public-spirited* (adj) – чеснота, що полягає в прагненні бути суспільно-корисним. Промовистою є й наявність багатьох вербалізованих понять, що детермінують доброчесність як благородство, знатність, аристократичність поведінки, думок і почуттів: *honourability* – благородство, шанованість; *honour* – честь, слава; *allegiance* – вірність, вірнопідданство.

**Слот 2 субфрейму 1 «Суспільно корисні чесноти, які покращують взаємодію між індивідами»:** *sympathy* – взаєморозуміння, прихильність, співчуття; *beneficence* – благодіяння, добродійність, милосердя; *charity* – добродійність, добротинність, філантропія; *generosity* – великодушність, шляхетність, щедрість; *politeness* – ввічливість; *equanimity* – самовладання, холонокровність; *discretion* – вихованість, обережність; *friendship* – дружелюбність, дружба; *liberality* – широта поглядів, щедрість; *decency* – благопристойність, пристойність; *dignity* – гідність, *forbearance* – терпимість, стриманість, поблажливість; *philanthropy* – філантропія; *gentleness* – доброта. Важливою дистинктивною рисою семантики *virtue* є її щільний зв'язок з ідеєю громадянського обов'язку. Англійська *virtue* осмислюється як така, що має слугувати на користь суспільства, тобто бути, окрім решти, ще й *social virtue* – громадською, суспільною чеснотою. Розрізнення *familiar virtues*, *domestic virtues* – домашні чесноти, *social virtues* – громадянські, суспільні чесноти доводить значний семантичний обсяг *virtue* як чесноти, достоїнства, котре увиразнює значущість правильної поведінки окремого члена британського соціуму.

**Слот 3 субфрейму 1 «Класові чесноти»:** *nobility* – знатність, *nobility of soul/spirit* – благородство душі/духу, *nobleness* – благородство, великодушність, знатність; *dignity* – гідність, достоїнство, *honourableness* – благородство, великодушність.

Вживаючись у значенні добротчності, процвітання, добробуту середнього або ж вищого класів, номен *virtue* тим самим реалізує сему «достоїнство», «благородство» як характеристики представників вищих прошарків, виступаючи одним із тих понять, котрі обґрунтовують їх право на займані суспільні позиції: *...something which he knew to be extremely natural and yet which seemed to him inexplicable — their intense belief in contracts and vested rights, their complacent sense of virtue in the exaction of those rights* (Galsworthy, Forsyte saga, p. 555 [244]) – ...дещо, що він вважав надзвичайно природнім і що, однак здавалося йому таким, що не можна пояснити, – це

була їхня глибока віра в контракти і успадковані права, їх самовдоволене відчуття доброчесності в утвердженні цих прав;

Принагідно слід зауважити, що в Британії, на відміну від Франції, аристократія не втратила своїх провідних соціальних позицій. Буремні суспільні зміни, спричинені Англійською громадянською війною (відомою як Англійська революція XVII ст., 1640-1650 рр.), Англія пережила на століття раніше за Францію, де відновлення монархії в силу конкретних історичних обставин вже було неможливим. Що ж до Англії, то помилки державного управління, допущені послідовниками О. Кромвеля, допомогли монархії повернутися, щоправда, в обмеженому вигляді.

Система норм і принципів поведінки у британському суспільстві, безперечно, досить чутливо відображала його класовий характер. *Virtue* як висока моральна чеснота стала, серед іншого, і виразником аристократичності, вишуканості, рафінованості представників вищих прошарків. Виразною в семантичному просторі концепту VIRTUE є кореляція між *virtue* як доброчесністю та поняттям репутації. Багато в чому репутація певної особи базувалася саме на визнанні її *spotless virtue* – незаплямованої доброчесності, а тому заслужити репутацію порядної, доброчесної особи, особливо жінці, було одним із пріоритетів для представників вищих класів. З цього приводу слід зазначити, що в англійській літературі *virtue* доволі рідко слугує характеристикою неблагородної особи. Це й не дивно, адже головними героями, наприклад, англійських романів XIX ст., зазвичай, були представники вищих, або принаймні середніх класів. Та й навіть такі прогресивні мислителі, як Ч. Діккенс або В. Теккерей, хоча й співчували представникам менш заможних верств суспільства, висміюючи негативні риси англійської аристократії, проте, не приставали на бік радикальних революційних змін, яких вимагав робітничий клас. Відтак, *virtue* як поняття англійської моралі відображає також класове розуміння чеснот у британському суспільстві того часу.

Припускаємо, що для представників англійської лінгвокультури визначальним є фактор взаємодії з оточуючими, здійснення комунікації в межах загальноприйнятих норм пристойності та респектабельності. Ми вважаємо, що англійська респектабельність – *respectability* заслуговує на особливу увагу дослідників як окремий концепт британської лінгвокультури, котрий надзвичайно виразно втілює специфіку англійського національного характеру. Прикметно, що для англійців чеснотами виступають ті риси характеру і поведінки людини, які детермінують її зв'язок із суспільством, зумовлюють цінність індивіда як члена соціуму: *philanthropy*, *public-spirited [virtue]*, *charity*. Поруч із тими чеснотами, котрі визначають загальнолюдський аспект моралі і є сформованими в руслі християнської аретології поняттями, для англійців чеснотою постає вишуканість поведінки і думок, а також раціональність мислення і поведінки, що, на нашу думку, є однією з визначальних рис англійського національного характеру.

Характерно, що в англійському лінгвокультурному просторі добродесність як моральна досконалість стає категорією духовно-емоційної сфери, виступаючи синонімом гармонії, душевної рівноваги: *Swithin awoke; virtue had gone out of him. He had a taste in his mouth* (Galsworthy, Forsyte saga, p. 151 [244]). – Свізін прокинувся, гармонія покинула його. Таким чином, *virtue* осмислюється як внутрішній моральний суддя, і якщо людина не чинить відповідно зі своїми переконаннями, вона втрачає цю *virtue*: *He feels that he has been extravagant, prodigal of something ; virtue has gone out of him* (Galsworthy, Forsyte saga, p. 220 [244]). – Він відчуває, що виявився марнотратним, у чомусь щедрим; умиротвореність полишила його.

**Слот 4 субфрейму 1 «Чесноти, що забезпечують матеріальне процвітання»:** *frugality* – економність, ощадливість, *industry* – працьовитість, *perseverance* – наполегливість, завзяття, стійкість, *economy* – економність, ощадливість.

**Субфрейм 2 «Жіноча добродесність».** Цей субфрейм містить наступні лексичні одиниці: *meekness* – лагідність, незлобивість, покірність,

*contentment* – вдоволеність, задоволення, *virtuous lady* – добродісна леді, *female virtue* – жіноча добродісність, *complaisance* – ввічливість, люб'язність, прислужливість, *affability* – добродушність, привітність, чемність, люб'язність, *female courage* – жіноча мужність, *humbleness* – скромність, непоказність, *easiness* – простота, *good-natured* – добродушний, добросердий. Усі ці лексеми у художньому англійському дискурсі XVIII–XIX ст. (J. Austen, Ch. Bronte, Ch. Dickens, S. Maugham) постають характеристиками добродісної жінки, леді. Відтак, жіночі чесноти служать для створення образу спокійної, приємної у спілкуванні і манерах, невибагливої, скромної жінки. Очевидно, що саме таким було бачення жіночої добродісності у вікторіанську епоху з її суворими вимогами до поведінки дами і обмеженням її інтересів турботою виключно про сімейне благополуччя.

Дискурсивне функціонування *virtue* у значенні цноти в англійській мові демонструє більшу кількість позитивних конотацій порівняно з французькою. Розумінню цноти як поняття, що асоціювалося з жіночою гідністю, її достоїнством, честю значною мірою сприяла вікторіанська мораль, яка чітко та суворо регламентувала поведінку жінки, здебільшого обмежуючи її інтереси сферою домашніх занять. Жіноча цнота в руслі вікторіанської моралі набула досить гіпертрофованих форм. Це особливо стосується обмежень поведінки жінки як удома, так і на людях, її стосунків із чоловіками. У той же час сімейні цінності, котрі культивувалися у вікторіанську епоху, мали, без сумніву, позитивне значення для британського соціуму. Е. Бакс, коментуючи загальні тенденції суспільної думки, що виникають наприкінці XIX ст. (а точніше у 1880-ті рр.), подає таку характеристику вікторіанської моралі: «старий англійський пуританізм перестав перейматися в насамперед богословською догмою, проте звернув свою основну увагу на практичні проблеми і питання поведінки. Фокус моральних проблем, звісно, зосередився на старих буржуазних пуританських поняттях. Сфера моралі й досі головним чином розбудовувалася навколо питання сексуальних відносин: статеві стриманість під назвою «суспільна

чистота» широко розрослася... як велике моральне досягнення» (тут і далі переклад наш – *Н.Ч.*) [169, р. 58-59].

**Субфрейм 3 «Виважена і водночас активна поведінка»:** *activity* – активність, діяльність, *resolution* – рішучість, твердість, *vigilance* – пильність, *application* – ретельність, старанність, *assiduity* – ретельність, старанність, *enterprise* – діловитість, *dexterity* – моторність, тямущість, *spirit of industry* – дух підприємництва, завзятості.

Саме настанова на діяльнісне перетворення дійсності, на покращення життя з опорою на власні сили можна вважати однією з визначальних рис англійського національного характеру. В одному з джерел автор розповідає історію англійця, котрий завдяки своїм особистісним рисам (що, на думку автора, водночас є типово англійськими) спромігся побудувати своє життя в Іспанії, незважаючи на несприятливі умови. Він дає таку характеристику англійському національному характеру: «у цій історії ми маємо всі характеристики сучасного англійця – пригодницький дух (*adventurous spirit*), практична проникливість (*practical sagacity*), настанова досягти успіху (*resolve to succeed*), готовність шукати щастя за будь-яких обставин (*a willingness to seek his fortune in any way*), мужність зустріти небезпеки (*courage to face dangers*), бадьорість у катастрофі (*cheerfulness under disaster*), наполегливість у тому роді діяльності, який він обрав (*perseverance*)» [186, с. 30]. Сема «діяльність», «поведінка» є категоріальною для розвитку семантики англійської *virtue*. Вербалізуючи гіперконцепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ як діяльнісну характеристику, активну поведінку, англійська лінгвокультура, порівняно з французькою, демонструє, по-перше, актуальність і значимість добродесності як однієї з її центральних категорій; по-друге, дискурсивна реалізація гіпоконцепту VIRTUE доводить органічність цього поняття для суспільного та індивідуального життя британця. Припускаємо, що добродесність слугувала для англійців одним із тих понять, які не лише відображали своєрідність їх морального світогляду, але й обґрунтовували *modus vivendi* англійського соціуму.

Сема «достоїнство», «сила» в англійській мові закарбувалася в сполученні *by virtue of* – через, в силу чогось (аналогічно до французької): *Instead, teachers have authority to discipline pupils by virtue of their position as teacher.* – Натомість вчителі мають повноваження дисциплінувати учнів завдяки (через, в силу) свого положення вчителя (пор. рос. *в силу сложившихся обстоятельств* – калька з франц.) (така семантика засвідчена корпусами англійської мови: British National Corpus [202]; Cambridge English Corpus [210]; The Oxford English Corpus [209]).

Значимості *virtue* як категорії моралі сприяли ті культурно-історичні процеси, що потребували надійної опори в ідеології, фундаментом якої виступали суворі моральні принципи, жорсткі обмеження поведінки. Йдеться, передусім, про вікторіанську мораль, адже саме в епоху правління королеви Вікторії (1837–1901) моральна сфера набула надзвичайно важливого значення у житті британського суспільства.

На основі аналізу дискурсивної реалізації концепту англійської лінгвокультури VIRTUE можна стверджувати, що англійці певною мірою глибше осмислили ідею доброчесності, аніж французи. Поняття *virtue* стало виразником раціональності мислення, потужним поведінковим стимулом, символом національної моральної ідеї. Таке осмислення сутності *virtue* закономірно породжує аналогії з латинською *virtus* та ціннісною значимістю цієї моральної категорії для римлян. Так само, як і лат. VIRTUS, англ. VIRTUE у своїй семантиці актуалізує ідею раціональності, прагнення до виконання соціального обов'язку та самовдосконалення. Можна твердити, що для англійців в силу особливостей їх національного характеру і світосприйняття, *virtue* виступала значно органічнішим поняттям порівняно з французами. Англійці активно розвивали й осмислювали ідею доброчесності, розцінюючи її як складову національної світоглядної парадигми. Поняття доброчесності в англійській лінгвоментальній практиці здобуває надзвичайно розлогої вербалізації, що проявляється як у частотності використання лексеми-імені концепту – *virtue*, так і в широкому розгортанні синонімічних

зв'язків, а також утворенні дериватів. Синонімія представлена великою кількістю лексем, які втілюють специфічну етичну наповненість семантики *virtue* і демонструють схильність англійців до моральних міркувань, їх інтерес до етичної проблематики, а також таку рису національного характеру, як любов до моралізаторства. Навіть просте кількісне порівняння вербалізацій дотичних до добродетельності понять французької та англійської мов показує, що мораль для англійців була не просто далекою від повсякденного життя високою матерією, а актуальним орієнтиром у поведінці та стосунках із оточуючими.

### **3.6. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській лінгвокультурі**

Специфічною характеристикою гіпоконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА як складової морального світогляду українців є обмеженість його лексичних маніфестацій порівняно з вище проаналізованими лінгвокультурами, а також російською лінгвокультурою. На нашу думку, той факт, що українська мова не має у своєму розпорядженні лексичних засобів, котрі можна було б вважати відповідниками таких лексем російської мови, як *добродетель* і *порок*, може свідчити про особливий характер осмислення цих морально-філософських категорій в українській лінгвокультурі.

Відсутність відповідних номінацій можна пояснити, по-перше, світоглядними особливостями носіїв мови, для яких значимість гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ є меншою порівняно з такими концептами української лінгвокультури, як ВОЛЯ, СВОБОДА, ЛЮБОВ, СПРАВЕДЛИВІСТЬ, ПРАВДА, ДОЛЯ, СЕРЦЕ, ДУША та багато ін. По-друге, слід обов'язково враховувати, що концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ має статус особливої морально-філософської категорії, сформованої в результаті тривалого розвитку моральної теорії і відображає не лише найвні уявлення мовців, а й цілеспрямовані морально-світоглядні рефлексії видатних

мислителів. Саме цими факторами детермінується унікальність доброчесності як світоглядного феномену європейської культури.

Аналіз вербальних маніфестацій гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській мові засвідчує виразну відмінність порівняно з його вербалізаціями в латинській, французькій та англійській мовах. Передусім, номінативна щільність гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській є значно нижчою, ніж у зазначених вище мовах. По-друге, його мовна експлікація характеризується дуже незначним розвитком як синонімії, так і полісемії імені концепту. Такі особливості можна пояснити, передусім, недостатнім розвитком специфічно української моральної теорії як складової національної філософії. Слід зазначити, що змістове наповнення літератури, зокрема й філософського спрямування, значною мірою детермінується історичними реаліями, станом суспільних, релігійних, економічних відносин. І якщо для латинської, французької, англійської лінгвокультур поняття доброчесності постало органічною складовою ментального простору мовців, втілюючи настанови моральної сфери та суспільні ідеологічні імперативи, то історичні реалії України здебільшого стояли на заваді рефлексіям суто морального характеру.

Українські мислителі за всіх часів прагнули утвердити право українців на самоідентифікацію, духовну свободу від російської великодержавницької політики. Відтак, абстрактна суто моральна проблематика майже ніколи не була на часі для української еліти, адже її представники фактично не мали можливості зосередитися на високих філософських феноменах, одним із яких виступає доброчесність. Звісно, це не означає, що українці не створили власної філософії, однак міркування українських мислителів мали радше соціально-філософське спрямування. Такі видатні українські філософи, як М. Грушевський, Д. Донцов, М. Костомаров, Ю. Липа, В. Липинський, П. Юркевич, Я. Ярема та ін. у своїх рефлексіях зосереджувалися головним чином на порівняльному аналізі національного характеру українців та росіян, на окресленні дистинктивних рис ментальності українців, самотності їх

світогляду та духовної культури. Звісно, мислителі наголошували на цінності моральних чеснот українців, однак добродетельність як моральний феномен не виокремилася в особливий предмет їх філософських рефлексій.

Митці, діячі науки та письменники повинні були відстоювати право на самовизначення українців як етносу, на право утверджувати самобутність культури України на противагу російській, і той факт, що українська моральна філософія не набула розвитку як окрема галузь філософського знання, свідчить не про неактуальність моралі для українців, а про відсутність вільного простору для її розвитку: «Творцями ідей української філософської думки були видатні українські інтелектуали, які в досить складних умовах мусіли жити й творити, за малими винятками, поза своєю батьківщиною. Вони мусіли писати виключно в державній російській мові, бо ж українська наукова мова чи термінологія не була ще тоді розвинена» [120, с. 293].

