

Зміст

Вступ	4
Розділ I.....	9
Теоретичні основи дослідження концептів <i>καρδία</i>, <i>ψυχή</i> та <i>πνεῦμα</i>	9
<i>I.1</i> Поняття про концепт та його дослідження	9
<i>I.2</i> Семантика та синонімія.....	14
<i>I.3</i> Ідіоми, фразеологічні вирази та тропи.....	17
<i>I.4</i> Історія книг Царств і Параліпоменон	20
Розділ II	23
Серце, душа і дух як філософсько-теологічні феномени.....	23
<i>II. 1</i> Серце як філософсько-теологічний феномен.....	23
<i>II. 1.1</i> Серце в давній філософії	23
<i>II.1.2</i> Феномен серця в Біблії і Корані.....	25
<i>II.1.3</i> Серце у пізнішій християнській думці	28
<i>II.1.4</i> Вчення про серце в українській філософії.....	30
<i>II.2</i> Душа як філософсько-теологічний феномен	31
<i>II.2.1</i> Душа у філософських уявленнях.....	31
<i>II.2.2</i> Душа у східній філософії.....	32
<i>II.2.3</i> Душа у віруваннях Давнього Єгипту та Месопотамії	33
<i>II.2.4</i> Душа в античній філософії.....	35
<i>II.2.5</i> Вірування у переселення душ	37
<i>II.2.6</i> Поняття душі в Біблії.....	39
<i>II.2.7</i> Душа у пізнішій християнській думці.....	39
<i>II.2.8</i> Душа в ісламі.....	42
<i>II.2.9</i> Поняття душі в українській філософії.....	43
<i>II.3</i> Дух як філософсько-теологічний феномен.....	44
<i>II.3.1</i> Дух як філософське поняття	44
<i>II.3.2</i> Дух у релігійній свідомості	46
<i>II.3.3</i> Душа і дух.....	51
Розділ III.....	54

Вербалізація концептів καρδία, ψυχή та πνεῦμα.....	54
<i>III.1 Вербалізація концепту καρδία</i>	<i>54</i>
<i>III.1.1 Семантичні варіації імені концепту у давньогрецькій мові та досліджуваному тексті.....</i>	<i>54</i>
<i>III.1.2 Граматичні засоби реалізації концепту καρδία.....</i>	<i>64</i>
<i>III.1.3 Реалізація концепту καρδία у складі сталих виразів</i>	<i>66</i>
<i>III.1.4 Реалізація концепту καρδία у складі художніх засобів</i>	<i>72</i>
<i>III.1.5 Концепт καρδία у молитві царя Манасії</i>	<i>73</i>
<i>III.2 Вербалізація концепту ψυχή.....</i>	<i>74</i>
<i>III.2.1 Семантика імені концепту в давньогрецькій мові та досліджуваному корпусі .</i>	<i>74</i>
<i>III.2.2 Реалізація концепту ψυχή у складі сталих виразів та художніх засобів.....</i>	<i>82</i>
<i>III.3 Вербалізація концепту πνεῦμα.....</i>	<i>90</i>
<i>III.3.1 Семантика імені концепту у давньогрецькій мові та досліджуваних книгах.....</i>	<i>90</i>
<i>III.3.2 Особливості реалізації концепту πνεῦμα у складі сталих виразів та художніх засобів</i>	<i>100</i>
Висновки	104
Список використаної літератури.....	113
Лексикографічна література, довідники та коментарі ..Помилка! Закладку не визначено.	
Джерела тексту.....	126
Анотації.....	128

Вступ

Сучасні філологічні студії характеризуються недостатнім рівнем досліджень медичної лексики і концептології у релігійних текстах. Ще менш вивченими є значення окремих пов'язаних із медициною концептів в осібних релігійних текстах чи корпусах. Через це дана тематика потребує детальнішого розгляду.

Темою даної магістерської роботи є вербалізація концепту СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ (*καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα*) у септуагінтарній¹ версії історичних біблійних книг Царств і Параліпоменон². Представлена робота є продовженням попередньої праці автора з дослідження медичної лексики у латинському тексті даного корпусу [65;66] та доповненням робіт із вербалізації концепту СЕРЦЕ [10;11;67;68]. Ці концепти були обрані як основні в концептосфері внутрішнього світу людини і як такі, що найчастіше характеризують внутрішній світ у біблійному тексті. Попри те, що саме Септуагінта лягла в основу слов'янських біблійних перекладів Старого Завіту, у вітчизняній науці вона вивчена мало. Цей факт поруч зі згаданим браком досліджень медичної лексики і зв'язаних з нею концептів у Біблії дозволяє говорити про **актуальність даної магістерської роботи**.

Серед дослідників концепту варто виокремити А. Приходька, А. Бабушкіна, О. Волгіну, А. Косенка, М. Скаб, М. Піменову, Ю. Прохорова, Н. Агаркову, В. Сулиму, В. Кононенко, О. Селіванову, В. Іващенко, З. Попову, І. Стерніна та К. Голобородька. Серед дослідників семантики виділяємо В. Левицького, Л. Гонтарук, С. Кійко, М. Кочергана, О. Тараненка, Ж. Соколовську і ряд інших. Щодо досліджуваних нами концептів, то І. Голубовська та Н. Брагінець розглядали концепти ДУША і

¹ Під терміном *Септуагінта* у цій роботі слід розуміти давньогрецький текст Старого Завіту як такий, не залежно від його текстуальних варіантів.

² У представленому дослідженні використовуються лише септуагінтарні назви біблійних книг і нумерація псалмів.

СЕРЦЕ в національно-мовних картинах різних народів, Н. Сидоренко досліджувала концепт СЕРЦЕ у філософії Г. Сковороди, а Т. Пруднікова – концепти ДУША, СЕРЦЕ і РОЗУМ в українській фразеології. На жаль, медична лексика і пов'язані з нею концепти у Біблії не має своїх дослідників серед українських філологів. Можемо назвати лише доктора медичних наук Я. Шпарика як дослідника медицини у Святому Письмі. Цим пояснюється новизна теми дослідження.

Мета представленої роботи – аналіз об'єктивації концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ у біблійному тексті через аналіз процесу семантичного становлення і особливості вживання концептів у корпусі Царств-Параліпоменон.

Поставлена мета дослідження передбачає вирішення таких **завдань**:

1. Аналіз концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ у філософії різних народів та віровченні основних світових релігій.
2. Аналіз семантики імен концептів *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα* в давньогрецькій та давньоєврейській мовах.
3. Аналіз семантики імен концептів *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα* в досліджуваному корпусі.
4. Граматичний аналіз реалізації концептів *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα* у досліджуваному тексті.
5. Аналіз вживання *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα* зі *словами-супровідниками* (у складі сталих виразів та художніх засобів).

Об'єктом даного дослідження є вербалізація концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ на основі дослідження давньогрецьких іменників *καρδία*,

ψυχή та πνεῦμα. **Предметом** дослідження є концепт як чільне поняття когнітивної лінгвістики.

У ході роботи було використано ряд різноманітних **методів і прийомів**. Основним методом, використаним для дослідження концептів [1] став описовий – «планомірна інвентаризація одиниць мови і пояснення особливостей їх будови та функціонування на певному (даному) етапі розвитку мови, тобто в синхронії» [23, с. 360]. Було використано прийоми зовнішньої інтерпретації отриманих даних, базовані на поєднанні лінгвістичних даних про лексеми *καρδία*, *ψυχή* і *πνεῦμα* та позамовних даних про філософсько-теологічні феномени серця, душі і духу [23, с. 360-361]. Було також вжито зіставний метод — «сукупність прийомів дослідження й опису мови через системне порівняння з іншою мовою з метою виявлення її специфіки» [23, с. 367] при порівнянні семантики давньогрецької і давньоєврейських лексем зі значенням *серце*, *душа* і *дух*. У ході роботи ми також провели поглиблений семантичний аналіз, ґрунтуючись на словниках Г. Д. Лідделла, Г. Скотта і Г. С. Джоунса [111] та Ф. Брауна, С. Р. Драйвера і Ч. А. Бріггса [107]. Такі дослідження відносять до лінгвістичних методів інвентаризації лексичних мікросистем [26, с. 290-291]. При дослідженні особливостей семантики і слововжитку розглянутих іменників був використаний дистрибутивний аналіз — «методика дослідження мови на основі оточення (дистрибуції, розподілу), окремих одиниць у тексті» [23, с. 373]. Кількісний (підрахунок вживання лексеми у дослідженому корпусі та окремих книгах зокрема) та статистичний (обчислення і порівняння відсоткових відношень) використовувались з метою наочної ілюстрації обсягу отриманого матеріалу.

Ми не проводили спеціального текстологічного аналізу кожного уривка, проте виділили ряд текстуальних особливостей.

Матеріалом дослідження став септуагінтарний текст книг Царств і Параліпоменон. Основним ресурсом для досліджень став давньогрецький текст книг Царств і Параліпоменон за виданням А. Ральфса і Р. Хангарта [115]. Додатковим джерелом послужило критичне видання антиохійського (Лукіанового) тексту обох корпусів за редакцією Н. Фернандез Маркоса та Х. Р. Бусто Саїза [118;119;120]. Як опорний український текст ми використали переклад архімандрита Рафаїла (Турконяка), єдиний повний переклад Септуагінти сучасною українською мовою³ [114].

Практичне значення магістерської роботи у тому, що вона може бути використана при написанні досліджень з концептосфери внутрішнього світу людини. Крім того, дослідження буде корисним філософам та релігієзнавцям, оскільки систематизує дані про серце, душу і дух у філософії та релігіях світу. Воно також може бути використане у дослідженнях грецьких лексем, які виступають іменами зазначених концептів, оскільки розкриває їхні семантичні варіації в біблійному тексті.

Теоретичне значення роботи полягає в систематизації наявних теоретичних знань з дослідження концептів і розробці власних класифікацій значень і варіантів вербалізації досліджуваних концептів, які можуть бути використані наступними дослідниками.

Наукова новизна магістерської роботи полягає в тому, що вона є першим в україномовному науковому сегменті дослідженням концептосфери історичних біблійних книг. Крім того, робота доповнює існуючі дослідження концептосфери внутрішнього світу людини і

³ Всюди у тексті магістерської роботи, де не зазначено перекладача, крім кількох незначних словосполучень, вжито саме цей переклад.

біблійної антропології аналізом концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ. Урешті, представлене дослідження розглядає одразу декілька концептів і показує їхні спільні риси у біблійному контексті. Крім того, представлена магістерська робота виступає міждисциплінарним дослідженням, поєднуючи актуальні сфери досліджень лінгвістики (когнітивна лінгвістика), філософії та теології (антропологія). На сьогодні, когнітивна лінгвістика є найбільш перспективною сферою мовознавчих досліджень у східноєвропейському дискурсі, у той час як антропологія, у зв'язку з розвитком біоетики та інших суміжних галузей, отримала новий поштовх у рамках як філософії, так і теології. Представлена магістерська робота має на меті ввести антропологічну тематику частково в русло філології, зокрема – когнітивної лінгвістики.

Обсяг магістерської роботи – вступ, три розділи, висновки, список використаної літератури (120 позицій) та анотації. Всього робота займає 129 сторінок.

Розділ I

Теоретичні основи дослідження концептів *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα*

I.1 **Поняття про концепт та його дослідження**

Однією із головних сфер наукового інтересу мовознавців у другій половині ХХ століття стала когнітивна лінгвістика – «мовознавчий напрям, у якому функціонування мови розглядають як різновид пізнавальної діяльності, а когнітивні механізми та структури людської свідомості досліджують через мовні явища» [24]. Вона виникла лише наприкінці 80-их років, проте швидко завоювала популярність у науковому світі. У її основу покладено чотири основних принципи: антропоцентризм (людина є центром мовознавчого дослідження), менталізм (вивчення ментальних процесів і змістового складу мови), експансіонізм (використання методів інших наук) та експланаторність (намагання пояснити мовні явища) [26, с. 179-180⁴].

У східноєвропейському, у тому числі і українському, мовознавчому дискурсі чільним поняттям когнітивної лінгвістики став концепт: «будь-яка дискретна змістовна одиниця колективної свідомості, яка відображає предмет реального чи ідеального світу, збережений у національній пам'яті носіїв мови у вигляді пізнаного суб'єкта» [2, с. 29]. Іншим прийнятним визначенням концепту є «складний лінгво-ментальний феномен, що на рівні семантики поєднує денотативний та образно-оцінний (стилістичний) значеннєві плани, виявляє особливості мовомислення, поведінкових стереотипів людини як представника певного етносу, ставлення її до того чи іншого відображуваного об'єкту» [5, с. 233]. Хоча вже у середньовіччі ішла мова про концепти філософські [48], а на вже початку ХХ століття К. Ердман виділяв у значенні слова його емоційне значення (*Gefühlswert*),

⁴ Тут і далі переклади з англійської та російської мов власні.

тобто те, що більшість науковців включає у поняття концепту, подібні ідеї отримали розвиток лише порівняно нещодавно [71, с. 107; *цитата за* 26, с. 349]. У окрему групу виділяють біблійні концепти, про які російський релігійний філософ о. Павло Флоренський писав: «Засвоєння читаного або почутого відбувається одночасно на трьох різних рівнях: і як звук, разом із відповідним образом, і як поняття, і, нарешті, як трепетна ідея, що безупинно коливається та в часі багатообразно натякає на понадчасову повноту [50, с. 240].

Виділяють шість основних підходів до вивчення концептів:

- Когнітивно-психологічний підхід: концепт характеризується двобічно, як мовна і як психічна реальність, несе не лише інформацію про певний предмет, але і колективне знання про нього. Він зберігає пам'ять про предмет у свідомості [102, с. 40-44].
- Культурологічний підхід: концепт виступає частиною національної культури і філософії народу, який твориться взаємодією різних факторів. Ю. Степанов розглядає концепт як «згусток культури у свідомості людини; те, завдяки чому культура входить у ментальний світ людини» [102, с. 40].
- Структурно-системний підхід: концепт є частиною більшої системи, але і сам має складну структуру. Він може уявлятися як знання про фрагмент світу який, у свою чергу, є системою з багатьох фрагментів [21].
- Епістеміологічно-інформаційний підхід: концепт визначається як вид знання, носій інформації. Це сукупність усіх знань про той чи інший предмет [21].
- Прагма-регулятивний підхід: концепт – це «сформована сукупність правил і оцінок елементів хаосу картини буття,

детермінована особливостями діяльності представників даної лінгвокультурної спільноти, закріплена в їх національній картині світу і [яка] транслюється засобами мови в їх спілкуванні» [40, с. 159].

- Аксіологічний підхід: концепт уявляється як «духовна цінність» і дозволяє говорити про «ціннісні домінанти» певної культури [39, с. 14-15].

Часто дослідники поєднують різні підходи, залежно від мети їхнього дослідження. У нашій роботі ми будемо опиратися на культурологічний підхід, говорячи про серце, душу і дух як частину філософії ізраїльтян біблійної епохи, також розцінюючи досліджувані концепти як частину складнішої філософської системи.

Як правило, концепти номінуються одним словом, рідше – афоризмом [37, с. 82]. Найчастіше ім'я концепту – субстантивна форма, тобто іменник, якому властивий найбільший рівень концептуалізації [37, с. 48]. З. Попова та І. Стернін запропонували термін *номінативне поле концепту*: «сукупність мовних засобів, які об'єктивують (вербалізують, репрезентують, озвніщують) концепт у певний період розвитку суспільства» [36, с. 47]. Серед мовних засобів, якими вербалізується концепт вони виділяють прями номінації концепту, переносні номінації концепту, синоніми, фразеологізми, паремії, метафоричні номінації, стійкі порівняння із ключовим словом, вільні словосполучення, словотвірне та асоціативне поля, словникові тлумачення мовних одиниць, словникові статті в енциклопедіях та довідниках, тематичні (наукові), публіцистичні або художні тексти, сукупність текстів тощо [36, с. 48-50]. У даній роботі ми примикаємо до погляду В. Левицького за яким концепт «за об'ємом свого змісту співставний перш за все зі всією сукупністю значень багатозначного слова», тобто семантемою [26, с. 353].

В. Левицький виділяє п'ять етапів об'єктивації концепту:

- Перший етап – вибір імені концепту, яким може бути слово, рідше – словосполучення.
- Другий етап – виділення як сукупності всіх значень певного слова, так і інших слів, які вербалізують досліджуваний концепт у певному тексті чи мові взагалі, враховуючи також конотативні значення.
- Третій етап – встановлення *слів-супровідників* (слов-сопроводителей), тобто інших слів, найчастіше – прикметників, які поєднуються із досліджуваними іменниками, які вербалізують концепт. «Використання слів-супровідників може виявитися важливим допоміжним засобом для експлікації («роз'яснення, тлумачення, розкриття») концептів у дослідженнях з когнітивної лінгвістики» [26, с. 262].
- Четвертий етап – намагання знайти *внутрішні кордони* між частинами концептів, хоча не всі лінгвісти погоджуються із фактом їхнього існування.
- П'ятий етап – виділення доменів, «певних структурованих просторів фонових знань, які задаються у вигляді класу предметів» [26, с. 355-360].

У представленому дослідженні ми приймаємо алгоритм В. Левицького, і будемо розглядати обрані нами концепти СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ іменами яких виступають давньогрецькі іменники *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα* за наведеною вище схемою, не враховуючи останнього етапу, оскільки він вимагає подальших глибших досліджень концептосфери книг Царств і Параліпоменон.

Крім лексичних, вираження концепту здійснюється також стилістичними засобами, особливо, якщо розглядувана лексема має стилістичні конотації [15, с. 38]. Це дозволяє говорити про *суб'єктивацію* концепту, тобто його вираження з урахуванням суб'єктивної оцінки. А. Приходько виділяє метафоричну, синонімічну, алюзійну та паремійну суб'єктивації. Метафорична суб'єктивація – сукупність образно-мисленневих асоціацій щодо певного концепту у людській свідомості. Синонімічна суб'єктивація – це «презентація повного концептуального інваріанту його семантичними дублетами/варіантами» [39, с. 85-90]. При такій суб'єктивації концепт стає *гіперонімом* щодо своїх синонімів. Під алюзивною суб'єктивацією слід розуміти прояв метафори у вигляді натяків чи жартів. Паремійна суб'єктивація – аналітичний спосіб репрезентації концептів на основі приказок, прислів'їв, афоризмів, загадок чи анекдотів [39, с. 90-91].

Безпосередньо концепти СЕРЦЕ, ДУША та ДУХ належать до концептосфери внутрішнього світу людини. М. Піменова пропонує термін «внутрішня людина» («внутренний человек») на позначення концептів внутрішнього світу, серед яких вона виділяє концепти ДУША, СОВІСТЬ, ДУХ, ВОЛЯ, УЯВА, СЕРЦЕ та РОЗУМ. Вона також наголошує на тому, що «внутрішня людина» концептуалізується через вітальні, зооморфні та антропоморфні характеристики [32]. Для нас на даному етапі найважливішими є вітальність та антропоморфність. У ході роботи ми розглядали переважно емоційні та ментальні ознаки досліджуваних концептів.

Попри велику кількість прихильників серед мовознавців, теорія концептів зазнала критики з боку деяких науковців. Так, цитований вище В. Левицький, попри свій внесок у когнітивну лінгвістику, критикував ряд її положень, зокрема той факт, що основним прийомом концептуального

аналізу є *інтуїція* дослідника, яку у когнітивній лінгвістиці називають *натренованою інтроспекцією*, ступінь натренованості якої об'єктивно виміряти не можливо [26, с. 182-183].

1.2 Семантика та синонімія

Основою другого етапу схеми об'єктивації концепту (див. вище) є виділення сукупності всіх значень досліджуваного слова, тобто імені концепту. Семантика – «підрозділ мовознавства, який вивчає значення у мові» [87, с. 215]. В Левицький виділяє три підходи до тлумачення лексичного значення: значення слова як його *образ*; співвідношення знаку до означуваного предмета та співвідношення понять *стимул-реакція* [26, с. 84]. Як своєрідний компроміс розглянутих ним концепцій він пропонує таку узагальнену дефініцію поняття значення слова: «здобуті через досвід (у процесі діяльності) знання про сукупність мовленнєвих і немовленнєвих ситуацій, у яких може бути вжите слово». Дослідник особливо наголошує саме на *знанні* як основному факторі, а не просто *інформації* чи *правилах вживання* слова [26, с. 91]. Простіше кажучи, саме рівень пізнання світу дає людині знання його об'єктів, як матеріальних, так і нематеріальних, і формує її словниковий запас. Наявний *обсяг* знань про світ дає також можливість правильно вживати слова, відповідно до певного стилю мовлення і контексту, і, виходячи з цього, будувати синтаксично правильні речення.

Семантична схожість графічно та фонетично різних слів здавна була предметом наукового інтересу. Попри часткову згоду щодо природи синоніми, мовознавці дають різні дефініції та пояснення цього поняття. Так, В. Левицький трактує синоніми як слова, які «повністю або частково співпадають денотативно, а також за сигніфікативним і структурним компонентами, а отже, здатні до взаємозаміни в тексті без значної зміни сенсу цього тексту» [26, с. 369]. М. Кочерган визначає синоніми як: «слова

однієї й тієї ж частини мови, значення яких повністю чи частково збігаються». Синонімія, на його думку, «відображає в мові властивості об'єктивного світу, через що є лінгвістичною універсалією» [24, с. 267]. У європейській лінгвістиці побутує думка про те, що «А і В є синонімами, якщо вони мають точно таке ж значення» [62, с. 234]. Подібно і в американському мовознавстві існує погляд на синоніми як на «два або більше слова з однаковим референтом чи семантичною інтерпретацією, які обидва відносяться до одного класу об'єктів реального світу» [87, с. 532]. Загалом виділяють щонайменше десять ознак, які показують, що слова є синонімами [4, с. 6, *цитата за* 26, с. 367]. В. Левицький узагальнює серед них такі: близькість або тотожність значень, близькість або тотожність самих позначуваних об'єктів та близькість або тотожність структурного значення. Чільним компонентом варто вважати сигніфікативний [26, с. 367-369]. За найпростішою системою поділу, синоніми поділяються на абсолютні, значення яких є повністю тотожним (наприклад, давньогрецькі іменники *οἶχος* і *οἶκία* (дім) або давньоєврейські *לֵב* і *לֵב* (серце) є тотожними за значенням і відрізняються лише граматичним родом), і контекстуальні, які означають одне і те ж поняття лише у певному контексті. Проте, деякі мовознавці ставлять під сумнів існування стовідсоткової абсолютної синонімії [62, с. 234]. Розгляньмо, до прикладу, українські лексеми *палець* і *перст*. Вони обидві повністю тотожні за значенням і позначають один і той же об'єкт, «рухому кінцеву частину кисті руки» [101, с. 712, 756]. Отже, кожен палець руки є перстом, а кожен перст є пальцем руки. Таким чином, природнім для українського вуха є речення *Наречена вдягнула на палець золоту каблучку* або фразеологізм *палець об палець не вдарити*. Проте, чи так само природнім буде речення *Наречена вдягнула на перст золоту каблучку* чи фразеологізм *перст об перст не вдарити*? Таким чином приходимо до розуміння важливості не

лише денотата (позначуваного), але і конотації слова, «яка включає емоційну і стилістичну цінність та його соціальне значення» [62, с. 234]. На цих прикладах також бачимо можливість виділення в окрему категорію стилістичних синонімів.

В. Левицький пропонує також іншу схему поділу синонімів на парадигматико-синтагматичні (куди входять абсолютні, семантичні і семантико-стилістичні), парадигматичні (до яких належать семантико-підсилювальні та емоційно-підсилювальні) та синтагматичні. Така схема дозволяє краще розглядати синоніми на матеріалі будь-якої мови [26, с. 370-375].

Практично кожне повнозначне слово у мові має хоча б один синонім. У деяких мовах, наприклад, давньоєврейській зустрічаються синоніми і серед займенників. Враховуючи спільність значень, синоніми формують синонімічні ряди, наприклад, дієслова зі значенням оздоровлювати, лікувати у латинській мові: *sanare*, *vivificare*, *curare*, *revivere* тощо. Існує ряд лінгвістичних та психолінгвістичних методів вичленення та інвентаризації синонімів у синонімічних рядах і їхньої поєднуваності з іншими словами [26, с. 378-388]. Крім спільних рис у семантиці і спільного денотату, слова-синоніми часто характеризуються і схожістю фонетичної будови [26, с. 404-407]. Прикладами тут можуть слугувати, серед іншого, наведені вище слова *oikos* і *oikia* чи לֵב וְלֵבָב.

Не варто також плутати синонімію слів з їхньою полісемією, тобто «здатністю слова набувати кількох значень» [26, с. 203] та омонімією «двома або більше різними словами з однаковою вимовою і написанням, але різним значенням» [87, с. 524]. Відкритим у світовому мовознавстві залишається також питання про те, «від чого залежить число синонімів до даного слова» [26, с. 375].

Основний аспект даного дослідження – полісемія лексем *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα*, які *вербалізують* досліджувані концепти, у корпусі Царств-Параліпоменон. Полісемія визначається як «здатність слова набувати кількох значень». Основною причиною виникнення полісемії є невідповідність між обмеженим лексичним ресурсом і необмеженою кількістю об'єктів і понять зовнішнього світу [26, с. 203]. Не варто відкидати також думку ряду науковців про те, що полісемії не існує, а у кожному окремому контексті вживається нове слово [26, с. 206]. Опираючись на аргументи В. Левицького, у представленій роботі ми приймаємо думку про те, що між рядом значень одного слова існують ієрархічні відношення, при яких одне значення є основним (ядерним), а інші – похідними чи переносними (другорядними). Окремі значення лексеми розрізняємо і виділяємо у певному контексті, у тому числі у складі сталих виразів.

Розглядаючи природу значень слова, вчені виділяють такі три явища: «референт – це одиничний предмет, денотат – клас ідентичних предметів, а сигніфікат – сукупність ознак класу предметів» [26, с. 97]. Крім денотації, слово має ще й *конотацію*, яка включає «його емоційну і стилістичну цінність та його соціальне значення» [62, с. 234]. Під соціальним значенням слід розуміти такі умови вживання того чи іншого слова, які залежать не від його безпосереднього значення, а від певних соціальних умов, як наприклад вибір форми звертання ти/Ви в українській чи нідерландській мовах [62, с. 114].

1.3 Ідіоми, фразеологічні вирази та тропи

При розгляді слів-супровідників у даному дослідженні робиться акцент на *ідіомах* або *ідіоматичних виразах*. За класифікацією

фразеологічних одиниць, запропонованою В. Виноградовим, розглянуті у цій роботі сталі вирази належать до *фразеологічних єдностей*, які разом із фразеологічними зрощеннями прийнято об'єднувати під поняттям *ідіоми* [52, с. 19-20]. Ідіоми – це «сталі послідовності слів зі сталим значенням, яке не складене із дослівного значення окремих слів (...), проте це значення не може бути видобутим з прямих значень окремих слів» [87, с. 524]. Ідіоми можуть варіюватися, проте як правило виражаються лише у певному граматичному часі. Переважно, вони також не змінюють усталений порядок і кількість слів. Тим не менш, у сучасному мовознавстві залишається відкритим питання наскільки «сталими» є ідіоматичні вирази. Їхня етимологія і принципи сполучуваності також не завжди ясні для дослідників. Часто ідіоми і не-ідіоми співіснують і є взаємозамінними залежно від позамовного контексту і відповідного формального чи неформального стилю [62, с. 272-277].

Основою для творення багатьох ідіом є переносне, метафоричне значення слова. Метафоричне розширення значення (*metaphorical extension*) – це «розширення (*expansion*) значення слова, щоб включити в нього об'єкт чи концепт, який подібний до оригінального референта у певному метафоричному (переносному) сенсі, радше ніж у прямому» [87, с. 526]. Причиною зміни значення є його переосмислення – «один зі способів відображення дійсності у свідомості людини, пов'язаний із відтворенням реальних чи уявних особливостей відображуваних об'єктів на основі встановлення зв'язку між ними» [52, с. 30]. Всю повноту значень лексем *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα* розглянуто у представленому дослідженні.

Фразеологічні одиниці можуть виступати синонімами, якщо вони «мають близькі значення та семантичну сполучуваність, позначають одне і те ж поняття, виконують однакову синтаксичну функцію, співвідносяться з однією і тією ж частиною мови, але відрізняються значеннєвими

відтінками, компонентним складом, стилістичним або емоційно-експресивним забарвленням» [52, с. 45]. Ряд мовознавців виділяє також фразеологічні варіанти, тобто такі одиниці, які «тотожні за значенням та образністю, проте відрізняються словоформами чи деякими лексемами й зберігають відносну стабільність синтаксичної структури» [52, с. 46]. Проте, у даній роботі ми приймаємо погляд за яким розглянуті нами схожі за значенням сталі вирази є синонімами, а не варіантами.