Важливою рисою ідеї добродетельності в латинській, французькій та англійській лінгвокультурах є її виразна соціальна домінанта. Іншими словами, добродетельність розглядалася як фундаментальна характеристика існування соціуму, саме вона окреслювала особливості ефективної взаємодії індивідів у суспільстві. Так, латинська *virtus* здобула такого потужного смислового потенціалу завдяки тривалому розвитку своєї семантики, широкого осмислення її як складової державної ідеології. Французька та англійська мови, успадкувавши античну *virtus*, засвоїли це поняття, пристосували його до нових світоглядних орієнтирів – релігійного, суспільно-політичного, економічного характеру і водночас закарбували в його семантиці етноспецифічні особливості осмислення моралі. Проте українці упродовж століть були включеними в систему суспільних відносин іншої, хоча й близької культури, – російської, і, не маючи власного, відокремленого від Росії, культурного та суспільно-політичного простору, відповідно й не могли розвивати багато аспектів свого культурного та духовного життя. Серйозність тих суспільних перешкод, що заважали

розвитку теорії доброчесності на українському ґрунті, увиразнює надзвичайно розлогий смисловий простір російського поняття «добродетель», яке широко вживається і у творах морально-філософського спрямування, і в російській художній літературі та поезії, починаючи з XVIII ст.: «добродетель» як антонім до «порок» завжди оспівується як найвища моральна характеристика, к торжествує над гріхом і розбещеністю: «Добродетель есть искусство содержать свои страсти в равновесии и управлять себя в наслаждении наших желаний» (Н.И. Новиков «О Добродетели» (1775) – дані Национального корпуса русского языка [197]). Втілюючи високий моральний ідеал, рос. *добродетель* конкретизується через такі категорії, як «простодушие», «доверие», «честность», «невинность», «выносливость», «человеколюбие», «гостеприимство», «терпение». Слід зазначити, що рос. *добродетель*, подібно до лат. *virtus*, розбудовує внутрішню полісемію, позначаючи як високу моральність, ідеал «нравственного» життя, так і вживаючись у значенні окремої високоморальної риси. Можна дійти висновку про те, що специфічно моральна лексика в російській мові є краще окресленою порівняно з українською [157, с. 517. ]

Ще одним потужним фактором, який сприяв розквіту ідеї доброчесності в російській лінгвокультурі, є сутнісна специфіка російської мови. Вона виявляється, передусім, у її старослов'янському підґрунті. Відповідно, лексичний простір старослов'янської мови як книжної, мови науки і православного богослов'я, детермінував наявність такої складної моральної категорії, як «добродетель». Українська ж мова походить від народнорозмовної основи, що вочевидь обмежило можливості лексики високої вченої сфери. З цього приводу хотілося б зазначити, що сама лексема *доброчесність* видається нам дещо штучним конструктом, натомість номен *чеснота* виявляє значно більше етнічної маркованості як суто українська моральна категорія. Виступаючи синонімом до номена *доброчесність*, *чеснота* конкретизує моральний досвід, закарбований в українській мові,

втілює в своїй семантиці уявлення про те, які риси характеру для українця є найціннішими у моральному плані.

Вербалізація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як складової української НМКС, в силу зазначених обставин, має часто-густо кардинально відмінний від уже проаналізованих лінгвокультур, простір вияву. Спробуємо окреслити основні етноспецифічні риси осмислення доброчесності в українській лінгвокультурі, що увиразнюють її самобутність.

Слід наголосити, що в українській лінгвокультурі морально-ціннісна концептуалізація дійсності торкається насамперед сфери релігійного світогляду та світовідчуття. Для порівняння, в Англії та Франції осмислення ідеї доброчесності не обмежувалося виключно релігійною сферою, а здобуло свій вияв і в буденних уявленнях мовців, і в науковому філософському просторі. У Європі католицька церква через вагомі прорахунки у взаємодії зі світським суспільством досить швидко поступилася своїми позиціями в державі, а її догмати почали сприйматися дуже критично (що проявилось в численних протестних рухах, виникненні протестантських церков тощо). Діячі науки та культури часто полемізували зі служителями культу, ставлячи під сумнів цінність окремих аспектів релігії та релігійного світогляду. Для українців же, на відміну від багатьох народів, релігійна сфера не була відокремленою від повсякденного життя, виступаючи гармонійною складовою світоглядного простору. М. Костомаров зазначав: «український народ – глибоко релігійний народ у якнайширшому розумінні цього слова; чи так, чи інакше склалися його обставини, чи таке, чи інше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність: це неминуче виходить із того поетичного настрою, яким одріжняється його духовий склад» [69, с. 34]. Можемо припустити, що релігійне світобачення є притаманним всім слов'янським народам на протигагу іншим народам Європи. «На зв'язок релігійності з почуванням звернула увагу модерна наука, вказуючи на релігійність почуттєвих слов'ян у порівнянні з народами германської групи –

з їх філософічним наставленням до життя чи романської – з їхнім політичним хистом» [167, с. 198–199].

Самобутність світогляду українців виявляється і в тому, що вони перетворили віру в засіб активного осягнення світу. Так, М. Костомаров зауважує: «в Українців бачимо цілком супротивну [від росіян] (прим. наша – *Н. Ч.*) вдачу. Тут власне велика сила того, чого бракує в Великорусів: в них міцне почуття божої всеприсутности, душевна скруха, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про божу волю над собою, сердечний порив у світ невідомого, таємного, радісного» [69, с. 33].

Упродовж віків увесь життєвий шлях українця минав у просторі православного світовідчуття, що відобразилося, зокрема, і в багатстві календарної обрядовості українців, і в особливо теплому ставленні українців до всього, що належить сфері сакрального. Варто лише звернути увагу на зразки релігійного малярства та ікони, щоб побачити, з якою любов'ю, а подекуди й дитячою наївністю, українці осмислювали світ релігії. Національна самобутність релігійного світобачення українців знайшла своє втілення у вартих замилювання й захвату, сповнених непідробної любові, зображеннях святих, а особливо Богородиці: постаті святих часто-густо ніби всміхаються, вони зображені у теплій кольоровій гамі, і що найпоказовіше – іконки в оточенні предметів повсякденного українського побуту (на контрасті зі зразками іконопису Росії, де лики святих є суворими, аскетичними, на темному тлі).

Якщо для римської лінгвокультури і загалом латинськомовної Європи з появою християнства виникла потреба в пристосуванні філософських категорій античності до нових реалій; і якщо в Англії і Франції суспільно-філософська думка, як правило, стояла в опозиції до вчення католицької церкви, полемізуючи з ним, то в українській лінгвокультурі цього конфлікту між світською і церковною сферами не існувало. Можна із впевненістю стверджувати, що система моральних цінностей українців була породженням релігійного світогляду. Всі без винятку морально-філософські рефлексії

українських мислителів спиралися на християнське, і що суттєвіше, – православне світовідчуття і світорозуміння. Відтак, специфіка мовної об'єктивації категорії доброчесності у НМКС українців полягає передусім у синкретичному поєднанні наївних уявлень мовців і міркувань українських мислителів щодо сутності чеснот і доброчесності.

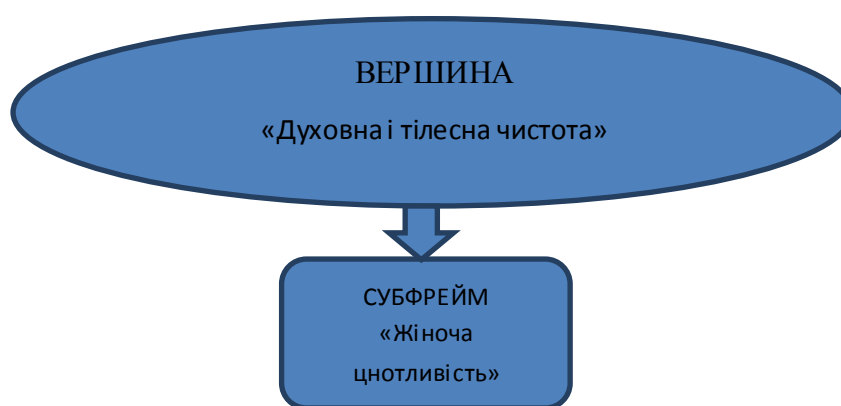
Враховуючи той факт, що філософська теорія доброчесності в українській лінгвокультурі не набула чітких обрисів (особливо порівняно з давньоримською та англійською лінгвокультурами), при конструюванні семантики фрейму доброчесності ми вважаємо за доцільне звернутися передусім до лексикографічних даних – з опорою на внутрішню форму імені концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, а також через аналіз етимології відстежити синонімічні та антонімічні стосунки лексем *добро* і *чесність*, трактуючи їх як основні іпостасі ціннісного наповнення моралі в українській лінгвокультурі. Припускаємо, що саме категорії чесності і добра разом із суміжними категоріями складають світоглядний базис української моральної свідомості. Слід зважати й на те, що саме поняття доброчесності має виразний ретроспективний характер і відображає не так сучасний стан моральних норм і принципів, як демонструє шляхи, що ними рухалася моральна теорія. Саме тому для конструювання семантики ядра фрейму ми залучимо морально-дидактичні твори «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, «Повчання...» Володимира Мономаха, а також твори Г. Сковороди.

Незважаючи на те, що «слово про Закон і Благодать», «Повчання...» і філософські твори Г. Сковороди не написані власне українською мовою і мають різночасову атрибуцію, ми можемо небезпідставно вважати їх втіленням самобутнього світогляду українців, тому що українці є прямими спадкоємцями давньоруської культури, а також того культурного надбання пізніших епох, одним із творців якого постав Г. Сковорода.

### 3.7. Структура фрейму ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській лінгвокультурі

Звернімося до фреймового моделювання семантичного простору концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ на матеріалі української мови:

Рис. 4. Фреймове моделювання семантичного простору концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ на матеріалі української мови



Обрані в якості джерела для конструювання ядра семантики гіпоконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА (**Вершина фрейму «Духовна і тілесна чистота»**) твори давньоукраїнської літератури мають велику цінність для відтворення того морально-ціннісного простору, на основі якого сформувалася вся українська культура. Етичні концепції «Слова про Закон і Благодать» Іларіона Київського і «Повчання...» Володимира Мономаха демонструють наскрізну християнську домінанту, утверджуючи традиційні цінності, водночас вони увиразнюють етноспецифічний компонент у піднесенні найзначиміших для української лінгвокультури чеснот.

Спробуємо окреслити основні чесноти, котрі маніфестують концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ в обраних для аналізу трактатах давньоруської літератури. Іларіон Київський у «Слові про Закон і Благодать» прославляє

князя Володимира за такі чесноти, як *доброта, міць, сила, милосердя, поміркованість, любов до істини і правди*: «Як почудуємося доброти твоїй, моці і силі? називаючи його Друг правді, розуму містилище, милостині гніздо! Подібниче великого Костянтина! Рівний розумом, рівний христоролюбністю! Рівний розумом, рівний пошануванням до служителів Його! Костянтин зі святими отцями Нікейського Собору закон людям встановив, а ти з новими нашими отцями-єпископами, збираючись часто, з великим смиренням радився, як для людей сих, котрі щойно пізнали Господа, закон утвердити. Костянтин серед еллінів і римлян царство Боже сотворив, ти ж – у Русі. Ти у правду зодягнений, міццю підперезаний, в істину взутий, розумом увінчаний і благодійністю, як гривною і прикрасами золотими, красуєшся» [223]. Як бачимо, Іларіон оспівує у князі Володимирі чесноти, породжені християнським благочестям, котрі надихнули його до утвердження християнства.

На особливу увагу дослідників заслуговує категорія благодаті, що, безумовно, претендує на статус телеономного концепту, котрий втілює в собі ідеал українського світогляду. Як зазначає В. Янів, «ідеал української людини схопив чітко перший митрополит – українець, Іларіон, у ядернім протиставленні старозавітного закону християнській благодаті у своєму знаменитому «Слові...»... Так, ригоризмові німого закону, його штивності, безособовості, безсердечності, насиллю протиставить благодать, інтуїцію й вникання, теплоту, бажання соціального контакту і співчуття, милосердя, охоту розуміти й потребу знайти для себе зрозуміння. Закон – це зовнішні тверді рами; благодать – внутрішнє, сердечне відчуття Божого голосу. Закон керований розумом і утримуваний волею; благодать випромінює почування й виплекує їх. Іншими словами: благодать – це цілий світогляд, опертий на любові, – світоглядом є й закон, опертий на силі. Благодать це й унапрявлення ідеалу людини з перевагою любові, почуттєвості й ліризму» [167, с. 198].

Варто наголосити, що вже у «Слові про Закон і Благодать» виразно окреслена така світоглядна риса українців, як індивідуалізм. Прославляючи славні діла князя Володимира, Іларіон наголошує, що він, прийнявши християнство, зробив глибоко особистісний самостійний вибір на користь істини і правди православного християнства: «головне те, що відчуття Божого голосу й розуміння Господньої волі впливає з постійної активної індивідуальної співдії одиниці, створеної за образом і подобою Божою, в той час коли закон є тільки тривала функція спільноти» [167, с. 199]. Цей індивідуалізм можна впевнено трактувати як одну з основних характеристик українського національного характеру, котра значною мірою визначала історичний поступ українського народу. Українці були і є індивідуалістами, і ця риса знайшла втілення і в історії князівського розбрату (що мав негативні наслідки), і в появі унікальної суспільної формації – Запорозької Січі. Увесь ідеологічний простір козацтва засвідчує прагнення українців до незалежності, волі, необхідності бути господарями самим собі, заради чого й відбулося об'єднання на Січі. «В розумінню Українця – громада цілком не те, що в Великорусів мір. Громада це добровільне товариство людей; хто хоче – належить до громади, а не хоче – виходить із неї; так водилося й на Запорозжі: хто хотів, приходив на Січ, хто хотів – виходив ізвідтіля з власної волі. Народ розуміє, що кожний громадянин є сам про себе людиною незалежною, самостійним господарем; обов'язки його супроти громади не йдуть далше за сферу тих відносин, які установає зв'язок її членів ради спільної безпечности й добра кожного» [69, с. 35].

Ще показовішим для змалювання морального ідеалу давніх русів-українців є «Повчання...» Володимира Мономаха. Цей твір, створений як моральний заповіт князя для майбутніх поколінь, ще глибше деталізує ієрархію моральних чеснот, котрі, слід сказати, не втрачають актуальності й дотепер. Аналізуючи особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ на матеріалі «Повчання» Володимира Мономаха, варто зауважити, що духовний заповіт князя містить прямі, зрозумілі та вичерпні настанови щодо

улаштування життя згідно з принципами християнської етики: «ухиляйся від зла, твори добро, шукай миру і проганяй [зло], – і живи во віки віків». Ідеал благочестивого життя, християнської доброчесності передбачає обмеження тілесних поривань, самоконтроль, смирення, боротьбу з пристрастями та всілякими надмірностями. Основною ж характеристикою доброчесності є, безперечно, чистота – душевна і тілесна: *«їжа і питво має бути без шуму великого, при старших мовчать, премудрих слухать, старшим коритися, з рівними і меншими в любові бути, – розмовляти без лукавства, а розуміти багато; не лютитися словом, не хулити мовою, не багато сміятися, соромитись старших, з жінками безпутними не розмовляти, очі долу опускати, а душу д'гори, уникаючи їх. Навчися, праведний чоловіче, поступати благочестиво, навчися, за євангельським словом, «очима управлять, язик стримувать, ум упокорювать, тіло поневолювать, гнів погублять, помисли чисті мати, спонукаючись на добрі діла ради Господа; позбавлений – не мсти, зненавиджений – люби, гнаний – терпи, підданий хулі – моли, умертви гріх» [226].*

Запорукою благочестивого життя в роздумах князя Мономаха є наявність страху Божого: *«Перш за все, бога ради і душі своєї, майте страх божий в серці своєму і милостиню подавайте щедру, – бо то початок всякого добра; Отож, ті, що благословляють його, успадкують землю, а ті, що проклинають його, будуть випущені. Господь стоїть чоловіка направляє. І навіть коли впаде – не розіб'ється, бо Господь підтримує руку його. Молодим був і постарів, а не бачив залишеним праведника, ні дітей його, щоб хліба просили» [226].* Доброчесність, благочестя в роздумах князя Мономаха завжди передбачає милосердя до слабших і знедолених, що, безумовно, є свідченням духовної висоти особистості: *«А найголовніше – убогих не забувайте, а скільки можете по змозі годуйте і подайте [милостиню] сироті, і вдовицю оправдуйте самі, а не давайте сильним погубити людину».* Важливою характеристикою моральної концептуалізації на матеріалі «Повчання» є засудження такої гріховної вади, як гординя: *«А*

*понад усе – гордині не майте ні в серці, ні в розумі, ...»* [226]. Припустимо, що піднесення на п'єдестал чеснот смирення і засудження гордині, спільне для всіх християн незалежно від конфесії, в українській лінгвокультурі набуло особливого значення, оскільки антагоністична опозиція смирення / гординя має досить широке побутування в літературі. Етноспецифічною рисою морального світогляду українців, що була окреслена ще в «Повчанні», є утвердження працелюбності та засудження лінощів: *«Добро діючи, не лінуйтеся ні на що добре, найперше – до церкви: хай не застане вас сонце в постелі. Так і отець мій блаженний робив, і всі знатні мужі славетні»* [226]. З цього приводу слід сказати, що віддавна українська народна мораль розглядає працелюбність як неодмінну складову життя українця, усіяко засуджуючи лінощі: «без трудів не їстимеш пирогів», «де руки і охота, там спора робота», «тяжко тому жить, хто не хоче робить», «гірко поробиш – солодко з'їси», «хто дбає, той і має», «бджола мала, а й та працює», «під лежачий камінь вода не тече», «слова – полова, а праця – диво», «не журись та за діло берись», «робота і мучить, і кормить, і учить».

У своїх міркуваннях про причини тих чи тих процесів у давньоруській державі, князь Мономах в якості головного світоглядного орієнтиру утверджує ідеал справедливості, що за своїм смисловим наповненням корелює з ідеєю благодаті, сформульованою Іларіоном Київським: «... поруч із засудженням зла, лукавства, хитрості (отже несправедливості), проблискує віра у перемогу правди, добра й праведності, отже всього того, що Іларіон схопив у своєму понятті благодаті, яку він сам таки ідентифікує на деяких місцях із правдою чи світлом» [167, с. 204].

Характеризуючи специфіку моральної концептуалізації за найдавніших часів, слід згадати також хоча б у загальних рисах «Повість минулих літ», що утверджує моральний ідеал любові до ближнього та ідеал соціальної справедливості, підкріплений змалюванням добрих справ київських князів. Літописець засуджує таку ваду, як прелюбодійство: «засудження прелюбодійства... тісно пов'язане з високим розумінням родинної моралі,

яку при загальній синтезі треба пов'язати з основною характеристикою літопису полян як ядра пізнішої Руської землі». Так, прикладом втілення ідеалу подружньої вірності слугує постать княгині Ольги, а ідеал святості родини змальовується в сцені смерті св. Бориса, який навіть перед загрозою загибелі не міг підняти руку на брата, «а в хвилині смерті виявив до брата велику чесноту всепрощення» [167, с. 214-216].

Отже, ідеал добродісного, благочестивого життя увиразнює глибоко особистісний поступ людини, спрямований на виконання морального обов'язку християнина. Добродісність як іпостась моралі у давньому релігійно-дидактичному дискурсі розвивається у таких семантичних вимірах: суворе обмеження афективної сфери, прагнення до самовдосконалення, здійснення справ милосердя, збереження душевної і тілесної чистоти, прагнення до істини.

Внутрішня форма юкстапозита *добродісність* є прозорою і виділяє два компоненти – поняття «добро» і «чесність», кожне з яких посідає центральне місце у світоглядному просторі українців. В українській мові виділяється велика кількість лексем із коренем добр-: добрий, доброзичливий, добродійний, добренький, добренний; добрість, доброта, добросердя; добровільно доброхіть, доброхітно, добром, по-доброму; добродій; доброволець; добродійний, добродійний, доброносний, добродійницький; добродушний, добротливий, добросердий, добросердечний; доброзвичайний, добропрстойний, добропорядний, добродісний; доброзичливець, доброзичливий, добротність [194, с. 90].

Слід зазначити, що чесність у традиційній українській культурі постає однією з визначальних характеристик особи та спільноти людей. Згідно зі словниковими дефініціями, чесною є людина добросовісна, сумлінна, та, котра відзначається високими моральними якостями, громадською і особистою гідністю, добросовісно ставиться до своїх обов'язків; щира і прямолінійна у поведінці з людьми, морально стійка [196, с. 312].

Чесність визначає моральну цінність, гідність людини: *Він був людиною великої кришталевої чесності і такого ж душевного холоду, який помагав йому не втрачати, як він казав, лінії ні за яких обставин...* (Довженко, «Україна в огні» [221]). Так само належність особи до роду, що визначається чесним, виступає її найкращою характеристикою: *Була Олеся тонкою, обдарованою натурою, тактовною, доброю, роботящою і бездоганно вихованою хорошим чесним родом* (Довженко, «Україна в огні» [221]); *Ішли з музикою, аби заграти панові й погуляти в його чеснім домі, аби потрактувати його і його челядь доброю горілкою, приправленою медом і корінням* (Ольга Кобилянська, «Земля» [224]). Окрім того, категорія чесності набуває надзвичайно високого релігійного осмислення, вживаючись у якості синоніма святості (Чесний Хрест, чесні отці): *Поїхав ото я саме під Чесного Хреста у ліс дрова рубати* [цит. за 199, с.459]; – *Зустрічаю вас, чесні отці, як колись у давню давнину Авраам стрічав трьох странників, – сказав Копронідос, знявши бриля й низенько кланяючись* (І. Нечуй-Левицький, «Афонський пройдисвіт» [227]); [192].

Прикметним є широке розгортання синонімії у парадигмі понять доброчесності, чесноти, моральності; добропристойності, добропорядності [194, с. 90], що свідчить про осмислення доброчесності як високого морального ідеалу українців. Дискурсивні реалізації номена *чеснота*, демонструють його високу позитивну аксіологічність. Чеснота осмислюється як безумовна цінність, моральність індивіда: *Тихі чесноти без розголосу і пихи приваблювали мене* (Г.Барвінок) [199, с. 460]. Характерною особливістю морально-ціннісної концептуалізації дійсності українською мовою є конотація чесноти як риси, властивої саме простому люду, а не представникам вищих прошарків суспільства: *Цнота й покора не має місця у панського двора* [199, с. 435]. Цей семантичний компонент яскраво увиразнює відмінність між розумінням чесноти, доброчесності як насамперед характеристики еліти суспільства в англійській та французькій

лінгвокультурі. Українська лагідна вдача знайшла своє втілення і в позначенні *цноти* як *цнотоньки* [199, с. 435].

Українську літературу XIX ст. характеризує виразне народне спрямування, адже героями художніх творів ставали здебільшого представники пригнобленої селянської, рідше міщанської верстви, і саме їх моральна чистота, душевне благородство, стійкість у випробуваннях, героїзм у протистоянні з гнобителями оспівуються українськими митцями слова. Відтак, етична характеристика героїв спирається на поняття народної моралі, а вибір лексичних засобів покликаний виражати простоту народного життя, тому письменники використовували зрозумілі всім поняття, такі як добро, правда, справедливість, чесність, гідність тощо. *Доброчесність* є лексемою високого стилю, тому вона рідко реалізується у творах української художньої літератури XVII-XIX ст.

Номен *чеснота* осмислюється як певна позитивна характеристика. *Чеснота* в дискурсивній реалізації здебільшого актуалізує сему «позитивна характеристика, достоїнство особи»: *Коли очі Івоніки були дзеркалом самої доброти серця й чесноти, погляд у Марійки м'який, звичайно глибокий і зажурений, в усміху несказанно лагідний і гарний, то його очі, великі й сиві, не мали нічого спільного з його дитинячо-молодим обличчям* (О. Кобилянська, «Земля» [224]); ... *руський князь покинутий виявився всіма, вдовольнятися мав своїми чеснотами, своєю мудрістю, що нею переважав усіх імператорів, королів, князів, але мудрість не дала йому ні сил, ні спокою. Велося вже споконвіку, що вирішував усе меч* (П. Загребельний, «Диво» [222]).

У даній розвідці ми не ставимо за мету здійснити аналіз усього словникового розмаїття лексем на позначення чеснот: це може стати завданням окремого лінгвокультурологічного дослідження. З огляду на обмеженість вербалізації гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ, а також із метою детальнішого змалювання загальних обрисів концептуалізації доброчесності в сучасній українській лінгвокультурі ми вирішили провести

психолінгвістичний експеримент, у ході якого учасникам було запропоновано оцінити за поданою шкалою різні чесноти згідно з їх уявленнями про них (див. дод. А). Для експерименту ми обрали чесноти, котрі у своїй семантиці найкраще експлікують ідею доброчесності. Такими є вірність, приязність, милосердя, самовідданість, здоровий глузд, стриманість, цнотливість, великодушність, чуйність, гідність, щирість та ін. Учасниками експерименту стали студенти Інституту філології КНУ імені Тараса Шевченка віком від 17 до 20 років: 49 студентів I курсу (з них: 48 дівчат, 1 хлопець); 65 студентів IV курсу (з них: 63 дівчини, 2 хлопці). Результати експерименту стали підтвердженням нашої вихідної гіпотези стосовно того, що в сучасному світі моральні константи демонструють стрімке зниження своєї позитивної аксіологічності, панує аномія, відбувається руйнація усталених духовних орієнтирів. Так, такі чесноти християнської етики, як смирення, жертвність, покірність, що віддавна розглядалися в ідеалізованому руслі як характеристики християнина, отримали відносно велику кількість негативних реакцій (див. дод. Г). У той же час засудження респондентами пороку вселяє оптимізм. Учасники експерименту оцінили у позитивному ключі такі чесноти, як відвага, приязність, прямота, стриманість, достоїнство (див. дод. Б). Найбільшу ж кількість абсолютно схвальних реакцій отримали такі моральні чесноти, як справедливість, вірність, щирість, милосердя, непідкупність. Значний відсоток дуже позитивних реакцій стосовно чесноті і доброти слугує підтвердженням нашого припущення щодо доцільності експлікації семантики гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в українській лінгвокультурі через внутрішню форму імені концепту

Специфічною ознакою морально-ціннісної концептуалізації дійсності в українській лінгвокультурі є осмислення сутності пороку. Так, якщо в латинській, французькій та англійській мовах дискурсивна реалізація ідеї доброчесності засвідчує стійку опозицію *чеснота ↔ порок*, *доброчесність ↔ порок* із різкою негативною конотацією *пороку*, то в

українській мові категоризація пороку демонструє зм'якшення негативної аксіологічності. Багато словників узагалі не фіксують лексему *порок* (те ж стосується номена *доброчесність*). У словнику синонімів знаходимо наступні лексеми: *вада, брак, брачок, ганджа, ганж, ганжа, дефект, недолік, недоробка, недосконалість, огріх, помилка, похибка, прачесрвоточина* (із скоромовки), *прогріх, проточина, хиба, червивина, червивинка, червинка, червоток, червоточина, червоточинка, чорнуха* (перен.) [190, с. 46]. Очевидно, що для української лінгвокультури поняття пороку не було настільки значимим, як гріх, саме тому порок здебільшого осмислюється не в духовному, а радше матеріальному вимірі, реалізуючи у своїй семантиці значення «вада, недолік». Припускаємо, що в українській мові саме лексема *гріх* взяла на себе основне смислове навантаження морально негідного вчинку, душевної вади, порушення моральних приписів. Підтвердженням цього слугують досить суперечливі реакції учасників проведеного психолінгвістичного експерименту. Так, порок не набуває абсолютно негативної оцінки, натомість наявні численні нейтральні реакції, а це, в свою чергу, не може не насторожувати. Проте для остаточних висновків щодо нівелювання моральних констант на основі подібних даних необхідно проведення подальших досліджень.

Слід зазначити, що для української мови характерним є використання номенів *чеснота/цнота* як абсолютних синонімів, причому функціонування *цноти* у значенні «достоїнство, гідність, позитивна риса» втрачає в такому випадку своє гендерне забарвлення, зумовлюючись контекстуально.

Згідно зі словниковими дефініціями, *доброчесність* виступає синонімом невинності, непорочності, цнотливості; *чесності* [194, с. 459]. Хоча українській літературі притаманне і вузьке розуміння *цнотливості* як суто жіночої чесноти: так, цнотливість дівчини здавна визначалася як її *чесність*: *Довідався о ладності і о її цноті* [199, с. 435 (Чуб. V. 426.)]; *Не бреши про підложницю, – підвищив і собі голос Ярослав, – була одна дівчина, чесна й чиста, богові тепер служить, нащо брешеш!* (П. Загребельний

«Диво», с. 249 [222]); *Се вдови бідні, безпомощні, Яким приюту не було; Се діви чесні, непорочні* (Котляревський, «Енеїда» [225]); *Була чесна дівчина, про яку й одна душа злого слова не сказала* (Ольга Кобилянська, «Земля»).

Згідно з даними короткого словника синонімів української мови [195, с. 1960], доброчесний = цнотливий; моральний = цнотливий; невинність = цнотливість. Словники фіксують семантичне наповнення цнотливості як атрибут жіночої вдачі: цнотливий – (тільки про дівчину) невинна, чиста, незаймана. Цнотливість – моральність; (дівоча) невинність, чесність, чистість, незайманість, цнота [196, с. 105–114, с. 147, с. 200]. Можемо припустити, що поняття цнотливості в українській НМКС набуває надзвичайного морального піднесення, виходячи за рамки семантики «тілесна чистота», «невинність, незайманість», «порядна поведінка у статевій сфері». І таке ототожнення моралі і цнотливості є специфічною рисою моральної концептуалізації суто українського зразка. Цікаво, що хоча в англійській і французькій мовах лексеми *virtue*, *vertu* актуалізували диференційну сему гендерного характеру «цнота», «цнотливість», проте ототожнення поняття моралі із цнотливістю знаходиться на периферії семантики відповідних фреймів і мало засвідчене в дискурсах.

Піднесення ідеалу жіночої цнотливості до рівня загальної доброчесності, на нашу думку, увиразнює особливий модус життя українців у відповідності з усталеними моральними константами. Якщо ставлення до *vertu* у Франції вже з XVII ст. демонструє скепсис та іронію (див. субфрейм 2 фрейму VERTU с. 146), то в українській лінгвокультурі цнотливість, подолавши межі статевої сфери, постала особливим, морально чистим способом життя. Таким чином, у межах української літератури цнотливість – це не тільки гендерно заангажоване поняття (незайманість), а й високе достоїнство, чистота і порядність людини, які заслуговують на соціальне схвалення. Таким чином, маємо всі підстави виокремити **субфрейм «Жіноча цнотливість»**.

Християнський моральний світогляд став одним із визначальних факторів, що вплинули на етико-філософську систему поглядів Г. Сковороди. У даній розвідці ми не прагнемо (та й не можемо) проаналізувати увесь простір моральних рефлексій нашого найвизначнішого філософа, чие самобутнє світорозуміння є дуже складним і багатоаспектним. Велика кількість наукових студій присвячена дослідженню філософського спадку Г. Сковороди (Ю. Бойко-Блохін, К. Митрович, Д. Чижевський, Л. Ушкалов), а також його мови та феномену мовної особистості філософа (Л. Гнатюк «Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції»).

Щоправда, тут ми маємо зауважити, що мова творів філософа значно відрізняється від української і стосовно її специфіки вчені не мають одностайної думки: від абсолютного заперечення її як основи сучасної української мови до більш поміркованої позиції, згідно з якою мова Сковороди містить дуже багато народно-розмовних українських елементів. Ми наполягаємо на тому, що попри всю специфіку мови своїх творів, Г. Сковорода у своїх філософських міркуваннях став виразником саме українського світогляду. «Зрештою, сам Сковорода, який знав декілька мов і здобув ґрунтовну філологічну освіту, мав підстави вважати свою «мову з письма» за українську. Скажімо, у ній можна знайти чимало живомовних елементів. За підрахунками В. Передрієнка, 84 % словоформ «Саду божественних пісень» під оглядом лексики та словотвору співвідносні з утвореною на говірковому ґрунті новою українською літературною мовою. Трохи нижчий відсоток – у філософських діалогах Сковороди (наприклад, у «Наркісі» він складає 73,6 %)» [123, с. 31]. З цього приводу Д. Чижевський слушно зауважує: «Детальніша аналіза мови показала, що в мові Сковороди українських елементів сила. Та й від Сковороди не можна було й вимагати, щоб він уживав народної мови в філософічних творах: історія літературної мови, що базується на елементах мови народної, починається поезією; лише значно пізніше приходить черга для вжитку наново вибудованої літературної

мови в наукових творах. Серед поезій Сковороди знайдемо такі, що їх просто можна переписати сучасним українським правописом... А вимагати від Сковороди, щоб він уживав народної мови в наукових творах до того, як ця народна мова пережила свій розквіт як мова поетична у творах Котляревського, Шевченка та Куліша – це значить забувати всяку історичну перспективу та всяку історичну справедливість» [161, с. 175]. Д. Чижевський додає, що «українська літературна мова XVI-XVII в. це, правда, церковнославянщина, але цілком виразної своєрідної «української редакції». У Сковороди ми зустрічаємо деяку модернізацію цієї української редакції, але вона – залишається українською... Ні один німець не забажає викидати з історії німецької думки середньовічних мисленників, що писали по-латині, та навіть Ляйбніца, що писав переважно французькою мовою... Та й мова Сковороди не була на тодішній Україні чужа мова, так саме, як не був чужий і його літературний стиль: і мова Сковороди, й його літературний стиль не мають із мовою та літературним стилем сучасної йому російської літератури нічого спільного» [161, с. 176].