Розглядаючи ідіоми, які входять до номінативного поля концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ у книгах Царств-Параліпоменон, ми погоджуємося із характеристикою фразеологічних одиниць псковських літописів, даною Л. Костючуком, яка є справедливою і щодо розглянутих біблійних висловів. На його думку, історичні фразеологізми мають такі риси:

- Метафоричне переосмислення вислову;
- Стійкість зв'язку нового, актуального значення з внутрішньою формою і відносну стійкість компонентного складу;
- Повторюваність вислову у текстах пам'яток, що свідчить про відтворюваність і вживання його у мові минулого [22, с. 98, *цитата за 52, с. 15*].

Крім метафор та різноманітних сталих виразів, у роботі досліджується також такий троп як порівняння:

[С]тилістична фігура або рідше – троп [...]що полягають в образному зіставленні в межах певних синтаксичних конструкцій двох понять – з уподібненням одного з них до того, у якому певну спільну для обох ознаку виражено помітніше, своєрідніше або в потрібному для мовця емоційно-оцінному плані. П[орівняння] є одним із засобів мовного освоєння світу за допомогою унаочнення, увиразнення певних його фрагментів з одночасним ставленням мовця до них [99, с. 277].

До того ж, у досліджуваному корпусі зустрічається антитеза – протиставлення одного предмета іншому. Основна мета антитези – провести різкий контраст двох понять з метою привернення уваги читача

до заданого повідомлення. Часто такі протиставлення вводяться у текст з моралізаторською метою, для того, щоб дати чіткіше уявлення про предмет чи суб'єкт, який розглядають з позитивного боку. Таке вживання характерне переважно для приказок та афоризмів, коротких висловів з повчальним змістом.

Урешті, у декількох досліджуваних уривках зустрічається метонімія – вживання одного поняття замість іншого на основі асоціативного зв'язку їхніх значень. Метонімію переважно використовують у художній літературі для збільшення синонімічного ряду на позначення певного поняття.

1.4 Історія книг Царств і Параліпоменон

Септуагінта (лат. *septuaginta* – сімдесят) – переклад Старого Завіту давньогрецькою мовою, здійснений у III-I ст. до н. е. в Олександрії. У її основу ліг переклад П'ятикнижжя, створений у третьому столітті. Згідно із так званим листом Псевдо-Арістея, його здійснили сімдесят двоє старців (по шість з кожного ізраїльського племені) на замовлення царя елліністичного Єгипту Птолемея II Філадельфа. Саме Септуагінту найчастіше цитують автори Нового Завіту. Народжена в еллінізованому єврейському середовищі і створена євреями для євреїв, вона була відкинута ними вже у перші століття нашої ери через свою популярність серед християн. Саме вона лягла в основу доєронімового латинського (*Old Latin*), сирійського, коптського, слов'янського та інших давніх перекладів. У Середні віки роль Септуагінти була применшена, і її розглядали як вторинний текст щодо єврейського масоретського тексту. Причиною цього став той факт, що блаженний Єронім Стридонський, перекладач Вульгати, латинської Біблії, вважав саме єврейський текст Старого Завіту істинним (*Hebraica veritas*). Саме він став основою для всіх подальших протестантських перекладів і, серед іншого, більшості українських.

Ситуація змінилася після відкриття у 1947 році так званих Кумранських рукописів, у західній біблеїстиці більш відомих як сувої Мертвого моря (*Dead Sea Scrolls*). Серед них знайшли давньоєврейські тексти, які пропонували такі ж самі текстуальні варіанти, як і Септуагінта, але не як масоретський текст. Попри те, що їх є лише близько 5% від загальної кількості сувоїв, вони повністю змінили погляди біблеїстів на Септуагінту як вторинне джерело.

Книги Царств були створені, найімовірніше, в епоху царя Йосії і доповнені та відредаговані у період Полону і після нього. У них розповідається про історію єврейського народу та його визначних особистостей від зачаття пророка Самуїла до Полону. Свою назву вони отримали від септуагінтарних перекладачів, які і розділили дві єврейські книги – Самуїла і Царів – на чотири, і об'єднали їх в один корпус [105, с. 197-200, 232-234]. Ці книги характеризуються одним із найбільш буквальних септуагінтарних перекладів. Попри це, значна частина тексту підпала під так звану редакцію *καίυε* (*καίυε recension*), яка сприяла наближенню тексту до масоретського. Існує також інша група манускриптів, яка репрезентує так званий антиохійський або Лукіанівський текст (за іменем християнського вченого і мученика св. Лукіана Антиохійського), який уникнув згаданій редакції, будучи відредагованим лише частково на базі матеріалу Орігенової Гексапли і частково граматично. На думку ряду вчених, саме антиохійський текст є найбільш наближеним до оригіналу [59, с. 124-125].

Книги Параліпоменон були написані у пізній перський чи навіть ранній елліністичний період і так само отримали свою назву та були об'єднані в один корпус перекладачами Септуагінти. Вони розповідають історію єврейського народу від Адама до указу царя персів Кира про

повернення з Полону [105, с. 267-268]. Лише невеликий фрагмент книг Параліпоменон було знайдено серед рукописів Кумрану (2 Пар 28:27-29:3). Відсутність більших фрагментів можна пояснити тим, що тематично ці книги наголошують на чільній ролі Єрусалима, від релігії якого дистанціювалися кумранські есеї [58, с. 632-633]. Існує також антиохійський та інші варіативні тексти згаданого корпусу [120].

Отже, однією із провідних галузей розвитку сучасної лінгвістики є когнітивна лінгвістика, а одним із її чільних понять, яке особливо досліджується у східноєвропейському мовознавчому дискурсі є поняття концепту як ментального уявлення про поняття чи предмет. Існують різні підходи до вивчення концептів, з яких у даній роботі використано культурологічний. Досліджувані концепти розглядаються нами у контексті культури відповідного періоду. Всі вони належать до концептосфери внутрішнього світу людини. Важливою у даній роботі є синонімія імен зазначених концептів, тобто схожість їхніх значень. Досліджувані імена концептів розглядаємо як семантичні синоніми, звертаючи увагу на те, що їхні значення можуть перегукуватися, а самі лексеми навіть, є взаємозамінними у ряді контекстів. У рамках даної роботи, дослідження концепту також тісно пов'язане із ідіоматичними виразами і художніми засобами, наприклад – порівнянням чи антитезою.

Розділ II

Серце, душа і дух як філософсько-теологічні феномени

Перш ніж перейти до безпосереднього дослідження вербалізацій концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ, варто розглянути роль відповідних понять у філософії та теології. Будь-який текст не існує поза межами культури, у якій він був створений, але і будь-яка культура не існує у вакуумі. Тому важливим є показати, яким було поняття про серце, душу і дух у суміжних культурах (месопотамській, єгипетській) та тих, які увійшли в контакт з Ізраїлем вже після розглянутої нами епохи (грецька). З порівняльною метою наводимо також інші східні релігійні і філософські течії. Крім того, Біблія безсумнівно лягла в основу подальшої філософської та богословської думки так званих «авраамічних релігій», юдаїзму, християнства та ісламу. Оскільки представлена магістерська робота орієнтована на українського читача, вважаємо доцільним також показати концептуальну спадкоємність між досліджуваними текстами і поглядами українських філософів. Особливо важливим дослідження філософської основи вживання досліджуваних концептів через очевидний вплив філософських поглядів на семантичний розвиток імен концептів. Так наприклад, значення серця як головного органу людського тіла могло вплинути на семантику *серцевина*, притаманну імені концепту *кардіа*.

II. 1 Серце як філософсько-теологічний феномен

II. 1.1 Серце в давній філософії

Серце, на відміну від багатьох інших людських органів, здавна виділялося науковцями. Перші в європейській культурі згадки про серце як орган мислення і почуттів знаходимо вже у творах Гомера [7]. Аристотель, один із засновників традиційної європейської філософії,

виділив серце як головний орган людського тіла, якому були підвладні всі інші. Римський медик Клавдій Гален у своєму трактаті *Περὶ χρήσεως μερῶν/De usu partium* («Про використання частин тіла») називає серце найближчим до душі внутрішнім органом, проте на перше місце ставить печінку. Попри суперечки щодо того, який орган важливіший, всі середньовічні вчені сходилися на тому, що саме серце є центром людських почуттів і емоцій, *царем* тіла, як писав Вільям Гарвей, який першим довів існування кровообігу людини [57].

У філософській думці Давнього Китаю серце визначалося як *правитель тіла*. Китайці, як і ізраїльтяни біблійного періоду, не відділяли серце від свідомості і використовували для обох понять один і той же термін *ксін*. Саме серце є емотивним центром і центром свідомості людини, з нього виходять усі почуття. Конфуцій вважав, що серце як орган внутрішній повинне розсуджувати і оцінювати те, що сприймають зовнішні органи – очі і вуха. У той же час правитель, імператор Китаю, вважався *серцем* своєї держави. Як на правителя, на серце покладена велика відповідальність за все те, що відбувається в тілі, інші органи якого виконують «урядові функції». Метафора тіла як суспільства зі своїм правителем і урядовцями була дуже важливою для давніх китайців і мала прямий вплив на розвиток китайської медицини. Метафора *серце – правитель* залишається актуальною у мовній картині світу китайців досі [78]. Подібні думки знаходимо і в давньоєгипетських написах, і в давньоіндійських трактатах.

В індійській філософії серце розглядалося у п'яти різних вимірах: по-перше – вмістилище душі, яке годує тіло. По-друге, це печера, куди душа сходить після смерті. По-третє, серце – це свідомість як така з усіма її властивостями. По-четверте, воно відкриває очі для правди і допомагає

відрізнити її від неправди та ілюзій. Нарешті, воно відповідає за самоприйняття і блаженство. Серце поєднує людину з небом, але і є найуразливішим її органом через вплив негативних емоцій і бід. Воно розглядалося як центр творення емоцій і свідомості. Джерелом походження серця є небо і саме через серце людина спілкується з божественним світом. Деякі вчителі навчали, що серце є вмістилище особистості. Серце захищає людину і тоді, коли вона спить. З серця також починається процес звільнення людини з кола перероджень душі [76].

У Давньому Єгипті серце вважалося вмістилищем всіх вчинків людини. Вони поділяли його на *хаті*, *іб* та серце як духовний центр. Саме серце зважував бог смерті Анубіс на посмертному суді на противагу перу богині Маат. Якщо вага трималася збалансованою, людина була праведною. Серце вважалося центром думки, інтелекту і пам'яті. При процесі бальзамування його бальзамували окремо з особливою увагою, воно було єдиним органом, який бальзамувальники не вибирали з тіла. Більш того, з найраніших часів єгиптяни зображали серце з усіма анатомічними деталями і цим поклали початок патосудинній фізіології [89]⁵. Відомо також про кардіологічні операції у Межиріччі. Крім того, серце, серед іншого, вважалося місцем знаходження душі [7].

II.1.2 Феномен серця в Біблії і Корані

У біблійній культурі серце так само виступало центром духовного життя людини, вмістилищем як добрих, так і злих її рис. Релігійний філософ протопресвітер Іоан Мейєндорф писав: «Коли б лише і біблійні автори, і святі Отці не говорили про серце, вони завжди мали на увазі «внутрішню особистість людини», «Я» у його найпотаємнішій глибині» [45]. Саме серце є головним вмістилищем почуттів і емоцій, як позитивних, так і негативних. Біблійні автори настільки цінували серце,

⁵ Переклала з французької та резюмувала статтю Вікторія Борова

що ми не знаходимо у давньоєврейській мові слова на позначення мозку [79]. Серце у Біблії є «центром життя в цілому: фізичного, духовного і душевного» [7].

З наступного розділу, де описана семантика відповідних лексем в давньогрецькій і давньоєврейській мовах, можемо зробити висновки і про значення цього органу у Біблії – не лише внутрішній орган, але і розум, воля чи свідомість, а також – їхні властивості.

Побожна людина, яка прагне бути з Богом повинна мати *чисте серце*, незаплямоване гріхами і недоліками. Так, псалмоспівець згрішивши просить: *καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί ὁ Θεός* (серце чисте створи в мені, Боже⁶, Пс 50:12), а чистий серцем [*καθαρός τῆ καρδία*] *οὗτος λήμψεται εὐλογίαν παρὰ Κυρίου καὶ ἐλεημοσύνην παρὰ Θεοῦ Σωτῆρος αὐτοῦ* (той матиме (дослівно – отримає) благословення від Господа і милість від Бога, Спаса свого, Пс 23:4-5). Часто, зокрема і в досліджуваному корпусі, серцю властиві негативні риси. Воно сумує, озлобляється чи тремтить зі страху: *ἡ καρδία μου ἐταράχθη ἐν ἐμοί* (серце моє затряслося в мені, Пс 54:5*). У Діяннях Стефан називає ізраїльський народ *ἀπερίτμητοι καρδίαις* (необрізані серцями, Діян 7:51), наголошуючи на тому, що попри зовнішнє слідування Закону, їхнє внутрішнє «Я», серце, є далеким від нього.

⁶ Тут і далі, якщо не вказано інше, псалми подані в перекладі УПЦ Канади.

Саме серце провадить людину до Бога: *καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου* (І люби Господа, Бога твого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю!, Втор 6:5, переклад митрополита Іларіона (Огієнка)). Ця ж думка є пануючою у книзі Второзаконня (Повторення Закону) та згодом прозвучить і в Євангелії (Мф 22:37). Видимим відображенням серця і його емоцій є уста: *ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα* (бо з надлишку серця промовляють уста, Лк 6:45*). У Біблії серце протиставляється духу (*πνεῦμα*) і душі (*ψυχή*) [45].

У Новому Завіті (Діян 1:24 і 15: 8) і в пізнішій патристичній літературі Бог називається *серцевідцем* (*καρδιογνώστης*). Вважається, що лише Бог знає, що вчиняє, думає чи планує людина. Людина в патристичній антропології названа *μικρόθεος* (ікона Бога, св. Максим Сповідник) або *μικρόκοσμος* (малий світ, св. Ніл Анкирський) [6, с. 220], а серце продовжує вважатись головним чуттєвим органом. Отці особливо наголошували на тому, що серце треба стерегти і берегти. Пануючим у патристиці залишається вчення про *чисте серце*. Лише чисте серце є безпристрасним, милостивим і співчутливим [45;85]. Воно бачиться як вмістилище Бога: *τὴν καρδίαν μου καθάρισον, ναὸν αὐτῆν ποιῶν τοῦ ἀχράντου σου Σώματος καὶ Αἵματος* (серце моє очисти, творячи його храмом Пречистого Твого Тіла і Крові, тропар перед св. Причастям, переклад

власний⁷ [91, с. 548]). Проте часто Отці заміняли біблійний термін *καρδία* на *νοῦς* (розум), запозичений із давньогрецької філософії, таким чином створюючи, термінологічну плутанину [19].

Схожим до біблійного і частково похідним від нього є і ісламське вчення про серце (*кальб*), яке поділяється на фізичне серце тобто серце як орган та духовне серце. Фізичне серце контролює тіло, а духовне – душу як повноту вираження внутрішнього світу. У ісламі також існує концепція мирного (здорового, чистого) серця, яке лише любить Аллаха і має перед ним страх. Таке серце не дбає за земні проблеми і принесе велику користь своєму власникові у судний день. Протилежним до нього є мертво серце, житло диявола, а серединним станом між цими крайнощами ісламські богослови називають хворе серце. Воно складно приймає правду і більш радіє товариству грішників, однак не відкидає Аллаха остаточно. Основою чистого серця є вірити і довіряти Аллахові, боятися його і дотримуватися його заповітів. Серце також сприймається як центр намірів, саме в нього входить намір, у ньому перебуває і через нього розсуджується та з нього перетворюється у фізичну дію, яка відповідно оцінюється Аллахом [80].

II.1.3 Серце у пізнішій християнській думці

Квінтесенцією вчення про серце у східному християнстві вважаємо течію ісихазму – *відлюдницьке чернецьке життя, націлене на споглядання і молитву* від гр. *ἡσυχία* – спокій. Ісихазм бере свій початок з IV століття, а найвищого розквіту досягає у XIV столітті в період паламітської полеміки. У XIX-XX століттях неправильне розуміння ісихазму породило російську єресь імяславія. Вселенський Патріарх Варфоломій називає ісихазм XIV століття «об'єднавчою зміцнювальною силою напередодні

⁷ Далі в тексті власний переклад автора буде позначено зірочкою (*).

падіння Константинополя» [6, с. 163]. Ченці-ісихасти віддалялися в пустелю для посту, молитви і боротьби зі своїми пристрастями. Метою ісихаста було досягнення внутрішньої досконалості і безтурботності серця, які можна здобути через покаєння, мовчання, постійну пам'ять про Бога і охорону свого серця від пристрастей та злих думок. Найвищим досягненням для ченця вважається *преображення* і *обоження* через споглядання Бога і безперервну сердечну (внутрішню) молитву. Основними центрами ісихазму вважають Палестинську пустелю, Синайський півострів і гору Афон у Греції, головними свідченнями – збірки *Apophthegmata partum* (Висловлювання отців-пустельників) та *Макаріїв корпус*; твори святих Григорія Синаїта, Іоана Ліствичника, Симеона Нового Богослова і, особливо, Григорія Палами. Найголовнішою молитвою ісихазму є так звана Ісусова молитва: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν (Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного/грішну), постійне повторення якої і приводить до згаданого обоження і яка досі є однією з найголовніших молитов східного християнства [94].

У західному християнстві існує культ Найсвятішого Серця Ісуса. Перші достовірні згадки про вшанування Серця Ісуса датуються XII-XIII століттями і відносяться до християнського містицизму. Це шанування зародилося і панувало переважно у середовищі чернечих орденів бенедиктинців та цистеріанців. У XVI столітті культ Найсвятішого Серця став частиною західнохристиянського аскетизму. Особливу роль у поширенні культу у цей період зіграло Товариство Ісуса, більш відоме як орден єзуїтів. Попри все, вшанування Серця переважно було приватним і не зв'язаним з особливими публічними богослужіннями. Засновницею присвяти Серцю Ісуса і, відповідно, сучасного його культу вважається середньовічна католицька свята Маргарета Марія Алякок. Попри те, що її

видіння зараз відкидаються Римо-Католицькою Церквою, її бачення щодо Найсвятішого Серця отримали відповідну рецепцію і поширення. Вона стверджувала, що вірним варто якнайчастіше причащатися, виявляючи свою любов до Бога. У 1856 році Папою Пієм IX було встановлене також свято Найсвятішого Серця у п'ятницю після свята Божого Тіла, тобто на 68 день після Великодня. Богословським підґрунтям поклоніння Серцю Ісуса є той факт, що Серце є частиною Божественної Особи Христа і вже через це є гідним поклоніння, а саме Серце є втіленням Його безмежної любові до світу в цілому і людства зокрема [61].

II.1.4 Вчення про серце в українській філософії

На основі біблійних поглядів на серце і частково німецької протестантської течії пієтизму в українській філософії виник напрям, який згодом назвали *філософією серця* чи *кордоцентризмом* [104, с. 303]. Засновником цього напрямку був Григорій Сковорода. Він поклав в основу свого філософського вчення античний вислів *пізнай самого себе*, однак протиставив античному раціоналізмові чуттєвість, символом якої є серце. Свої погляди він базував на Біблії і, частково, на античній філософії [43, с. 276-277]. Сковорода писав: **Црствіє Божіє внутрь нас, Щастіє в Сердцѣ, Сердце в Любови, Любовь же в Законѣ вѣчнаго** або також **Закон Божій есть Божіє в человекѣ Сердце** [47, с. 213, 221]. Серце, на думку Сковороди, дане людині, щоб досягнути світ і наблизитися до Бога. Він сприймав Біблію як книгу символів і одним із цих символів бачив серце. Він говорить про старе серце, яке ототожнює з душею і нове серце, яке дається лише вірним Христові. Старе серце – це людська сутність, у той час як нове – шлях для відкриття божественного. Наталія Сидоренко пише про серце у філософії Сковороди: ««Серце» відкривається в подвійному аспекті: онтологічному та екзистенційному, а як шлях до божественної досконалості через переображення – в аксіологічному» [46].

Значно розвинув ці погляди учень Сковороди Памфіл Юркевич у своїй відомій праці *Серце і його значення в духовному житті людини згідно з наукою Слова Божого*. Юркевич писав:

Серце – це охоронець і носій усіх тілесних сил людини.

Серце – це осереддя душевного і духовного життя людини.

Серце – це місце усіх пізнавальних дій душі.

Серце – це зосередження різноманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей.

Нарешті, серце – це осереддя морального життя людини [56, с. 75-78].

У своїй праці філософ протиставляє серце голові (розуму), яку вважає основним органом місцезнаходження і діяльності душі. Він аналізує діяльність голови і серця в рамках досягнень тогочасної філософії і психології і приходять до висновку, що «біблійна наука про серце...не стоїть самотньо і окремо від усякої іншої науки» [56, с. 107], і таким чином автор бачить можливість гармонійного співіснування науки і віри. Своє подальше продовження і розвиток погляди Юркевича, який наприкінці життя працював викладачем Московського університету, отримали в російській філософії.

В українській мовній картині світу серце прийнято ототожнювати з душею як емотивним центром і центром свідомості. Однак, концепт СЕРЦЕ близький і до значень концепту РОЗУМ [3].

Отже, серце здавна вважалось основою внутрішнього світу людини, її головним чуттєвим органом. Такий погляд є пануючим у Біблії, звідки він перейшов у християнську теологію, зокрема і в Україні.

II.2 Душа як філософсько-теологічний феномен

II.2.1 Душа у філософських уявленнях

Одним із найдавніших і найважливіших філософсько-релігійних понять є душа. Людина здавна усвідомлювала наявність у собі розумного начала, яке керує тілом і розмірковувала про його природу і походження.

Практично всі давні народи вірили і в безсмертя душі, щодо цього існував так званий *consensus gentium* [63]. Одним із найдавніших проявів релігії вважають анімізм – віру в існування душі і те, що всі живі істоти нею наділені. Першим цей термін упровадив німецький вчений Г. Шталь, а Е. Тейлор у своїй праці «Первісне суспільство», виданій у 1871 році запропонував два визначення терміну, які використовуються досі: віра в існування духів та первісний етап становлення релігії. На думку Тейлора, душа для первісної людини – це її двійник усередині себе, її «внутрішня тінь». Саме усвідомлення наявності душі як керівної сили людини дозволяло пояснити незрозумілі явища, такі як сон, галюцинації тощо [93].

II.2.2 Душа у східній філософії

Для китайців із давніх часів був характерний дуалізм двох часток душі, згідно з дуалістичною філософією інь-янь. Бажання створити найкращі умови для душі сформувало відповідне ставлення і до тіла, у тому числі і щодо поховальних обрядів. Конфуцій, який вважається найбільш ортодоксальним із китайських філософів, прийняв агностичну позицію і не відповідав своїм учням на питання щодо загробного світу і, зокрема, душі. Чуань-цзи вважав душу тим вищим, що відрізняє людину від тварини, і розглядав її як життєву силу, що приходить на землю з народженням людини і покидає її зі смертю. Особливо популярною серед китайських мислителів була ідея блукання душі після смерті у загробному світі. Цзоу-янь упровадив терміни *хунь* для частки душі у сфері інь та *по* для тієї, що діє у сфері янь. *По* – це тваринний дух, який входить в людину із зачаттям, керує її почуттями і надає тілу форми. Саме він стає привидом людини. *Хунь* же входить у людину з першим подихом і проявляється через дихання. Після смерті перетворюється в духа *шень*, якого потім могли вшановувати в рамках культу предків. Саме теорія двох душ стала для китайської філософії панівною. У даоїзмі *хунь* і *по* почали вважати

групами душ і виділяли три вищих душі *хунь* та сім нижчих душ *по*. Даоїсти також наголошували на особливому ставленні до тіла. Неоконфуціанська філософія, яка панує в Китаї до сьогодні наголошує на матеріальності обох часток душі і на неможливості нірвани чи реінкарнації [84].

В індуїзмі відсутнє вчення про індивідуалізовану відокремлену душу, як, наприклад, у класичній західній філософії. Термін *атман*, який було прийнято перекладати як *душа*, зараз прийнято передавати як *особа*, *особистість* (*self*). В індуїзмі лише Вішну вважається єдиною досконалою істотою [82].

Буддизм – єдина зі світових релігій, яка із сумнівом ставиться до існування душі і духовного світу в цілому. Найбільш радикальні буддійські вчені школи Тхеравади зокрема Валпола Рахула, взагалі заперечують існування духовного світу вважаючи навіть саму віру в нього шкідливою [13]. Інші санскритські терміни *джіва* або *джівіта* також можуть позначати внутрішню сутність людини в буддизмі. Однак, питання її цілісності з тілом або відокремленості від нього вважається таким, що не підлягає розв'язанню. Натомість, чуття і бажання людини сприймаються як неперсоналізовані та непостійні [64]. Сам Будда також вважав питання наявності душі і атману таким, що не підлягає якомусь судженню. Він вважав людину безособовою, а все, що вона мислить чи відчуває – змінним співробітництвом різних сил. Людина у буддизмі мислиться безособовою [13]. Цілісною і чітко відокремленою від тіла душа розглядається в зороастризмі [84].

II.2.3 Душа у віруваннях Давнього Єгипту та Месопотамії

Особливо важливим є давньоєгипетські та месопотамські погляди на душу та внутрішній світ людини в цілому як такі, що могли вплинути на

пізніші біблійні. У давньоєгипетській релігії існувало п'ять типів душі: *ка*, *ба*, *шевт*, *рен* та *іб*. Найважливішою частиною є *ка* – подих життя, те, що відділяє живу людину від мертвої. Суть *ка* близька до християнського поняття духу. Для *ка* важливих осіб, у тому числі, фараонів створювалися спеціальні статуї, куди *ка* мала б переселитися після смерті. Якщо *ка* не потрапить у статую, вона приречена на вічні блукання. *Ба* – це індивідуальність людини, те, що відрізняє одну людину від іншої. Вона також може бути притаманною і речам та виступати як неповторність в цілому. Час від часу *ба* може відвідувати вже мертве тіло [63]. *Рен* – це ім'я людини, яке живе з нею від народження і доки його не забудуть. Щоб залишитися в пам'яті нащадків, правителі повсюди вибивали своє ім'я. У той же час, серед інших видів покарання, існувала кара забуттям – знищення всіх можливих записів про людину. *Іб* – серце людини, яке виступає, з давньоєгипетської точки зору, не лише фізіологічним органом. Але і центром чуттів, думок, волі і пристрастей людини. Вважається, що серце утворюється при зачатті від краплі материнського серця. Саме серце зважає бог смерті Анубіс, щоб визначити загробну участь особи. *Шевт* – тінь людини, яка відображає певні індивідуальні особливості і може також зберігатися у спеціальних посудинах. Таким чином, людина носить *ка*, *ба* та *іб* в собі, *рен* тримає в собі у переносному сенсі, а *шевт* супроводжує її поруч [83]. Єгипетська концепція душі є унікальною, проте очевидними в ній є і перегукування з біблійною філософією.

Про погляди на душу жителів давньої Месопотамії відомо надзвичайно мало. Переважно ці вірування пов'язані із загробним життям, а не із внутрішнім світом людини як таким. Так, в Епосі про Гільгамеша описано душі людей, які перебували у загробному світі, маючи там добру участь і залишивши на Землі достойних нащадків [69]. Іншим феноменом загробного світу у месопотамській релігії є *етемму*, термін, який деякі

дослідники перекладали як *душа*, але згодом вирішено правильнішим перекладати його як *привид*. Це основний термін на позначення привида в аккадській мові. Згідно з вавилонським епосом *Атрахасис*, людина була створена богом Веілу, одна з характеристик якого – *тему* (свідомість, розум, можливо – душа у давньогрецькому розумінні). Таким чином, після смерті тіла божественна частка продовжує існувати і повинна знайти своє місце у світі мертвих. Щоб не допустити блукання *етемму* по світу, обов'язковим було поховання тіла померлої людини [75]. Таким чином, розуміємо, що народи Межиріччя чітко розділяли душу і тіло, але не знаємо детально про їхні концепції внутрішнього світу людини.

II.2.4 Душа в античній філософії

У греків існували три основних терміни на позначення душі як життєвої сили: $\psi\chi\acute{\eta}$ – основний термін, початково мав значення *подих*, переважно у значенні останнього, передсмертного видиху людини; $\theta\acute{\upsilon}\mu\omicron\varsigma$ – воля людини, життєва сила, яка виконує бажання. Урешті, третім терміном є $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ – безтілесна сутність, яка не втратила, проте, виду відповідної людини [77]. Поняття *душа* в Гомера, найранішого грецького автора, чий твори засвідчені письмово, зустрічається у двох значеннях: душа як синонім внутрішнього світу або життя та душа померлого, його останній подих і те, що відрізняє живу людину від мертвої. З гомерівських поем зрозуміло, що душа в людини одна і саме нею вона ризикує в небезпечних ситуаціях [73]. Піфагор розробив вчення про метемпсихоз, переселення душ, про що буде згадано нижче. Для секти орфійців душа – творіння бога Діоніса, який створив людину із попелу спалених Зевсом титанів, а людську душу із залишків того ж попелу. Вони теж вірили у цикл перероджень душі перед очищенням [77].

Першим, хто наділив душу мудрістю, був ранній філософ Геракліт [73]. У Гіппократа і ранніх давньогрецьких істориків душа асоціюється з доблестю, відвагою. Проте вже у грецькій драмі зустрічаємо семантику *внутрішній світ або людина як така*.

Платон, який найбільше з грецьких філософів розвивав вчення про душу, чітко розділяв дихотомію тлінного і смертного тіла та безсмертної розумної душі. Проте, він не дає чіткої відповіді, щодо того, чи душа повністю розумна, чи має ознаки перцептивності. Душа, на думку Платона, безсмертна, бо має життя як одну зі своїх властивостей так само, як вогню властиве тепло. Концепція душі у Платона з одного боку ширша, ніж сучасне її сприйняття, оскільки душа наявна в усіх живих істот, включаючи рослини, з іншого боку, функціонал платонівської душі доволі обмежений. Вона має лише прагнення (у тому числі і ті, які ми називаємо плотськими) і деякі приємності. У «Республіці» Платон упроваджує нову концепцію душі і пропонує її поділ на три частини: розумну, пристрасну і афективну. Справедливою (*δίκαιος*) є лише людина з правильним станом душі. Саме платонівська концепція душі значною мірою лягла в основу пізнішої християнської теології. Розумна душа відповідає за правду і знання, керує тілом і його буттям. Афективна прагне до порядку і цілісності. Пристрасна (чуттєва) відповідає за прагнення і бажання. Особливо наголошується на тому, що від неї залежить грошолобство.

Для Аристотеля дихотомія душі і тіла є своєрідним відображенням дихотомії форми і матерії, у якій душа виступає матерією у формі тіла. Він також не надавав душі багатьох ментальних функцій [73]. Філософ виділяв три типи душі: рослинну, яка відповідає за ріст і розмноження; тваринну, якій притаманні всі функції рослинної і прагнення та відчуття, і розумну, який властиве все вищезгадане та розум. Людина володіє найвищою, розумною душею.

Епікур вважав, що душа складається з атомів і наділяв її функціями свідомості, емоцій і прагнення [73].

II.2.5 Вірування у переселення душ

Спільним для релігій Індокитаю та поглядів деяких античних мислителів є віра в те, що душа протягом свого безсмертного існування може змінювати тіло, у якому живе. Це явище називають переселенням душ, метемпсихозом або реінкарнацією. Вірування у ту чи іншу форму реінкарнації притаманне і примітивним племенам, наприклад, австралійським аборигенам чи деяким племенам амазонських джунглів.

В індуїзмі душа може змінювати тіло безліч разів допоки не досягне визволення – *мокша* або *мухті*. Схожі переконання розділяє і буддійська доктрина, де коло перероджень називають терміном *сансара* [86]. Індійські вірування перейшли також у маніхейство і деякі відгалуження шіїтського ісламу (танасух). Проте, більшість ісламських шкіл реінкарнацію все ж засуджує [100].

Візантійський трактат «Суда» пов'язує появу вчення про переселення душ у Греції з діяльністю Ферекіда з Бабісу, одним з учнів якого, імовірно, був Піфагор [60, с. 161]. За твердженням Піфагора, душа людини може входити в інші істоти. Так, відомий випадок, коли Піфагор заборонив убивати собаку, оскільки вірив, що в ньому міститься душа його близького друга. Згадані вище орфійці вірили, що душа може перероджуватися безкінечно як покарання за гріхи титанів, із чийого попелу вона створена. Лише ініціація в містерії бога Діоніса могла визволити від переродження [77].

Попри те, що ніде в Біблії, зокрема у масоретському тексті Старого Завіту, не говориться про переселення душ, деякі течії кабалістичного

юдаїзму вчать, що душа може перероджуватися в інше тіло з метою очищення від гріхів і здобуття спасіння. Така ідея називається *гільгуль нешамот* (колесо душ) і в цілому відповідає східній концепції реінкарнації. Ортодоксальне християнство навпаки із самого початку заперечувало можливість реінкарнації, наголошуючи на тому, що людина відповідає за всі вчинки протягом земного життя без можливості їхньої зміни чи виправлення у загробному світі (крім вчень про митарства і чистилище, відповідно). Навіть Оріген, який розробив вчення про передіснування душ, згодом засуджене V Вселенським Собором, категорично заперечував можливість переселення душі і вважав таку можливість образою божественної подоби в людині [30]. З іншого боку, у своїх ранніх творах Оріген все ж не заперечував можливості метемпсихозу. Грецький дослідник А. Алексакіс, ґрунтуючись на творах Епіфанія Саламінського, називає лише карпократіан, маркіонітів і маніхейців як ранньохристиянські секти, які експліцитно вірили в реінкарнацію. Останні, зокрема, як і піфагорейці, обґрунтовували нею своє вегетаріанство [60, с. 157, 166]. Можливість переселення душі в іншу людину чи тварину визнавали і середньовічні катари [60, с. 171-172]. В останні роки існування Візантії у філософський дискурс повертаються дослідження, присвячені метемпсихозу. Зокрема, про нього у позитивному ключі писав один з останніх візантійських філософів Флетон [60, с. 173-174].

Таким чином, бачимо, що спільною для всіх розглянутих концепцій переселення душ є ідея метемпсихозу з метою покарання чи виправлення діянь попереднього життя і надія на визволення і припинення кола перероджень.

II.2.6 Поняття душі в Біблії

У єврейському біблійному тексті на позначення душі вживається термін *нефеш*, значення і вживання якого пояснено нижче. Загалом, цей термін у єврейській Біблії може позначати душу, подих, людину як таку, внутрішній світ, а також заміняти особові займенники. Цікаво, що семантичне поле *нефеш* перегукується із семантикою серця. Біблія не містить чіткої інформації щодо зародження душі і її перебування у тілі, однак, вже у книгах постполонного та елліністичного періодів знаходимо уявлення про загробний світ як місце перебування душ, залежно від праведності їхнього земного життя. Новозавітне розуміння душі в цілому мало чим відрізняється від старозавітного. Душа залишається центром волі та емоцій, у той же час апостол Павло наголошує на тому, що душа продовжує існувати по смерті тіла. Особливою книгою Нового Завіту відносно сприйняття душі є Апокаліпсис, у якому термін вживається і щодо тварин, і щодо безтілесних душ мучеників тощо [33].

II.2.7 Душа у пізнішій християнській думці

У донікейський період сформувалося три основних підходи щодо походження душі людини: передіснування, традуціонізм та креаціонізм. Передіснування передбачало існування душі до народження людини на світ. Його відстоювали гностики і деякі представники олександрійської богословської школи, зокрема – Оріген. Традуціонізм – передача душі від батьків, яку відстоював лише Тертуліан. Проте, він визнавав, що душа дихає завдяки субстанції (матерії?), яку отримує від Бога [72, с. 233]. Найпопулярніший у ранній патристиці погляд – креаціонізм: душа створюється Богом і передається (вдувається) людині разом із формуванням тіла. Отці-донікейці вважали душу розумною і невидимою, проте сперечалися відносно її тілесності. Іншою важливою властивістю вважалось безсмертя душі, яке заперечували лише деякі гностики, зокрема

– валентиніани. У ранній церкві було прийнято платонівський поділ душі на розумну, гнівливу і бажальну. Такий підхід згодом став чільним у східнохристиянській антропології. Ранні отці також визнавали за душею основні функції і властивості, які виражені як у Старому Завіті, так і в поглядах класичних давньогрецьких філософів. Найточніше ранньохристиянські погляди на природу і місцезнаходження душі передає невідомий автор Послання до Діогнета:

«Душа міститься у всіх членах тіла...Душа перебуває в тілі, але не є від тіла...невидима душа перебуває у видимому тілі...Душа замкнена в тілі, але сама утримує тіло...безсмертна душа проживає у смертному наметі» [41, с. 313-314].

В епоху Вселенських Соборів було остаточно засуджено вчення про передіснування душ та інші гностичні погляди. Лише деякі авторитетні богослови дотримувалися теорії традуціонізму, у християнській думці запанував креаціонізм душі, що, однак дало поштовх суперечкам про момент, коли власне відбувається з'єднання душі і тіла. Тоді ж було термінологічно усталено вчення про її властивості. Щодо структури, то ряд авторитетних богословів, зокрема – Василій Великий, Іоанн Дамаскін та Августин поділяють душу на розумну і нерозумну. Більшість отців також поділяли нерозумну душу на бажальну і гнівливу, таким чином приймаючи наведену вище платонівську схему. Інша частина отців, серед яких і Григорій Нісський, приймала аристотелівську структуру душі. Суперечки щодо структури душі і точного розмежування її частин тривали фактично до XV століття. Також протягом перших століть християнської ери тривали суперечки між традуціоністами та креаціоністами [27]. Останні практично припинилися, коли V Вселенський Собор підсумував доктрини про створення душі, прийнявши рішення про те, що душа і тіло творяться одночасно у момент зачаття, при чому тіло походить від батьків, а душа – від Бога [29, с. 366]. У пізньовізантійську епоху розвинулося також розуміння душі, як образу Божого в людині, розвинене у творах

теоретиків ісихазму Симеона Нового Богослова та Григорія Палами [33]. Цікаво, що в сирійському християнстві тіло вважалося чистішим і непорочнішим за душу [29, с. 126].

За визначенням Катехизму Католицької Церкви кожна людина наділена духовною, створеною Богом, а не батьками, безсмертною душею [18, §362, 366]. Блаженний Августин, один із основоположників католицької теології, запропонував виділяти в душі пам'ять, розум і любов або волю. Більшість пізніших західних отців скоротили цю схему до дихотомії волі і розуму. Знаходилися і ті, хто слідував платонівському і, особливо, аристотелівському, поділам. Душі, на думку Вільгельма із Конша, притаманні такі риси: почуття, уява, свідомість та інтелігентність, де перші дві риси не вирізняють людську душу від тваринної, а інші дві – навпаки. У латинському богослов'ї XI-XII століть мала місце полеміка між августиніанськими та аристотелівськими поглядами на структуру душі. Аристотелівську концепцію відстоювали такі авторитетні вчені як Альберт Великий і його відоміший учень Фома Аквінський. Аквінат, зокрема, наголошував на положенні про те, що душа – це форма тіла, яке виступає матерією. Він також стверджував, що душа твориться Богом з нічого. Щодо функцій душі, чільною в католицькому богослов'ї довгий час була полеміка про співвідношення свідомості і розуму [33].

Незаперечною у традиційній християнській теології залишається впевненість у безсмерті душі і можливості зміни її загробної участі. Так, характерним лише для католицизму є вчення про чистилище (*пургаторіум*) як місце, де душа, очистившись, може досягти святості. Святість, або інакше – спасіння душі, це одна спільна риса східного і західного християнського богослов'я (хоч і з різницею в деталях) передбачає перебування душі з Богом у раю завдяки праведному і благочестивому земному життю, протилежними до якого виступають муки

в пеклі. Важливим щодо посмертної участі душі в традиційному християнстві є також Страшний Суд і пов'язане з ним воскресіння мертвих, погляди на які у даній роботі окремо не розглядатимемо.

Протестантські погляди на природу і властивості душі різняться настільки, наскільки різняться різні деномінації, особливо – неопротестантські. Проте, у цілому, погляди більшості протестантів на властивості душі мало відрізняються від поглядів католиків чи православних. Однак, безсмертя душі не є універсалією для протестантів. Частина деномінацій поділяє думку Мартіна Лютера про те, що душа є смертною.

II.2.8 Душа в ісламі

На позначення душі в ісламі традиційно вживають термін *нафс*, етимологічно споріднений з єврейським *нефеш*. У Корані він переважно вживається у значенні зворотного займенника на позначення людини як такої. Душа в Корані, як і в Біблії, належить лише людині і лише у кількох аятах мова іде про душу Аллаха. Пізніше, під впливом аристотелізму, який міцно закріпився в ісламській богословській думці, виникло розуміння душі як «певної потенції розуму». Мала місце в ісламі також полеміка стосовно безсмертя душі та її загробної участі. Деякі теологи вважали, що душа після смерті ще сім днів живе в могилі, а інші – що вона перебуває на нижчому небі разом із Адамом [44]. Існує думка, що перед загальним воскресінням мертвих і судом душі наново увійдуть у належні їм раніше тіла [41]. У мусульманських хадисах наявне і інше визначення *нафс* – тваринна душа людини, її інстинкти і думки. Вважається, що *нафс* потрібно уярмити і перетворити на засіб досягнення вічних благ. Для цього слід невпинно боротися зі своїми пристрастями [35].

II.2.9 Поняття душі в українській філософії

В українській філософській думці питанню душі не було присвячено стільки розмірковувань і творів, скільки серцю. У цілому, українській мовній картині світу, в утворенні якої значну роль відіграло прийняття християнства, притаманне біблійне сприйняття душі як емотивного центру внутрішнього світу (душа радіє, душа плаче, душа болить). Деколи, душа несе відповідальність за вчинки тіла (брати гріх на душу). При цьому можуть використовуватися лексеми пов'язані з концептосферою ваги (важко на душі) чи простору (упасти на душу, лягти на душу). У всіх наведених прикладах іменник *душа* можна замінити словом *серце*, що говорить про ототожнення цих двох концептів в українській мовній свідомості. Ототожнював ці два поняття і засновник української філософії Григорій Сковорода [46]. Проте, у той час, як серце протиставляється розуму, душа протиставляється тілу (душу й тіло ми положим за нашу свободу (М. Чубинський)) [3]. Таку ж синонімію і протиставлення бачимо і в українській фразеології [51]. На думку Ірини Голубовської, факт цієї синонімії свідчить про *емоціоналізм* української мовної картини світу [8].

Щодо вживання концерту ДУША в українській літературі ХХ століття, Марія та Мар'ян Скаби запропонували таку семантичну класифікацію, яку, на нашу думку, можна цілком справедливо вжити і щодо вітчизняної літератури в цілому. Письменники вживали ім'я досліджуваного концепту у трьох основних значеннях: ««душа – частина людини (за релігійними уявленнями)», «душа – внутрішній світ людини», «душа – людина», «душа – психічний світ нації, народу», «душа – характеристика людини»». Частим в літературі і народній творчості було наголошення ролі душі як центру кохання [31]. Джерелами цих

семантичних варіацій, на нашу думку, є як християнські біблійні погляди, так і власне народні, виражені у фольклорі та традиціях.

Таким чином, бачимо, що вірування людини в існування душі сягає найраніших часів. Різні народи по-різному розглядали природу, структуру та функції душі, проте більшість говорять про неї як про основну частину внутрішнього світу, центр емоцій людини, і осередок її гріхів. Часто, зокрема і в Біблії, характеристики душі переплітаються із характеристиками серця.

II.3 Дух як філософсько-теологічний феномен

II.3.1 Дух як філософське поняття

Філософи з давніх часів виділяли в людині наявність духа, якого відокремлювали від душі. При цьому, консенсусу відносно дефініції поняття духа не існує. Виділяють індивідуальний дух (дух людини) дух як колективну самосвідомість тощо. Наведемо тут основні визначення духа з філософської точки зору, які найбільше відповідають суті нашого дослідження: «самосвідомість людини як суб'єкта пізнання, волі і дії» [97]; «животворна сила в людині, що протиставляється матерії і над нею панує» [98, с. 392]; «вища здатність людини, що дозволяє їй стати джерелом смислопокладання, особистісного самовизначення, осмисленого перетворення дійсності; відкриває можливість доповнити природну основу індивідуального і суспільного буття світом моральних, культурних і релігійних цінностей; грає роль керівного і зосереджуючого принципу для інших здібностей душі» [96].

У досократівській філософії виробилося поняття духа як керуючої сили на противагу хаосу і людини як її носія. Уже піфагорейці говорили про безкінечний дух, яким дихає світ. Визнавали наявність духа як життєвої сили і давньогрецькі медики. Стоїки і неоплатоніки розуміли дух як силу,

яка наповнює світ. У філософії XVII-XVIII століть відбулося переосмислення суті духа і встановлено чітке протиставлення духа і матерії. Дух почав асоціюватися або і ототожнюватися з розумом. Так, Дж. Локк говорив, що «дух – це те, що здатне мислити», а Дж. Берклі прямо говорив: «дух є простою, нероздільною, діяльною істотою; як те, що сприймає ідеї, він називається розумом, як те, що виробляє їх або іншим способом діє над ними – волею». Критикує цю теорію Г. Лейбніц, який називає дух ступенем розвитку душі-монади.

I. Кант називає дух «оживляючим принципом в душі» і «здатністю зображення естетичних ідей» та визнає роль духа як живильної сили. Ці його положення лягли в основу поглядів на дух наступних поколінь німецьких філософів. У подальшій філософії XIX століття панують дві протилежні і думки: дух як життєва (вітальна) сила і дух як негативна сила, протилежна життєвій [96].

К. Юнг називав дух «іматеріальною субстанцією чи екзистенцією» і найвищим його проявом вважав Бога. Він робить коротке резюме значень поняття дух у філософії, яке процитуємо тут повністю:

Згідно з загальнопоширеним уявленням, дух – вищий, а душа – нижчий принцип діяння, і навпаки, деякі алхіміки розглядають дух як «*ligamentum animae et corporis*», вважаючи його, вочевидь *spiritus vegetativus* (духом життя і нервів). Настільки ж поширеним є розуміння, що дух і душа по суті те саме, тож нема підстав їх розділяти. Вундт вважає дух «внутрішнім буттям без ознак жодного зв'язку з зовнішнім буттям». Інші зводять поняття духу до певних психічних здатностей, функцій чи властивостей, як-от здатність мислити, ум, – на протигагу більш душевній вдачі. У такому розумінні дух означає сукупність феноменів раціонального мислення, чи інтелекту, включно із волею, фантазією, силою уяви і пориваннями, зумовленими ідеальними мотивами. Наступним значенням духу є «буття духовне», під чим розуміється різноманітне, багате, кмітливе, блискуче, дотепне і несподіване функціонування розуму. Окрім того, слово «дух» означає певну настанову чи її принцип, як-от: «ми виховуємося духом Песталоцці» чи «дух Ваймара є нетлінним німецьким спадком». Особливої уваги вартий дух часу, що становить собою принцип і мотив певних уявлень, суджень і вчинків колективної натури. Говорять ще й про так званій «об'єктивний дух», під яким ми розуміємо всю сукупність людських

культурних надбань, насамперед інтелектуальних і релігійних [54, с. 267-268].

Дух динамічний, на противагу статичній матерії. Він оживлений і живлючий одночасно. У матеріалізмі дух виступав протилежністю душі. Юнг також називає дух архетиповим, тобто таким, який з самого початку підсвідомо закладений в людині [54, с. 267-276].

П.3.2 Дух у релігійній свідомості

В індуїзмі дух ототожнюється з особистістю або з *атманом*, розглянутим нами вище. Будда вважав віру у дух небезпечною для людини, оскільки вона не здатна зрозуміти природи духа. Проте важливою у буддійській молитовній практиці є роль дихання, яке частково можна ототожнити з духом [70].

В ісламі дух (рух) – життєдайна сила, чия роль схожа на біблійну. У Корані зазначено, що дух виходить від Аллаха, але людям дано дуже мало знань про нього [92].

У християнстві, крім духа індивідуального, чиї властивості близькі до властивостей душі та розуму (дух – благодать Бога в людині [95]), особлива увага приділяється Святому Духові, одній із іпостасей Святої Трійці. У християнському богослов'ї всі згадки про духа Господнього чи духа Божого у Старому Завіті вважаються згадками про Святого Духа (в юдаїзмі – це дух пророцтва від Бога або просто дух від Бога). У Новому Завіті вчення про Святого Духа розвивається ясніше, зокрема говориться про сходження Духа на Христа під час Хрещення чи на апостолів у дні святкування юдейської П'ятидесятниці (Шавуот). Христос прямо говорив, що «Бог є Дух» (Ін 4:24). Про самого ж Христа сказано, що «Він...хреститиме Духом Святим і вогнем» (Мф 3:11). Він неодноразово наголошував учням, що пошле їм «іншого Утішителя, Духа істини» (див. Ін. 14:16-17 та Ін 16:26). А після Воскресіння Він приходить до апостолів

зі словами: «Прийміть Духа Святого» (Ін 20:22). Особливо часто про присутність Духа Святого в житті раннях християн згадується у книзі Діянъ Апостольських. Митрополит Іларіон (Алфеев) порівнює цю присутність із постійною присутністю Бога у таборі ізраїльтян під час їхнього блукання на чолі з Мойсеєм. У Діяннях також вказується, що вже рання християни визнавали божественність Духа. У посланнях Іоана Святий Дух протиставляється духу антихриста, іде мова про духів від Бога і не від Бога. Апостол Павло також неодноразово вказує на чільну роль Духа в житті віруючого і на життєдайну та перетворюючу силу Духа [38].

В епоху Вселенських Соборів найбільше про природу і походження Святого Духа було дискутовано на Другому Вселенському Соборі в Константинополі у 381 році. Перше правило цього Собору говорить: «Святі отці, які зібралися у Константинополі, визначили: нехай не скасовується Символ віри трьохсот вісімдесяти отців, які були на Соборі у Нікеї, що у Вифинії, але нехай перебуває він незмінно і нехай піддається анафемі усяка ересь, а саме: ересь євноміан, аномеїв, аріан або євдоксіан, напіваріан або духоборців, савеліан, маркеліан, фотиніан і аполінаріан» [цитата за 17]. Щодо Символу віри, то на цьому Соборі до слів «[Πιστεύω] καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον» ([Вірую] і в Духа Святого), прийнятих ще на Першому Вселенському Соборі в Нікеї у 325 році, було додано віровизнання:

«[Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον,] τὸ Κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν» ([І в Духа Святого,] Господа Животворчого, що від Отця ісходить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава, що говорив через пророків).

З того часу цей символ став називатися Нікео-Цареградським і його грецький текст залишився незмінним до сьогодні. Щодо єресей, то більша частина з них якраз і стосуються Святого Духа і саме у відповідь на них було доповнено Символ віри. Так, єпископ Кізика Євномій проголосив, що Святий Дух є третім в ієрархії Трійці після Отця і Сина і створений волею Отця за участі Сина. Євноміани називали Духа найбільшим з творинь, однак не визнавали його божественність і животворчу силу. Схожим було і віровчення аноміан. Напіваріани ототожнювані з духоборцями чи македоніанами – послідовники Константинопольського єпископа Македонія, який вчив, що Святий Дух є створеним і подібним до ангелів. Саме вчення духоборців і стало офіційним приводом для скликання цього Собору. Урешті, савеліани говорили, що не існує жодної різниці між Особами Трійці і змішували їх в одне. Крім того, фотиніани називали Духом Бога Отця [28, с. 237-244].

До кінця першого тисячоліття нашої ери у Римській Церкві запанувало вчення про сходження Святого Духа не лише від Отця, як записано в Нікео-Цареградському Символі, але і від Сина. Згодом це вчення отримало назву *філіокве* від вставки *Filioque* (і від Сина) у латинському тексті Символу: ...qui ex Patre [Filioque] procedit (...що від Отця [і від Сина] ісходить). Перші зародки вчення знаходимо в так званому Афанасієвому Символі віри V століття, який був основним у деяких Церквах. Філіокве тоді було засобом для боротьби з єретиками-аріанами, чиє вчення принижувало Сина. Пізніше прихильником догмату про сходження Святого Духа від Отця і Сина був імператор Карл Великий, який насадив його у підвладних йому країнах і намагався переконати в його впровадженні Папу Лева III. Він відмовився змінювати загальноприйнятний Символ, проте не вважав філіокве догматичною помилкою. Довгий час це вчення вважалося елементом саме німецького богослов'я. Першим Папою,

який офіційно визнав філіокве став Папа Римський Формоз, який правив за сто років після Лева III наприкінці IX століття. Проте, навіть тоді догмат не був прийнятий остаточно. Остаточно філіокве утвердилося в Римі після перемоги німецької знаті над місцевою у першій половині XI століття. Полеміка щодо зміну Символу віри з Константинопольськими Патріархами (православна Церква вчить, що Дух ісходить від Отця і подається через Сина) привела до того, що філіокве стало одним із ключових причин Великої схизми 1054 року і залишається джерелом розбіжностей між католиками і православними досі. Слід також підмітити, що деякі східно-католицькі Церкви, зокрема і УГКЦ, мають право використовувати незмінену версію Нікео-Цареградського Символу. Проте, на думку католицьких богословів таке прочитання є лише філологічною проблемою, але не віровчительною [102].

Цікаво, що останніми роками священноначалля католицької Церкви задля поліпшення діалогу з православними рідше використовує вставку філіокве у публічному просторі. Так, Символ віри без неї промовляв Папа Бенедикт XVI під час спільних молінь з Вселенським Патріархом Варфоломієм. Іншим цікавим фактом є те, що часто самі православні не розуміють, у який з догматів вони вірять. Так, проведене у 2016 році опитування показало, що 69% православних росіян вважає, що Святий Дух ісходить і від Отця, і від Сина [34].

У протестантизмі не мали місце дискусії про походження чи природу Святого Духа. Переважна більшість протестантів визнає Дух рівним Отцю і Сину, Богом і окремою іпостасю Трійці, життєдайною Божественною силою. П'ятидесятники та інші подібні харизматичні рухи звертають особливу увагу на духовні дари (харизми), про які говорив ще апостол Павло і які Дух Божий дає людям. Особливо поширеним серед них є глоссолалія – дар говоріння мовами. Приєднання до своїх общин вони

також називають «хрещення Святих Духом» [74]. Деякі рухи не визнають божественності і відокремленості Духа. Так, Свідки Єгови вважають Дух лише певною божественною енергією, своєрідними «руками Бога» і не визнають, що це окрема іпостась і Бог [53]. Деякі християнські гностики розглядали Святий Дух як жіноче божественне начало. У такому разі Дух виступає протилежністю до чоловічого начала Отця [81, с. 51-53].

У більшості християнських конфесій на п'ятдесятій день після Великодня згадується сходження Святого Духа на апостолів у день юдейської П'ятидесятниці (Шавуот). У східнохристиянській традиції Святому Духові присвячений і наступний день, названий Днем Святого Духа (у грецькій традиції також – понеділок Святого Духа). В Україні, ці свята мають назву Зелених і пов'язуються з початком літніх польових робіт. Крім того, на честь Святого Духа освячуються церкви і монастирі, як наприклад кафедральні собори у Чернівцях (1864 р.) чи Херсоні (1836 р.) або старовинний Святодухівський скит у Почаєві (перша згадка – 1219 рік).

У Корані також зустрічається словосполучення Дух Святий чи Дух Святого. Суніти під ним переважно розуміють архангела Джібріля (Гавриїла), якого названо так за його ключову роль серед інших безтілесних істот. Деякі мусульманські богослови розуміють під Святим Духом Інджил (Євангеліє). Словосполучення Дух Святого у Корані вживається чотири рази, з яких три – у розповідях про Ісу (Ісуса). Тут одні богослови під Святим розуміють Аллаха, а під духом – дух життя в людині, тобто підкреслення особистості Іси, а інші – Джібріля. Один раз Духом Святого називається дух, який передає Мухаммаду одкровення від Аллаха. Один раз (Коран 66, 12) у Корані іде мова про «Духа Нашого», який ввійшов у Мар'ям і від Якого народився Іса. Переважна більшість коранічних згадок про Святого Духа стосується пізнього, мединського

періоду, коли Мухаммад здобув владу над значною територією і почав утверджувати своє вчення у тому числі і серед християн. Шіїти розуміють під Святим Духом певного містичного духа, який спочатку увійшов в Мухаммада, а згодом – переходить від одного непогрішимого імама до іншого [25].