Моральні міркування Г. Сковороди є надзвичайно цінними завдяки специфічній іпостасі імені концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ – латинській лексемі *virtus*. Так, у більшості проаналізованих текстів творів Г. Сковороди, ідеал доброчесності вербалізується саме через *virtus*. Це свідчить, по-перше, про тяглість європейської морально-філософської традиції в Україні, продовжувачем якої став Г. Сковорода, а по-друге, про надзвичайно стійку смислову домінанту *virtus*, сформовану в римській античності. Так, «серед його улюблених грецьких та римських класиків, як свідчив Михайло Ковалинський, були Плутарх, Ціцерон, Горацій, Лукіан. Сюди слід додати ще й Боеція, Вергілія, Гомера, Евріпіда, Езопа, Ксенофонта, Овідія, Платона, Сенеку, Софокла та інших. Декого з них Сковорода залюбки цитує, декого, як-от: Горація, Овідія, Плутарха, Теренція й Ціцерона, – перекладає, а декого коментує. Ці ж таки автори часто правили Сковороді за взірць у його власній творчості» [123, с. 37]. Припустимо, що Г. Сковорода просто не

відчував потреби у використанні іншої лексеми, оскільки *virtus* за своїм семантичним обширом слугувала надійним засобом для втілення моральних поглядів філософа.

Розвиваючи власну концепцію доброчесності, Г. Сковорода спирається як на традиційне для всієї попередньої латинської традиції осмислення *virtus*, так і деталізує ідеал доброчесного життя, сформований у просторі християнської православної аретології.

Спробуємо окреслити основні виміри осмислення ідеї доброчесності в філософських міркуваннях Г. Сковороди:

1) вплив попередньої традиції простежується в конотаціях *virtus* як найвищої характеристики людини: Σεμνος ερωσ **αρετης**. *Magnificus amor virtutis. Non possunt enim non veneratione prosequi eum, quem conspiciunt virtutis esse domicilium. Ubi enim virtutis amor, ibi majestas sit oportet.* – Священна любов до **чесноти**. Бо не можна не поважати того, в кому вбачаєш оселю чесноти, адже де любов до чесноти, там має бути святість. – (2-й лист до М. Ковалинського) [123, с. 1061–1063]. Цілком у дусі античності, Сковорода звертається до свого адресата: *Vale carissima anima, ac macte virtute! Tuus Gregorius.* – Бувай здоров, найдорожча душе, і шануй доброчесність! Твій Григорій (лист до Михайла Ковалинського) [123, с. 1113–1114].

Один із творів філософа називається «Начальная дверь ко христианскому добронравию». У своїх коментарях до нього В. Ушкалов зазначає, що «слово добронравіє в Сковороди відповідає гр. *αρετή* й лат. *virtus*. Принаймні у своєму перекладі Цицеронового трактату «*De senectute*» Сковорода передає саме цим словом латинське *virtus* – «доблесть, гідність, талант, дар, цнота, моральна досконалість» [123, с. 222].

Так само, як і Сенека, Г. Сковорода вважає доброчесність самодостатньою цінністю, здатною зробити життя щасливим: *Meum autem, simul ac surrexi, cor cucurrit ad proprium thesaurum. Coepi egomet mecum cogitare sic: hem nos stulti et miseri indignamur, si quis nostrum aut pauper vulgi*

*judicio, at humilis vivit ac sine ullo magistratu cum sola virtus beat beatumque servat* (Г. Сковорода, 43 лист до М. Ковалинського [123, с. 1127] – Моє ж серце, тільки-но я прокинувся, полинуло до свого скарбу, і я почав міркувати сам собі так: ми, дурні та нещасні, обурюємось, коли хтось із нас, згідно зі звичними уявленнями, живе в злиднях або скромно, не маючи жодного чину, тоді як сама доброчесність робить щасливим і зберігає щастя (переклад наведений за: [123, с. 1128]).

2) Для сквородинської концепції доброчесності характерною є цілковита залежність сфери моралі і релігії, що виявляється в поясненні сутності *virtus* як такої, що дарується з Божественної благодаті.

Окрім того, ієрархія чеснот у Сковороди здебільшого сформована на традиційному поділі чеснот у християнстві: *Tales virtutes sunt propriae virtutes, quarum DOMINUS est ipse. Haec illae sunt FIDES, SPES, ac omnium maxima finemque non habens CARITAS... Quae omnia sine fine aedifica[n]t. Fidei proprium cernere sive intelligere, quoque plus cernit, plus sperat, quo magis sperat, ardentius amat, gaudens benefacere, quantum fieri potest latissime sine ullo fine modoque* (Г. Сковорода, 34-й лист до М. Ковалинського) [123, с. 1115]. – Чесноти в повному розумінні – це ті, чийм господарем є сам суший, або Бог. Такі: ВІРА, НАДІЯ та найвеличніша з усіх і безконечна ЛЮБОВ. Бо сам Бог називається любов'ю. Усі вони без кінця творять. Властивість віри – помічати або розуміти, а чим більше хто помічає, тим більше плекає надії, а чим більше плекає надії, тим полум'яніше любить, з радістю творить добро, безмежно й безмірно, наскільки це можливо [123, с. 1116].

3) Специфіка світобачення Григорія Сковороди увиразнюється у наступній цитаті: *Ut enim stultitia omnium quidem vitiorum mater simul et arrogantiae est; cui naturale est et onus supra vires et honorem supra dignitatem, et supra meritum gloriam affectare; ita sapientia cum ceterarum virtutum, tum germana genitrix est modestiae, quae suo se modulo, ut dicitur, metiens, ad inferiora se potius deprimit, quam eluctetur ad altiora* (Г. Сковорода, 46 лист до

М. Ковалинського) [123, с. 1132]. – Як глупота є матір'ю всіх пороків, зокрема й пихи, якій властиво брати на себе непосильний тягар і незаслужені почесні, – так мудрість є справжньою матір'ю як інших чеснот, так і скромності, котра, міряючи себе, як кажуть, своєю власною міркою, скорше опускається вниз, аніж підноситься догори [123, с. 1133]. Отже, антонімічне протиставлення **мудрість ↔ глупота, пиха ↔ скромність** свідчить, поперше, про віднесеність добродієвості до сфери раціональної, а також актуалізує у семантичному просторі концепту сему «непоказне достоїнство», «непоказна чеснота, породжена осмисленим ставленням до дійсності». Підтвердженням цього слугує наступний контекст: *Quocirca nullo pacto adduci possum, ut credam aut eum sapere, cui desit modestia, aut non illum bona sanaque mente praeditum esse, quem amabilis ista et gratiosa comitatur virtus* (Г. Сковорода, 46 лист до М. Ковалинського) [123, с. 1133]. – Тому-то я аж ніяк не можу визнати, ніби розсудливим є той, кому бракує скромності, або що не володіє добрим і здоровим розумом той, чиєю супутницею є ця люб'язна й приємна чеснота [123, с. 1134]. Як свідчить наступний уривок, на думку Г. Сковороди, саме добродієвості і мудрість мають слугувати орієнтирами в житті людини: *Cum igitur dicitur noli in crastinum esse sollicitus, dicitur non esse dolendum, quid edas aut quo vestiarius in senectute; quaere modo regna dei in praesenti vita, cura de sola virtute et sapientia sollicitus* (Г. Сковорода, лист до М. Ковалинського) [123, с. 1096]. – Шукай у теперішньому житті тільки царства Божого, піклуйся і дбай тільки про добродієвості і мудрість.

4) Слід зауважити, що в ієрархії чеснот Г. Сковороди чільне місце належить непорочності, цнотливості (*castitas*), чесноти, що в українській лінгвокультурі була піднесеною дуже високо: *O beati, qui hoc malo carere possunt! eheu! Quanti est valetudo et castitas! quam angelica virtus!* – О, щасливі ті, хто може бути вільним від цього зла; о, яке велике значення має здоров'я й непорочність! Яка висока чеснота! (Г. Сковорода, 21-й лист до М. Ковалинського) [123, с. 1093–1094].

Чи не найпоказовішим для окреслення місця ідеї доброчесності в системі морально-філософських поглядів Г. Сковороди є його твір *Quid est virtus?*, на основі якого, а також інших творів та листів філософа, можемо сконструювати семантичне наповнення фрейму ДОБРОЧЕСНОСТІ у філософських творах Г. Сковороди. Підсумовуємо, що для Г. Сковороди доброчесність – це: **Вершина «Доброчесність як найвищий ціннісний вимір життя людини, який дарується з Божої ласки».**

**Субфрейм 1 «Приборкання пристрастей, обмеження плотських поривів, готовність до самопожертви заради віри»;**

**Субфрейм 2 «Загартування душі у стійкості в протистоянні спокусам»** (у цьому зв'язку не зайвим буде загадати про наскрізну домінанту світогляду Сковороди – втечу від світу задля наближення до самого себе, свого призначення і до Бога). Усвідомлюємо, що це тільки перше наближення до моделювання семантичного обширу концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ на матеріалі творів великого українського філософа.

Беручи до уваги той факт, що доброчесність як категорія моралі є виразно ретроспективною, а саме ім'я концепту рідко об'єктивується в НМКС українців, неочікуваним є розлоге використання даного номену в законопроекті «Про освіту», що був запропонований для громадського обговорення на офіційному ресурсі МОН ([www. mon.gov.ua](http://www.mon.gov.ua)). Так, у тексті законопроекту знаходимо поняття «академічна доброчесність», яка визначається у такий спосіб: *«Академічна доброчесність - це сукупність принципів, правил поведінки учасників освітнього процесу, спрямованих на формування самостійної і відповідальної асабистості, спроможної вирішувати завдання відповідно до освітнього рівня з дотриманням норм права та суспільної моралі. Дотримання академічної доброчесності здобувачами освіти передбачає: самостійне виконання навчальних завдань, завдань поточного та підсумкового контролю результатів навчання; посилання на джерела інформації у разі запозичень ідей, тверджень, відомостей; дотримання норм законодавства про авторське право;*

незаохочування інших осіб до вчинення дій, які суперечать нормам пунктів 1-3). Дотримання академічної доброчесності педагогічними і науково-педагогічними працівниками передбачає: дотримання норм, передбачених пп. 1)-3) частини другої цієї статті, і контроль за дотриманням цих вимог особами, які здобувають освіту; дотримання загальноприйнятих принципів моралі; демонстрацію поваги до Конституції і законів України і дотримання їхніх норм; повагу до осіб, які здобувають освіту, до їхніх батьків, незалежно від їхнього світогляду, соціального стану» ([www.mon.gov.ua](http://www.mon.gov.ua)). На нашу думку, таке використання лексеми *доброчесність* дещо не відповідає її базовій семантиці, знижує її позитивну аксіологічність, зводить семантичний обшар доброчесності до семем «повага», «самотійність», «особиста відповідальність за успішність у навчанні». Ми вважаємо, що саме словосполучення «академічна доброчесність» є штучним, значною мірою немотивованим базовою семантикою номена *доброчесність*, що не відповідає принципам адекватної лексичної сполучуваності. Натомість положення щодо особистої моральної відповідальності суб'єктів і об'єктів навчального процесу, дотримання ними етичних норм доречніше було б виразити іншими лексичними сполуками, на зразок «етичні принципи регулювання взаємодії учасників навчального процесу», «дотримання етичних норм у навчальному процесі», «взаємодія учасників навчального процесу в етичному аспекті».

Підсумовуючи, зауважимо, що вербалізація ідеї доброчесності в українській лінгвокультурі виявляє виразні етноспецифічні риси порівняно з уже проаналізованими лінгвокультурами. Такими є: наскрізна домінанта народно-релігійного світогляду в системі моральних установок українців, котра постає органічною складовою як народної моралі, так і специфічно філософсько-дидактичних роздумів. Можемо сказати, що православ'я в українській лінгвокультурі знайшло родючий ґрунт для вплетення релігійно-етичної складової до канви народного світобачення, отримало відгук у вдачі та характері українців, ставши невід'ємним компонентом української

культури. Окрім того, мовна маніфестація гіпоконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА увиразнює свою етноспецифіку з огляду на відсутність специфічно світського, елітарно заангажованого осмислення, що було зумовлено численними історико-соціальними умовами життя українців.

### Висновки до Розділу 3

1. Як морально-світоглядний феномен високого ступеню абстрактності гіперконцепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ найкраще репрезентує свої змістові та аксіологічні виміри в межах фреймової семантики гіпоконцептів VIRTUS, VERTU, VIRTUE, ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА. Саме моделювання фрейму ДОБРОЧЕСНОСТІ дозволяє не лише окреслити етноспецифіку вербалізації даного концепту, а й співставити особливості моральної концептуалізації в фокусних лінгвокультурах як такі, що слугують відображенням національного характеру народу.

2. Латинська *virtus* – ціннісний феномен римської культури формується як відображення первинних моральних цінностей. Спершу *virtus* як гендерна чеснота у значенні доблесті, мужності, стійкості, витривалості воїна слугувала засобом утвердження пріоритетів завойовницької політики, зміцнення давньоримської держави мілітаристськими засобами. Стійке аксіологічне наповнення *virtus* як сили, достоїнства, чесноти сприяло перетворенню її на ключову філософську категорію. Від самого виникнення Риму *virtus*-доблесть усіяко оспівувалася як чи не найголовніша чеснота римлянина, текстові репрезентації лексеми *virtus* засвідчують її сталі конотації як засобу утвердження національного міфу про римлян – нащадків троянців. Таким чином, *virtus* слугувала ідеологічною опорою Риму. Надзвичайне аксіологічне піднесення як суто моральна категорія *virtus* здобуває у руслі стоїчної філософії. Спираючись на вже наявні ціннісні доміанти *virtus*, видатні мислителі утверджують її в якості найвищої духовної цінності. Відтак, гіпоконцепт VIRTUS як філософське поняття деталізує свої семантичні обриси завдяки включенню імені концепту у розлогі семантичні відношення. *Virtus* у філософському дискурсі осмислюється як природне спрямування індивіда до моральної досконалості,

яке має раціональний характер і протистоїть пристрастям, детермінуючи включення римлянина у суспільні відносини. *Virtus* постає як об'ємне моральне поняття і отримує конкретний вияв через супокладені поняття – чесноти римлянина. Фреймо-слотове моделювання семантики гіпоконцепту VIRTUS засвідчує наявність цілого комплексу моральних чеснот, котрі можна розділити на окремі види (а в структурі фрейму – субфрейми і слоти) залежно від того, у який саме спосіб вони спрямовують моральний поступ римських громадян.

3. Подальша смислова еволюція *virtus* відбувається в просторі християнської моралі як абсолютно нової світоглядної системи. Незважаючи на кардинальні ціннісні трансформації у руслі християнства, *virtus* продовжує своє буття як категорія нового морального світогляду – християнського. Семантика *virtus* розвивається переважно зі значенням «сила», «міць», «достоїнство», слугуючи вже для характеристики надприродних явищ – таких, як Божественна сила, благодать.

4. Французька лінгвокультура, будучи спадкоємницею римської античності, першопочатково вербалізує добродієвість у напрямках, окреслених християнством. Це виявляється в ієрархії традиційних релігійних чеснот. Мовний матеріал демонструє певну семантичну обмеженість вербалізаторів концепту та накладання у мовному просторі наївної та наукової картин світу. Етноспецифіка моральної концептуалізації маніфестується дискурсивною реалізацією семантики концепту вже у текстах епохи французького Відродження і Нового часу. Протистояння світської та релігійної моральних концепцій виявляється у зниженні позитивного аксіологічного акценту семантики *vertu*. Для французького морально-філософського дискурсу у цілому характерною є іронічність моральних рефлексій, зокрема й стосовно добродієвості. Скептичне ставлення стосується *vertu* насамперед як гендерно заангажованого поняття – жіночої цноти. Хоча художня література засвідчує наявність позитивних конотацій цноти, проте з плином часу *vertu* як жіноча цнотливість розцінюється як

лицемірною маскою, або те, що викликає подив і сміх. Світоглядна трансформація французької *vertu* знайшла свій вияв і в піднесенні громадянських чеснот, а також у конотаціях *vertu* як класової категорії.

5. Незважаючи на спільне латинське походження французького *VERTU* та англійського *VIRTUE*, в англійській лінгвокультурі ідея доброчесності набуває особливого осмислення. Характерною особливістю морального світогляду британців є наявність великої кількості чеснот, що віддзеркалюють такі риси національного характеру, як активність, самоконтроль і поміркованість, пріоритет здорового глузду, громадянський патріотизм. Прикметною ознакою англійської лінгвокультури є те, що попри відсутність пієтету до релігії і церкви, британці значно більше за французів переймалися моральною проблематикою, активно утверджуючи християнські моральні цінності як необхідну складову і засіб регулювання життя етносоціуму. Таким чином, видається, що схильність до моральних рефлексій є рисою національного характеру представників англійської лінгвокультури. Підтвердженням цієї тези є феномен вікторіанської моралі з її суворими принципами регулювання усіх аспектів життя британців, котра окреслювала світоглядні обшири британців упродовж тривалого часу і була безумовним породженням особливостей британського світогляду. Незважаючи на те, що вербалізатори концепту *VIRTUE* поступово зникали з мовного тла, однак порівняно з французькою, англійська лінгвокультура майже не засвідчує негативних конотацій *VIRTUE*.