II.3.3 Душа і дух

Серед богословів і філософів існували різні погляди на співвідношення душі і духа та їхнє відношення до тіла. У християнській антропології сформувалися дві основних концепції: дихотомізм та трихотомізм. За першою концепцією людина складається з душі і тіла, за другою – з душі, тіла, та духа. Християнська антропологія ніколи не була догматично розвиненою. Архімандрит Кіпріан (Керн) пояснює це тим, що більшість догм виникали у полеміці з єретиками, а оскільки жодної єресі, яка б стосувалася антропології, не було, не існує і жодного цілісного християнського догмату про людину [20]. Архімандрит Кіпріан, а слідом за ним і Ю. Зенько досліджують творіння основних християнських авторів і приходять до висновку, що більшість з них дотримувалися теорії дихотомізму, а під духом розуміють певний Божий дар (харизму). Так писали, наприклад, святі Іоан Златоуст та Іоан Дамаскин чи Феодорит Кирський у своїх тлумаченнях 1 Фес 5:23: «Нехай ваш дух, душа і тіло бездоганно будуть збережені в цілості до приходу нашого Господа Ісуса Христа».

Ю. Зенько виділяє лише чотирьох строгих трихотомістів серед досліджуваних ним отців, а архім. Кіпріан – лише одного, засудженого як єресіарха Аполлінарія Лаодикійського. Однак, слід також зазначити, що в історії християнства відсутні суперечки дихотомістів і трихотомістів, і лише незначна кількість авторів критикують трихотомізм [14].

Попри це, стосовно донікейських Отців не варто однозначно стверджувати про їх прихильність до дихотомізму чи трихотомізму. Наприклад, Татіан розрізняв два типи духів нижчий, матеріальний і вищий, який був притаманний першим людям і праведникам, який і є образом і подобою Божою в людині. Дух людини міг або і не міг ототожнюватися зі Святим Духом. Святий Климент Олександрійський виділяв у людині дві душі, яких теж називав духами. Про дві душі, добру і злу, говорили і деякі гностики. За їх вченням, крім душ, у людини є ще безліч різних духів. Деякі отці як донікейського, так і пізніших періодів ототожнювали дух з розумом (*νοῦς*). У період Вселенських Соборів дух ототожнюється або з душею, або з розумом як найвищим її проявом. Дух людини вважався благодаттю Святого Духа. Однак, деякі автори, зокрема згаданий Аполлінарій Олександрійський, Дидим Сліпець, Геннадій Марсельський чи Олімпіодор Олександрійський, називають дух розумною, найвищою частиною душі, відмінною від тваринної. Згодом, проте, трихотомізм був забутий і питання про нього серйозно не піднімалося. На Заході деякі богослови, як пише Алхер Клервоський, виділяли дух, як частину душі, нижчу за розум [33]. Трихотомістом був і Мартін Лютер, який виділяв плотську, душевну і духовну людину (*homo carnalis, homo animalis, homo spiritualis*) [49]. У середовищі ж сучасного протестантизму є як дихотомісти, так і трихотомісти.

Дихотомія залишається чинним антропологічним вченням у православ'ї та католицизмі, зокрема її внесено в Катехизм Католицької Церкви [18, §367].

У ісламі існує чітке розділення душі і духа. При цьому, дух виступає керівною, розумною силою. Ісламський вчений Джурджані виділяв три типи духа: людський дух – розум, те, що відрізняє людину від тварини;

тваринний дух – життя, яке знаходиться в серці та піднесений дух, який походить від Аллаха і природа якого достеменно невідома [44].

Таким чином бачимо, що дух є значно менш дослідженим поняттям, ніж душа і частіше ототожнюється з іншими поняттями, а не виступає самостійно. Особливим проявом вчення про дух є християнський догмат про Святого Духа як Бога.

Розділ III

Вербалізація концептів *καρδία*, *ψυχή* та *πνεῦμα*

*III.1 Вербалізація концепту *καρδία**

III.1.1 Семантичні варіації імені концепту у давньогрецькій мові та досліджуваному тексті

У рамках другого етапу розгляду об'єктивації концепту СЕРЦЕ за схемою В. Левицького необхідно дослідити всю повноту значень імені концепту *καρδία* у як у давньогрецькій мові в цілому, так і в корпусі Царств-Параліпоменон зокрема.

Досліджуваний іменник належить до так званих *змістових слів* (*content words*), оскільки позначає об'єкт, який існує у реальності [62, с. 224], хоча, враховуючи ряд його похідних значень, можемо віднести його і до абстрактної лексики. Він має індо-європейське походження [106, с. 644]. Основним значенням іменника *καρδία* у давньогрецькій мові є *серце*, «центральный орган кровоносной системы, ритмичні скорочення якого забезпечують кровообіг» [101, с. 1039]. Саме це значення послужило основою для інших, похідних і непрямих. Характерним для давньогрецької є вживання досліджуваної лексеми у значенні *прагнення, намагання*, яке зустрічається зокрема у Гомера та Софокла. За аналогією до ролі серця в організмі, дане слово може позначати і основу, серцевину дерева чи іншого предмета. У науковій лексиці іменник *καρδία* позначає кордіальний отвір шлунку та зірку *καρδία Λέοντος* (дослівно – серце Лева), у сучасній астрономії більш відому як Регул чи Альфа Лева, найяскравішу зірку відповідного сузір'я. Словниками фіксується також значення *розум*, яке наявне ще у гомерівському епосі, проте переважає у Біблії та християнській літературі [111].

Не слід забувати той факт, що, попри важливість Септуагінти та її роль у становленні християнства, оригінальною мовою Старого Завіту є давньоєврейська (біблійний іврит). В івриті існує два абсолютно синонімічних іменники: לֵב і לִבָּ. Разом обидві лексеми зустрічаються у масоретському тексті Старого Завіту 858 разів. Г. В. Вольфф виділяє ці лексеми, як такі, які найчастіше серед назв внутрішніх органів трапляються у тексті і переважно стосуються саме людини (814 випадків), а не Бога (26 випадків) чи глибини/серцевини [88, с. 40]. Основне значення обох – серце. Вони також можуть позначати внутрішнє «Я» людини і за аналогією внутрішню частину: глибину чи серцевину чогось, як і в давньогрецькій мові. Трапляються імена концепту *розум, свідомість, воля, пам'ять* та їхні емоції чи властивості. Рідше зустрічається значення *характер* і його риси [107, с. 523-525]. Саме така семантика трапляється у християнській літературі [109, с. 702-703] Цікаво зазначити, що у єврейській Біблії відсутнє слово на позначення мозку [79], роль якого відводилася серцю.

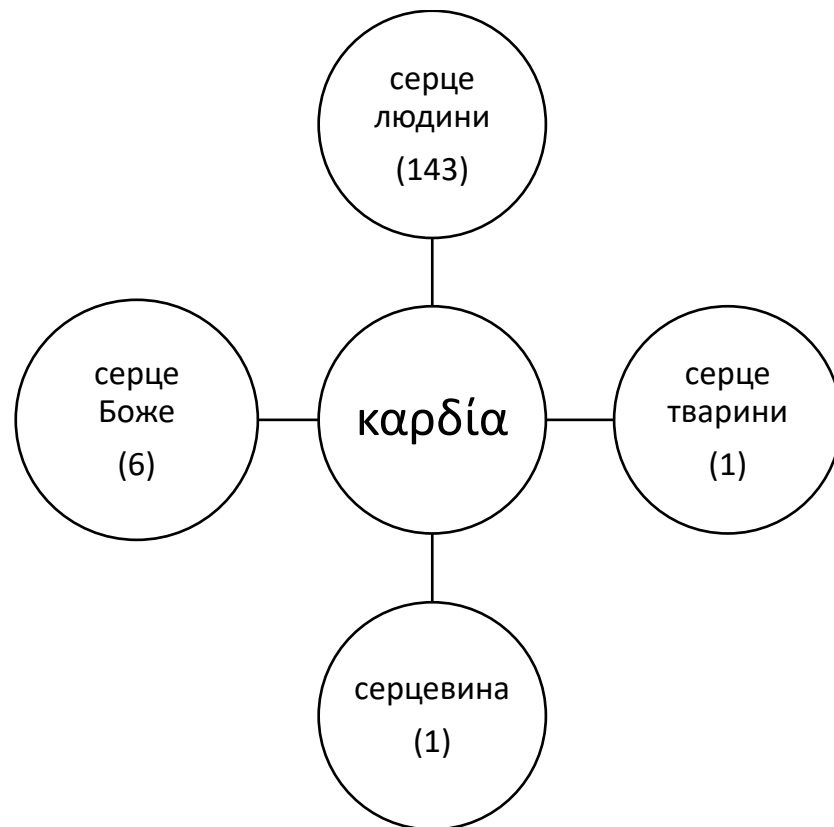
Проте, не слід забувати, що корпус Царств відомий як непряме свідчення єврейського тексту, відмінного від масоретського і частково виправленого ближче до протомасоретського зразка [59, с. 123-125]. Тобто досліджувана лексема не завжди передає відповідні давньоєврейські. У ряді випадків використовується парафраз.

Отже, основне значення імені концепту *кардіа* у давньогрецькій мові – *серце*, а решта – похідні, які виникли, найімовірніше, за аналогією. Вибір значення залежав від контексту і світогляду як септуагінтарного перекладача, так і реципієнта.

У досліджуваному корпусі нами було виявлено 151 випадок вживання лексеми *кардіа* з різним значенням. У перекладах переважає

варіант *серце*, як у єврейському так і у грецькому текстах. Попри це, біблійне *серце* виконує різні функції, через *переосмислення* семантики лексеми, так що відповідну лексему можна тлумачити по-різному.

Як уже сказано раніше, *кардіа* переважно вживається, коли мова іде про серце людини, рідше Бога, ще рідше – про серцевину чи глибину. Нами було виявлено по одному випадку вживання даної лексеми у значенні *серцевина* та *серце тварини* і шість випадків, коли мова іде про серце Боже.



Семантичні варіації іменника *кардіа* у досліджуваному корпусі

Зі значенням *серцевина* ім'я концепту *кардіа* вживається лише у вірші 2 Цар 18:14, у якому говориться про те, що воєначальник війська царя Давида Йоав устроїв стрілу у серце повсталого сина царя Авесалома, коли той висів ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς δρυὸς (досл. у *серці дуба*;

Туркоњак – серед крони дуба). Це значення є периферійним у системі значень досліджуваного іменника.

У 2 Цар 17:10 бачимо порівняння: οὗ [υἱοῦ δυνάμεως] ἡ καρδία καθὼς ἡ καρδία τοῦ λέοντος (у якого [сина сили, Туркоњак – богатиря] серце, – наче серце лева). Цей вірш єдиний у досліджуваних книгах, де говориться про серце тварини.

Серед шести випадків вживання даного іменника зі значенням *серце Бога*, два рази він вживається у називному, один – у давальному та три – у знахідному відмінках однини. Співвідношення значень серце людини – серце Бога становить приблизно 95,8:4,2⁸ відсотків. Обидва випадки вживання досліджуваної лексеми у називному відмінку – 3 Цар 9:3 та 2 Пар 7:16 – є паралельними місцями корпусів Царств і Параліпоменон і стосуються другого явлення Бога Соломонові після збудування тим Єрусалимського Храму. Господь сказав цареві, що благословляє його творіння і освячує Храм, а також: καὶ ἔσονται οἱ ὀφθαλμοί Μου⁹ ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία Μου πάσας τὰς ἡμέρας (і там будуть Мої очі і Моє серце весь час (дослівно – усі дні), 3 Цар 9:3). Уривок 2 Пар 7:16 відрізняється лише інакшим положенням прислівника ἐκεῖ (там, тут). Тим не менш, варто зазначити, що у текстах антиохійської редакції обидва уривки повністю співпадають [119, с. 29; 120, с. 89].

У давальному відмінку досліджуване ім'я концепту вжите у пророцтві проти дому священника Ілі (Елі) (1 Цар 2:35), сини якого були неблагочестивими і через це позбавленими священства. У цьому уривку Бог говорить, що поставить іншого, вірного священника, який: πάντα τὰ ἐν

⁸ Це та інші відсоткові відношення обчислені Анастасією Кунинець.

⁹ У представленій роботі капіталізовані слова Θεός, Κύριος, Πνεῦμα (у ряді контекстів) та належні до них займенники.

τῆ καρδία Μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ Μου ποιήσει ([який] чинитиме все, що в Моєму серці та в Моїй душі, 1 Цар 2:35).

Всі три уривки, де *καρδία* вживається у знахідному відмінку місять вираз *κατὰ τὴν καρδίαν*, у якому даний іменник можна розтлумачити не як *серце*, а радше як *промисел* чи *розум*. Цікаво також, що всі ці уривки безпосередньо пов'язані із царем Давидом. Так, у 1 Цар 13:14 Самуїл говорить до Саула після того, як той приніс жертву Господу не будучи священиком, що той буде скинутим: *καὶ ζητήσῃ Κύριος ἑαυτῷ ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν Αὐτοῦ* (і Господь знайде Собі чоловіка за Своїм серцем). Таким чоловіком і став бідний пастух Давид. Два інших уривки – 2 Цар 7:21 та 1 Пар 17:19 – також є паралельними місцями досліджуваних текстуальних корпусів і є частиною молитви Давида, яку він промовив на знак подяки Богові, Який обіцяв зробити величною його династію. Серед іншого, він говорив: *κατὰ τὴν καρδίαν Σου ἐποίησας πᾶσαν τὴν μεγαλωσύνην ταύτην* (за бажанням Твого серця (дослівно – згідно із Твоїм серцем) вчинив усю цю велич, 2 Цар 7:21). Від тексту 1 Пар 17:19 цей уривок відрізняється лише положенням артикля *τὴν* і наявністю займенника *ταύτην*. При цьому антиохійський текст Параліпоменон співпадає з наведеною вище цитатою із Царств, а антиохійський текст Царств відрізняється вживанням перфекта *πέποίησας* та займенника *σου* вжитого для уточнення іменника *μεγαλωσύνην* [118, с. 48; 120, с. 109].

Нами також було виявлено вживання імені концепту *καρδία* у значенні *серце народу* чи *групи осіб* як щодо самих євреїв, так і щодо інших народів. Так, у 2 Пар 20:33 читаємо: *καὶ ἔτι ὁ λαὸς οὐ κατέυθυνεν τὴν*

καρδίαν πρὸς Κύριον Θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν (і народ ще не спрямував серця до Господа, Бога їхніх батьків). У 1 Цар 6:6 читаємо докір філістимцям: καὶ ἵνα τί βαρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐβάρυνεν Αἴγυπτος καὶ Φαραῶ τὴν καρδίαν αὐτῶν (навіщо ж важкими робите ваші серця, так, як важким учинив єгиптянин (дослівно – Єгипет) і фараон своє серце). Як і в попередньому вірші, з цією ж семантикою тут вживається досліджуваний іменник у множині¹⁰. Цікавим є уривок 2 Пар 30:12, який показує, що народ сприймається як одне ціле, своєрідний індивідуум: καὶ ἐν Ἰουδα ἐγένετο χεὶρ Κυρίου δοῦναι αὐτοῖς καρδίαν μίαν (на Юді була Господня рука, щоби дати їм одне серце).

У значенні власне серця як органу кровоносної системи людини іменник *καρδία* вживається три рази у віршах 1 Цар 25:37, 2 Цар 18:14 та 4 Цар 9:24 в описах хвороб чи битв.

В уривку 1 Цар 25:37 розповідається про параліч Навала, який обляяв царя Давида: ἐναπέθανεν ἡ καρδία αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς γίνεται ὡς λίθος (і його серце завмерло в ньому, і він стає, наче камінь). Г. В. Вольфф називає уривок про Навала *найбільш цікавим* серед усіх згадок про серце у Старому Завіті, оскільки в ньому насправді не йдеться ні про смерть, ні про серце як таке [88, с. 40-41]. Варто зазначити, що у тексті використовується рідковживане дієслово *ἐναποθνῆσκει*. Український перекладач подає значення *завмерти*, проте основне значення даного слова – *вмерти у (чомусь), у якийсь час чи за певних обставин*. Отже, серце Навала помирає (завмирає), його розбиває параліч (він стає, наче

¹⁰ Даний іменник вживається у множині у віршах: 1 Цар 6:6; 1 Цар 7:3; 1 Цар 10:26; 3 Цар 8:47, 51, 58; 3 Цар 11:2; 1 Пар 22:19; 1 Пар 28:9; 1 Пар 29:17-18. Детальніше про це див. у підрозділі III.1.3.

камінь), проте сам він живе ще десять днів (1 Цар 25:38). Висуваються припущення, що параліч і смерть Навала – це наслідки інсульту, спричиненого його пристрастю до алкоголю (див. 1 Цар 25:36). Припускають також, що він страждав на гостру алкогольну кардіоміопатію чи серцеву аритмію [54, с. 178]. Якщо пристати на цю думку, то слід усвідомлювати, що з медичної точки зору мова мала б вестися про мозок, а не про серце [88, с. 41]. Проте, як було сказано вище, євреї біблійної епохи не знали про важливість мозку людини і присвоювали його властивості серцю.

У віршах 2 Цар 18:14 та 4 Цар 9:24 іде мова про рани в серце, завдані під час битв. Так, у вже наведеному вище уривку 2 Цар 18:14: *ἔλαβεν Ἰωαβ τρία βέλη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἐνέπηξεν αὐτὰ ἐν τῇ καρδίᾳ Ἀβεσσαλωμ* (Йоав взяв у свою руку три стріли і встромив їх у серце Авесалома). Мова тут іде про те, що Йоав жорстоко вбив Авесалома попри наказ Давида залишити його живим.

Цікавішим з медичної точки зору є вірш 4 Цар 9:24. Ізраїльський цар Йорам та юдейський цар Охозія програли битву при Рамоті Галаадському. Поки вони воювали, пророк Єлисей помазав на царство полководця Ію (Єгу), який вбив Йорама і його родичів та зацарював сам.:

καὶ ἐπλησεν Ἰου τὴν χειρὰ αὐτοῦ ἐν τῷ τόξῳ καὶ ἐπάταξεν τὸν Ἰωραμ ἀνὰ μέσον τῶν βραχιόνων αὐτοῦ καὶ ἐξῆλθεν τὸ βέλος διὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ καὶ ἔκαμψεν ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτοῦ (та Ія взяв у свою руку лук й уразив Йорама між його плечима, і вийшла стріла через його серце, і той схилився на свої коліна)

Даний вірш цікавий, перш за все, тим що показує, що у епоху Ізраїльського та Юдейського царств було відомим точне місцезнаходження серця в організмі людини [88, с. 41], попри загальний низький рівень медичних знань [54, с. 12].

Серед інших значень іменника *καρδία*, властивих для біблійного тексту ми виявили вживання даної лексеми із семантикою *людина як така; мислення, внутрішній голос; пам'ять; розум, думка; замисел; душа; характер; совість; серце як центр творення емоцій*.

Розглянуте ім'я концепту може позначати не лише серце як орган чи внутрішнє «Я», але і саму людину, людину як таку. Так, у 2 Пар 30:22 читаємо: *καὶ ἐλάλησεν Εζεκιᾶς ἐπὶ πᾶσαν καρδίαν τῶν Λευιτῶν* (і заговорив Езекія до серця кожного з левітів). Якщо у цьому та подібних уривках вилучити з речення досліджувану лексему, висловлювання не втратить свого сенсу (пор. *і заговорив Езекія до кожного з левітів*). Припускаємо, що серце згадується тут для підсилення думки автора.

Дещо подібною до попередніх вважаємо семантику *серце як центр творення емоцій*. Вперше у досліджуваному корпусі ім'я концепту *καρδία* вживається у вірші 1 Цар 1:8, де набуває саме такого значення: *ἵνα τί τύπτει σε ἡ καρδία σου* (чому вражає (б'є) тебе твоє серце*), питає Елкана свою жінку Анну, матір пророка Самуїла. Рідше серце породжує позитивні емоції. Так, Авессалом наказував своїм слугам покарати свого єдинокровного брата Амнона, який вчинив інцест з його сестрою Тамарою (Фамарою): *ἴδετε ὡς ἂν ἀγαθυνθῇ ἡ καρδία Αμνων ἐν τῷ οἴνῳ...* (глядіть, як тільки стане добре серцю Амнона від вина..., 2 Цар 13:28). Ідіому з першого вірша митрополит Іларіон (Огієнко) пропонує перекладати як

чого сумне твоє серце?. Отже, як і у попередньому випадку, і багатьох подібних, згадку про серце можна вилучити, перекладаючи, до прикладу, чому ти сумуєш? або як тільки стане добре Амнонові.

Крім емоцій, серце для людини біблійної епохи було ще й центром мислення, внутрішнього голосу. Згадувана вище Анна молилася у Єрусалимському Храмі і, молячись: ἐλάλει ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς καὶ τὰ χεῖλη αὐτῆς ἐκινεῖτο καὶ φωνὴ αὐτῆς οὐκ ἤκούετο (вона говорила у своєму серці, і її вуста рухалися, та голосу її не було чути, 1 Цар 1:13). Схожим до попереднього є значення *совість*, виявлене у віршах 1 Цар 24:6 та 2 Цар 24:10, де вживається однаковий вираз: καὶ ἐπάταξεν καρδίᾳ Δαυὶδ αὐτόν (і серце Давида вразило його¹¹).

Досить поширеним у досліджуваних текстах є і значення *замисел*, *бажання*, коли серце мислиться як місце породження волі, бажань і прагнень індивіда. Наприклад, у вірші 4 Цар 12:5¹² ізраїльський цар Йоас говорить про: πᾶν ἀργύριον ὃ ἐὰν ἀναβῆ ἐπὶ καρδίαν¹³ ἀνδρὸς ἐνεγκεῖν ἐν οἴκῳ Κυρίου... (всі гроші, що тільки спаде на серце чоловіка внести до Господнього дому... (тобто в Єрусалимський Храм)). Схожою до попередньої є ім'я концепту *пам'ять*, на яку вказує вираз τίθημι ἐν καρδίᾳ (покласти на серце)¹⁴. Наприклад, читаємо: καὶ ἔθετο Δαυὶδ τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (і Давид поклав ці слова у своє серце, 1 Цар 21:13¹⁵). Цікаво, що інший виявлений нами уривок, де досліджуваний іменник має таке ж

¹¹ Для 1 Цар 24:6 той же Туркочяк пропонує переклад: *Давид побивався у своєму серці*.

¹² У деяких виданнях – 12:4.

¹³ Це також єдиний у досліджуваному корпусі вірш, у якому вживається вираз ἀναβαίνω ἐπὶ καρδίαν. Щодо подібних випадків див. підрозділ III.1.3.

¹⁴ Пор. з українською ідіомою *намотати на вуса*.

¹⁵ У деяких виданнях – 21:12.

значення, 1 Цар 29:10, містить розглянуту фразу лише у версії Септуагінти.

Імена концепту *розум*, *думка*, *душа* і *характер* споріднені між собою, тому вибір українського відповідника у таких випадках неочевидний і залишається на розсуд перекладача. Так, семантику *розум*, *думка*, зустрічаємо у розповіді про Мелхолу, дочку Саула і жінку Давида, яка, побачивши, як її чоловік танцює перед Ковчегом Завіту: ἐξουδένωσεν αὐτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς (відчула до нього зневагу (або – погордувала ним) у своєму серці, 2 Цар 6:16). Слово серце у даному уривку можемо замінити, читаючи, наприклад, у *своїх думках*. Під час посвячення новозбудованого Єрусалимського Храму цар Соломон молився: καθὼς ἂν γινῶς τὴν καρδίαν αὐτοῦ [ἀνδρός] ὅτι σὺ μονώτατος οἶδας τὴν καρδίαν πάντων υἱῶν ἀνθρώπων (як Ти знаєш його [кожного, дослівно – людини] серце, адже Ти один знаєш серце всіх людських синів, 3 Цар 8:39). На нашу думку *καρδία* у даному уривку означає душу людини. Проте, можливі значення включають і *розум*, і *характер*, і навіть *замисел*. У 2 Пар 13:7 Ровоам, син і наступник Соломона, характеризується такими словами: Ροβοαμ ἦν νεώτερος καὶ δειλὸς τῇ καρδίᾳ (Ровоам був молодший і боязкий серцем). Тлумачачи це місце можемо сказати також *боязкий характером* чи *боязкий душею*.

У досліджуваному корпусі, як зазначено вище, чітко прослідковується межа між *серцем людини* і *серцем Бога*. Відокремленим постає також значення *серцевина*, *центр* і значення *серце тварини*. Виділену нами групу значень *серце людини* можна поділити на три основні підгрупи: серце як медичний орган, серце як символ людини і серце як

внутрішнє «Я» і його прояви. При чому уявний «кордон» між двома останніми групами видається розмитим, оскільки обидва значення можуть поєднуватися чи взаємозамінюватися. Схожим до двох згаданих вважаємо значення *серце народу, групи осіб*, оскільки група розглядається не лише як сукупність індивідуумів, але і як окремий «індивідуум» з притаманними йому ознаками, у тому числі і серцем, внутрішнім «Я».

У представленій роботі ми окремо розглядаємо сталі вирази і тропи, де вживається досліджуване ім'я концепту *καρδία*. Крім того, у цьому розділі розглянуті і інші особливості вживання даної лексеми, які можуть бути цікавими при аналізі номінативного поля досліджуваного концепту.

III.1.2 Граматичні засоби реалізації концепту καρδία

Іменник *καρδία* належить до жіночого роду, першої відміни іменників. Як зазначалося вище, ми виявили 151 випадок вживання даної лексеми у книгах Царств-Параліпоменон. Вона вживається у всіх відмінках однини, крім кличного, називному і знахідному відмінках множини. Найчастіше вживаною є форма знахідного відмінка однини (44 випадки; 29,1%), трохи рідше зустрічаються форми давального (41 випадок, 27,1%) та називного (40 випадків, 26,5%) відмінків однини. Найменш вживаною формою однини є родовий відмінок (15 випадків, 9,9%). Форми множини трапляються одинадцять разів, з яких десять (6,7%) припадає на знахідний відмінок, а один (3 Цар 8:61; 0,7%) – на називний: *καὶ ἔστωσαν αἱ καρδίαι ἡμῶν τέλειαι πρὸς Κύριον Θεὸν ἡμῶν* (І наші серця хай будуть досконалі перед Господом, нашим Богом, 3 Цар 8:61). Слід зазначити, що форми родового і давального відмінків множини даного іменника рідко вживаються у біблійному тексті (6 та 35 випадків відповідно¹⁶), і жодного разу не трапляються у представленому корпусі.

¹⁶ За даними програми BibleWorks 10.

Ми також не виявили жодного випадку вживання кличного відмінка чи називного у ролі кличного. Відношення форм однини до множини становить 140:11 або 92,6:7,4%.

Синтаксична роль розглянутого імені концепту в називному відмінку – підмет. У родовому відмінку він виступає у функції *genetivus possessivus* чи у ролі непрямого додатка, переважно при прийменнику *ἐκ* і похідних (*genetivus separationis*). Основними функціями давального відмінка *καρδία* є *dativus loci* та *dativus instrumenti*, обидва з прийменником *ἐν* (наприклад, *ἐν τῇ καρδίᾳ Αβεσσαλωμ* – у серце Авесалома, 2 Цар 18:14), та *dativus modi* без прийменника. Рідко вживається також *dativus relationis*. У знахідному відмінку *καρδία* виконує роль прямого чи непрямого додатка.

З усіх шести досліджуваних книг, іменник *καρδία* найчастіше представлений у 2 Параліпоменон (40 випадків, 26,5%). Рідше трапляється у 3 (34 випадки, 22,5%) та 1 (31 випадок, 20,5%) книгах Царств. У 2 Царств бачимо двадцять випадків вживання (13,3%), а у 4 Царств і 1 Параліпоменон – по тринадцять (по 8,6%). Відношення книг Царств до Параліпоменон становить 98:53 або 64,9:35,1%. У переважній більшості біблійних віршів *καρδία* зустрічається лише один раз, рідше – два рази, а у вірші 1 Цар 14:7 – три рази.