6. Специфіка морального світогляду українців демонструє наскрізно релігійний характер основних категорій моралі, в тому числі доброчесності. Для семантичного розгортання гіпоконцепту *ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА* характерна обмеженість дискурсивної реалізації, відсутність суто філософського осмислення її сутності, репрезентація в мові в основному через ті чи інші іпостасі концепту – чесноти. Прикметною рисою української ідеї доброчесності є піднесення цноти, цнотливості як високого морального ідеалу, що імплікує не лише тілесну, а насамперед духовну чистоту.

7. Порівняльно-зіставний аналіз фреймової структури гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ в обраних для аналізу лінгвокультурах демонструє їх перетин на рівні субфреймів та слотів, що є свідченням універсальних для європейських лінгвокультур рис морально-ціннісної концептуалізації. Етноспецифіка кожної з фокусних лінгвокультур простежується у структурації і особливостях фреймових елементів, семантика яких засвідчує пріоритетні для різних лінгвокультур шляхи розвитку моральності.

8. Порівняльно-зіставний аналіз частотності функціонування імен конкретних чеснот у корпусах англійської та французької мов слугує підтвердженням гіпотези про занепад традиційних моральних цінностей. Щодо української лінгвокультури, то результати здійсненого нами вільного психолінгвістичного експерименту, також засвідчують цю негативну тенденцію. Щоправда, велика кількість позитивних реакцій на такі чесноти, як чесність, доброта, вірність свідчить про сталість основних морально-ціннісних констант у свідомості українців.

Основні положення розділу відображено у відповідних публікаціях автора: [156]; [157]; [158].

## ВИСНОВКИ

1. Розвиток сучасної лінгвістики відбувається в руслі засад антропоцентричної наукової парадигми, що прийшла на зміну панівній у ХХ ст. системно-структурній мовознавчій парадигмі. Виникнення лінгвокультурології з її настановою на міждисциплінарність, дослідження взаємних кореляцій мови і культури, слідів культури в мові та впливу мови на формування світоглядних орієнтирів мовця постає закономірним результатом експансії антропоцентризму в лінгвістиці. Характер взаємодії мови і культури засвідчує їх тісний зв'язок і взаємовплив, котрий виявляється і в ізоморфізмі їх структур, і в тому, що мова виступає однією з форм буття культури, водночас будучи її інструментом.

2. У результаті взаємодії мови і культури постають специфічні інформаційні ментально-духовні сутності – концепти, які виступають носіями ціннісних констант, притаманних тій чи тій культурі, виформовуючи ментально-когнітивний простір носіїв певної мови. Дослідження вербальних реалізацій концептів проливає світло на особливості ієрархізації цінностей у рамках певної культури.

3. Підходи до усвідомлення структури концепту та шляхи її опису не мають однозначного трактування і різняться залежно від специфіки самого концепту та конкретного пошукового фрейму, покладеного в основу дослідження.

4. Винятковий статус концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як світоглядно заангажованого ядра моралі визначає його причетність до виформовування позитивно конотованого вектору взаємодії людини і суспільства, котрий окреслює основні норми суспільної взаємодії, категоризує суспільно адекватну поведінку індивіда, задає константи ставлення соціуму до тих чи тих вчинків громадян. У системі моралі, характерної для певної

лінгвокультури, добродесність постає через комплекс аксіологічних установок та пріоритетів.

5. Специфіка дослідження гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як провідного для утвердження моральних устоїв певної етнічної спільноти вимагає ретельного аналізу соціокультурних та історичних чинників його формування. Осмислення сутності добродесності сягає часів античності, постаючи на кожному окремому історичному етапі дзеркалом суспільних зрушень.

6. Ідея добродесності, сформована за часів античності, виявилася потужним світоглядним орієнтиром у просторі європейських культур, визначаючи аксіологічні пріоритети суспільства через ієрархію моральних чеснот. Це підтверджується стійкістю вербалізацій концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ упродовж століть. Визначальний вплив на еволюцію осмислення добродесності на європейських теренах справила моральна доктрина давньоримських стоїків, завдяки яким добродесність (*virtus*) була піднесена до небувалих духовних висот. Стоїчна мораль не була штучним або запозиченим ученням, відображаючи нагальну потребу в створенні та обґрунтуванні специфічно римської морально-світоглядної системи. Гіперконцепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ на римському ґрунті постав органічним втіленням ментальності римлян, демонструючи надзвичайно тісне взаємопроникнення політичного та релігійного компонентів життя давнього Риму.

7. Поява християнства ознаменувала новий етап в аксіологічній еволюції добродесності. Як категорія християнської етики, добродесність набуває нових смислових відтінків, що свідчить про дедалі більше абстрагування її як релігійного поняття, що у мовних проєкціях знайшло своє вираження в конотації імені концепту як «божественної сили», «дива».

8. Перехід від Середньовіччя до Відродження, а згодом Просвітництва, характеризувався стрімким розвитком суспільно-економічного життя, зміною державного устрою країн Європи, та найголовніше – втратою католицькою

церквою свого колишнього авторитету. Це призвело до паралельного осмислення моральних категорій у церковній та світській площинах. При цьому зростання авторитету наукового пізнання на протигагу церковним догматам давало поштовх до створення оригінальних моральних концепцій, прикладом чого є шотландське Просвітництво. У той же час поява нових соціокультурних реалій суттєво впливала на негативну трансформацію ідеї добродесного життя, що призводило до поступового зникнення концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ із національно-мовних картин світу.

9. Дистинктивними ознаками мовної концептуалізації добродесності в системі моральних поглядів, притаманних обраним лінгвокультурам, є такі: а) взаємозв'язок мовної маніфестації добродесності з суспільними, релігійними і культурними процесами, характерними для тієї чи тієї лінгвокультури на різних історичних етапах її розвитку; б) високий аксіологічний градус мовних втілень концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як однієї з основ морального світогляду і системи моральних традицій і норм, адже для всіх проаналізованих лінгвокультур добродесність постає високоабстрактним духовним феноменом, що слугував ідеалізованим виразником уявлень про те, на яких ціннісних підвалинах має ґрунтуватися життя індивіда і соціуму; в) конкретизація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у мові через систему ослівлених чеснот, дискурсивні реалізації яких задають координати для окреслення етноспецифічних моральних вимірів, характерних для духовного життя носіїв певної лінгвокультури.

10. Онтологічна специфіка гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ як феномену високого ступеню абстрактності, котрий вербалізується здебільшого за рахунок розгортання полісемії імен гіпоконцептів, зумовлює необхідність застосування методу фреймового моделювання. Використання методу компонентного аналізу для наповнення кожної із фреймових структур призвело до виокремлення лексико-семантичних груп першого порядку (вершина фрейму), котрі становлять ядерну складову концепту, а також лексико-семантичних груп другого порядку, члени яких виступають

вербалізаторами периферійної семантики концепту на рівні субфреймів і слотів.

11. Зіставний аналіз вербалізацій гіпоконцептів VIRTUS, VERTU, VIRTUE, ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА у фокусних лінгвокультурах засвідчує такі універсальні риси: а) добродесність виступає дзеркалом життя суспільства в усі історичні часи його існування; б) як соціально та релігійно заангажований феномен добродесність слугує ціннісним фундаментом моралі; в) ядерна семантика концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ зумовлюється морально-філософськими концепціями, характерними для конкретного історичного часу; г) окреслення сутності добродесності для мислителів усіх часів було тотожним визначенню головних ціннісних пріоритетів суспільства.

12. Характерною особливістю морального світогляду римлян є морально-ціннісна кодифікація тих понять і норм, котрі насамперед слугують суспільній користі. Латинська *virtus* стала ідеологічним пріоритетом римської держави, адже вона імплікувала культивування таких рис характеру, як доблесть, вірність державі і роду, дисципліну, шанування культу предків. Власне, міф про римлян як про нащадків троянців спирався саме на *virtus*. VIRTUS як ціннісний ідеал слугував зміцненню ідеологічних підвалин Риму, гармонійному впорядкуванню соціальної взаємодії і водночас виступала важелем особистісної реалізації індивіда в соціумі. Демонструючи риси взаємопроникнення та взаємовпливу релігії, філософії, політики, ідеології та моралі, римська *virtus* постає синкретичним втіленням усього ціннісно-світоглядного простору давньоримської культури. Як поняття стоїчної моралі і предмет філософського пізнання, *virtus* набуває численних семантичних втілень в якості добродесності – аксіологічного центру римської моральної свідомості, котра есплікується через окремі чесноти. Давньоримська *virtus* надзвичайно тісно пов'язана з ідеєю громадянського обов'язку, яка передбачає виховання суспільно корисних чеснот, адже здобути визнання в суспільстві, досягти успіху в тій чи тій сфері римлянин

міг саме через *virtus*. Таким чином, визначальною рисою семантики римської *virtus* є її наскрізна соціальна заангажованість.

13. Семантика гіпоконцепту VIRTUS демонструє свідоме раціональне спрямування римлянина до виконання свого морального обов'язку, протистояння пристрастям і пороку; відображає переконання римлян у власній обраності, адже римляни визначали *virtus* як винятково римське надбання, завдяки якому римська держава досягла визначних успіхів.

14. Кардинальна зміна суспільних, політичних і культурних орієнтирів, зумовлена появою християнства, виразно відбилася у семантичному просторі *virtus*, VIRTUS, безумовна моральна цінність античного Риму, в християнстві отримує нові смислові виміри – як божественна сила, міць, диво.

15. Французька та англійська лінгвокультури успадкували лексеми на позначення доброчесності (фр. *le vertu*, англ. *virtue*) та саму ідею доброчесності з двох джерел: римської античності та християнського світоглядного простору. Зіставний аналіз вербалізацій гіперконцепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у французькій та англійській лінгвокультурах демонструє наскрізний зв'язок лат. VIRTUS з фр. VERTU та англ. VIRTUE, що засвідчує перетин семантики цих гіпоконцептів при фреймовому моделюванні. Це є свідченням універсальних для європейських лінгвокультур рис морально-ціннісної концептуалізації, сформованих за часів римської античності, а в подальшому розвинених у християнському світоглядному просторі. Спільною ознакою концептуалізації доброчесності в латинській, французькій і англійській мовах є широка актуалізація значення доброчесності як правильної поведінки (ядерна семантика VIRTUS, субфрейм 2 VERTU; субфрейм 3 VIRTUE). Характерною рисою модельованих концептів у зазначених лінгвокультурах є кодифікація в якості моральної чесноти понять і норм, що слугують суспільній користі (це репрезентують такі фреймові структури: для VIRTUS – ядро, субфрейм 1; слот 1.1, слот 2.1; слот 3.1 – для VERTU, слот 1.1; слот 2.1 – для VIRTUE).

16. Етноспецифіка кожної з фокусних лінгвокультур простежується у структурації і особливостях фреймових елементів, семантика яких засвідчує пріоритетні для різних лінгвокультур шляхи розвитку моралі. Так, скепсис та іронія у ставленні до доброчесності починають зумовлювати домінанту семантики гіпоконцепту VERTU вже з кінця XVII ст. Особливо це стосується іронічних конотацій *vertu* як жіночої цноти. Спільною рисою мовної концептуалізації доброчесності у французькій та англійській лінгвокультурах є поява семантики, пов'язаної з громадянськими чеснотами, класовими чеснотами, зокрема буржуазними, що було наслідком глибинних суспільно-економічних перетворень.

17. Проведений семантико-когнітивний аналіз надав підстави твердити про те, що зміст англійських чеснот імплікує прагнення британців до суспільно схваленої поведінки, гармонійної та ефективної взаємодії з оточуючими, свідчать про енергійність, розсудливість, ощадливість, завзяття у фінансових справах, стриманість, самоконтроль та прагнення до приборкання афективних проявів поведінки, що традиційно вважаються основними характеристиками національного характеру британців. Суттєвий вплив на розвиток *virtue* справила вікторіанська мораль з її суворою регламентацією правил поведінки у суспільстві та в сім'ї, особливо в статевій сфері. Саме в руслі вікторіанської моралі *virtue* як жіноча цнота набуває численних позитивних конотацій. У семантиці англійської *virtue* наявний семантичний компонент «шляхетність», «благородство», «шляхетне походження», що відображає багатовікову історію Британії як монархії. У цілому, розлога фреймова репрезентація VIRTUE на дискурсивному рівні (передусім на матеріалі художніх текстів XIX ст.) дозволяє кваліфікувати відому схильність британців до моральних міркувань як рису національного характеру.

18. Осмислення доброчесності як гендерно заангажованого поняття у досліджуваних лінгвокультурах зазнало суттєвої трансформації: від пріоритетно маскуліної семантики мужності, доблесті у лат. *virtus* до

розвитку значення «жіноча цнотливість» у фр. VERTU та англ. VIRTUE, очевидно, під впливом християнської еретології.

19. Специфіка осмислення доброчесності в українській лінгвокультурі зумовлена недостатньою розробленістю філософської концепції доброчесності в українській культурі, що детермінує незначне мовне покриття цього концепту. Особливістю концептуалізації доброчесності українською мовною свідомістю є редуковане осмислення доброчесності у форматі соціально орієнтованої, громадянської чесноти, що зумовлюється відсутністю в Україні державності аж до кінця XX століття. Мовна реалізація концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ/ЧЕСНОТА в українській лінгвокультурі пов'язана з розумінням моралі як прагнення до душевної чистоти, спрямованості до добра і чесноті.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью [Текст] / С. С. Аверинцев // Из истории культуры Средних веков и Возрождения [Сб. научн. тр.] / Отв. ред. В. А. Карпушин. – М. : Наука, 1976. – С. 17– 64.
2. Адонина Л. В. Концепт «женщина» в русском языковом и когнитивном сознании.[Текст] / Л. В. Адонина. – Севастополь : Рибэст, 2007. – 168 с.
3. Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология : ценностно-смысловое пространство языка [Текст] : учеб. пособие / Н. Ф. Алефиренко. – М. : Флинта, Наука, 2010. – 224 с.
4. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье [Текст] / Д. Антисери, Дж. Реале ; В пер. и под ред. С. А. Мальцевой. – СПб : Пневма, 2003. – 688 с.
5. Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука [Текст] : Словарь-справочник / Под ред. В. Н. Ярхо. – М. : Высшая школа, 1995. – 383 с.
6. Антология концептов [Текст] / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. – Т. 1. – Волгоград : Парадигма, 2005. – 352 с.
7. Аристотель. Сочинения [Текст] : в 4-х т. / Аристотель ; [Пер. с древнегреч.] ; Общ. ред. А. И. Доватура. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – 830 с. – (Философское наследие).
8. Аскольдов С. А. Концепт и слово [Текст] / С. А. Аскольдов // Русская словесность : От теории словесности к структуре текста : Антология. – М. : Academia, 1997. – С. 267–279.
9. Асмус В. Ф. Античная философия [Текст] : Учеб. пособие / В. Ф. Асмус. – Изд. 2-е, доп. – М. : Высшая школа, 1976. – 542 с.

10. Бабушкин А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка, их личностная и национальная специфика [Текст] : дис. ... д-ра филол. наук : спец. 10.02.19 / А. П. Бабушкин. – Воронеж, 1997. – 330 с.
11. Бардина Н. В. Концепт «метель» в пушкинском дискурсе [Текст] / Н. В. Бардина // А. С. Пушкин и мировой литературный процесс : сб. науч. ст. по материалам междунар. науч. конф., посвященной памяти проф. А. А. Слюсаря. – Одесса, 2002. – С. 275–283.
12. Бардина Н. В. Языковая картина мира в словацких сказках : системообразующая функция концепта «смерть» [Текст] / Н. В. Бардина // Слов'янський збірник : [зб. наук. пр.]. – 2002. – Вип. 9. – С. 101–110.
13. Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование [Текст] / Эмиль Бенвенист ; Пер. с фр. Н. Д. Андреева. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1955. – 260 с.
14. Бенвенист Э. Общая лингвистика [Текст] / Эмиль Бенвенист ; Под ред., с вступ. ст. и коммент. Ю. С. Степанова]. – М. : Прогресс, 1974. – 446 с.
15. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов [Текст] / Эмиль Бенвенист / [Пер. с фр.] ; Общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс–Универс, 1995. – 456 с.
16. Богуцкий В. М. Концепт як ментально-мовний квант знання про світ [Електронний ресурс] / В. М. Богуцкий // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2011. – Вип. 60. – С. 166–169. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VZhDU\\_2011\\_60\\_39](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VZhDU_2011_60_39)
17. Богуцкий В. М. Когнітивний та лінгвокультурологічний інструментарій мовознавчого дослідження [Текст] / В. М. Богуцкий // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна» : [зб. наук. пр.] / уклад. : І. В. Ковальчук, Л. М. Коцюк, С. В. Новоселецька. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. – Вип. 42. – С. 21–24.

18. Богуцький В. М. Основоположні категорії лінгвокультурології : категорія цінності [Текст] / В. М. Богуцький // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна» : [зб. наук. пр.] / уклад. : І. В. Ковальчук, Л. М. Коцюк, С. В. Новоселецька. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2015. – Вип. 58. – С. 21-23. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf\\_2015\\_58\\_10](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2015_58_10)
19. Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по общему языкознанию [Текст] : В 2-х т. / И. А. Бодуэн де Куртенэ. – Т. I. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – 384 с.
20. Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по общему языкознанию [Текст] : В 2-х т. / И. А. Бодуэн де Куртенэ. – Т. II. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – 388 с.
21. Бодуэн де Куртенэ И. А. Языковедение и язык [Текст] : Исследования, замечания, программы лекций / И. А. Бодуэн де Куртенэ. – М. : Изд-во ЛКИ, 2010. – 216 с. – (Лингвистическое наследие XX века).
22. Булушев А. Г. Понятие виртуального в философии, богословии и науке [Текст] / А. Г. Булушев. – М. : ПСТГУ, 2011. – 282 с.
23. Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа [Текст] / Йохан Лео Вайсгербер ; Пер. с нем., вступ. ст. и коммент. О. А. Радченко. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 232 с. (История лингвофилософской мысли).
24. Ван Дейк Т. А. Язык. Познание. Коммуникация [Текст] / Т. А. ван Дейк. – Б. : БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. – 308 с.
25. Васильева Г. М. История европейской ментальности [Текст] : Учебное пособие / Г. М. Васильева. – Новосибирск : НГУЭУ, 2011. – 228 с.
26. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание [Текст] / А. Вежбицкая / [Пер. с англ.] ; Отв. ред. М. А. Кронгауз, вступ. ст. Е. В. Падучевой. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.

27. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов [Текст] / Анна Вежбицкая ; Пер. с англ. А. Д. Шмелева. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 288 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).

28. Верещагин Е. М. Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы [Текст] / Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. ; Под ред. и с послесл. акад. Ю. С. Степанова. – М. : Индрик, 2005. – 1040 с.

29. Виндельбанд В. Избранное : Дух и история [Текст] / Вильгельм Виндельбанд ; [Пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1995. – 687 с. – (Лики культуры).

30. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима [Текст] / Л. Винничук ; Пер. с польск. В. К. Ронина. – М. : Высшая школа, 1988. – 496 с. – Пер. изд. : Winniczuk L. Ludzie, zwyczaje, obyczaje starozytney Grecji I Rzymu. Panstwowe Wydawnictwo Naukowe. Polska, Warszawa, 1983.

31. Воркачев С. Г. Вариативные и ассоциативные свойства телеономных лингвоконцептов [Текст] : монография / С. Г. Воркачев. – Волгоград : Парадигма, 2005. – 214 с.

32. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного [Текст] / Г.-Г. Гадамер ; [Пер. с нем.]. – М. : Искусство, 1991. – 367 с. – (История эстетики в памятниках и документах).

33. Гергей Е. История папства [Текст] / Е. Гергей ; [Пер. с венгр.]. – М. : Республика, 1996. – 463 с.

34. Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції [Текст] : монографія / Л. П. Гнатюк. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2010. – 446 с.

35. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу [Текст] : Монографія / І. О. Голубовська. – 2-е вид., випр. і доп. – К. : Логос, 2004. – 284 с.

36. Голубовська І. О. Актуальні проблеми сучасної лінгвістики [Текст] : курс лекцій / І. О. Голубовська, І. Р. Корольов. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2011. – 223 с.
37. Грималь П. Цивілізація Древнього Рима [Текст] / П. Грималь ; пер. с франц. И. Эльфонд. – Екатеринбург : У-Фактория, Москва : АСТ, 2008. – 512 с.
38. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть? [Текст] / М. Грушевський. – К. : Т-во «Знання» України, 1991. – 240 с.
39. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию [Текст] / Вильгельм фон Гумбольдт ; [Пер. с нем.] ; под ред. и с пред. д. филол. н., проф. Г. В. Рамишвили. – М. : Прогресс, 1984. – 400 с.
40. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры [Текст] / Вильгельм фон Гумбольдт ; Пер с нем. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. д. филос. н., проф. А. В. Гулыги и д. филол. н., проф. Г. В. Рамишвили. – М. : Прогресс, 1985. – 450 с.
41. Гуревич А. Я. Избранные труды. Средневековый мир [Текст] / А. Я. Гуревич. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 560 с. – (Письмена времени).
42. Гуревич П. С. Культурология [Текст] : Учебник / П. С. Гуревич. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Гардарики, 2001. – 280 с.
43. Делёз Ж. Что такое философия? [Текст] / Делёз Ж., Гваттари Ф ; Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М. : Академический Проект, 2009. – 261 с. – (Философские технологии).
44. Демьянков В. З. Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке [Текст] / В. З. Демьянков // Когнитивные аспекты лексикографии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.infolex.ru/Concept.html](http://www.infolex.ru/Concept.html)
45. Дробницкий О. Г. Моральная философия : Избр. труды [Текст] / О. Г. Дробницкий ; Сост. Р. Г. Апресян. – М. : Гардарики, 2002. – 523 с.

46. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей [Текст]. – Т. I. / Наук. керівники проекту Б. Кассен, К. Сігов. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
47. Єрмоленко С. С. Знакова структура мовної одиниці в комунікативно-епістемічній перспективі [Текст] : автореф. дис... д-ра філол. наук : спец. 10.02.15 / С. С. Єрмоленко. – К., 2007. – 32 с.
48. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика : деякі аспекти досліджень / В. В. Жайворонок [Текст] // Мовознавство. – 2001. – № 5. – С. 48–63.
49. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури [Текст] : слов-довід. / В. В. Жайворонок ; НАН України. Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
50. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры [Текст] / Ф. Ф. Зелинский ; Ред. и прим. С. П. Заикина. – 2-е изд. – СПб. : Марс, 1995. – 380 с. – (Modus vivendi).
51. Золоева Л. Мировая культура : Древняя Греция. Древний Рим [Текст] / Л. Золоева, А. Поръяз. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 447 с.
52. Иванов В. Г. История этики средних веков [Текст] / В. Г. Иванов. – СПб. : Лань, 2002. – 464 с. – (Мир культуры, истории и философии).
53. Иванова С. В. Лингвокультурологический аспект исследования языковые единиц [Текст] : дис. ... д-ра филол. наук : спец. 10.02.19 / С. В. Иванова. – Уфа, 2003. – 364 с.
54. Иглтон Т. Идея культуры [Текст] / Т. Иглтон ; Пер. с англ. И. Кушнаревой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : ИД Высшей школы экономики, 2012. – 192 с. – (Исследования культуры).
55. Иная ментальность [Текст] / под. общ. ред. В. И. Карасика. – М. : Гнозис, 2005. – 352 с.
56. История римской литературы [Текст]: В 2-х т. – Т. I. Ранняя римская литература. Литература конца Республики. Литература начала

Империи / Под ред. С. И. Соболевского, М. Е. Грабарь-Пассек, Ф. А. Петровского. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 534 с.

57. История римской литературы [Текст]: В 2-х т. – Т. II. / Под ред. С. И. Соболевского, М. Е. Грабарь-Пассек, Ф. А. Петровского. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – 484 с.

58. История философии : Запад–Россия–Восток [Текст] : Учебн. пос. для студ. вузов : В 4 кн. / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – Кн. 1. Философия древности и средневековья. – 3-е изд. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 480 с.

59. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс [Текст] / В. И. Карасик. – Волгоград : Перемена, 2002. – 477 с.

60. Карасик В. И. Языковые ключи [Текст] / В. И. Карасик. – М. : Гнозис, 2009. – 406 с.

61. Карасик В. И. Языковая матрица культуры [Текст] / В. И. Карасик. – М. : Гнозис, 2013. – 320 с.

62. Кассирер Э. Философия Просвещения [Текст] / Э Кассирер ; [Пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 400 с. – (Книга света).

63. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке [Текст] / Эрнст Кассирер. – М. : Гарадарика, 1998. – 784 с. – (Лики культуры).

64. Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля [Текст] / Ф. Х. Кессиди // Аристотель. Сочинения : в 4-х тт. – Т. 4 / [Пер. с древнегреч.]; Общ. ред. А. И. Доватура ; Ин-т философии АН СССР. – М. : Мысль, 1983. – С. 3–37.

65. Киреева Н. В. Фрейм-пропозициональная модель в лингвоконцептуальных исследованиях [Текст] / Н. В. Киреева // Традиции и инновации в филологии XXI века: взгляд молодых ученых : [материалы Всероссийской молодежной конференции] / отв. ред. Т. А. Демешкиной. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 2012. – С. 246–250.

66. Корнилов О. А. Языковые картины как производные национальных менталитетов [Текст] / О. А. Корнилов. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : ЧеРо, 2003. – 349 с.

67. Косенко А. В. До питання структури концепту [Текст] / А. В. Косенко // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна» : [зб. наук. пр.] / уклад. : І. В. Ковальчук, Л. М. Коцюк, С. В. Новоселецька. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. – Вип. 42. – С. 83–85.

68. Косиков Г. К. Последний гуманист, или Подвижная жизнь истины [Текст] / Г. К. Косиков // Монтень М. Опыты. Избранные главы / Сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Правда, 1991. – С. 6–32.

69. Костомаров М. Книги битія українського народу [Текст] / М. Костомаров. – Л.–К. : Новітня бібліотека, 1921. – Ч. 36. – 24 с.

70. Красных В. В. Виртуальная реальность или реальная виртуальность? (Человек. Сознание. Коммуникация) [Текст] : монография / В. В. Карасик. – М. : Диалог-МГУ, 1998. – 352 с.

71. Красных В. В. Этнопсихолінгвістика и лингвокультуроология [Текст] : Курс лекций / В. В. Красных. – М. : Гнозис, 2002. – 284 с.

72. Краткий словарь когнитивных терминов [Текст] / Под общ. ред. Е. С. Кубряковой. – М. : Филол. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова, 1997. – 245 с.

73. Культура Древнего Рима [Текст] : В 2-х т. / Под ред. Е. С. Голубцовой. – Т. I. – М. : Наука, 1985. – 628 с.

74. Культура Древнего Рима [Текст] : В 2-х т. / Под ред. Е. С. Голубцовой. – Т. II. – М. : Наука, 1985. – 396 с.

75. Кун Т. Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями 1969 г. [Текст] / Т. Кун. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.

76. Кунижев М. А. Категория «Пространство»: ее статус и средства вербализации (на материале современного английского языка) [Текст] :

дис. ... канд. филол. наук : спец. 10.02.04 / М. А. Кунижев. – Пятигорск, 2005. – 221 с.

77. Лабутина Т. Л. Английское Просвещение : общественно-политическая и педагогическая мысль [Текст] / Лабутина Т. Л., Ильин Д. В. – СПб. : Алетейя, 2012. – 304 с. – (Рах Britannica).

78. Леви-Стросс К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс ; Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с. – (Психология без границ).

79. Левко О. В. Мовний феномен грецької патристики Золотої доби: когнітивно-дискурсивні виміри [Текст] : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.02.14 / О. В. Левко. – К., 2013. – 19 с.

80. Лингвистика и аксиология : этносемиотрия ценностных смыслов [Текст] : коллективная монография / Отв. ред. Л. Г. Викулова. – М. : ТЕЗАУРУС, 2011. – 352 с.

81. Логина Т. В. Функциональный потенциал английских акциональных глаголов в оценочной интерпетации событий [Текст] : дис. ... канд. филол. наук : спец. 10.02.04 / Т. В. Логина. – Тамбов, 2014. – 205 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dissert.tsutmb.ru/uploaddocuments/dissertacii/logina.pdf>

82. Лурье С. В. Психологическая антропология : история, современное состояние, перспективы [Текст] : Учеб. пособие для вузов / С. В. Лурье. – 2-е изд. – М. : Академический Проект ; Альма Матер, 2005. – 624 с. – (Gaudeamus).

83. Майоров Г. Г. Цицерон как философ [Текст] / Г. Г. Майоров // Цицерон М. Т. Философские трактаты. – М. : Наука, 1985. – С. 5–59.

84. Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали [Текст] / А. Макинтайр ; Пер. с англ. В. В. Целищева – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.

85. Малунова Г. Д. Концептуальний простір «Апології Сократа» Платона: лінгвокультурологічний аспект [Текст] : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.02.14 / Г. Д. Малунова. – К., 2015. – 17 с.
86. Мармураш Л. П. Система абсолютних цінностей антропологічної парадигми в когнітивній лінгвістиці [Текст] / Л. П. Мармураш // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна» : [зб. наук. пр.] / уклад. : І. В. Ковальчук, Л. М. Коцюк, С. В. Новоселецька. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. – Вип. 42. – С. 96–98.
87. Маслова В. А. Введение в лингвокультурологию : учеб. пособие / В. А. Маслова. – М. : Наследие, 1997. – 206 с.
88. Маслова В. А. Лингвокультурология [Текст] : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / В. А. Маслова. – М. : Академия, 2001. – 208 с.
89. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика [Текст] : учеб. пособие / В. А. Маслова. – 3-е изд., перераб. и доп. – Минск : ТетраСистемс, 2008. – 272 с.
90. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику [Текст] : учеб. пособие / В. А. Маслова. – 5-е изд. – М. : Флинта : Наука, 2011. – 296 с.
91. Матецкая А. В. Социология культуры [Текст] : учеб. пособие / А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – Ростов н/Д : Феникс, 2007. – 317 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://vk.com/doc704697\\_139129000?hash=08fc97f3f0ac6abe0c&dl=c27f6184ed5a71c566](https://vk.com/doc704697_139129000?hash=08fc97f3f0ac6abe0c&dl=c27f6184ed5a71c566)
92. Методологические проблемы когнитивной лингвистики [Текст] : научн. изд. / Под ред. И. А. Стернина. – Воронеж : Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2001. – 182 с.
93. Монтень М. Опыты. Избранные главы [Текст] / М. Монтень ; Сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Правда, 1991. – 657 с.
94. Мур Дж. Принципы этики [Текст] / Дж. Мур ; Пер. с англ. канд. филос. н. Коноваловой Л. В. ; общ. ред. д. филос. н. Нарского И. С. ; вступ. ст. Нарского И. С. и Коноваловой Л. В. – М. : Прогресс, 1984. – 326 с.

95. Народы и религии мира [Текст] : Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков ; Редкол. : О. Ю. Артемова, С. А. Арутюнова, А. Н. Кожановский. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1999. – 928 с.
96. Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима [Текст] / А. И. Немировский. – Воронеж : Изд-во Воронежск. ун-та, 1964. – 222 с.
97. Новая философская энциклопедия [Текст] : В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд ; Научно-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – Т. I. – 2010. – 744 с.
98. Новая философская энциклопедия [Текст] : В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд ; Научно-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – Т. II. – 2010. – 634 с.
99. Новая философская энциклопедия [Текст] : В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд ; Научно-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – Т. III. – 2010. – 692 с.
100. Новая философская энциклопедия [Текст] : В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд ; Научно-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – Т. IV. – 2010. – 736 с.
101. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка [Текст] : [Пер. с англ.] / Сост., ред., вст. ст. В. В. Петрова и В. И. Герасимова. – М. : Прогресс, 1988. – 320 с.
102. Новое в лингвистике. Вып. III [Текст] / Сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева]. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1963. – 566 с.
103. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. рук. акад. Ю. Д. Апресяна. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 1488 с.

104. Огнева Е. А. Когнитивное моделирование концептосферы художественного текста [Текст] / Е. А. Огнева. – 2-е изд., дополн. – М. : Эдитус, 2013. – 282 с.
105. Оригінальні латинські джерела [Текст] : Хрестоматія текстів / Упоряд. В. М. Миронова. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2003. – 235 с.
106. Павилёнис Р. И. Проблема смысла. Современный логико-философский анализ языка [Текст] / Р. И. Павилёнис. – М. : Мысль, 1983. – 286 с.
107. Песина С. А. Слово в когнитивном аспекте [Текст] : монография / С. А. Песина. – М. : ФЛИНТА : Наука, 2011. – 344 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://www.researchgate.net/publication/281147740\\_Slovo\\_v\\_kognitivnom\\_aspekte](https://www.researchgate.net/publication/281147740_Slovo_v_kognitivnom_aspekte)
108. Плешакова А. В. Исследование фреймов «происшествие» на материале русских и английских текстов жанра «информационное сообщение» [Текст] : дис. ... канд. филол. наук : спец. 10.02.19 / А. В. Плешакова. – Саратов, 1998. – 225 с.
109. Потапчук С. С. Семантико-когнітивна структура концепту ЧИСТИЙ в англійській та українській мовах [Текст] : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.02.17 / С. С. Потапчук. – К., 2008. – 20 с.
110. Привалова И. В. Интеркультура и вербальный знак (лингвокогнитивные основы межкультурной коммуникации) [Текст] : монография / И. В. Привалова. – М. : Гнозис, 2005. – 472 с.
111. Приходько А. Н. Концепты и концептосистемы [Текст] / А. Н. Приходько. – Днепропетровск : Белая Е. А., 2013. – 307 с.
112. Пролеев С. В. Античный мир : философия, история, культура [Текст] / С. В. Пролеев. – М. : Академ-Пресс, 2000. – 472 с.
113. Прохоров Ю. Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку

иностранцев [Текст] / Ю. Е. Прохоров. – Изд. 5-е. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – 224 с.