Розглядаючи особливості вживання імені концепту *καρδία* у книгах Царств-Параліпоменон слід перш за все звернути увагу на його вживання у множині. Таких випадків, як уже згадано вище, є одинадцять: три у 1 Царств і по чотири у 3 Царств і 1 Параліпоменон. Всі вони, очевидно, стосуються групи людей. На нашу думку, основна різниця у вживанні однини і множини стосовно групи людей (пор. *серце рабів твоїх* (2 Цар

19:8) і *серця ваші* (1 Пар 22:19)) полягає у тому, що в першому випадку група сприймається як певна цілісність, спільність, у той час як у другому – як зібрання окремих індивідів. Крім того, форми множини переважно вживаються із займенниками зі значенням присвійності (9 випадків з 11), у той час як однина – з прикметниками, дієсловами та іншими частинами мови. Лише у 1 Пар 28:9 Давид стверджує, що *πάσας καρδίας ἐτάζει Κύριος* (Господь допитує (дослівно – випробовує) всі серця), а у 1 Пар 29:17 називає Господа *ὁ ἐτάζων καρδίας* (Той, Хто випробовує серця), що є єдиними свідченнями вживання форм множини без займенників. Слід, проте, зазначити, що у масоретському тексті всюди, де у грецькому вживається множина, вжито однину.

III.1.3 Реалізація концепту καρδία у складі сталих виразів

Ми також виявили ряд сталих виразів, у яких вживається ім'я концепту *καρδία*, у значенні *людина, внутрішній світ*. Найчастіше трапляється вираз *ἐν ὅλῃ (τῇ) καρδίᾳ* (всім серцем, повністю): *καὶ ἐπιστρέψωσιν πρὸς σὲ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτῶν καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτῶν ἐν τῇ γῆ ἐχθρῶν αὐτῶν* (і навернуться до Тебе всім своїм серцем і всією своєю душею в землі їхніх ворогів, 3 Цар 8:48), – молиться Соломон під час освячення Храму. Виявлено також вживання даного виразу у значенні *серце народу, групи осіб*: *εἰ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ὑμῶν ὑμεῖς ἐπιστρέφετε πρὸς Κύριον...* (якщо ви повертаєтеся до Господа всім вашим серцем..., 1 Цар 7:3). Цей вираз вживається, коли мова іде про навернення до Бога чи пошук Його і означає, що людина повинна всю себе присвятити служінню Богові. У Новому Завіті цей вираз використовується лише у Мф 22:37. Синонімічний вираз *ἐν πάσῃ καρδίᾳ* трапляється у досліджуваному корпусі

лише два рази: 4 Цар 23:3 та 2 Пар 16:9. Наприклад, про царя Йосію говорить:

[Κ]αὶ ἔσθη ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν στῦλον καὶ διέθετο διαθήκην ἐνώπιον Κυρίου τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω Κυρίου καὶ τοῦ φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ καὶ τὰ μαρτύρια αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ ἐν πάσῃ καρδίᾳ καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ (і цар став біля колони, і склав завіт перед Господом, щоб іти слідом за Господом і виконувати Його заповіді, Його свідчення і Його постанови від усього серця і від усієї душі, 4 Цар 23:3)

Крім того, у цьому та інших уривках бачимо вживання іменника *καρδία* у поєднанні з іменником *ψυχή* (душа).

Ще один схожий вираз *ἐν καρδίᾳ πλήρει* зустрічається лише у Старому Завіті, зокрема – у книгах Царств-Параліпоменон він трапляється чотири рази: у 4 Цар 20:3, 1 Пар 29:9, 2 Пар 19:9¹⁷ та 2 Пар 25:2. Після того як народ приніс необхідні для збудування Єрусалимського Храму матеріали на вимогу Давида: *καὶ εὐφράνθη ὁ λαὸς ὑπὲρ τοῦ προθυμηθῆναι ὅτι ἐν καρδίᾳ πλήρει προεθυμήθησαν τῷ Κυρίῳ* (і народ зрадів за готовність, бо повним серцем охочі були *дати* для Господа, 1 Пар 29:9). У 2 Пар 15:17 читаємо також: *ἀλλ' ἡ καρδία Ἀσα ἐγένετο πλήρης πάσας τὰς ἡμέρας αὐτοῦ* (але серце Аси було досконале (дослівно – повне) всі його дні). Про юдейського царя Амасію читаємо у 2 Пар 25:2: *καὶ ἐποίησεν τὸ εὐθὲς ἐνώπιον κυρίου ἀλλ' οὐκ ἐν*

¹⁷ Так лише в антиохійському тексті, у критичному виданні: *ἐν πλήρει καρδίᾳ*.

καρδία πλήρει (і він чинив те, що правильне перед Господом, але недосконалим (дослівно – не повним) серцем).

Єврейською мовою πλήρης перекладається як מְלֵא, що може означати також і *досконалий* (гр. τέλειος), і має той самий корінь, що і іменник מְלֵא або מִלְאָם (мир). Словосполучення καρδία τέλεια у різних відмінках зустрічається п'ять разів: у 3 Цар 8:61, 3 Цар 11:4, 3 Цар 15:3, 3 Цар 15:14 та 1 Пар 28:9. Наприклад, у 3 Цар 8:61 Соломон, помолившись на освяченні Храму, бажає народові: καὶ ἔστωσαν αἱ καρδίαι ἡμῶν τέλειαι πρὸς Κύριον Θεὸν ἡμῶν (і наші серця хай будуть досконалі перед Господом, нашим Богом). Один раз у досліджуваному корпусі, מְלֵא перекладається грецьким прикметником ἀγαθός: καὶ Σαλωμων τῷ υἱῷ μου δὸς καρδίαν ἀγαθὴν (а Соломонові, синові моєму, дай добре серце, 1 Пар 29:19*), у той час як у масоретському тексті читаємо: מְלֵא בְּבֵן (повне/досконале серце).

Чотири рази у Біблії, зокрема, два рази (3 Цар 8:66 та 2 Пар 7:10) у досліджуваному корпусі трапляється інший вираз із прикметником ἀγαθός – ἀγαθῆ καρδία (веселим серцем). Обидва вірші є паралельними місцями, і обидва випадки вживання стосуються загальної радості після освячення Єрусалимського Храму. У 1 Цар 25:36 також читаємо, як серце Навала стало веселим (ἀγαθή) від алкоголю. Прикметник ἀγαθός у всіх цих віршах відповідає єврейському בֵּן.

У попередньому підрозділі ми розглянули вживання ідіоми *τίθημι ἐν καρδίᾳ* (покласти на серце, запам'ятати¹⁸). Схожим за значенням є вираз *τίθημι ἐπὶ τὴν καρδίαν*, який вживається у досліджуваному корпусі три рази: у 2 Цар 13:33 та двічі у 3 Цар 8:18. Так, Йонадав, воєначальник і небіж Давида доповідає йому про його сина Авесалома: *καὶ νῦν μὴ θέσθω ὁ κύριός μου ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ῥῆμα* (тепер же хай не покладе собі на серце мій володар-цар слово, 2 Цар 13:33). У 1 Цар 9:10, 1 Цар 25:25 та 2 Цар 18:3 вживається ідіома *τίθημι (τὴν) καρδίαν* зі значенням *журитися, турбуватися* або *звертати увагу*: *μὴ θῆς τὴν καρδίαν σου αὐταῖς [ταῖς ὄνοις]* (не жури ними [ослицями] свого серця 1 Цар 9:20). Ще один схожий вираз *ἐγένετο ἐπὶ καρδίαν* (стало на серці), який українською логічніше перекладати *спало на думку*, вживається у Біблії лише у книгах Параліпоменон: у 1 Пар 28:2, 2 Пар 6:7, 2 Пар 6:8 (2 рази) та 2 Пар 24:4. Всі згадані вірші стосуються Єрусалимського Храму. У всіх цих уривках говориться про те, що Давидові спало на думку збудувати Храм Господній, лише в останньому згаданому вірші сказано: *καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἐγένετο ἐπὶ καρδίαν Ἰωασ ἐπισκευάσαι τὸν οἶκον Κυρίου* (і сталося після цього [після його зацарювання], що спало на серце Йоаса відремонтувати Господній дім). Один раз у досліджуваному корпусі зустрічається вираз *ἐστὶν ἐπὶ καρδίας* (є на серці/ на думці, 2 Пар 29:10), який стосується укладення завіту з Богом.

Іншими вартими розгляду сталими виразами, де вжите ім'я досліджуваного концепту, є *κλίνω τὴν καρδίαν* (2 Цар 19:15); *ἐκκλίνω τὴν*

¹⁸ У Новому Завіті (Лк 21:14) набуває значення *обдумувати, обмірковувати*.

καρδίαν (3 Цар 11:2 (множина), 3 Цар 11:4, 3 Цар 11:9); (ἐπι)στρέφω τὴν καρδίαν (1 Цар 18:37, 3 Цар 8:47 (множина), 2 Пар 6:37); κατευθύνω τὴν καρδίαν (2 Пар 12:14, 2 Пар 19:3, 2 Пар 20:33); δίδωμι τὴν καρδίαν (1 Пар 22:19 (множина), 2 Пар 11:16); ἐτοιμάζω τὰς καρδίας (1 Цар 7:3) та ἰδιοποιέομαι τὴν καρδίαν (2 Цар 15:6), які означають *прихилити серце (серця), навернутися до Бога чи від Нього, рідше – до людини*. Так, наприклад: ἰδιοποιεῖτο Αβεσσαλωμ τὴν καρδίαν ἀνδρῶν Ἰσραηλ (і Авесалом привертав серце ізраїльських мужів [до себе], 2 Цар 15:6). У 1 Цар 7:3 пророк Самуїл заповідає народові: ἐτοιμάσατε τὰς καρδίας ὑμῶν πρὸς Κύριον καὶ δουλεύσατε αὐτῷ μόνω (приготуйте Ваші серця для Господа і служіть Йому одному). Після смерті Авесалома: ἔκλινεν τὴν καρδίαν παντὸς ἀνδρὸς Ἰουδα ὡς ἀνδρὸς ἑνός (прихилив він [Давид] серце кожного чоловіка Юди, як одного чоловіка, 2 Цар 19:15¹⁹). Також читаємо: μετέστρεψεν αὐτῷ [τῷ Σαουλ] ὁ Θεὸς καρδίαν ἄλλην (Бог змінив йому [Саулові] серце на інше, 1 Цар 10:9).

В окрему категорію ми виділили ідіоми, які вживаються для позначення емоцій, станів чи рис характеру. Наприклад, для позначення добробуту (2 Пар 17:6) чи пихи (2 Пар 26:16 та 2 Пар 32:25 вживається вислів ὑψώθη (ἡ) καρδία (серце піднялося/звеличилося). У першому випадку даний вираз вживається у позитивному значенні, у двох інших – в негативному. Так, у 2 Пар 26:16 читаємо про юдейського царя Озію: καὶ ὡς κατίσχυσεν ὑψώθη ἡ καρδία αὐτοῦ τοῦ καταφθεῖραι (а коли він став могутнім,

¹⁹ У деяких виданнях – 19:15.

то звеличився своїм серцем *собі* на загибель; Огієнко – запишалося його серце). Проте, у 2 Пар 25:19 сказано: *ἐπαίρει σε ἡ καρδία ἢ βαρεῖα* (підноситься твоє важке серце; дослівно – підносить тебе важке серце). Також читаємо: *καὶ ἐταπεινώθη Εἰζεκίας ἀπὸ τοῦ ὕψους τῆς καρδίας αὐτοῦ* (однак Езекиа впокорився після звеличення (дослівно – висоти) свого серця, 2 Пар 32:26). Схожий вираз бачимо у 2 Цар 2:35, коли Бог дає Соломонові *πλάτος καρδίας ὡς ἡ ἄμμος ἢ παρὰ τὴν θάλασσαν* (широту серця, як пісок, що біля моря, 3 Цар 2:35). Трапляються також словосполучення: *ἐν εὐθύτητι καρδίας* (у прямоті/праведності серця (пор. Єлизаветинська Біблія, с. *прѣкымъ ѳѣрдцѣмъ*), 3 Цар 3:6); *χύμα καρδίας* (величина/широчінь серця, 3 Цар 5:9²⁰); *ἀφή καρδίας* (біль/страждання/(моральна) рана серця, 3 Цар 8:38); *ἐν ὁσιότητι καρδίας καὶ ἐν εὐθύτητι* (у побожності (Єлизаветинська Біблія – *прѣподоуки*) серця і в прямоті, 3 Цар 9:4) та *ἐν διανοίᾳ καρδίας* (у розуміння/свідомості серця, 1 Пар 29:18).

Ідіоматичні вирази *βαρύνω τὴν καρδίαν/ τὰς καρδίας ὑμῶν* (1 Цар 6:6) та *σκληρύνω τὴν καρδίαν* (2 Пар 36:13) із семантикою *робити важкими серця* вживаються на позначення байдужості, твердосердя: *καὶ ἐσκληρυνεν [Σεδεκίας] τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* (і [Седекія] вчинив твердою свою шию, і зробив непохитним своє серце, 2 Пар 36:13).

Крім того, у значенні мук совісті вживається вираз *καρδία ἐπέταξεν*, а у значенні смутку – *καρδία τύπτει*²¹. У 2 Пар 34:27, крім того, читаємо: *καὶ*

²⁰ У деяких виданнях – 4:29.

²¹ Детальніше див. розділ III 1.1

ἐνετρέπη ἡ καρδία σου (і злякалося твоє серце), а пісня Анни, матері пророка Самуїла починається словами: ἐστερέωθη ἡ καρδία μου ἐν Κυρίῳ (зміцнилося в Господі моє серце, 1 Цар 2:1). Трапляються також вирази: ἐξέστη ἡ καρδία (серце здивувалося, 1 Цар 28:5); ἔγνω ἡ καρδία (серце пізнало, 3 Цар 2:44); καρδία ἐπορεύθη (серце ходило²²; 4 Цар 5:26) та εὐφρανθήσεται καρδία (серце звеселиться, 1 Пар 16:10).

III.1.4 Реалізація концепту καρδία у складі художніх засобів

Нами також було виявлено ряд тропів, у яких вживається ім'я концепту καρδία: порівняння: οὗ [υἱοῦ δυνάμεως] ἡ καρδία καθὼς ἡ καρδία τοῦ λέοντος (у якого [сина сили, Турконяк – багатиря] серце, – наче серце лева, 2 Цар 17:10); πλάτος καρδίας ὡς ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὴν θάλασσαν/ χύμα καρδίας ὡς ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὴν θάλασσαν (обидва – величина/широчінь серця, як пісок, що біля моря, 3 Цар 2:35 та 3 Цар 5:9 відповідно); εἰ ἔστιν καρδία σου μετὰ καρδίας μου εὐθεῖα καθὼς ἡ καρδία μου μετὰ τῆς καρδίας σου (чи твоє серце відвертим (дослівно – прямим) є з моїм серцем, як і моє серце з твоїм серцем, 4 Цар 10:15); антитезу: ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν (адже людина дивиться на обличчя, а Бог дивиться на серце, 1 Цар 16:7). Як метафору можна розглядати вирази на зразок *серце звеселилося* чи *серце пізнало*, а як метонімію – ἐλάλησεν ἐπὶ (πᾶσαν) καρδίαν (2 Пар 30:22 чи 2 Пар 32:6, сказав до всього серця [групи осіб]).

²² У цьому уривку серце Єлисея ніби ходить і слідкує за його слугою.

Цікаво відмітити, що словосполучення *recti corde* (єврейський відповідник – *יְשִׁרֵי לֵבָב*, 2 Пар 29:34)) та *simplici corde* (2 Цар 15:11), виявлені нами у попередній роботі [65;66], у Септуагінті передані без вживання слова *καρδία*. Так, фразі *recti corde* (*свідомі*) у Септуагінті відповідає прислівник *προθύμως* (охоче), а *simplici corde* (*простодушні*) – *τῆ ἀπλότητι αὐτῶν* (у їхній простоті). У відповідному уривку масоретського тексту лексеми на позначення серця також не вживаються – *מַחֲנֵף* (у їхній невинності) – що дає підстави говорити про особливість латинської версії даного біблійного вірша.

III.1.5 Концепт *καρδία* у молитві царя Манасії

У слов'янській, ефіопській та деяких інших біблійних традиціях останнім, тридцять сьомим, розділом Другої книги Параліпоменон виступає так звана покаюнна молитва Манасії, царя Юдейського, яку до сьогодні використовують багато християн. У даній роботі ми розглядаємо її окремо і не включаємо вживання досліджуваного іменника тут у загальний перелік. В одинадцятому вірші цієї молитви читаємо: *καὶ νῦν κλίνω γόνυ καρδίας* (і нині схиляю коліно серця). Лексема *καρδία* тут вживається у родовому відмінку однини і означає, на нашу думку, *людину як таку* (умовно можемо прочитати *і нині схиляю своє коліно*). Саме словосполучення *γόνυ καρδίας* можна розглядати як метафору.

Отже, ім'я концепту *καρδία* у книгах Царств-Параліпоменон є полісемічним і вживається як у своєму прямому значенні – *серце*, так і в похідних та переносних. При цьому, засвідчена варіативність значень зумовлена роллю серця як основного органу на думку біблійних авторів.

Досліджувана лексема вживається у корпусі Царств-Параліпоменон у різних виразах та у поєднанні із цілим рядом дієслів на позначення емоцій чи станів. Ми виявили також тропи (порівняння, антитези, метафори), у яких вжитий досліджуваний іменник. Зустрічаємо його як в однині, так і в множині у всіх шести книгах. Окремо розглядається метафоричне вживання *καρδία* у молитві Манасії.

III.2 Вербалізація концепту ψυχή

III.2.1 Семантика імені концепту в давньогрецькій мові та досліджуваному корпусі

Наступним іменем концепту, досліджуваним у представленій магістерській роботі, є грецький іменник *ψυχή*. Він належить до іменників першої відміни жіночого роду. Етимологія його є неясною. Найімовірніше, він походить від дієслова *ψύχω* (віяти, дуети, освіжати, осушувати; *por. ψυχρός/ψυχρός* – холодний) і утворюється за зразком *πνέω – πνοή*. Спроби дослідити етимологію цього дієслова і поєднати його з іншими індоєвропейськими дериватами не привели до консенсусного рішення. Найімовірніше, *ψύχω* є елементом догрецького субстрату [106, с. 1671-1672]. Похідні від *ψυχή* прикметник *ψυχικός* та прислівник *ψυχικῶς* вживаються лише у Новому Завіті та книгах Маккавейських, які датуються елліністичним періодом. Прикметник використовується лише у новозавітніх посланнях та у неканонічній 4 Маккавейській книзі, яка виступає додатком до Старого Завіту у сучасному каноні грецьких Церков, а прислівник вжито у Біблії лише два рази у 2 Маккавейській книзі.

Найранішим значенням досліджуваного іменника є *життя*, яке використовується ще у гомерівських поемах, а також у драмі і поезії. Гомер, крім того, подає значення *тінь* (або *дух померлого, привид*), яке

пізніше зовсім виходить з ужитку. Франко Монтанарі припускає у ряді гомерівських уривків (наприклад, II 23:65 чи Od 11:387 тощо) перші згадки про дихотомію душі і тіла в грецькій літературі [110, с. 2411]. У Піндара, Теокріта та деяких інших авторів виділяється також семантика *свідомість, характер, розум*, схожа до значень καρδία, розглянутих вище. Значення *душа* («духовна сутність, особлива нематеріальна безсмертна сила, що живе у тілі людини» [101, с. 261]) у грецькій літературі вперше зустрічається у Піндара, у цитаті, яку до нас доносить Платон: ἐνάτω ἔτεϊ ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν (на дев'ятий рік [Персефона] знову нехай віддасть душі*, Fr. 133 *цитата* за Pl.Men, 81b). У подальші століття грецькі філософи розвивають свої погляди на душу і відповідно збагачують досліджуване ім'я концепту новими семантичними відтінками: *емоційна особистість, інтелектуальна особистість, душа світу* тощо. Набуває розвитку і метафоричне значення (наприклад, *душа міста* в Ісократі тощо). Крім того, ряд авторів вживали ψυχή у значенні *метелик* або *міль*. У християнській літературі чільним залишилося значення *душа* у всій повноті її поділів і властивостей. Термін ψυχή був широко вживаний у внутрішньохристиянській та ортодоксально-гностичній полеміці в ранній Церкві [109, с. 1542-1554].

У масоретському тексті давньогрецькому ψυχή відповідає іменник жіночого роду שָׁפָא, який подібно до свого грецького відповідника походить від кореня ש-פ-א (вдихати, дихати). Він вживається у єврейському тексті 754 рази, з яких 600 разів – відповідає грецькому ψυχή. Зазначений корінь має відповідники практично у всіх семітських мовах. Найдавнішим значенням שָׁפָא, яке має відповідники ще в аккадській та

угаритській мовах, є горло. Схожою є засвідчене у Псалмах та Книзі Йони семантика *шия*. Значення *вдих* має на увазі той вдих, через який неживе отримує життя і зустрічається близько 250 разів. Значення *особистість*, *людина*, *душа* (у тому числі – мертвого) або *життя* перегукуються з відповідними у грецькій мові [108, с. 1067-1069].

Нами було виявлено 102 випадки вживання імені концепту $\psi\upsilon\chi\eta$ в корпусі Царств-Параліпоменон, з яких сім разів засвідчено форми множини. Найчастіше використовується форма знахідного відмінка однини – 35 випадків (~35%). Трохи рідше зустрічається називний відмінок однини – 31 випадок (~31%). Давальний відмінок трапляється 21 раз (~21%), а родовий – 7 разів (~7%). Відносно форм множини, випадків вживання форми знахідного відмінка бачимо лише чотири (~4%), давального – три (~3%), а родового – лише один у вірші 1 Цар 22:22 (~1%): $\acute{\epsilon}\upsilon\omega\ \acute{\epsilon}\iota\mu\iota\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \psi\upsilon\chi\acute{\omega}\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ (Я винний за душі дому твого батька). Зовсім не спостерігається вживання кличного відмінка (зокрема – називного у ролі кличного), яке характерне для християнських, радше ніж старозавітніх, авторів та форми називного відмінка множини.

З усіх книг досліджуваного корпусу $\psi\upsilon\chi\eta$ найчастіше зустрічається у 1 Царств – 30 випадків (~30%). У 3 Царств бачимо 23 випадки вживання (~23%). Приблизно однаково розглянутий іменник спостерігається у 2 і 4 книгах Царств – 16 (~16 %) і 15 (~15%) випадків вживання відповідно. Всього у книгах Царств $\psi\upsilon\chi\eta$ трапляється 85 раз. У книгах Параліпоменон він засвідчений 17 разів – десять (~10%) разів у 1 Параліпоменон і вісім разів (~8%) – у другій книзі.

Відносно вживання відмінкових форм у різних книгах, варто відзначити повну відсутність форм номінатива в 2 Параліпоменон та

акузатива – у 1 Параліпоменон. Генетив зовсім не представлений у 1 Царств та 1 Параліпоменон, а форми множини – у 4 Царств і 2 Параліпоменон. Найчастіше множина трапляються у 1 Параліпоменон (4 випадки вживання із 10 загалом у книзі). Таким чином єдиним відмінком, який засвідчений у всіх досліджуваних книгах є датив однини (переважно, з прийменником ἐν у різних синтаксичних функціях: καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ Μου ποιήσει, чинитиме все, що [...] в Моїй душі, 1 Цар 2:35), а єдиними книгами, де зустрічаються всі відмінкові форми однини і форма одного відмінка множини є 2 і 3 Царств.

У називному відмінку ψυχῆ вживається у ролі підмета, у тому числі і як один із підметів складного речення. У родовому вживається переважно з прийменниками ἐπί, ἀντί, ἐξ і κατά і 1 Цар 22:22 у значенні *genetivus criminis*. Давальний відмінок вжито як *dativus relationis*, деколи – *dativus instrumenti*, у тому числі і з прийменником ἐν, а найчастіше – як *dativus loci* із зазначеним прийменником. Знахідний відмінок вжито у його головному значенні прямого додатка, у тому числі і в підрядних реченнях, у 4 Цар 7:7 також з прийменником πρός.

У всіх розглянутих нами уривках ψυχῆ вживається лише коли мова іде про душу людини. Лише людина, на думку біблійних авторів, володіє справжньою душею з певними характеристиками чи властивостями. Ми виділили у корпусі Царств-Параліпоменон такі семантичні варіації у вживанні досліджуваного імені концепту: *людина як особистість, душа як внутрішній світ людини, задум, життя, прихильність до чогось чи когось, душа народу, групи осіб*. Єдиний вірш, де мова іде про душу Бога (у інших

випадках мова іде лише про *серце Бога*, що детальніше розглянуто у відповідному підрозділі вище) наведемо тут повністю:

[Κ]αὶ ἀναστήσω Ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν ὃς πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ
Μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ Μου ποιήσει καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον
πιστόν καὶ διελεύσεται ἐνώπιον χριστοῦ Μου πάσας τὰς ἡμέρας

(І поставлю Собі вірного священика, який чинитиме все, що в моєму серці та в Моїй душі. І збудую йому вірний дім, і ходитиме перед моїм помазаником всі дні, 1 Цар 2:35)

Це уривок з промови безіменного чоловіка Божого, який мав передати Божу волю священикові Ілі. Він мав бути покараним за те, що попри свою власну праведність, виховав неправедних синів Офні та Фінееса. Замість них був поставлений пророк Самуїл.

Межі між семантичними варіаціями досліджуваного імені концепту не є чіткими. Чітко прослідковується лише різниця між *душею людини* і *душею Бога*. Як бачимо на схемі, ці два значення знаходяться найближче до ядра. Значення *людина як особистість*, *душа як внутрішній світ* та *душа народу, групи осіб* є основними щодо душі людини. Решта виділених значень є похідними та периферійними.



Семантичні варіації імені концепту ψυχή у досліджуваному тексті

У 2 Царств 4:9 Давид, відповідаючи своїм співрозмовникам, сказав: ζῆ Κύριος ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν μου ἐκ πάσης θλίψεως (Нехай живе Господь, який спас душу мою від усякого смутку, 2 Цар 4:9). Тут, на нашу думку, Давид мав на увазі себе самого, себе як людину. Цікавим щодо зображення душі у біблійному тексті як власне людської характеристики є вірш 1 Пар 5:21, де перераховується здобич ізраїльських синів в одній з воєн за Землю Обітовану: καὶ ἤχμαλώτευσαν τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν καμήλους πεντακισχιλίας καὶ προβάτων διακοσίας πεντήκοντα χιλιάδας ὄνους δισχιλίους καὶ ψυχὰς ἀνδρῶν ἑκατὸν χιλιάδας (І вони [сини Рувима, Гада і половини племені Манасії] взяли в полон їхнє [агарейців] майно, п'ять тисяч верблюдів і двісті п'ятдесят тисяч овець, дві тисячі ослів і сто тисяч людських душ).

Бачимо тут, що, попри те, що верблюди, вівці і осли теж є живими істотами, автор наділяє душею лише людей.

Значно частіше *ψυχή* зустрічається тоді, коли мова іде про внутрішній світ людини. У цьому значенні дане ім'я концепту є синонімом до імені концепту *καρδία*. Саме в цьому значенні досліджувана лексема зустрічається вперше у Царств-Параліпоменон, коли Анна, мати пророка Самуїла означила мету свого приходу до Єрусалимського Храму: *καὶ ἐκχέω τὴν ψυχὴν μου ἐνώπιον Κυρίου* (А виливаю перед Господом мою душу, 1 Цар 1:15). У вірші 2 Цар 1:9 Саул перед смертю говорить: *πᾶσα ἡ ψυχὴ μου ἐν ἐμοί* (вся моя душа в мені). Детальніше ця семантика буде розглянута при вивченні особливостей вживання імені концепту.

Іншою часто вживаною семантикою є *життя*. Вона вживається переважно тоді, коли мова іде про перспективу убивства. Так, пророк Нафан (Натан) говорить до цариці Вирсавії після незаконного зішестя на трон Адонії, одного із синів Давида: *καὶ νῦν δεῦρο συμβουλεύσω σοι δὴ συμβουλίαν καὶ ἐξελοῦ τὴν ψυχὴν σου καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ υἱοῦ σου Σαλωμων* (Тепер же іди, я допоможу тобі, – і врятуєш свою душу та душу свого сина Соломона, 3 Цар 1:12). Крім того, зазначена семантика зустрічається, коли біблійний автор розповідає про пошук якоїсь людини. Так, про іншого свого сина, Авесалома, який повстав проти батька, Давид казав так: *ἰδοὺ ὁ υἱός μου ὁ ἐξελθὼν ἐκ τῆς κοιλίας μου ζητεῖ τὴν ψυχὴν μου* (Ось мій син, який вийшов з мого лона, шукає моєї душі, 2 Цар 16:11). Нарешті, засвідчено також вживання *ψυχή* у значенні *життя* в контексті вини за вбивство, коли Давид сказав до первосвященника Авіафара (Авіятара) про Доека-

сирійця, який скаже: ἐγὼ εἰμι αἴτιος τῶν ψυχῶν οἴκου τοῦ πατρὸς σου (Я винний за душі дому твого батька, 1 Цар 22:22).