114. Радзієвська Т. В. Нариси з концептуального аналізу та лінгвістики тексту. Текст – соціум – культура – мовна особистість [Текст] : монографія / Т. В. Радзієвська ; Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України. – К. : Інформ.-аналіт. агентство, 2010. – 491 с.

115. Рассел Б. История западной философии [Текст] / Б. Рассел ; [пер. с англ.]. – Т. II. – М. : МИФ, 1993. – 444 с.

116. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре [Текст] / Г. Риккерт ; [Пер. с нем.] / Общ. ред. и предисл. А Ф. Зотова ; Сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева ; Подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1998. – 413 с. – (Мыслители XX века).

117. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира [Текст] / Б. А. Серебренников, Е. С. Кубрякова, В. И. Постовалова. – М. : Наука, 1988. – 216 с.

118. Сав'як Н. В. Мовні маніфестації концепту КОХАННЯ / ЛЮБОВ у японській лінгвокультурі [Текст] : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.02.13/ Н. В. Сав'як. – К., 2012. – 17 с.

119. Садохин А. П. Межкультурная коммуникация [Текст] : учеб. пособие / А. П. Садохин. – М. : Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. – 288 с.

120. Семчишин М. Тисяча років української культури (Історичний огляд культурного процесу) [Текст] / Мирослав Семчишин. – Нью Йорк–Париж – Сідней – Торонто : Printed in USA by J. K. Print Center, Inc. (Mychajlo Semkiw), Downers Grove, IL, 1985. – 550 с.

121. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии [Текст] / Э Сепир ; Пер. с англ. ; Общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика. – М. : Прогресс, Универс, 1993. – 656 с. – (Филологи мира).

122. Серебренников Б. А. Роль человеческого фактора в языке : Язык и мышление [Текст] / Б. А. Серебренников. – М. : Наука, 1988. – 242 с.

123. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів [Текст] / Григорій Сковорода ; За ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто : Майдан ; Вид-во Канадс. Ін-ту Укр. Студій, 2011. – 1400 с.

124. Словарь философских терминов [Текст] / Под ред. проф. В. Г. Кузнецова. – М. : ИНФРА-М, 2005. – XVI, 731 с. – (Библиотека словарей «ИНФРА-М»).

125. Слышкин Г. Г. Лингвокультурные концепты прецедентных текстов [Текст] / Г. Г. Слышкин. – М. : Academia, 2000. – 140 с.

126. Слышкин Г. Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты [Текст] / дис. ... д-ра филол. наук ; спец. 10.02.19 / Г. Г. Слышкин. – Волгоград, 2004. – 326 с.

127. Слухай Н. В. Когнітологія та концептологія в лінгвістичному висвітленні [Текст] : навч. посіб. / Н. В. Слухай, О. С. Снитко, Т. П. Вільчинська ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2011. – 367 с.

128. Современная западная философия [Текст] : Энциклопедический словарь / Под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова при участ. Т. А. Дмитриева ; Ин-т философии РАН. – М. : Культурная революция, 2009. – 392 с.

129. Сокровенные смыслы : Слово. Текст. Культура [Текст] : [Сб. ст. в честь Н. Д. Арутюновой] / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 880 с. – (Язык. Семиотика. Культура).

130. Степанов Ю. С. Константы [Текст] : Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – Изд. 3-е, испр. и доп. – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.

131. Тарасова И. А. Поэтический идиостиль в когнитивном аспекте [Текст] : монография / И. А. Тарасова. – 2-е изд., перераб. – М. : ФЛИНТА, 2012. – 196 с.

132. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты [Текст] / В. Н. Телия. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 288 с.

133. Теория и практика филологического анализа текста и дискурса [Текст] : Монография / Н. Н. Бочегова, Л. В. Гришкова, Д. В. Портнягин и др. – Курган : Изд-во Курганского гос. ун-та, 2011. – 250 с.

134. Тищенко О. В. Обрядова семантика слов'янських мов у зіставно-типологічному аспекті [Текст] : автореф. дис... д-ра філол. наук: спец. 10.02.15 / О. В. Тищенко. – К., 2001. – 32 с.

135. Тищенко О. В. Концептуалізація ідеї плавання в польській та українській мовах : лексикографічний та лінгвофольклорний виміри [Текст] / О. В. Тищенко // *Słowo. Tekst. Czas* ; red. M. Aleksiejenko i M. Gordy. – Szczecin-Greifswald, 2014. – Т. II. –S. 154–162.

136. Тищенко О. В. Паремии, связанные с обозначением объектов материальной культуры и ремесел в славянских языках [Текст] / О. В. Тищенко // *Roczniki Humanistyczne*. – Lublin : KUL, 2015. – Т. 63. – Zeszyt 7. – S. 193–224.

137. Тойнби А. Дж. Постижение истории [Текст] / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М. : Айрис-пресс, 2010. – 640 с. – (Библиотека истории и культуры).

138. Токарев Г.В. Концепт как объект лингвокультурологии (на материале репрезентаций концепта «Труд» в русском языке) [Текст] : монография / Г. В. Токарев. – Волгоград : Перемена, 2003. – 213 с.

139. Толстой Н. И. Славянская этнолингвистика: вопросы теории [Текст] : [Мат-лы ко II Всерос. совещанию славистов 5-6 ноября 2013 г.] / Н. И. Толстой, С. М. Толстая ; Институт славяноведения РАН. – М., 2013. – 240 с.

140. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике [Текст] / Н. И. Толстой. – Изд. 2-е, испр. – М. :

ИНДРИК, 1995. – 512 с. – (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)

141. Традиции и инновации в филологии XXI века: взгляд молодых ученых : [мат-лы Всерос. молодежной конференции] / отв. ред. Т. А. Демешкиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2012. – 602 с.

142. Трубецкой С. Н. Исторія древней философіи [Текст] / С. Н. Трубецкой. – Ч. I. – М. : Типо-литографія Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>, 1906. – 208 с.

143. Трубецкой С. Н. Исторія древней философіи [Текст] / С. Н. Трубецкой. – Ч. II. – М. : Типо-литографія Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>, 1908. – 136 с.

144. Утченко С. Л. Цицерон и его время [Текст] / С. Л. Утченко. – М. : Мысль, 1972. – 390 с.

145. Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима III – I вв. до н. э. [Текст] / С. Л. Утченко. – М. : Наука, 1977. – 256 с.

146. Фаминскій В. Религіозно-нравственныя воззренія Л. Аннея Сенеки (философа) и отношеніе ихъ къ христіанству [Текст] / Викторъ Фаминскій. – Кіевъ : Тип. И. И. Горбунова, Крещатикъ, д. Дегтерева, № 38-й, 1906. – 480 с.

147. Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания [Текст] / Ч. Филлмор // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка ; [Пер. с англ.] / Сост., ред., вст. ст. В. В. Петрова и В. И. Герасимова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 52–92.

148. Философский энциклопедический словарь [Текст] / Гл. редакция : Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

149. Фокс К. Наблюдая за англичанами. Скрытые правила поведения / Кейт Фокс. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [royallib.com/book/foks\\_keyt/nablyudaya\\_za\\_anglichanami\\_skritie\\_pravila\\_povedeniya.html](http://royallib.com/book/foks_keyt/nablyudaya_za_anglichanami_skritie_pravila_povedeniya.html)

150. Фюстель де Куланж Н. Д. Гражданская община древнего мира [Текст] / Ньюма Дени Фюстель де Куланж. – СПб. : Популярно-Научная Библиотека, Типография Б. М. Вольфа, 1906. – 459 с.

151. Фюстель де Куланж Н. Д. Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима [Текст] / Ньюма Дени Фюстель де Куланж. – М. : ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.sno.pro1.ru/lib/fustel\\_de\\_kulanzh\\_drevniy\\_gorod/index.htm](http://www.sno.pro1.ru/lib/fustel_de_kulanzh_drevniy_gorod/index.htm)

152. Хёйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Йоган Хёйзинга ; Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова ; Комментар. Д. Э. Харитоновича. – М. : Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.

153. Хёйзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир [Текст] : Эссе / Йохан Хёйзинга ; Сост., пер. с нидерл. и предисл. Д. Сильвестрова ; Комментар. Д. Харитоновича. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.

154. Цицерон. Философские трактаты [Текст] / Цицерон ; отв. ред., сост. и автор вступ. ст. д. филос. н. Г. Г. Майоров ; пер. с латинского М. И. Рижского. – М. : Наука, 1985. – 382 с.

155. Черненко Н. А. Особливості мовної маніфестації концепту VIRTUS (на матеріалі «Моральних листів до Луцилія» Сенеки [Текст] / Н. А. Черненко // *Studia linguistica* : [зб. наук. пр.]. – К. : ВД Дмитра Бурого, 2013. – Вип. 7. – С. 223–228.

156. Черненко Н. А. Концепт ДОБРОЧЕСНІСТЬ як універсальна домінанта культури: до питання вербалізації [Текст] / Н. А. Черненко // *Мовні і концептуальні картини світу* : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2014. – Вип. 47. – Ч. 2. – С. 508–516.

157. Черненко Н. А. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у лексико-семантичному просторі латинської, англійської та французької мов [Текст] / Н. А. Черненко // *Studia linguistica* : [зб. наук. пр.]. – К. : ВД Дмитра Бурого, 2014. – Вип. 8. – С. 515–519.

158. Черненко Н. А. Особливості вербалізації концепту ДОБРОЧЕСНІСТЬ у морально-ціннісних системах французької та англійської лінгвокультур [Текст] / Н. А. Черненко // Мовні і концептуальні картини світу. – К. : ВД Дмитра Бураго, 2015. – Вип. 51. – С. 621–629.

159. Черненко Н. А. Давньоримський соціокультурний простір у дзеркалі вербалізації латинського концепту VIRTUS [Текст] / Н. А. Черненко // Філологічні студії = Studia philologica : [сб. наук. арт.] / пад рэд. Г. І. Шаўчэнка, К. А. Тананушкі ; рэдкал. : А. В. Гарнік [і інш.]. – Мінск : РІВШ, 2015. – Вып. VIII. – С. 91–95.

160. Черська Ж. Б. Вербалізація концепту «Егоїзм» у художній літературі першої половини ХХ ст. [Текст] / Ж. Б. Черська // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна» : [зб. наук. пр.] / уклад. : І. В. Ковальчук, Л. М. Коцюк, С. В. Новоселецька. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. – Вип. 42. – С. 178–180.

161. Чижевський Д. Фільософія Г. С. Сковороди [Текст] / Дмитро Чижевський ; [Серія філософічна, кн. 1. ; Ред. : Секретар, проф. Роман Смаль-Стоцький]. – Варшава, 1934. – 190 с.

162. Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима [Текст] / Е. М. Штаерман ; Отв. ред. д-р исторических наук Е. С. Голубцова. – М. : Наука, 1987. – 320 с.

163. Юм Д. Сочинения [Текст] : В 2 т. / Д. Юм. – Т. 1. / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; Вступ. ст. А. Ф. Грязнова ; Примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., дополн. и испр. – М. : Мысль, 1996. – 733 с. – (Философское наследие).

164. Юм Д. Сочинения [Текст] : В 2 т. / Д. Юм. – Т. 2. / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; Примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., дополн. и испр. – М. : Мысль, 1996. – 799 с. – (Философское наследие).

165. Яворська Г. М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс. Мова, культура, влада [Текст] / Г. М. Яворська; НАН України. Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні. – К. : Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні, 2000. – 286 с.

166. Яворська Г. М. Мова як культурний концепт [Текст] / Г. М. Яворська // Яворська Г. М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс. Мова, культура, влада. – К. : Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні, 2000., 2000. – С. 148–152.

167. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології [Текст] / Володимир Янів. – К. : Знання, 2006. – 340 с.

168. Armitage D. The ideological origins of the British Empire [Text] / David Armitage. – Cambridge University Press, 2004. – 245 p.

169. Belfort B. E. Reminiscences and Reflexions of a Mid and Late Victorian [Text] / Ernest Belfort Bax. – New York : Thomas Seltzer 5 West 50<sup>th</sup> Street, 1920. – 282 p.

170. Ben Al. W. The history of English rationalism in the nineteenth century [Text]: In 2 vol. / Ben Alfred William.– Vol. II. – London ; New York ; Bombay : Longmans, Green, and Co., 1906. – 533 p.

171. D'Andrea Thomas D. Tradition, rationality, and virtue : the thought of Alasdair MacIntyre [Text] / Thomas D. D'Andrea. – Great Britain : MPG Books Ltd. Bodmin, Cornwall, 2006. – 486 p.

172. Hume D. A Treatise of human nature [Text] / Hume David ; Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge. – Oxford : Clarendon Press, 1896. – [Electronic source]. – Access mode : <http://oll.libertyfund.org/title/342>)

173. Hume D. Essays. Moral, Political, Literary [Text] / David Hume ; Ed. and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller ; with an appendix pf variant readings from the 1889 ed. by T. H. Green and T. H. Grose, revised ed. – Indianapolis : Liberty Fund, 1987. [Electronic source]. – Access mode : <http://oll.libertyfund.org>

174. Lakoff J. Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind [Text] / J. Lakoff ; The University of Chicago Press. – Chicago and London : Published 1987. – Paperback edition 1990. – 614 p.

175. Locke J. The works of John Locke. Vol. I. Philosophical works [Text] / John Locke ; With a preliminary essay and notes, by J. A. St. John. – London : Henry G. Bohn, York street, Covent Garden, 1854. – 541 p.

176. MacIntyre A. C. Dependent rational animals : why human beings need the virtues [Text] / Alasdair MacIntyre. – Chicago ; La Salle, Illinois : OPEN COURT, 2002. – 184 p.

177. Mackie J. L. Hume's moral theory [Text] / J. L. Mackie. – London ; New York : Routledge, 1995. – 166 p.

178. Matikkala M. Empire and imperial ambition. Liberty, Englishness and Anti-Imperialism in Late-Victorian Britain [Text] / M. Matikkala.. – London ; New York : I. B. Tauris & Co Ltd, 2011. – 288 p.

179. McDonnell M. Roman manliness. Virtus and the Roman Republic [Text] / Myles McDonnell. – New York, 2006. – 509 p.

180. Rousseau J.-J. Lettres écrites de la montagne in collection complète des oeuvres [Text] / Jean-Jack Rousseau. – Genève, 1780-1789. – Vol. 6. [Electronic source]. – Access mode : [www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch)

181. Rousseau J.-J. Lettres (1728-1778) / [Text] / Jean-Jack Rousseau ; presentation, choix et notes de Macel Raymond. – Lausanne : La Guilde du livre, 1959. – 337 p.

182. Seeing Seneca whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics [Text] / ed. by Katharina Volk and Gareth D. Williams. – Boston : Leiden, 2006. – 222 p.

183. Seth J. English philosophers and schools of philosophy [Text] / J. Seth. – London : J. M. Dent & Sons, Ltd., 1912. – 372 p.

184. Smith A. The theory of moral sentiments [Text] / Adam Smith. – Sixth ed. (1790). – São Paulo : MetaLibri, 2006. – 314 p.

185. The Cambridge Companion to the Scottish enlightenment [Text] / Ed. by Alexander Broadie (University of Glasgow). – New York : Cambridge University Press, 2003. – 366 p.

186. The English national character [Text] / by the right rev. Mandell Creighton D.D. – London, Henry Frowde, Amen Corner, E.C. Oxford : Clarendon Press Depository, 116 High Street, 1896. – 34 p.

187. Wong D. Moral relativity [Text] / David B. Wong. – University of California Press Berkeley and Los Angeles ; University of California Press, Ltd. London, England, 1984. – 248 p.

### СПИСОК ЛЕКСИКОГРАФІЧНИХ ДЖЕРЕЛ

188. Бойко Н. Українсько-давньогрецько-латинський словник [Текст] / Н. Бойко, В. Миронова. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2010. – 271 с.

189. Великий тлумачний словник сучасної української мови [Текст] / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К. ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2004. – 1440 с.

190. Вусик О. С. Словник українських синонімів [Текст] : Понад 1500 синонімічних гнізд / За ред. докт. філол. наук, проф. А. М. Поповського. – Дніпропетровськ : Січ, 2000. – 424 с.

191. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь [Текст] : Около 50 000 слов / И. Х. Дворецкий. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М. : Русский язык. – 1976. – 1096 с.