Найрідше вживаною є семантика *прихильність*. Так, у вірші 4 Цар 9:15 читаємо про воєначальника Ію, якого пророк Єлисей таємно помазав на царство над Ізраїлем, коли він хотів захопити престол: καὶ εἶπεν Ιου εἰ ἔστιν ἡ ψυχὴ ὑμῶν μετ' ἐμοῦ μὴ ἐξελθέτω ἐκ τῆς πόλεως διαπεφευγὼς τοῦ πορευθῆναι καὶ ἀπαγγεῖλαι ἐν Ἰεζραελ (І сказав Ія: Якщо ваша душа зі мною, хай не вийде з міста *жоден* втікач, щоб піти і сповістити в Єзраелі). Це також рідкісний випадок вживання досліджуваного імені концепту зі значенням *душа народу, групи людей*, яка є однаковою за значенням із відповідними значеннями *серце групи людей, серце народу*, попри те, що в масоретському тексті вірша вживається все ж **נַפְשָׁם**.

У переважній більшості досліджуваних уривків *ψυχή* вживається один раз, в одинадцяти віршах – два рази, у вірші 1 Цар 25:29 – три рази.

Як і в попередньому розділі, огляд особливостей вживання імені концепту *ψυχή* слід почати із його використання у множині. Як уже зазначено, ми виявили сім таких віршів та вісім випадків вживання: три у 1 Параліпоменон, два – у 3 Царств і по одному у 1 і 2 книгах Царств. Цікаво, що у масоретському тексті множина вжита лише у половині зі згаданих випадків: 2 Цар 23:17, 1 Пар 11:19 (два рази у давальному відмінку) і 1 Пар 22:19. Наприклад, у 1 Пар 11:19 Давид сказав до чоловіків, які принесли йому воду з обложеного Віфлеєма: εἰ αἶμα ἀνδρῶν τούτων πίομαι ἐν ψυχαῖς αὐτῶν ὅτι ἐν ψυχαῖς αὐτῶν ἤνευκαν αὐτό (Хіба я можу пити кров цих мужів у їхніх душах? Адже у своїх душах принесли її). У

єврейському тексті в ἐν ψυχαῖς αὐτῶν в обох випадках відповідає םתּוּשַׁפְּתָי. Ця ж форма вжита у відповідному вірші 2 Цар 23:17. У інших віршах у масоретському тексті вживається одина. У 3 Цар 21:31 спостерігаємо тектуальну різницю між грецькою і єврейською версіями. У грецькому читаємо: εἴ πως ζωογονήσει τὰς ψυχὰς ἡμῶν (Можливо, він [цар Ізраїля] залишить живими наші душі), де мається на увазі всіх сирійців, які тоді програли ізраїльтянам. Проте, у єврейській Біблії контекст трохи інший, і мова іде лише про сирійського царя: אֲשֶׁר־תִּשְׁׁרֵט הַיָּרֵךְ יִלְוֶיֶךָ (Можливо, він [цар Ізраїля] збереже живою твою душу).

III.2.2 Реалізація концепту ψυχή у складі сталих виразів та художніх засобів

При вивченні вербалізації концепту ДУША у грецькому Старому Завіті слід розглянути те, яким чином вербалізуються властивості, притаманні людській душі. Найчастіше біблійний автор говорить про бажання душі, вживаючи дієслово ἐπιθυμέω: καὶ εἶπεν Ἰωναθαν πρὸς Δαυὶδ τί ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ σου καὶ τί ποιήσω σοι (А Йонатан запитав (досл. сказав до) Давида: Що бажає твоя душа, і що тобі вчиню?, 1 Цар 20:4). Всього у досліджуваному корпусі про бажання душі говориться п'ять разів. Окремо слід розглянути вірш 1 Пар 28:9, у якому єдиний раз відносно душі вживається дієприкметник від θέλω: αἰ νῦν Σαλωμων υἱέ μου γνῶθι τὸν Θεὸν τῶν πατέρων σου καὶ δούλευε Αὐτῷ ἐν καρδίᾳ τελείᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ (Тепер же, Соломоне, мій сину, пізнай бога твоїх батьків і служи Йому досконалим серце і ревною (досл. охочою) душею, 1 Пар 28:9). Ще один раз про бажання душі Соломона говориться: ἠθέλησεν ἐν τῇ ψυχῇ Σαλωμων (Захотів Соломон у душі, 2 Пар 7:11), де єдиний раз у досліджуваному

корпусі душа виступає не суб'єктом, а своєрідним «місцем творення» бажання.

У кількох місцях досліджуваного корпусу говориться про велич або цілісність душі. Так, у 1 Цар 26:24 Саул говорить Давидові: *καὶ ἰδοὺ καθὼς ἐμεγαλύνθη ἡ ψυχὴ σου σήμερον ἐν ταύτῃ ἐν ὀφθαλμοῖς μου οὕτως μεγαλυνθείη ἡ ψυχὴ μου ἐνώπιον Κυρίου* (І ось так, як сьогодні твоя душа прославилася (досл. *стала великою*) в моїх очах, так нехай прославиться (досл. *нехай стане великою*) моя душа перед Господом). Тут, враховуючи контекст, мова іде про цінність життя Давида в очах Саула і навпаки. Кількома рядками раніше читаємо про цю цінність більш дослівно: *ἐντιμὸς ψυχὴ μου ἐν ὀφθαλμοῖς σου ἐν τῇ σήμερον* (Моя душа дорогоцінна сьогодні у твоїх очах, 1 Цар 26:21). Нарешті, у 4 Цар 1:13 воєначальник просив пророка Іллію не вбивати його і його військо словами: *ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ ἐντιμωθήτω δὴ ἡ ψυχὴ μου καὶ ἡ ψυχὴ τῶν δούλων σου τούτων τῶν πενήκοντα ἐν ὀφθαλμοῖς σου* (Чоловіче Божий, нехай моя душа і душа цих твоїх п'ятдесятьох рабів буде цінною у твоїх очах). Бачимо, що згадки про цінність душі є рідкісними в досліджуваному корпусі і трапляються лише у 1 і 4 книгах Царств тоді, коли мова іде про загрозу смерті. У 1 Царств Саул радіє, що Давид залишив його живим, хоча мав усі можливості убити, а у 4 Царств Ілля вбивав вогнем з неба усіх воїнів, яких посилав до нього ізраїльський цар, проте останній з посланих воєначальників ублагав його поцінувати душі вояків. У всіх цитованих уривках *ψυχὴ* набуває значення *життя*. Ці та подібні випадки відносимо до метафор, коли душа по суті набуває властивостей живої істоти.

Крім того, як і з попереднім іменем концепту, *ψυχή* може вживатися з прикметниками *πᾶς* (весь) та *ὅλος* (цілий). Так, у 2 Цар 1:9 мова іде про всю душу, всю повноту душі, яка присутня в людині: *ὅτι πᾶσα ἡ ψυχή μου ἐν ἐμοί* (бо вся душа моя в мені). Спостерігаємо також сталий вираз *ἐν ὅλῃ ψυχῇ*, схожий до розглянутого у попередньому підрозділі *ἐν ὅλῃ καρδίᾳ*, з яким вони деколи вживаються разом: *ἐὰν φυλάξωσιν οἱ υἱοί σου [Σαλωμων] τὴν ὁδὸν αὐτῶν πορεύεσθαι ἐνώπιον ἐμοῦ ἐν ἀληθείᾳ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτῶν καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτῶν* (Якщо збережуть твої сини свою дорогу, щоб ходити переді мною в правді всім своїм серцем і всією своєю душею!, 3 Цар 2:4). Всього вираз *ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτῶν καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτῶν* зустрічається у досліджуваному корпусі шість разів, три з яких – у 2 Параліпоменон, і відповідає єврейському *בְּכָל-לִבָּבִי וּבְכָל-נַפְשִׁי*. Це також один з нечисленних випадків у єврейській Біблії, де чітко прослідковується дихотомія *בָּבֶלֶת* та *נַפְשִׁי*, серця і душі як двох різних частин внутрішнього світу людини. Ще один прояв цієї дихотомії у Царств-Параліпоменон: *πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ Μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ Μου* (1 Цар 2:35), де мова іде про серце і душу Бога. Один раз у досліджуваному корпусі вжито вираз: *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς* (з усього серця і з усієї душі, 2 Пар 15:12). Пізніше формула *ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς* увійшла у східнохристиянську літургійну традицію. Семантика цілісності душі проявляється частіше, переважно лише тоді, коли треба наголосити на цілісності внутрішнього світу людини, єдності її душі і серця. У 1 Пар 22:19 говориться також про присвяту свого життя

Богові: *νῦν δότε καρδίας ὑμῶν καὶ ψυχὰς ὑμῶν τοῦ ζητῆσαι τῷ Κυρίῳ Θεῷ ὑμῶν* (Тепер посвятіть (досл. *дайте*) ваші серця і ваші душі, щоби шукати Господа, вашого Бога, 1 Пар 22:19). Найбільш повна формула на позначення цілісності внутрішнього світу представлена у септуагінтарному вірші 2 Пар 35:19:

ὅμοιος αὐτῷ οὐκ ἐγενήθη ἔμπροσθεν αὐτοῦ [Ιωσια] ὃς ἐπέστρεψεν πρὸς Κύριον ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτοῦ καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ ἐν ὅλῃ ἰσχύι αὐτοῦ κατὰ πάντα τὸν νόμον Μωυσῆ (Подібного до нього, який повернувся до Господа всім своїм серцем, усією своєю душею і всією своєю силою, згідно з усім законом Мойсея)

Таким чином, дихотомія душі і тіла в Старому Завіті вербалізується тоді, коли треба наголосити на цілісності внутрішнього світу чи на його вираженні.

Іншим схожим до використаних у попередньому підрозділі сталим виразом є *τίθημι τὴν ψυχὴν* (покласти душу), який вживається у 1 Цар 19:5 та 28:21 у значенні *вкласти душу у чиюсь руку*, тобто передати життя в руки іншого (1 Цар 19:5) чи взяти себе в руки (1 Цар 28:21): *καὶ ἐθέμην τὴν ψυχὴν μου ἐν τῇ χειρὶ μου καὶ ἤκουσα τοὺς λόγους οὓς ἐλάλησάς μοι* (І я поклала мою душу в мою руку, і я почула слова, які ти мені сказав, 1 Цар 28:21)

Крім позитивних характеристик слід згадати і випадки, коли мова іде про сумний чи пригнічений стан душі. Найчастіше вживаним є вираз *κατῶδυνος ψυχῇ* (пригнічений душею) або окремо прикметник *κατῶδυνος* (пригнічений). Так, про тих, хто зібрався у військо Давида говориться: *καὶ*

συνήγοντο πρὸς αὐτὸν πᾶς ἐν ἀνάγκῃ καὶ πᾶς ὑπόχρεως καὶ πᾶς κατώδυνος ψυχῆ (І кожний, хто в скрутї, і кожний, хто в боргах, і кожний, хто в душевних болях, починають збиратися до нього, 1 Цар 22:2). Більш того, у цитованому вище вірші 1 Цар 1:15 мова іде про скарження, виливання душі. Цікаво, що семантика пригнічення характерна також переважно для книг Царств.

Шість разів у досліджуваному корпусі трапляється вираз ζητέω τὴν ψυχὴν (євр. שָׁרַב, у 1 Цар 2-:1 – ἐπιζήτέω), який використовується тоді, коли мова іде про перспективу убивства: ἰδοὺ Δαυὶδ ζητεῖ τὴν ψυχὴν σου (Ось Давид шукає твоєї душі, 1 Цар 24:10). Три рази у Царств-Параліпоменон у тому ж значенні вжито дієслово αἰτέω (євр. חָסַב): οὐδὲ ἤτήσω ψυχὰς ἐχθρῶν σου [Σαλωμων] (... і не попросив душі твоїх ворогів [Соломона], 3 Цар 3:11). П'ять разів у Старому Завіті, у тому числі – чотири рази у досліджуваному корпусі вжито сталий вислів ἀντὶ τῆς ψυχῆς (за душу, замість душі). Його вживають коли мова іде про кровну помсту чи обмін людьми. Крім того, дев'ять разів (і один раз у книзі Юдифі) у Царств-Параліпоменон використовується формула клятви (деколи вживається і як привітання) ζῆ ἡ ψυχὴ σου (нехай живе твоя душа), яка шість разів зустрічається у формулі ζῆ Κύριος καὶ ζῆ ἡ ψυχὴ σου (нехай живе Господь і живе твоя душа): καὶ εἶπεν Ελισαιε ζῆ Κύριος καὶ ζῆ ἡ ψυχὴ σου εἰ ἐγκαταλείψω σε καὶ ἐπορεύθησαν ἀμφότεροι (Та Елісей сказав: Нехай живе Господь, і нехай живе твоя душа, не залишу тебе!, 4 Цар 2:6). Ця формула використовується переважно тоді потрібно підтвердити чи заперечити

інформацію або надати сили своїм словам. Тут ψυχή має значення *людина як така*.

Нарешті, слід згадати про одиничні випадки опису певних характеристик чи властивостей людської душі. Так, у 1 Пар πάντες οὗτοι ἄνδρες πολεμισταὶ παρατασσόμενοι παράταξιν ἐν ψυχῇ εἰρηνικῇ (Усі ці військові мужі, як стають в лави з мирною душею, 1 Пар 12:39). Протилежним за значенням є вираз з вірша 2 Цар 17:8: κατάπικροι τῇ ψυχῇ αὐτῶν (люті своєю душею). Слід також зазначити, що прикметник κατάπικρος виступає як *harax legomenon* у грецькій Біблії і сам по собі є доволі рідкісним в античній літературі. Крім того, лексема ψυχή у корпусі Царств-Параліпоменон вживається у таких одиничних виразах: ψυχή ἐνδεδεμένη (зв'язана душа, 1 Цар 25:29), καταρρέω τὴν ψυχὴν (підупасти душею, 1 Цар 2:33), δυσμενεύω τὴν ψυχὴν (ув'язнити душу, 1 Цар 24:12), παγιδεύω τὴν ψυχὴν (ловити душу, 1 Цар 28:9), які позначають пригноблення людини, її ув'язнення чи підступ проти неї. У всіх згаданих фразях ψυχή має значення *людина як така*. На позначення протилежної дії – порятунку, визволення чи оживлення людей у досліджуваних книгах вжито такі сталі вирази: σώζω τὴν ψυχὴν (врятувати душу, 1 Цар 19:11), λυτρόω τὴν ψυχὴν (визволити душу, 2 Цар 4:9), λαμβάνω τὴν ψυχὴν (взяти душу, 2 Цар 14:14), ζωογονέω τὰς ψυχὰς (залишити душі живими, 3 Цар 21:31). Наявна також дихотомія ἀγαπάω τὴν ψυχὴν (полюбити душу, 1 Цар 20:17) та μισέω τὴν ψυχὴν (ненавидіти душу, 2 Цар 5:8). Цікаво підмітити,

що більшість із цих виразів вживаються у 1 Царств. З наведених вищевиразів видно, що досліджуване ім'я концепту вживається у складі різноманітних метафор та поєднується з прикметниками чи дієприкметниками епітетами. Тим не менш, використання $\psi\chi\eta$ у складі художніх засобів засвідчене менше, у порівнянні з $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$.

Слід також звернути увагу на текстуальні особливості біблійних уривків, де вживається ім'я концепту $\psi\chi\eta$. Зокрема, у книгах Параліпоменон і один раз у 4 Цар 6:11 $\psi\chi\eta$ передає єврейські лексеми לֵב і לֵבָב , які традиційно перекладаються грецькою як $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$. Усього нами засвідчено вісім випадків такої передачі, по чотири на кожну зі згаданих єврейських лексем. Особливо цікавими є вірші 1 Пар 12:39 та 1 Пар 22:7. У 1 Пар 12:39 цитованому вище словосполученню $\acute{\epsilon}\nu \psi\chi\eta\eta \acute{\epsilon}\iota\rho\eta\nu\iota\kappa\eta$ (мирною душею) у масоретському тексті відповідає בְּלֵבָב שָׁלֵם (мирним серцем), а у фразі $\acute{\delta} \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\pi\omicron\varsigma \text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda \psi\chi\eta \mu\iota\alpha$ (решта Ізраїлю одна душа*) відповідає єврейському $\text{כָּל־שְׂרִית יִשְׂרָאֵל לֵב אֶחָד}$ (весь залишок Ізраїлю, одне серце). Бачимо тут вживання обох давньоєврейських іменників на позначення серця, де перший вжито на позначення властивості серця (душі), а інший у значенні серця (душі) народу, на позначення його цілісності. У попередньому підрозділі ми також виділили сталий вираз $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\pi\iota \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\nu$ (стало на серці), використаний лише у книгах Параліпоменон у значенні *спало на думку*. Однак, у 1 Пар 22:7 читаємо: $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\pi\iota \psi\chi\eta\eta \tau\omicron\upsilon \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\iota\sigma\alpha\iota \omicron\iota\kappa\omicron\nu \tau\tilde{\omega} \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\iota \text{K}\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Мені зійшло на душу збудувати дім Імені Господа Бога), де $\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\pi\iota \psi\chi\eta\eta$ передає масоретське $\text{בְּיָהִי עָם־לֵבָבִי}$ (було мені на серці). Цікаво, що в

антиохійському тексті обох віршів зазначено лише $\psi\chi\acute{\eta}$ [ANT, с. 39-40, 55]. Проте, слід зазначити, що ці та інші зазначені вірші не варто розглядати як винятки, а лише як варіанти передачі одного і того ж сенсу – сенсу внутрішнього світу людини, оскільки масоретський текст не є і не може бути оригіналом Септуагінти. На це також вказує інша група уривків, ті, де грецький текст відрізняється від єврейського. Ми зафіксували таку текстуальну різницю у віршах: 1 Цар 24:10, 1 Цар 26:20, 2 Цар 17:3, 3 Цар 16:33 та 3 Цар 21:31. Детальний аналіз цих віршів виходить за рамки представленого дослідження, але становить перспективу для його подальшого розширення.

Таким чином, ми дослідили семантичні варіації та особливості вживання імені концепту $\psi\chi\acute{\eta}$ в історичних біблійних книгах Царств та Параліпоменон. Нами було виявлено, що крім основного значення *душа* зазначений іменник може набувати значень *людина як така, життя, душа народу чи групи осіб*, що наближають $\psi\chi\acute{\eta}$ за значенням до розглянутого вище імені концепту *кардіа*. Значення *прихильність* є унікальним для цього іменника. Ужиток досліджуваної лексеми з різними дієсловами дозволяє говорити про чітке розуміння біблійним автором властивостей душі, які пізніше ляжуть в основу християнського вчення про душу. Крім того, у тексті виділено ряд позитивних та негативних характеристик душі. Виділені нами текстуальні особливості книг Параліпоменон дозволяють говорити про те, що семантика $\psi\chi\acute{\eta}$ та *кардіа* у розумінні біблійного автора є настільки близькою, що єврейські лексеми на позначення серця (*кардіа*) деколи можуть передаватися грецьким іменником $\psi\chi\acute{\eta}$.

III.3 Вербалізація концепту пνεῦμα

III.3.1 Семантика імені концепту у давньогрецькій мові та досліджуваних книгах

Ім'я досліджуваного концепту, давньогрецька лексема πνεῦμα належить до іменників середнього роду третьої відміни з основою на -ματ. Вона походить від дієслова πνέω – дуети, дмухати і має неясне походження [106, с. 1213-1214]. Споріднений іменник πνοή (подих, подув) вживається 27 разів у Біблії, з них – два рази у Царств-Параліпоменон (2 Цар 22:16 і 3 Цар 15:29) та два рази у Новому Завіті у всіх відмінках однини, крім кличного. Саме ж дієслово πνέω зустрічається у біблійному тексті 13 разів, з них – сім у Новому Завіті і жодного разу у досліджуваному корпусі. Прикметник πνευματικός та відповідний прислівник πνευματικῶς уживані лише в Новому Завіті, переважно – у посланнях апостола Павла. Нарешті, дієприкметник ἐμπνέων (живе, те, що дихає) вживається у Біблії 12 разів, з яких 9 – у книзі Ісуса Навина і один раз – у Діяннях Апостольських. Прем 15:11 – єдине місце у Святому Письмі де вживається відповідний дієприкметник аориста.

Вперше даний іменник вживається давньогрецькими філософами-досократиками, зокрема Анаксименом у значенні *вітер* – «рух потоку повітря в горизонтальному напрямку» [101, с. 153]. У такому значенні він вживався у філософів, трагіків та істориків, з часом набуваючи значення *подув, злість, дихання, натхнення* тощо. Основне значення, якого з часом набуває πνεῦμα *дух* – «психічні здібності людини, свідомість, мислення» [101, с. 260]. Під духом древні розуміли перш за все божественне в людині, божественне натхнення (Платон, Плутарх, Діоскор). Семантика *дух божества* у власне грецьких текстах вперше з'являється у Есхіла

(Семеро проти Фів, рядок 708) і є рідкісним. Проте, після здійснення грецького перекладу єврейського Святого Письма і після зародження та розвитку християнської тріадології саме це значення стало одним із чільних [111; 110, с. 1690].

У біблійному івриті імені концепту *πνεῦμα* відповідає лексема *פִּיָּן*, яка має відповідник у більшості семітських мов, крім аккадської. Семантика цієї лексеми в цілому відповідає семантиці грецького відповідника, набуваючи значень *повітря, подих, бриз, дух* тощо) однак може набувати значення *терпіння, нетерпіння, настрої* чи *намір*. Варіативно може також позначати *дух пророцтва* або *екстазу* [107, с. 924-926; 108, с. 1634-1638].

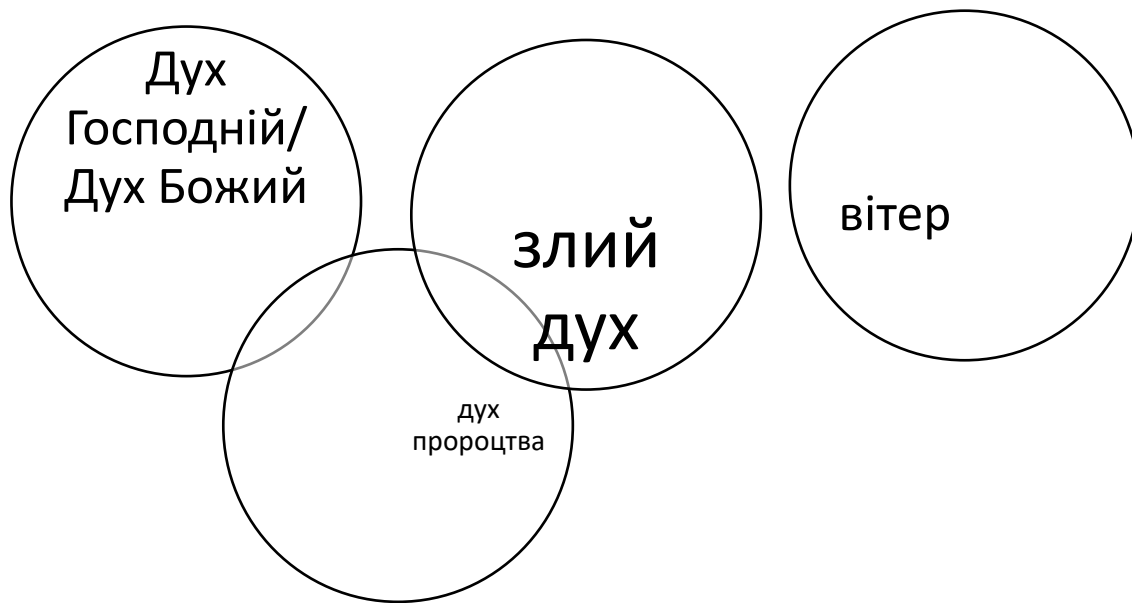
У досліджуваному корпусі лексема *πνεῦμα* зустрічається 47 разів у всіх відмінках однини, крім кличного. Вживання іменника у формі множини не виявлено. Найчастіше вживаним відмінком є номінатив – 32 рази (67,5%), акузатив засвідчено у десяти випадках (21%), датив – у чотирьох (9%). Форма родового відмінка прослідковується лише у 2 Цар 22:16 (2,5%): *ἀπὸ πνοῆς πνεύματος θυμοῦ Αὐτοῦ* (Від подуву Духа Його гніву). Щодо розподілу по книгах, то найчастіше *πνεῦμα* трапляється у 1 Царств (14 випадків, 30%), трохи менше – у 3 Царств (12 випадків, 25%), у 2 Параліпоменон – 8 випадків (17%), у 4 Царств – 5 випадків (11%), у 2 Царств і 1 Параліпоменон – по 4 випадки (8,5%).

Цікавим, на нашу думку, є розподіл відмінкових форм по біблійних книгах. Так, у 1 Царств зустрічаються форми лише називного відмінка, серед форм 2 Царств, попри малу кількість вживань, відсутній лише давальний. У 3 і 4 Царств не засвідчено форм родового відмінка. У книгах Параліпоменон вживається знахідний відмінок, у 1 Параліпоменон –

також і давальний, у 2 Параліпоменон – називний. У більшості віршів досліджуване ім'я концепту вживається лише один раз, проте у 1 Цар 16:14, 1 Цар 16:23, 3 Цар 19:11 і 1 Пар 5:26 – по два рази.

Називний відмінок використовується у досліджуваному тексті у значенні підмета, у тому числі – у складних реченнях. Родовий – з прийменником *ἀπό* у значенні походження, відділення (*genetivus separationis*). Давальний відмінок ужито один раз у 3 Цар 18:45 (*ὁ οὐρανὸς συνεσκότασεν νεφέλαις καὶ πνεύματι* – небо потемніло від хмар і вітру) як *dativus instrumenti* і решту – як *dativus loci* з прийменником *ἐν*. Форми акузатива виступають у ролі прямого додатка, лише один раз у 3 Цар 9:11 вжито прийменник *μετά*.

Щодо семантики, то ми виявили шість основних семантичних варіацій: *дух Господній*, *дух Божий*, *дух людини*, *дух пророцтва*, *злий дух* і *вітер*. Найчастіше зустрічаємо значення *дух Господній* (14 випадків) і *дух Божий* (5 випадків). Вживання досліджуваного іменника щодо людини, царя чи пророка, спостерігаємо 5 разів. Шість та сім разів відповідно можемо виділити семантику *дух пророцтва* і *злий дух*. Часом ці два значення перетинаються, що становить труднощі у вичлененні конкретних сем. Урешті, семантику *вітер* зустрічаємо у п'яти уривках. Значення *дух Господній* і *дух Божий* пропонуємо розглядати як одне, яке відрізняється лише вживання інших Імен Бога. Чітко відділеною є семантика *дух людини*. Поле значень *дух пророцтва* і *злий дух* перетинаються, а отже, їхня межа є доволі нечіткою. Нарешті, рідковживане значення *вітер* відрізняється чітко і зовсім не відповідає філософському поняттю духа.



Співвідношення між семантичними варіантами імені концепту *πνεῦμα*

Так, про дух Господній читаємо, як Ілля говорить до свого посланця Авдія: *καὶ ἔσται ἐὰν ἐγὼ ἀπέλθω ἀπὸ σοῦ καὶ Πνεῦμα Κυρίου ἀρεῖ σε εἰς γῆν ἣν οὐκ οἶδα* (і буде, коли я піду від тебе, Господній Дух забере тебе в землю, яку я не знаю, 3 Цар 18:12). Цікаво спостерегти, що семантика *дух Господній* близька до семантики *дух пророцтва*: *καὶ ἐφαλεῖται ἐπὶ σέ Πνεῦμα Κυρίου καὶ προφητεύσεις μετ' αὐτῶν καὶ στραφήσῃ εἰς ἄνδρα ἄλλον* (і зійде на тебе Господній Дух, і пророкуватимеш з ними, і станеш іншою людиною, 1 Цар 10:6). Тобто розуміємо, що Бог посилає свій дух людині, щоб той у ній пророкував від імені Бога. Лише у деяких віршах в історії Саула у 1 Царств ці дві семи не перетинаються: *καὶ ἐφήλατο Πνεῦμα Κυρίου ἐπὶ Σαουλ ὡς ἤκουσεν τὰ ῥήματα ταῦτα* (Коли він почув ці слова, то Господній Дух зійшов на Саула, 1 Цар 11:6). Ще чіткіше прослідковуємо цю різницю у розповіді про помазання на царство Давида: *καὶ ἔλαβεν Σαμουηλ τὸ κέρασ τοῦ ἐλαίου καὶ ἔχρισεν αὐτὸν ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ*

ἐφήλατο Πνεῦμα Κυρίου ἐπὶ Δαυιδ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ἐπάνω (і Самуїл взяв рїг олії, і помазав його серед його братів, і Господній Дух перебував над Давидом від того дня й надалі, 1 Цар 16:13). Синонімічно до попереднього виразу вживається словосполучення Πνεῦμα Θεοῦ: καὶ ἐγενήθη ἐπὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ Σαουλ Πνεῦμα Θεοῦ καὶ προφητεύουσιν (і Божий Дух зійшов на посланців Саула, і вони почали пророкувати, 1 Цар 19:20). Цей вираз частіше за попередній відносно пророцтва: καὶ Πνεῦμα Θεοῦ ἐνέδυσεν τὸν Ἀζαριαν τὸν τοῦ Ἰωδαε τὸν ἱερέα (і Божий Дух зійшов на священика Азарію, сина Йодая, 2 Пар 24:20*).

Подібною до попередньої семантики є значення *дух пророцтва*, яку чітко прослідковуємо у двох наративах – історії про похід ізраїльського та юдейського царів на місто Рамот Галаадський, розказаній паралельно у 3 Царств і 2 Параліпоменон. Як відомо з Біблії, після розпаду Об'єднаного Царства після смерті Соломона, царі Ізраїля і Юдеї відкрито ворогували або просто не спілкувалися між собою. Проте, були винятки. Так, юдейський цар Йосафат мав союзницькі і приятельські стосунки з ізраїльським царем Ахавом і вирішив допомогти йому у поході на Рамот Галаадський, який той задумав. Перед походом Ахав вирішив запитати пророків язичницьких богів, які всі підтвердили його майбутній успіх. Один із лжепророків, Седекія, навіть одягнув роги, щоб показати силу царя. Проте лише пророк Міхей сказав, що царі програють війну, як йому підказує Господь. А обман пророків стався через одного злого духа пророцтва:

[Κ]αὶ ἐξῆλθεν πνεῦμα καὶ ἔστη ἐνώπιον Κυρίου καὶ εἶπεν ἐγὼ ἀπατήσω αὐτόν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν Κύριος ἐν τίνι καὶ εἶπεν

ἐξελεύσομαι καὶ ἔσομαι πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ καὶ εἶπεν ἀπατήσεις καὶ γε δυνήσει ἔξελθε καὶ ποιήσον οὕτως καὶ νῦν ἰδοὺ ἔδωκεν Κύριος πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν σου τούτων καὶ Κύριος ἐλάλησεν ἐπὶ σὲ κακά (та вийшов дух, став перед Господом і сказав: Я вийду і буду духом омани в устах усіх його пророків! І Він сказав: Обманеш і здолаєш! Вийди і зроби так! І ось тепер Господь дав духа омани в уста всіх цих твоїх пророків, і Господь проголосив на тебе зло!, 3 Цар 22:21-23)

Текстологічно такий же уривок у 2 Параліпоменон (2 Пар 18:21-23) відрізняється лише наявністю артикля середнього роду τὸ перед досліджуваним іменем концепту у 21 вірші та наявність частки γε у 22 вірші (найімовірніше, вплив редакції καίγε).

Крім уже згаданого значення злого духа омани, зустрічаємо ще декілька віршів, мова у яких ведеться про *злого (лукавого) духа*. Всі вживання виразу πνεῦμα πονηρὸν стосуються історії Саула з 1 Цар. Саул, будучи відкинутим Богом і утративши прихильність Бога, впав у депресію, яку біблійний автор називає нападками «лукавого духа від Господа»:

[Κ]αὶ Πνεῦμα Κυρίου ἀπέστη ἀπὸ Σαουλ καὶ ἔπιγεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ Κυρίου καὶ εἶπαν οἱ παῖδες Σαουλ πρὸς αὐτὸν ἰδοὺ δὴ πνεῦμα Κυρίου πονηρὸν πνίγει σε εἰπάτωσαν δὴ οἱ δοῦλοι σου ἐνώπιόν σου καὶ ζητησάτωσαν τῷ κυρίῳ ἡμῶν ἄνδρα

εἰδότα ψάλλειν ἐν κινύρα καὶ ἔσται ἐν τῷ εἶναι πνεῦμα πονηρὸν ἐπὶ σοὶ καὶ ψαλεῖ ἐν τῇ κινύρα αὐτοῦ καὶ ἀγαθὸν σοὶ ἔσται καὶ ἀναπαύσει σε (А від Саула Господній Дух відійшов, і на нього давив поганий [тут і далі у тексті більш дослівно: лукавий] дух від Господа. І слуги Саула звернулися до нього: Ось поганий дух від Господа на тебе давить. Хай твої раби, які перед тобою, переговорають і хай пошукають володареві [нашому мужа, який] того, хто обізнаний з гуслеми, і буде грати, – він гратиме на своїх гуслах, коли на тобі буде поганий дух, і тобі стане добре, і тебе заспокоїть, 1 Цар 16:14-16)

У такому ж контексті зустрічаємо згаданий вираз у продовженні історії Саула, вірші 1 Цар 16:23.

Крім значення *Святий Дух* (Дух Божий, Дух Господній) чи дух як надприродня істота, лексема *πνεῦμα* має значення *дух людини*, дух як складова частина внутрішнього світу людини. Засвідчено десять випадків вживання досліджуваної лексеми стосовно людей, де переважно мова іде про царів чи пророків. Так, у 3 Царств ізраїльський цар Ахав захотів купити собі виноградник біднішого ізраїльтянина Навутея, проте той відмовив цареві:

[Κ]αὶ ἐγένετο τὸ πνεῦμα Αχααβ τεταραγμένον καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ συνεκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔφαγεν ἄρτον, καὶ εἰσῆλθεν Ιεζαβελ ἡ γυνὴ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν καὶ ἐλάλησεν πρὸς αὐτόν τί τὸ πνεῦμά σου τεταραγμένον καὶ οὐκ εἶ σὺ ἐσθίων ἄρτον (І дух Ахава був засмучений, і він ліг на своє

ліжко, його обличчя підупало, і він не їв хліба. Та до нього ввійшла Єзавель, його жінка і заговорила з ним: Чому дух твій засмучений, і ти не їси хліба?, 3 Цар 20:4-5)

Коли пророк Єлисей розпочав свою діяльність, Бог передав йому силу його вчителя і попередника Іллі. Щойно сини пророків це зрозуміли, вони почали вигукувати: ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα Ηλίου ἐπὶ Ελισαίε (Спочив дух Іллі на Елісеєві, 4 Цар 2:15). Лише у кількох випадках досліджуване ім'я концепту вживається відносно звичайної людини: Καὶ διδόασιν αὐτῷ κλάσμα παλάθης καὶ ἔφαγεν καὶ κατέστη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ (І дають йому (чоловікові-єгиптянину), і він з'їв. І піднявся його дух в ньому, 1 Цар 30:12). Як і серце лексема πνεῦμα може вживатися на позначення внутрішнього «Я» людини у всіх його проявах: καὶ οὐκ ἐλύπησεν τὸ πνεῦμα Αμνων τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (І не засмучував духа Амнона, сина свого, 2 Цар 13:21). Веь цей уривок пропущений у масоретському тексті.

Наприкінці варто розглянути найрідкіснішу у біблійному тексті семантику лексеми πνεῦμα – *вітер*. Це значення, як зазначено вище, є найдавнішим, проте у тексті Старого Завіту вживається рідко, поступаючись значенню *дух*. У корпусі Царств-Параліпоменон виділяємо п'ять випадків використання цієї семантики, які у нашій роботі розглянемо детально. У вірші 3 Цар 19:11 Господь хоче явитися Іллі і подає йому ознаки Свого приходу:

[Κ]αὶ εἶπεν ἐξελεύσῃ αὐριον καὶ στήσῃ ἐνώπιον Κυρίου ἐν τῷ ὄρει
ἰδοὺ παρελεύσεται Κύριος καὶ πνεῦμα μέγα κραταιὸν διαλύον ὄρη

καὶ συντρίβον πέτρας ἐνώπιον Κυρίου οὐκ ἐν τῷ πνεύματι Κύριος
καὶ μετὰ τὸ πνεῦμα συσσεισμός οὐκ ἐν τῷ συσσεισμῷ Κύριος (Та
Він сказав: Вийди вранці й стань перед Господом на горі.
Ось Господь перейде. І буде великий, сильний вітер, що
руйнує гори і нищить каміння перед Господом, та не у вітрі
Господь. А після вітру – землетрус, та не в землетрусі
Господь).

Бачимо тут досліджуваний іменник в називному, давальному
(локативна функція) та знахідному відмінках. Зустрічаємо також такий
опис зливи: καὶ ὁ οὐρανὸς συνεσκότασεν νεφέλαις καὶ πνεύματι καὶ ἐγένετο ὑετὸς
μέγας καὶ ἔκλαιεν (І небо потемніло від хмар і вітру, і почався великий дощ
(дослівно: у стався великий дощ, і полило), 3 Цар 18:45). Серед пророцтв
Елисея трапляється і таке: ὅτι τάδε λέγει Κύριος οὐκ ὄψεσθε πνεῦμα καὶ οὐκ
ὄψεσθε ὑετόν καὶ ὁ χειμάρρους οὗτος πλησθήσεται ὕδατος καὶ πίεσθε ὑμεῖς καὶ αἱ
κτῆσεις ὑμῶν καὶ τὰ κτήνη ὑμῶν (Адже так говорить Господь: не побачите
вітру і не побачите дощу, а цей потік наповниться водою, і питимете ви,
ваше надбане і ваша худоба, 4 Цар 3:17)

Із семантикою *вітер* пов'язані також вірші, які становлять інтерес з
текстологічної точки зору. Так, у 2 Цар 22:11 на місці єврейського
іменника פִּי, який є традиційним відповідником грецького πνεῦμα, бачимо
іменник ἄνεμος: καὶ ἐπεκάθισεν ἐπὶ Χερουβιν καὶ ἐπετάσθη καὶ ὤφθη ἐπὶ
πτερύγων ἀνέμου (Він сів на херувимах – і полетів, і з'явився на крилах
вітру; масоретський текст: וַיֵּגֶב עַל-כְּרֻב עַל-כַּנְפֵי-רֻב וַיֵּרָא).
Антиохійський текст відрізняється вживанням форми множини ἀνέμων

У цьому уривку грецькому ἀπὸ πνοῆς πνεύματος відповідає єврейське תְּנַחֲמֵנִי מִן־פֶּנֶיךָ. Крім цитованого уривка πνοή також вживається у 3 Цар 15:29 у значенні *те, що дихає, жива істота*.

Іншим текстологічно цікавим уривком є 1 Цар 1:15, де פִּינָה не має прямого відповідника у грецькому тексті. Так, вислову: אֲנִי הָיִיתִי תַּחַת הַשָּׁמַיִם (я [Анна, мати пророка Самуїла] жінка тяжкого духу) у грецькому тексті відповідає γυνή ἣ σκληρὰ ἡμέρα ἐγώ εἰμι (я жінка, в якій тяжкий день). Антіохійський текст пропонує прочитання ἐν σκληρᾷ ἡμέρᾳ (у складний день) [118, с. 5], у той час як Вульгата і Нова Вульгата читають: *mulier infelix nimis ego sum* (я дуже нещасна жінка). Окрім того, уривку 2 Цар 13:39 грецький текст подає: καὶ ἐκόπασεν τὸ πνεῦμα τοῦ βασιλέως (і перестав дух царя), у той час як масоретський пропонує читати: וַיִּבְלֶה דָּוִד הַמֶּלֶךְ (і припинив Давид-цар). Антіохійський текст пропонує те ж читання, що і в наведеному грецькому, лише додаючи ім'я царя [118, с. 127]. Традиційний текст Вульгати слідує у цьому уривку за масоретським текстом, а Нова Вульгата – за септуагінтарним.

III.3.2 Особливості реалізації концепту πνεῦμα у складі сталих виразів та художніх засобів

Щодо особливостей вживання іменника πνεῦμα, то їх виділяємо лише стосовно семантики дух. Їх, на нашу думку, варто поділити на три умовних категорії: наявність духа, відсутність духа і властивості духа. Присутність або сходження духа є найбільш поширеною групою. Вона передається дієсловами: εἶμι (бути), γίνομαι (ставатися, бути), ἀλάομαι (подорожувати, проходити), ἐφάλλομαι (стрибнути на когось), καθίστημι

(поставити, зійти), ἵστημι (стати), δίδωμι (давати), ὑπεγείρω (потрохи підніматися, вставати), ἐγεγείρω (піднімати), ἐνδύω (зодягати, оточувати) та ἐναναπαύομαι (спочивати). Найчастіше вживаним є дієслово γίνομαι, вживане у формах ἐγένετο (імперфект) або ἐγενήθη (аорист), лише у 4 Царс 2:9 вжито наказовий спосіб аориста. Можемо проілюструвати їхнє вживання двома віршами з 19 розділу 1 Царств. Так, у дев'ятому вірші: καὶ ἐγένετο πνεῦμα Θεοῦ πονηρὸν ἐπὶ Σαουλ (А на Саулі був поганий Божий дух), а у двадцятому вірші: καὶ ἐγενήθη ἐπὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ Σαουλ πνεῦμα Θεοῦ καὶ προφητεύουσιν (І Божий Дух зійшов на послів Саула, і вони почали пророкувати). Схоже значення у цьому контексті мають дієслова εἰμί (як наприклад у цитованому вище уривку по похід на Рамот Галаатський) та ἐναναπαύομαι. Останнє вживається лише один раз: ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα Ηλίου ἐπὶ Ελισαίε (Спочив дух Іллі на Елісеєві, 4 Цар 2:15). Дієслова ἐφάλλομαι та ἀλάομαι вживаються синонімічно, переважно у 1 Царств. Відносно духа людини може вживатися також слова καθίστημι або ἐνδύω: κατέστη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ (І піднявся його дух в ньому, 1 Цар 30:12). Інші дієслова використовуються тоді, коли Бог дає комусь духа: καὶ ἐπήγειρεν ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ τὸ πνεῦμα Φαλωχ βασιλέως Ασσοῦρ καὶ τὸ πνεῦμα Θαυλαθφалнасар βασιλέως Ασσοῦρ (І Бог підняв на Ізраїля дух Фалоха, царя Ассирії і дух Таглатфалназара, царя Ассирії, 1 Пар 5:26).

Для ілюстрації відсутності або відходу духа біблійні автори вживають дієслова: παρέρχομαι (проходити мимо, минати), ἐξέρχομαι

(виходити), ἀφίστημι (відстояти, відходити), ὑπολείπω (залишатися). Семантика відсутності чи браку духа є рідкісною у біблійному тексті, тому означені дієслова, крім вживаються по одному разу. Згадувана лексема ἐξέρχομαι вживається у двох історіях про похід на Рамот Галаадський у 3 Царств та 2 Параліпоменон. Дієслово ὑπολείπω вживається із заперечною часткою οὐ в цитованому вище уривку 3 Цар 17:17. Дієслово ἀφίστημι використане у 1 Царств: καὶ ἀφίστατο ἀπ' αὐτοῦ [Σαυλ] τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν (і поганий дух відступав від нього [Саула], 1 Цар 16:23).

Серед властивостей духа Господнього як духа пророцтва найважливішим є говоріння. Серед дієслів семантичного ряду на позначення говоріння біблійний автор вживає λαλέω відносно духа: ποῖον Πνεῦμα Κυρίου τὸ λαλήσαν ἐν σοί (Який Господній Дух говорить у тобі?, 3 Цар 22:24). При описі покарань від духа вживається лексема πνίγει (мучити, душити, тиснути): ἰδοὺ δὴ πνεῦμα Κυρίου πονηρὸν πνίγει σε (Ось поганий дух від Господа на тебе давить, 1 Цар 16:15). Дієслово κοπάζω використане у цитованому вище уривкові про дух царя Давида. Дух Господній також може водити пророків: καὶ πνεῦμα Κυρίου ἀρεῖ σε εἰς γῆν ἣν οὐκ οἶδα (Господній Дух забере тебе в землю, яку я не знаю, 3 Цар 18:12).

Всі розглянуті вище випадки поєднання досліджуваного імені концепту з дієсловами, крім дієслова *бути*, розглядаємо як метафори. Деколи πνεῦμα може поєднуватися і з прикметниками-епітетами: πνεῦμα πονηρὸν тощо.

Таким чином, досліджуване ім'я концепту *πνεῦμα* трапляється у власне давньогрецьких авторів, з часом змінюючи свою семантику до значення *дух*. У корпусі Царств-Параліпоменон ми виділили 47 випадків вживання лексеми *πνεῦμα* у шести семантичних відтінках. Найчастіше вона позначає Святий Дух, Дух Божий. Семантично досліджувана лексема близька до *ψυχή*, яка теж може позначати *життя*, *дух життя* і є однією з трьох лексем на позначення внутрішнього світу людини у грецькому тексті Старого Завіту. Щодо особливостей вживання, то найчастіше говориться про присутність або прихід духа, рідше – про його відсутність чи властивості. Найбільш розмаїтою відносно вживання досліджуваного імені концепту є 1 Царств.

Висновки

У представленій магістерській роботі досліджувалася вербалізація концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ у септуагінтарній версії біблійних книг Царств і Параліпоменон. Дані концепти розглянуто за поетапною схемою В. Левицького, причому ми залишили як об'єкт майбутніх досліджень останній її етап. У роботі застосовано міждисциплінарний підхід з поєднанням актуальних тем лінгвістики, філософії та теології.

Перш ніж дослідити безпосередньо вербалізацію даних концептів ми оглянули роль понять *серце*, *дух* і *душа* у філософії та релігії.

Серце здавна виділялося серед інших органів і вважалося як фізіологічним, так і чуттєвим центром людського організму. У Китаї актуальною залишається метафора *серце – правитель тіла, правитель – серце держави*. Індійські філософи говорили про серце як про складний і багаточастинний феномен. Першими про серце як емотивний і ментальний центр заговорили єгиптяни, які, крім цього, поклали початок його медичному вивченню. Концепція серця як духовного центру людини перейшла і в Біблію, припускаємо, під впливом єгипетської релігії. У Старому Завіті серце має роль основного діючого органу, органу і чуття, і мислення. Більш того, люди біблійної епохи не здогадувалися про цінність мозку, у біблійному івриті навіть відсутня відповідна лексема. Тоді ж зародилася концепція *чистого серця*, яка отримала свій розвиток у подальшій християнській та ісламській думці. У патристичній літературі особливо наголошується на тому, що серце потрібно берегти у чистоті і очищати. Схожі думки превалюють і в Корані та пізніших ісламських богословів.

Особливими християнськими феноменами щодо серця є східний ісихазм (сердечна молитва) та західний культ Найсвятішого Серця.

Ісихазм передбачає навик такої молитви, яка з уст переходить у серце і невпинно твориться там. Культ Найсвятішого Серця включає в себе поклоніння і шанування всеблагого Серця Ісусового. Під впливом біблійних поглядів на серце в українській філософській думці сформувалася філософія кордоцентризму, основоположником якої став Григорій Сковорода, який наголошував на ролі серця як чуттєвого серця.

Значно більш філософськи осмисленим концептом є душа. Віра в її існування (анімізм) є одним із найдавніших релігійних феноменів в історії людства. Серед східних народів, лише китайські філософи розробили повноцінну концепцію двох душ: *хунь* і *по* відповідно до системи інь-янь. В індуїзмі та буддизмі чітке уявлення про душу як внутрішній світ людини відсутнє. Єгиптяни розробили уявлення про п'ятичастинну душу, де кожна частина має свої функції. Основна її частина – *ка* найбільш схожа до біблійного розуміння. Месопотамські концепції переважно стосуються загробної участі і мало перегукуються з біблійним світосприйняттям.

Найбільше уваги душі серед давніх філософів приділили грецькі вчені, зокрема – Платон і Аристотель. Платонівський поділ душі на розумну, чуттєву і афективну та аристотелівський поділ на рослинну, тваринну і розумну душу стали основою для подальших концепцій у християнстві та ісламі. Спільним для багатьох народів є також вірування у те, що душа може переселятися з одного тіла в інше, однак за своє добре життя може отримати визволення з кола перероджень.

У власне біблійному тексті душа виступає життєвою силою в людині, її емотивним центром. Властивості і функції душі часто перегукуються із властивостями і функціями серця. У пізнішій християнській думці душу далі розглядали як основу внутрішнього світу. Однак, виникли суперечки щодо походження і функцій душі. Серед трьох теорій, креаціонізму (створення душі Богом), традукціонізму (передачі

душі від батьків) та передіснування, у богословських суперечках I тисячоліття переможцями вийшли прихильники креаціонізму. У цілому, погляди на душу у традиційному християнстві практично не відрізняються і базуються на суміші біблійного світогляду з класичною грецькою філософією. Лише у католицизмі виник догмат про чистилище, як певне місце, де душа може очиститися від земних гріхів і набути святості. Деякі протестанти також заперечують безсмертя душі. Подібним до християнського, але зі значним впливом аристотелізму, є і сприйняття душі в ісламі.

В українській філософії і в українській мовній картині світу загалом душа ототожнюється із серцем і виступає переважно емотивним центром людини.

Багатограннішим, але і менш дослідженим феноменом є дух. Дух у філософії – це або вищий прояв душі, який деколи ототожнюється із душею чи розумом, або певна інша ментальна сутність, яка відповідає за волю, фантазії, бажання тощо. Говоримо також про колективний дух, народний (національний) дух, дух відомої особи тощо. У східних релігіях тема духа практично не висвітлена через заперечення ними існування індивідуалізованого внутрішнього світу людини. Проте, у християнстві, крім власне індивідуального духа існує також поняття Святого Духа, третьої іпостасі (Особи) Трійці. Християни вважають всі згадки про *духа Божого* чи *духа Господнього* у Старому Завіті згадками саме про Святого Духа. Уперше ж детально про Дух говориться у посланнях Павла і Діяннях, рідше – у Євангеліях. Усередині християнства, між представниками ортодоксії і різними єресьми існували численні дискусії про природу і походження Святого Духа. Кульмінацією суперечок став II Вселенський Собор, на якому доповнено Символ віри I Вселенського Собору необхідними формулами щодо Святого Духа і засуджено тих, хто

сповідував неортодоксальні погляди. У подальшу епоху чільним конфліктом відносно Святого Духа стала полеміка між православними і католиками щодо сходження Духа і від Отця, і від Сина (*Filioque*), яка так чи інакше залишається актуальною досі. В юдаїзмі під старозавітнім *духом Божим* чи *духом Господнім* розуміють дух пророцтва чи будь-який інший дух від Бога. В ісламі Дух Святий чи Дух Святого може розумітися як ангел Джибріль (Гавриїл), Інджил (Євангеліє) чи певний містичних дух, який вселявся у шиїтських імамів. Лише один раз у Корані згадано Святого Духа у близькому до християнського розумінні, у розповіді про зачаття Іси (Ісуса).

Цікавим є християнський дискурс щодо співвідношення душі, духа і тіла. Переважна більшість Отців патристичної епохи наголошували на дихотомії душі і тіла, ототожнюючи дух з розумом. Чіткими трихотомістами були лише деякі єретики. У той же час, у донікейську епоху не було ні термінологічної, ні світоглядної єдності відносно структури людини. У той же час не було і жодної антропологічної єресі, яка б сприяла виробленню відповідного догмату. На сьогодні, дихотомізм є основним у православ'ї та католицизмі, у той час як різні протестантські деномінації приймають обидва погляди. Чіткий трихотомізм, однак, прослідковується в ісламі.

Щодо вербалізації досліджуваних концептів, то концепт СЕРЦЕ вербалізується давньогрецькою лексемою *кардіа*, варіативність значень і сполучуваності якої і було розглянуто у ході дослідження. У результаті роботи ми виявили, що попри те, що книги Царств і Параліпоменон є історичними, а не медичними, досліджуване ім'я концепту вживається тут досить часто (всього 151 випадок), що пов'язано, перш за все, з полісемією. Основне його значення – *серце* (найчастіше – людське), похідні від нього – *глибина*, *серцевина* тощо.

Серце у розглянутому корпусі – це не лише фізіологічний орган, але і філософське поняття. Описи серця як власне органу кровообігу трапляються порівняно рідко. Враховуючи роль серця у свідомості євреїв епохи Ізраїльського і Юдейського царств, *кардіа* може також набувати семантики *мислення, пам'ять, розум, думка, характер* тощо, описувати властивості свідомості чи позначати саму людину. Лише по одному разу у представленому корпусі *кардіа* позначає *серце тварини* (лева) та *серцевину*, глибину крони дуба та сім разів – *серце Бога*.

Досліджуване ім'я концепту вживається як в однині, так і у множині у всіх шести досліджуваних книгах. Зустрічаємо його у ряді ідіом, поєднань зі словами-супровідниками, більшість з яких стосується повноти серця, його чистоти та досконалості. Дослідження смислової структури концепту *кардіа* показало, що він може мати переважно позитивну оцінку конотацію. Її надають поєднувані з ним прикметники-атрибутиви: *καθαρός, πλήρης, τέλειος, αγαθός*. Він сполучається також із дієсловами, які, переважно, позначають емоції. У досліджуваному тексті бачимо антропоморфізацію концепту *кардіа*, виражену дієсловами: *ὑψόω, βαρύνω, τύπτω, ἐπιτάσσω, εὐφραίνομαι* тощо.

Серед тропів, у яких вживається іменник *кардіа* переважають метафори та порівняння, антитеза зустрічається лише один раз. Встановлено, що розглянута давньогрецька лексема не завжди передає відповідні давньоєврейські, які у книгах Параліпоменон можуть передаватися іменником *ψυχή*. Таке явище має місце десять разів. Окремо

розглянуто вживання концепту *καρδία* у молитві царя Манасії, де він використовується один раз у метафорі *γόνυ καρδίας*.

Іменник *ψυχή*, яким об'єктивується концепт ДУША зустрічається у корпусі Царств-Параліпоменон 102 рази у значеннях: *людина як особистість, душа як внутрішній світ людини, задум, життя, прихильність до чогось чи когось, душа народу, групи осіб*, один раз у досліджуваному корпусі мова іде про *душу Бога*. Найчастішими значеннями є *людина як така* (по суті – заміна особового займенника), *душа і життя*. У значенні внутрішнього світу дана лексема близька до імені попереднього концепту, що також засвідчує вираз *τίθημι τὴν ψυχὴν*. Значення *життя* вживається тоді, коли існує загроза смерті чи вбивства.

Поширеною у дослідженому корпусі є тема цілісності внутрішнього світу людини, виражена поєднанням імен двох попередніх концептів із прикметниками *πᾶς* та *ὅλος*. Іншими часто вживаними формулами є *κατάδυνος ψυχῆ* для передачі негативних емоцій, *ζητέω τὴν ψυχὴν* чи формула вітання *ζῆ Κύριος καὶ ζῆ ἡ ψυχὴ σου*. Нами також були виявлені сполучення досліджуваного імені концепту з дієсловами у значенні проявів різних властивостей чи функцій душі. Всі вони зустрічаються у книгах Царств-Параліпоменон по одному разу, тому ми не розглядали їх детальніше. Крім того, у деяких віршах існує текстуальна різниця між септуагінтарним і масоретським текстами, а тому в одному із варіантів досліджуване ім'я концепту може бути відсутнім.

Концепт ДУХ вербалізується іменником середнього роду *πνεῦμα*, який використовується у шести лексико-семантичних варіантах: *дух Господній, дух Божий, дух людини, дух пророцтва, злий дух і вітер* 47

разів у різних відмінках однини. Перші два значення є найбільш поширеними, значення *дух пророцтва* та *злий дух* вживаються рідше. Більш того, вони є близькими за своїм контекстуальним значенням, а тому ці поняття важко дистанціювати. Інші два варіанти вживаються помітно рідше. При чому, *πνεῦμα* також позначає дух як певну життєву силу, чим є близьким до попереднього імені концепту.

Щодо особливостей вживання, ми виділили три умовних категорії вживання даного імені концепту: наявність духа, відсутність духа і властивості духа. Наявність духа виражається дієсловами: *εἶμί, γίνομαι, ἀλάομαι* тощо; відсутність – дієсловами *παρέρχομαι, ἐξέρχομαι, ἀφίστημι* та *ὑπολείπω*, які вживаються по одному разу кожне. Урешті, властивості духа виражаються дієсловами *λαλέω, πνίγω* тощо. Ми також виділили ряд уривків, які становлять текстологічний інтерес.

На відміну від *καρδία*, імена концептів *ψυχή* та *πνεῦμα* входять до складу лише ряду метафор та поєднуються із епітетами, що пояснюємо тим, що корпус Царств-Параліпоменон є історичною хронікою, а не художнім твором.