192. Електронний корпус української мови. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.mova.info](http://www.mova.info)

193. Етимологічний словник української мови [Текст] : у 7 т. / редкол. : О. С. Мельничук (голов. ред.) [та ін.]. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 6 : У–Я / уклад. Г. П. Півторак [та ін.]. – 2012. – 568 с.

194. Практичний словник синонімів української мови [Текст] : Близько 17000 синонім. рядів / С. Караванський. – 2-ге вид., доп. й опрац. – К. : Українська книга, 2000. – 480 с.
195. Короткий словник синонімів української мови [Текст] / упор. Деркач П. М. – К. : Радянська школа, 1960. – 209 с.
196. Короткий тлумачний словник української мови [Текст] : Близько 6750 слів / за ред. Д. Г. Гринчишина. – 2-е вид., доп. і перероб. — К. : Радянська школа, 1988. – 320 с.
197. Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru)
198. Полюга Л. М. Повний словник антонімів української мови [Текст] / Л. М. Полюга. – 3-є вид., доп. і випр. – К. : Довіра, 2006. – 508 с.
199. Словарь української мови / Київська міська держ. Адміністрація ; Зібрала ред. журн. «Кієвская Старина» ; Упор., з дод. власн. мат-у Б. Грінченко. – Репринтне видання. – К. : Довіра – УНВЦ «Рідна мова». – Т. 3, Т. 4 : О-П, Р-Я. – 1997. – с. 1-506., с. 1-563. – Друкується за виданням 1909 р. фотоспособом.
200. Ужченко В. Д. Фразеологічний словник української мови [Текст] / Ужченко В. Д., Ужченко Д. В. – К. : Освіта, 1998. – 224 с.
201. Фразеологічний словник української мови [Текст] / Уклад. : В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наук. думка, 1993. – 984 с.
202. British National Corpus. [Electronic source]. – Access mode : [corpus.byu.edu/bnc](http://corpus.byu.edu/bnc)
203. Dictionnaire etymologique de la Langue Latine. Histoire des mots / par A. Ernout et A. Meillet. – Troisieme edition. [Revue, corrigee et augmentee d'un index]. – Paris : Librairie C. Klincksieck, 1951. [Electronic source]. – Access mode : [http://www.amazon.com/Dictionnaire-%C3%A9tymologique-langue-latine-Collection/dp/2252033592#reader\\_2252033592](http://www.amazon.com/Dictionnaire-%C3%A9tymologique-langue-latine-Collection/dp/2252033592#reader_2252033592)

204. Dictionnaire etymologique de la langue Grecque. Histoire des mots / par Pierre Chartraine avec un Supplement sous la direction de: Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou. – Paris, Klincksieck, 1999. [Electronic source]. – Access mode : <https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec>
205. Dictionnaire de L'Académie française ; Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales ; Les dictionnaires anciens. [Electronic source]. – Access mode : [www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/](http://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/)
206. Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500). [Electronic source]. – Access mode : [www.atilf.fr/dmf/](http://www.atilf.fr/dmf/)
207. Dictionnaire de Français Larousse. [Electronic source]. – Access mode : [www.larousse.fr/dictionnaire/français](http://www.larousse.fr/dictionnaire/français)
208. Dictionnaire de la langue Française par É. Littré. – Paris : Librairie Hachette et C, 1883. – 94 p.
209. The Oxford English Corpus. [Electronic source]. – Access mode : [www.oxforddictionaries.com](http://www.oxforddictionaries.com)
210. Cambridge English Corpus/ [Electronic source]. – Access mode : [www.cambridge.org](http://www.cambridge.org)
211. Cambridge Dictionaries online. [Electronic source]. – Access mode : [www.dictionary.cambridge.org/dictionary/british/virtue](http://www.dictionary.cambridge.org/dictionary/british/virtue)
212. Centre national de Ressources Textuelles et Lexicales. [Electronic source]. – Access mode : [www.cnrtl.fr](http://www.cnrtl.fr)
213. Le grand dictionnaire terminologique. [Electronic source]. – Access mode : [www.granddictionnaire.com](http://www.granddictionnaire.com)
214. Le Trésor de la Langue Française informatisé. [Electronic source]. – Access mode : [www.atilf.atilf.fr](http://www.atilf.atilf.fr)
215. Lewis C. T. A new Latin Dictionary [Text] / Charlton T. Lewis and Charles Short. – New York ; Oxford, 1891. – 2033 p.

216. Rouquier M. Vocabulaire d'ancien Francais [Text] / Magali Rouquier ; ouvrage publié sous la direction de Christiane Marchello-Nizia. – Nathan, Editions Nathan, Paris, 1992. – 128 p.

217. The Victorian dictionary. [Electronic source]. – Access mode : [www.victorianlondon.org/index-2012.htm](http://www.victorianlondon.org/index-2012.htm)

218. Online Oxford collocation dictionary. [Electronic source]. – Access mode : [www.oxforddictionary.so8848.com](http://www.oxforddictionary.so8848.com)

219. Oxford Latin Dictionary. – Oxford : Oxford University Press, 1968. – 2151 p.

220. Oxford Dictionaries. [Electronic source]. – Access mode : [www.oxforddictionaries.com](http://www.oxforddictionaries.com)

## СПИСОК ХУДОЖНЬОЇ ЛІТЕРАТУРИ

221. Довженко О. Україна в огні [Текст] / О. Довженко. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.ukrlib.com.ua](http://www.ukrlib.com.ua)

222. Загребельний П. Диво [Текст] / П. Загребельний. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.ukrlib.com.ua](http://www.ukrlib.com.ua)

223. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать [Текст] / Іларіон Київський. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm](http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm)

224. Кобилянська О. Земля [Текст] / О. Кобилянська. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.ukrlib.com.ua](http://www.ukrlib.com.ua)

225. Котляревський І. Енеїда [Текст] / І. Котляревський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.ukrclassic.com.ua](http://www.ukrclassic.com.ua)

226. Літопис Руський. Володимир Мономах. Поучення [Текст] / Переклад Л. Махновця [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [litopys.org.ua/litop/lit27.htm](http://litopys.org.ua/litop/lit27.htm)

227. Нечуй-Левицький І. Афонський пройдисвіт [Текст] / І. Нечуй-Левицький [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.ukrlib.com.ua](http://www.ukrlib.com.ua)

228. A Treatise of Human nature / David Hume ; Reprinted from the original edition in three volumes and edited, with analytical index, by L. A. Selby-Bigge, M. A. – 2-nd ed. – Oxford : Clarendon Press, 1896. – 768 p.

229. Ammianus M. Res gestae a fine Corneli Taciti [Text] / Ammianus Marcellinus. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/ammianus.html](http://www.thelatinlibrary.com/ammianus.html)

230. Augustinus. Confessiones [Text] / Augustinus. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/Augustine/conf.shtml](http://www.thelatinlibrary.com/Augustine/conf.shtml)

231. Austen J. Pride and Prejudice [Text] / Jane Austen. [Electronic source]. – Access mode : <https://www.gutenberg.org/files/1342/1342-pdf.pdf>

232. Balzac Honoré de. Illusions perdues [Text] / Honoré de Balzac. [Electronic source]. – Access mode : [beq.ebooksgratuits.com/Balzac/Balzac-35.pdf](http://beq.ebooksgratuits.com/Balzac/Balzac-35.pdf)

233. Balzac Honoré de. Scènes de la vie Parisienne. Le Père Goriot [Text] / Honoré de Balzac // La bibliothèque électronique du Québec. Collection À tous les vents. – Vol. XXX. [Electronic source]. – Access mode : [www.ebooksgratuits.com/balzac/Balzac-39.pdf](http://www.ebooksgratuits.com/balzac/Balzac-39.pdf)

234. Bronte Ch. Jane Eyre [Text] / Charlotte Bronte. [Electronic source]. – Access mode : [literature.org/authors/bronte-charlotte/jane-eyre/](http://literature.org/authors/bronte-charlotte/jane-eyre/)

235. Cicero. Paradoxa Stoicorum [Text] / Cicero // The Latin Library. [Electronic source]. – Access mode : <http://www.thelatinlibrary.com>

236. Ciceronis M. Tulli Tusculanae Disputationes [Text] / M. Ciceronis // The Latin library. [Electronic source]. – Access mode : <http://www.thelatinlibrary.com>

237. Ciceronis M. T. De officiis Ad Marcum Filium Libri Tres [Text] / M. Ciceronis // The Latin library. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/cicero/off.shtml](http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off.shtml)

238. Dickens Ch. Bleak house with forty illustrations by 'Phiz' [Text] / Charles Dickens. – London : Bradbury and Evans, 1853. – 882 p.

239. Dickens Ch. *Hard Times* [Text] / Charles Dickens. [Electronic source]. – Access mode : [www.freeclassicebooks.com/ Charles Dickens/ HardTimes.pdf](http://www.freeclassicebooks.com/Charles_Dickens/HardTimes.pdf)
240. Dickens Ch. *The Pickwick Papers* [Text] / Charles Dickens. [Electronic source]. – Access mode : [www.royallib.com/read/Dickens\\_Charles/The\\_Pickwick\\_Papers.html#0](http://www.royallib.com/read/Dickens_Charles/The_Pickwick_Papers.html#0)
241. Ennius Q. *Fragmenta* [Text] / Quintus Ennius // The Latin Library. [Electronic source]. – Access mode : <http://www.thelatinlibrary.com>
242. Flaubert G. *Madame Bovary* [Text] / Gustave Flaubert. [Electronic source]. – Access mode : [www.planetpublish.com/wp-content/uploads/2011/11/Madame\\_Bovary\\_NT.pdf](http://www.planetpublish.com/wp-content/uploads/2011/11/Madame_Bovary_NT.pdf)
243. François de la Rochefoucauld. *Réflexions ou sentences et maxims morales* [Text] / François de la Rochefoucauld. [Electronic source]. – Access mode : [www.ebook-gratuit-francais.com/wp-content/uploads/sites/6/ebooks/pdf/la\\_rovhefoucauld\\_maximes.pdf](http://www.ebook-gratuit-francais.com/wp-content/uploads/sites/6/ebooks/pdf/la_rovhefoucauld_maximes.pdf)
244. Galsworthy J. *The Forsyte Saga* [Text] / John Galsworthy. – London : William Heinemann, 1922. – 1104 p.
245. Livius T. *Ab Urbe condita libri* [Text] / Livius T. // The Latin Library. [Electronic source]. – Access mode : <http://www.thelatinlibrary.com>
246. Maugham W. S. *Of human bondage* [Text] / Maugham Somerset William. [Electronic source]. – Access mode : [www.planetpublish.com/wp-content/.../Of\\_Human\\_Bondage\\_NT.pdf](http://www.planetpublish.com/wp-content/.../Of_Human_Bondage_NT.pdf)
247. Mme L. de. *La Princess de Clèves* [Text] / Mme de Lafayette. [Electronic source]. – Access mode : [www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/madame\\_de\\_lafayette\\_princesse\\_de\\_cleves.pdf](http://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/madame_de_lafayette_princesse_de_cleves.pdf)
248. Montaigne M. de. *Essais* [Text] / Michelle de Montaigne. [Electronic source]. – Access mode : [www.argotheme.com](http://www.argotheme.com)
249. Plauti T. M. *Asinaria* [Text] / Titus Maccius Plautus. [Electronic source]. – Access mode : [:www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml](http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml)

250. Porci C. M. De agri cultura liber. / C. M. Porcius, M. Terenti Varronis ; Rerum rusticarum libri tres ; Ex recensione Henrici Keilii. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/cato/cato/agri.html](http://www.thelatinlibrary.com/cato/cato/agri.html)

251. Sallusti C. Bellum Jugurthinum [Text] / C. Sallusti Crispi. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/sall.2.html](http://www.thelatinlibrary.com/sall.2.html)

252. Seneca L. A. Epistulae morales ad Lucilium [Text] / Lucius Annaeus Seneca // The Latin Library. [Electronic source]. – Access mode : <http://www.thelatinlibrary.com>

253. Stendhal. Le rouge et le noir [Text] / Stendhal. [Electronic source]. – Access mode : [www.ebooksgratuits.com/vents/Stendhal-rouge.pdf](http://www.ebooksgratuits.com/vents/Stendhal-rouge.pdf)

254. Terenti P. A. Eunuchus / P. Terenti Afri. [Text]. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/ter.eunuchus.html](http://www.thelatinlibrary.com/ter.eunuchus.html)

255. Tertullianus Q. S. F. De Patientia [Text] / Q. Septimius Florens Tertullianus // The Latin Library. [Electronic source]. – Access mode : [www.thelatinlibrary.com/tertullian.html](http://www.thelatinlibrary.com/tertullian.html)

256. Thackeray W. M. The vanity fair [Text] / Thackeray William Makepeace. [Electronic source]. – Access mode : [www.planetpublish.com/wp-content/uploads/2011/11/Vanity\\_Fair\\_NT.pdf](http://www.planetpublish.com/wp-content/uploads/2011/11/Vanity_Fair_NT.pdf)

257. The blossoms of morality : intended for the amusement and instruction of young ladies and gentlemen [Text]/ by the editor of The looking-glass for the mind ;With forty-seven cuts, designed and engraved by I. Bewick. – The sixth ed. – London, 1814. – 228 p.

258. Vergilius P. M. Aeneid [Text] / Publius Vergilius Maro. [Electronic source]. – Access mode : <http://www.thelatinlibrary.com/verg/aen.shtml>

## ДОДАТКИ

### Додаток А

Вкажіть вашу стать	ж	ч
Ваш вік	17-20 років	20-30 років

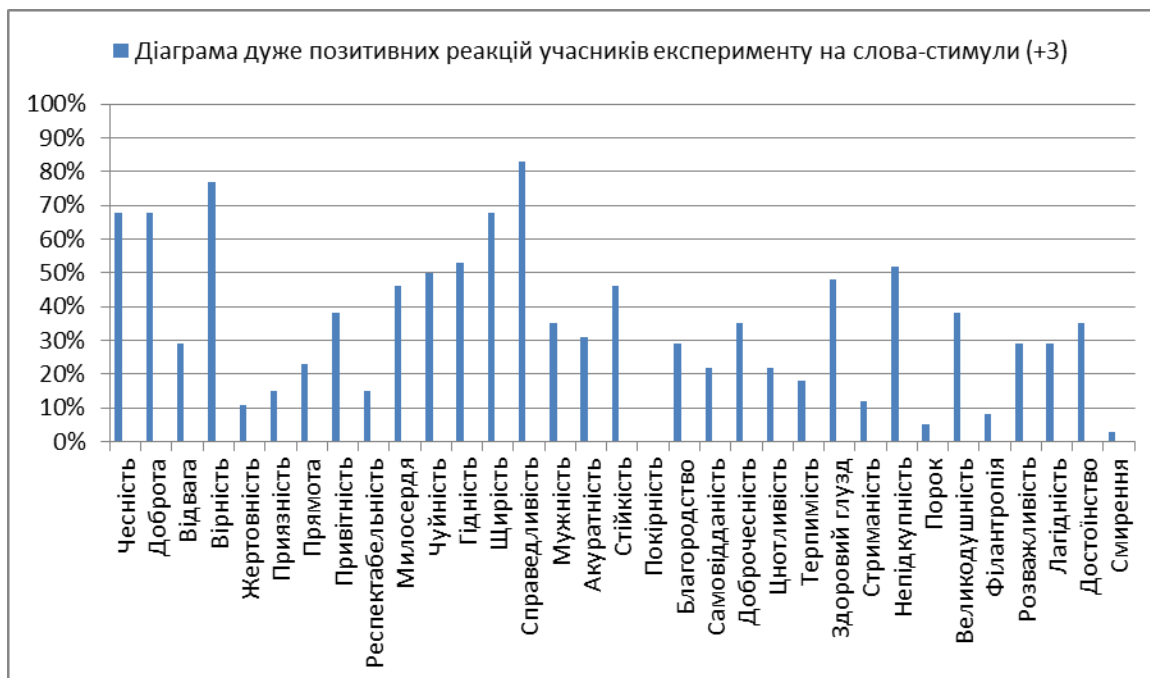
Згідно із запропонованою шкалою (де  $-3$  – дуже негативне ставлення,  $-2$  – негативне,  $-1$  – швидше негативне,  $0$  – нейтральне,  $+1$  – швидше позитивне, аніж нейтральне,  $+2$  – позитивне,  $+3$  – дуже позитивне) позначте цифру, що відповідає вашому уявленню про кожне з перерахованих слів:

	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3
Чесність							
Доброта							
Відвага							
Вірність							
Жертовність							
Приязність							
Прямота							
Привітність							
Респектабельність							
Милосердя							
Чуйність							
Гідність							
Щирість							
Справедливість							
Мужність							
Акуратність							
Стійкість							
Покірність							
Благородство							
Самовідданість							
Доброчесність							
Цнотливість							
Терпимість							
Здоровий глузд							
Стриманість							
Непідкупність							
Порок							
Великодушність							
Філантропія							
Розважливість							
Лагідність							
Розважливість							
Достоїнство							
Смирення							

## Додаток Б



## Додаток В



## Додаток Г



## Додаток Д