Відносно поетапної схеми дослідження об'єктивації концепту, запропонованої В. Левицьким, нами було вибрано імена відповідних концептів, грецькі лексеми *καρδία, ψυχή* та *πνεῦμα*, визначено їхню семантику як в грецькій мові в цілому, так і конкретно в корпусі Царств-Параліпоменон. Окремо було визначено семантику їхніх давньоєврейських відповідників. Четвертий етап ми вирішили проводити перед третім і установили кордони між різними значеннями імен концептів. Однак, деколи ці кордони є нечіткими і не дають достатньо

підстав, щоб приймати їх безумовно. Нарешті, ми встановили слова-супровідники, якими переважно є дієслова, рідше – прикметники, з якими вживаються досліджувані імена концептів. П'ятий етап алгоритму В. Левицького ми пропускаємо, оскільки він потребує глибшого дослідження концептосфери внутрішнього світу людини на обраному матеріалі.

Ми також виявили, що семантичні поля усіх трьох концептів співпадають там, де вони позначають внутрішній світ людини у цілому.

Таким чином, імена концептів *καρδία*, *ψυχή* і *πνεῦμα* помітно часто вживаються у корпусі Царств-Параліпоменон, так що досліджуючи їхнє вживання можемо визначити як особливості септуагінтарної версії конкретного корпусу, так і роль серця, душі і духу в біблійній культурі. З цього випливає, що концепти СЕРЦЕ, ДУША та ДУХ є важливою частиною концептосфери ізраїльтянина епохи Царств і одними із чільних концептів досліджуваного корпусу.

Різні аспекти представленого дослідження були успішно апробовані у рамках ряду міжнародних конференцій у 2020-2021 роках. Темі дослідження присвячено п'ять статей (самостійно та у співавторстві).

Перспективними вважаємо подальше дослідження цікавих з текстологічної точки зору уривків, зокрема тих, де текст грецького і єврейського текстів не співпадає. Також вважаємо доцільним подальше дослідження згаданих контекстів, зокрема порівняльний аналіз їхнього вживання у прозі та поезії. Цікавим виглядає і дослідження рецептивної історії виділених нами уривків на матеріалі християнських та єврейських коментарів. Можливе також компаративне дослідження у діахронічній перспективі, зокрема – між ранішими книгами Царств і пізнішими Параліпоменон чи між книгами дополонного, післяполонного та елліністичного періодів тощо. Іншим перспективним напрямком вважаємо

дослідження відношення представлених концептів до концепту ТІЛО. Констатуємо той факт, що концептосфера Старого Завіту є широким, проте малодослідженим полем діяльності.

Список використаної літератури

1. Агаркова Наталья Эдуардовна. КОНЦЕПТ "ДЕНЬГИ" КАК ФРАГМЕНТ АНГЛИЙСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА (на материале американского варианта английского языка) 10.02.04. – германские языки. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Иркутск, 2001. – Режим доступа до ресурсу: <https://pravo.studio/teoriya-deneg/kontseptualnyi-analiz-kak-metod.html>
2. Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1996. – 104 с.
3. Брагінець Н. В. Концепти ДУША і СЕРЦЕ в національно-мовних картинах світу (на прикладі української, російської та англійської мов) [Електронний ресурс] / Н. В. Брагінець // НАУКОВІ ЗАПИСКИ. Том 34. Філологічні науки. – 2004. – Режим доступа до ресурсу:
http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/8082/Brahinets'_Kontsepty_dusha_i_sertse.pdf.
4. Вилюман В. Г. Английская синонимика / В. Г. Вилюман. – М.: Высшая школа, 1980. – 128 с.
5. Волгіна О. О. Стилiстична iнформацiя i концепт / Волгіна О. О. // Мовні i концептуальні картини світу. – Вип. 43. – Частина 1. – ВПЦ «Київський університет», 2013. – С. 226-234.
6. Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 360 с.
7. Вышеславцев Б. ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА В РЕЛИГИИ / Борис Вышеславцев // Журнал "Путь" / Борис Вышеславцев. – Париж, 1925. – С. 79–98.

8. Голубовська І. О. ДУША І СЕРЦЕ в національно-мовних картинах світу (на матеріалі української, російської, англійської та китайської мов) / І. О. Голубовська // Мовознавство. – 2002. – № 4-5. – С. 40- 47.
9. Добрий Пастир молитовник, видання УПЦ в Канаді. вид 2-ге. – Вінніпег: вид. спілка «Екклезія», 2013. – 915 с.
10. Дорош М. Семантика лексеми καρδία в септуагінтарній версії книг Царств і Параліпоменон / Марко Дорош // XV Міжнародний колокіум мовознавчих наук "Еудженіу Кошеріу". Зміни лінгвістики і зміни в лінгвістиці. Colocviul Internațional de Științe ale Limbajului „Eugeniu Coșeriu” (ediția a XV-a). Schimbarea Lingvistică și Schimbarea Linguisticii / Марко Дорош. – Чернівці: Рута, 2020. – С. 191–196.
11. Дорош М. Rendering of the Lexeme καρδία in the Septuagint Text of Kingdoms and Paralipomenon / Марко Дорош // Актуальні питання лінгвістики, світової літератури та художнього перекладу // Матеріали Всеукраїнської студентської наукової конференції (28 – 29 жовтня 2020 р.) / Відп. ред. Татаровська О. В. / Марко Дорош. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2020. – С. 84–87.
12. Дорош М. Вірування у переселення душ в релігійних та філософських поглядах народів світу / Марко Дорош // Матеріали студентської наукової конференції "Актуальні питання лінгвістики, світової літератури та художнього перекладу" / Марко Дорош. – Львів: Факультет іноземних мов ЛНУ, 2021. – С. 92–93.
13. Душа в буддизме — какой смысл вкладывается в это понятие [Електронний ресурс] // Следуя тропами Будды.... – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://o-buddizme.ru/filosofiya-buddizma/dusha-v-buddizme>.
14. Зенько Ю. М. Святые отцы о составе человеческого существа по книге архим. Киприана (Керна) "Антропология св. Григория Паламы

- [Електронний ресурс] / Юрий Михайлович Зенько // Христианская психология и антропология. – Режим доступу до ресурсу: <https://azbyka.ru/sv-otcy-o-sostave-chelovecheskogo-sushhestva>.
15. Івашків-Ващук О. В. Мовно-концептуальний простір ідилій Теокріта : дис. канд. філ. наук : 10.02.14 / Івашків-Ващук Оріслава Василівна – Львів, 2016. – 226 с.
16. Ідея серця у філософії Григорія Сковороди: аспекти тлумачення [Електронний ресурс] // Медієвіст. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.medievist.org.ua/2013/05/blog-post.html>.
17. Канони або Книга Правил святих Апостолів, святих Соборів вселенських і помісних, і святих Отців. – Київ: Вид. від. УПЦ К, 2008. – 368 с. – Режим доступу до ресурсу: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-otziv/#toc--150----->
18. Катехизис Католической Церкви [Електронний ресурс] / Библиотека Якова Кротова – Режим доступу до ресурсу: <http://krotov.info/acts/20/2vatican/0355.html>.
19. (Кация) Г., иеродиакон. О сердце человека [Електронний ресурс] / иеродиакон Григорий (Кация) // Православие.Ru. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: https://pravoslavie.ru/42493.html#_ftn14.
20. Киприан (Керн) архим. Тема о человеке и современность // Русская религиозная антропология. Т. 2. М., 1997, с.417–430 (переизд.: Православная мысль. Вып. 6. Париж, 1948, с. 125–139), с. 127
21. Косенко А. В. До проблеми дефініції концепту як стрижневого об'єкту мовознавчих розвідок / А. В. Косенко // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Сер. : Філологічна. - 2009. - Вип. 11. – С. 234-239. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2009_11_41.

22. Костючук Л. Я. Из истории словосочетаний в псковских летописях // Псковские говоры: Сб. научн. трудов. Л.: ЛГПИ, 1979. – С. 88-98.
23. Кочерган М. П. Загальне мовознавство / М. П. Кочерган. – Київ: Видавничий центр «Академія», 2010. – 463 с. – (Вид. 3).
24. Кочерган М. П. Когнітивна лінгвістика [Електронний ресурс] / М. П. Кочерган // Енциклопедія сучасної України. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=7457.
25. Крылов Г.Л. О Святом Духе через призму ислама // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 4. С. 576–590. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.407>
26. Левицкий В. В. Семасиология: монография для молодых исследователей / В. В. Левицкий. – Изд. 2, исправл. и дополн. – Винница: Нова Книга, 2012. – 680 с.
27. Лоргус Андрей, священник. Православная антропология [Електронний ресурс] / Священник Андрей Лоргус – Режим доступу до ресурсу: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/pravoslavnaia-antropologija/2_67.
28. (Милаш) Никодим, священноисповедник. Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями. Перевод с сербского / священноисповедник Никодим (Милаш). – Москва: Издательство "Отчий дом", 2001. – 653 с.
29. Морозова Д. С. «Покажи мені людину». Антропология Антіохійської школи та її спадщина у Київській традиції: монографія. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. – 560 с. + 8 с. (іл.) (Серія «Українські богословські студії»).
30. Морей Р., Франк С., Бердяев Н., Мень А. Переселение душ – христианский взгляд. Новосибирск. Посох. 1997. С. 3–22.
31. М. Скаб, М. Скаб. Основні чинники формування індивідуально-авторської концептуальної картини світу [Текст]

- / Марія Скаб, Мар'ян Скаб // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. - Чернівці : ЧНУ, 2009. - Вип. 475-477: Слов'янська філологія. – С. 293-297.
32. Пименова М. В. Концепты внутреннего мира (русско-английские соответствия) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філ. наук : спец. 10.02.01 "Русский язык" / Пименова Марина Владимировна – Санкт-Петербург, 2001. – 38 с.
33. Пономарёв А. В. Душа [Електронний ресурс] / А. В. Пономарёв, А. Р. Фокин, П. Б. Михайлов // Православная Энциклопедия. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.pravenc.ru/text/180712.html>.
34. Пономарёва А. Так называемые православные [Електронний ресурс] / Аля Пономарёва // Радио Свободы. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.svoboda.org/a/28190909.html>.
35. Понятие "Нафс" в доктрине ислама [Електронний ресурс] // Islamtoday. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://islamtoday.ru/veroucenie/nacinausim/ponatie-nafs-v-doktrine-islama/>.
36. Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2010. – 314 с.
37. Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж: Истоки, 2001. – 191 с.
38. Православие : [в 2 т.] / митрополит Иларион (Алфеев). – 5-е изд. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2016. / Т. 1: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. – 2016. – 863 с. – Режим доступу до ресурсу: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavie-tom-1/6_3_4
39. Приходько А. Н. Концепты и коцептосистемы / А. Н. Приходько. – Днепропетровск: Белая Е. А., 2013. – 307 с.
40. Прохоров Ю. Е. В поисках концепта / Ю. Е. Прохоров. – М. : Флинта; Наука, 2009. – 176 с.

41. Пять этапов существования души [Електронний ресурс] // ummet – Режим доступу до ресурсу: <https://ummet.kz/ru/islam-history/390-istoriya-prorokov/4449-pyat-etapov-sushchestvovaniya-dushi.html>.
42. Ранні Отці Церкви: Антологія / ред. М. Горяча (Витоки християнства, 1: Джерела, 1), Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015. – 512с.
43. Рижак Людмила. Філософія: підручник / Людмила Рижак. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2013. – 650 с.
44. Рысбекова Ш. Дух и душа в исламе / Шамшия Рысбекова // Вестник КазНУ / Шамшия Рысбекова. – Алматы, 2021. – (Религиоведение; 11). – С. 28–33.
45. Сердце: христианское учение [Електронний ресурс] // Азбука веры – Режим доступу до ресурсу: <https://azbyka.ru/serdce-xristianskoe-uchenie>.
46. Сидоренко Н. Ідея серця у філософії Г. Сковороди: аспекти тлумачення / Натаоія Сидоренко // Магістеріум. Історично-філософські студії / Натаоія Сидоренко. – Київ: НаУКМА, 2006. – С. 49–54.
47. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто; Майдан: Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
48. Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури (на прикладі концепту води) / В. Сулима // Слово і Час. — 2007. — № 12. — С. 3-14.
49. Тесленко Т. В. Дискурс дихотомії духа и тела в философии протестантизма / Т. В. Тесленко // Науковотеоретичний альманах «Грані». – 2017. – Т. 20. – № 12. – С. 12-17.

- 50.Флоренский П. А. Строение слова / П. А. Флоренский // У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. – Москва: Правда, 1990. – (Приложение к журналу "Вопросы философии"; т. 2). – С. 232–251.
- 51.Фразеологічна об'єктивація концептів душа, серце, розум в українському мовопросторі / Т.І. Прудникова // Культура народів Причорномор'я. — 2011. — № 211. — С. 82-85.
- 52.Черевко Ірина. Фразеологія пам'яток української мови XVI-XVII ст.: семантика, структура, стиль. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2013 (Серія «Історія мови»). – 236 с.
- 53.Что такое святой дух? [Електронний ресурс] // Свидетели Иеговы – Режим доступу до ресурсу: <https://www.jw.org/ru/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5-%D1%83%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F/%D0%B2%D0%BE%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%81%D1%8B/%D1%87%D1%82%D0%BE-%D1%82%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B5-%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B9-%D0%B4%D1%83%D1%85/>.
- 54.Шпарик Я. В. Медицина у Святому Письмі. – Львів: ТЗОВ «ВФ «Афіша», 2018. – 472 с., 367 іл.
55. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме / Переклала з німецької Катерина Котюк; науковий редактор Олег Фешовець. 2-ге опрац. вид. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2018. – 608 с.
- 56.Юркевич П. Д. Вибрані твори. Ідея-Серце-Розум і Досвід / Памфіл Д. Юркевич. – Вінніпег: Колегія святого Андрея в Вінніпезі, 1984. – 167 с.
- 57.A HISTORY OF THE HEART [Електронний ресурс] // Stanford University – Режим доступу до ресурсу:

<https://web.stanford.edu/class/history13/earlysciencelab/body/heartpages/heart.html>.

58. Abegg M. J. *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* / M. J. Abegg, P. Flint, E. Ulrich., 2002. – 672 с.
59. Aejmelaes A. *The Septuagint of 1 Samuel* / Anneli Aejmelaes // *On the Trail of the Septuagint Translators* / Anneli Aejmelaes. – Leuven-Paris-Dudley, MA: Peeters, 2007. – С. 123–141. – (Вид. 2).
60. Alexakis A. *Was There Life beyond the Life beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration* / Alexander Alexakis // *Dumbarton Oaks Papers* / Alexander Alexakis., 2001. – С. 155–177.
61. Bainvel J. *Devotion to the Sacred Heart of Jesus* / Jean Bainvel // *The Catholic Encyclopedia* / Jean Bainvel. – New York: Robert Appleton Company, 1910. – С. [Режим доступу до ресурсу: <http://www.newadvent.org/cathen/07163a.html>].
62. Baker A. E. *Linguistics* / A. E. Baker, K. Hengeveld., 2012. – 449 с.
63. Carus P. *THE CONCEPTION OF THE SOUL AND THE BELIEF IN RESURRECTION AMONG THE EGYPTIANS* / Paul Carus // *The Monist* / Paul Carus. – Oxford, 1905. – (Oxford University Press). – (15; вип. 3). – С. 409–428.
64. Collins S. *Soul: Buddhist Concepts* [Електронний ресурс] / Steven Collins // Cengage Learning. – 1987. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/soul-buddhist-concepts>.
65. Dorosh M. *Medical Vocabulary in the Latin Version of Kingdoms and Paralipomenon* / Marko Dorosh // *Сучасні тенденції розвитку освіти й науки : проблеми та перспективи: зб. наук. праць* / [упорядник Ю.І. Колісник-Гуменюк] / Marko Dorosh. – Київ–Львів–Бережани–Гомель, 2019. – С. 215–221.

66. Dorosh M. Role of Medical Lexemes in the Latin Version of Kingdoms and Paralipomenon / M. Dorosh, A. Hoian // BIMCO Journal. Abstract book of the congress BIMCO 2019 / M. Dorosh, A. Hoian. – Chernivtsi: BSMU Publishing House, 2019. – С. 210.
67. Dorosh M. Peculiarities of Usage of the Lexeme ΚΑΡΔΙΑ in the Septuagint Version of Kingdoms and Paralipomenon / M. Dorosh, A. Hoian // BIMCO Journal. Abstract book of the congress BIMCO 2020 / M. Dorosh, A. Hoian. – Chernivtsi: BSMU Publishing House, 2020. – С. 196.
68. Dorosh M. Verbalization of concept πνεῦμα in the Septuagint version of Kingdoms and Paralipomenon / M. Dorosh // BIMCO Journal. Abstract book of the congress BIMCO, 2021 / M. Dorosh. – Chernivtsi: BSMU Publishing House, 2021. – С. 125.
69. Dr. Hussein Aliwi. The belief in the Souls of the dead in Mesopotamia [Електронний ресурс] / Dr. Hussein Aliwi // FACULTY OF ARCHAEOLOGY UNIVERSITY OF KUFA. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://arch.uokufa.edu.iq/en/archives/8164>.
70. Dr. Paramabandhu Groves. 'Body and Spirit: a Buddhist Perspective' / Dr. Paramabandhu Groves. // Royal College of Psychiatrists. – 2007.
71. Erdmann K. O. Die Bedeutung des Wortes / K. O. Erdmann/ - Leipzig, 1910.
72. Franke J. R. (ed.) Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel / J. R. Franke, O. C. Thomas (eds.). – Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005. – 458 с. – (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament IV).
73. Hendrik L. Ancient Theories of Soul [Електронний ресурс] / Lorenz Hendrik // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/>.

74. Holy Spirit [Электронный ресурс] // New World Encyclopedia. – 2018.
– Режим доступа до ресурсу:
https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Holy_Spirit.
75. I. Tzvi Abusch. Etemmu / I. Tzvi Abusch // Essays on Babylonian and Biblical Literature and Religion / I. Tzvi Abusch., 2020. – (Harvard Semitic Studies; 65). – С. 87–92.
76. Jayaram V. The Meaning and Significance of Heart in Hinduism [Электронный ресурс] / V. Jayaram // Hinduwebsite.com – Режим доступа до ресурсу: <https://www.hinduwebsite.com/hinduism/essays/the-meaning-and-significance-of-heart-in-hinduism.asp>.
77. Mackay D. Ancient Greek Theories Of The Human Soul [Электронный ресурс] / Danielle Mackay // The Collector. – 2021. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.thecollector.com/ancient-greek-theories-of-the-human-soul/>.
78. Ning Y. Heart and Cognition in Ancient Chinese Philosophy / Y. Ning // Journal of Cognition and Culture / Y. Ning. – Leiden: Brill, 2007. – С. 27–47.
79. North R. Brain and Nerve in the Biblical Outlook [Электронный ресурс] / Robert North // Biblica, vol. 74, no. 4, pp. 577–597/JSTOR. – 1993. – Режим доступа до ресурсу: www.jstor.org/stable/42611356.
80. Olatoye R. Towards understanding the islamic concept of the heart and its relationship with man's intemtion/action / Raji Mubin Olatoye // European Scientific Journal, ESJ / Raji Mubin Olatoye., 2013.: <https://doi.org/10.19044/esj.2013.v9n19p%p>.
81. Pagels E. The Gnostic Gospels / Elaine Pagels. – New York: Vintage Books, 1989. – 182 с.
82. Pechilis K. Soul: Indian Concepts [Электронный ресурс] / Karen Pechilis // Cengage Learning. – 2005. – Режим доступа до ресурсу:

<https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/soul-indian-concepts>.

83. Phillips M. Chapter 13. Monuments and the Parts of the Soul [Ελεκτροννίη ρεσυρς] / Martin R. Phillips // Greek Mythology: Discover the Ancient Secrets of Greek Mythology. – 2014. – Ρεжим доступу до ρεσυρς: <https://erenow.net/ancient/greek-mythology-discover-the-ancient-secrets-of-greek-mythology/13.php>.
84. Smith H. D. Chinese Concepts of the Soul / Howard D. Smith. // Brill. – 1958. – №5. – С. 165–179.
85. Thompson M. The Biblical Theology of the Heart / Michael Thompson., 2017. – 27 с. – (βιδ. 2).
86. Transmigration of souls [Ελεκτροννίη ρεσυρς] // The Columbia Encyclopedia, Sixth Edition. – 2001. – Ρεжим доступу до ρεσυρς: <https://web.archive.org/web/20080821030150/http://www.bartleby.com/65/tr/transmig.html>.
87. Tserdanelis G. Language Files / G. Tserdanelis, W. Wong. – Columbus: The Ohio State University Press, 2004. – 541 с. – (9th ed.).
88. Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament / Hans Walter Wolff. – Philadelphia: Fortress Press, 1974. – 293 с.
89. Ziskind B. La conception du cœur dans l'Égypte ancienne / B. Ziskind, B. Halioua // Med Sci / B. Ziskind, B. Halioua. – Paris, 2004. – (20). – С. 367–373.
90. Λέκκος Ε. Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ Ἱεροῦ Χρυσοστόμου / Εὐάγγελος Λέκκος. – Ἀθήνα: Σαΐτης, 2007. – 82 с. – (Λατρεύειν Θεῶ Ζῶντι; № 10).
91. ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ – Θεσσαλονίκη: Τὸ περιβόλι τῆς Παναγίας, 2005. – 638 с.

Лексикографічна література, довідники та коментарі

92. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. — М.: Ансар, 2007. — 400 с. — Режим доступа до ресурсу: <https://gufo.me/dict/islam/%D0%A0%D1%83%D1%85>
93. Голобуцький П. В.. Анімізм // Енциклопедія Сучасної України: електронна версія [веб-сайт] / гол. редкол.: І.М. Дзюба, А.І. Жуковський, М.Г. Железняк та ін.; НАН України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2006. URL: https://esu.com.ua/search_articles.php?id=44352
94. Дунаев А. Г. ИСИХАЗМ [Електронний ресурс] / А. Г. Дунаев // Православная Энциклопедия. — 2016. — Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/674926.html>.
95. Дух [Електронний ресурс] // Православная Энциклопедия. — 2012. — Режим доступа до ресурсу: <https://www.pravenc.ru/text/180619.html>.
96. Дух. Новая философская энциклопедия [Електронний ресурс] // Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. — 2010. — Режим доступа до ресурсу: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b0ea82473b0fe73df681b0?p.s=TextQuery>
97. Дух. Українська релігієзнавча енциклопедія [Електронний ресурс] — Режим доступу до ресурсу: <https://web.archive.org/web/20170421094135/http://ure-online.info/encyclopedia/duh/>.
98. Онацький Є. Українська мала енциклопедія. Книга 3 / Євген Онацький. — Буенос-Айрес: Адміністрація УАПЦ в Аргентині, 1958. — 430 с.

99. Порівняння // Шевченківська енциклопедія: — Т.5:Пе—С: у 6 т. / Гол. ред. М. Г. Жулинський.. — Київ: Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка, 2015. — С. 277-284.
100. Прозоров С. М., «Танасух» // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. — М.: Наука, 1991. — С.223-224
101. Словник української мови / Кер. В. В. Німчук та ін. / Відп. ред. В. В. Жайворонк. — К. ВЦ «Просвіта», 2016.
102. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., Школа «Языки русской культуры», 1997 — 824 с.
103. Филиокве. Католическая Энциклопедия [Электронный ресурс] // Издательство Францисканцев. — 2002. — Режим доступа до ресурсу:
<http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=67>
3.
104. Шинкарук В. І. Філософський енциклопедичний словник / В. І. та ін. Шинкарук. — Київ: Наукова думка, 2002. — 742 с
105. Barton J. The Oxford Bible Commentary / ed. by J. Barton, J. Muddiman. — New York: Oxford University Press, 2001. — 1386 с.
106. Beekes R. Etymological Dictionary of Greek у 2 т. / R. Beekes, L. van Beek. — Leiden-Boston: Brill, 2010. — 1808 с. — 2 т.
107. Brown F. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament / F. Brown, S. R. Driver, с. A. Briggs. — Oxford: Claredon Press, 1962. — 1127 с. — (5th ed.).
108. Koehler L. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm. — Leiden: Brill; Study Guide edition, 2002. — 2094 с.
109. Lampe G. W. A Patristic Greek Lexicon, 1st edition / G. W. Lampe. — Oxford: Oxford University Press, 1969. — 1616 с.

110. Montanari F. The Brill Dictionary of Ancient Greek / F. Montanari, M. Goh, C. Schroeder. – Leiden: Brill, 2015. – 2431 с.
111. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon [Електронний ресурс] // Thesaurus Linguae Graecae – Режим доступу до ресурсу: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1&context=lsj>.

Джерела тексту

112. Библия на церковнославянском языке. – Москва: Рос. Библейское о-во, 2010 (1-е изд. - 1993). – 1688 с.
113. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена [переклад проф. І. Огієнка]. – Київ: Українське Біблійне товариство, 2009. – 1151 с.
114. Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. Переклад ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка) – Київ: Українське Біблійне Товариство, 2013. – 1215 с. – (Вид. 2).
115. Biblia Graeca – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. – 3216 с.
116. Biblia Hebraica Stuttgartensia – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1574 с.
117. Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem (Vulgate Latin Bible) edited by R. Weber, G. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks and W. Thiele [at Beuron and Tuebingen]. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983 (доступ через програму BibleWorks 10).
118. Fernández Marcos N. El texto antioqueno de la Biblia griega. Tomo I. Libros 1-2 Samuel / N. Fernández Marcos, J. Busto Sáiz. –

Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989. – 264 c. –
(Textos y estudios Cardenal Cisneros; 50).

119. Fernández Marcos N. El texto antioqueno de la Biblia griega.
Tomo II. Libros 1-2 Reyes / N. Fernández Marcos, J. Busto Sáiz. –
Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. – 240 c. –
(Textos y estudios Cardenal Cisneros; 53).

120. Fernández Marcos N. El texto antioqueno de la Biblia griega.
Tomo III. Libros 1-2 Crónicas / N. Fernández Marcos, J. Busto Sáiz. –
Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. – 231 c. –
(Textos y estudios Cardenal Cisneros; вып. 60).

Анотації

Анотація: Магістерська робота присвячена дослідженню вербалізації концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ на матеріалі давньогрецького тексту історичних біблійних книг Царств і Параліпоменон.

Установлено, що зазначені концепти у досліджуваному тексті позначають різноманітні аспекти внутрішнього світу людини і вживаються у складі ідіом та художніх засобів. Досліджено також семантичну варіативність імен концептів і показано важливість цих концептів не лише у досліджуваному корпусі, а й у філософії та релігії в цілому.

Магістерська робота складається з трьох розділів. У першому розділі подано загальні теоретичні основи дослідження концептів та підведено теоретичну базу для подальших досліджень. Другий розділ присвячено огляду зазначених концептів у філософії та релігії суміжних з ізраїльтянами народів та авраамічних релігіях. Для порівняння додано також матеріал про східні культури. В останньому розділі аналізується вербалізація концептів СЕРЦЕ, ДУША і ДУХ у досліджуваному корпусі.

Ключові слова: серце, душа, дух, концептосфера внутрішнього світу людини, біблійна антропологія

Abstract: This Master's thesis is dedicated to the study of the concepts HEART, SOUL, and SPIRIT verbalization on the material of the Old Greek text of the historical biblical books of the Kingdoms and Paralipomenon (Samuel-Kings and Chronicles).

It is established that these concepts denote various aspects of the human inner world in the studied text and are widely used in idioms and tropes. The

semantic variability of the concept names is also studied. Furthermore, the importance of these concepts not only in the studied corpus but also in philosophy and religion, in general, is shown.

The Master's thesis consists of three chapters. The first chapter presents the general theoretical foundations of the concept study and summarizes the theoretical basis for further research. The second chapter is dedicated to an overview of these concepts in the philosophy and religion of the peoples neighbouring with the ancient Israelites and in the Abrahamic religions. For the sake of comparison, the material on eastern cultures was also added. The last section analyzes the verbalization of the concepts HEART, SOUL, and SPIRIT in the corpus under study. The master's thesis consists of three chapters. The first chapter presents the general theoretical foundations of the study of concepts and summarizes the theoretical basis for further research. The second chapter is dedicated to an overview of these concepts in the philosophy and religion of the peoples neighbouring with the ancient Israelites and in the Abrahamic religions. For the sake of comparison, material on eastern cultures was also added. The last section analyzes the verbalization of the concepts HEART, SOUL and SPIRIT in the studied body.

Keywords: heart, soul, spirit, conceptsphere of the human inner world, biblical anthropology