

УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Гуманітарний факультет

Кафедра філології

**ОПОЗИЦІЯ «НАДІЯ – СТРАХ»  
У МОВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ УКРАЇНЦІВ  
(на матеріалі релігійних текстів XVI–XVIII століть)**

Студентки

IV групи ГФІ18/Б

Софії Бабяк

Науковий керівник:

канд. філол. н.,

ст. викл. кафедри філології

Наталія Багнюк

Львів 2022

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
<b>РОЗДІЛ I. ВИВЧЕННЯ ВЕРБАЛІЗАЦІЇ ПСИХОЕМОЦІЙНИХ СТАНІВ ЛЮДИНИ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ.....</b>	<b>7</b>
1.1 Антропоцентричний вектор сучасних лінгвістичних досліджень.....	7
1.2 Нові міждисциплінарні підходи до аналізу мови: релігійна лінгвістика як напрям вивчення мовно-релігійної свідомості.....	10
1.3 Мовна репрезентація психоемоційних станів людини як об'єкт мовознавства: підходи й методологія.....	21
1.4 Концепт і його здатність репрезентувати національно-мовну картину світу.....	28
<b>РОЗДІЛ II. МОВНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЕМОТИВНИХ КОНЦЕПТІВ НАДІЯ І СТРАХ В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ XVI-XVIII СТ.....</b>	<b>33</b>
2.1 Лексико-семантичні засоби реалізації концепту <i>надія</i> у писемних пам'ятках релігійного змісту XVI–XVIII ст.....	34
2.2 Лексико-семантичні засоби реалізації концепту <i>страх</i> у писемних пам'ятках релігійного змісту XVI–XVIII ст.....	41
2.3 Аналіз словникових дефініцій номінативних одиниць концептів <i>надія</i> та <i>страх</i> .....	49
2.4 Верифікація поняттєвих ознак концептів <i>надія</i> та <i>страх</i> шляхом аналізу дискурсивних контекстів.....	52
2.5 Опозиція <i>надія</i> – <i>страх</i> : когнітивно-прагматичний аспект.....	67
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>71</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>77</b>
<b>ДОДАТОК I. Список використаних джерел та їх умовних скорочень.....</b>	<b>82</b>
<b>ДОДАТОК II. Корпус цитат (мікротекстів) із релігійних текстів XVI–XVIII ст. для вивчення мовної об'єктивації концептів <i>надія</i> і <i>страх</i>.....</b>	<b>89</b>

## ВСТУП

Людиноцентричний вектор науки, починаючи від останньої третини ХХ століття, створив потужні імпульси для переорієнтації лінгвістичних досліджень. Огляд новітніх наукових тенденцій у царині лінгвістики свідчить про пошук та застосування альтернативних методів, поняттєвих апаратів, інструментів, котрі б гарантували змогу глибинного аналізу людської свідомості у її зв'язку з мовою. Незмінний інтерес викликає вивчення когнітивних механізмів зберігання у мові та передавання у мовленні уявлень, знань і досвіду людини. Особливо складним і водночас привабливим з огляду на евристичний потенціал є процес дослідження ментальних процесів у свідомості людини в історичному вимірі.

Лінгвісти оперують поняттям *картина світу*, сегментуючи її на *концептуальну, мовну, наївну, наукову, індивідуальну*, досліджують їх структуру, принципи організації та ключові поняття, і доходять висновку, що чітких меж між ними не існує. Теоретичні положення, присвячені цій тематиці, висвітлено у працях Юрія Апресяна, Анни Вежбицької, Олега Корнілова, Ірини Голубовської, Олени Селіванової, Миколи Алефіренко, Володимира Карасика, Вікторії Іващенко, Валентини Маслової, Юрія Степанова, Михайла Кочергана, Олени Кубрякової, Лідії Лисиченко, Наталії Мех, Константина Голобородько та ін. Ба більше, із дослідницького фокуса не виходять питання, пов'язані із психоемоційним аспектом людської сутності та мовної свідомості. Адже психоемоційні стани не лише впливають на перебіг когнітивних процесів, а й містять інформацію про індивідуальне сприйняття навколишнього середовища. Тетяна Мацієвська наголошує, що «мовознавці описують, перш за все, не самі психічні стани, а лише те, що закріпилось в значеннях їх назв, тому

такою важливою для лінгвістів є проблема номінації, класифікації та усталення змісту понять, пов'язаних із психічними станами та емоціями»<sup>1</sup>.

Вивчаючи взаємодію мови і свідомості, зв'язок мови й мислення через дослідження психоемоційних станів людини, лінгвісти сходяться у думці, що саме метод категоризації та опису окремих когнітивних структур – емотивних концептів як одиниць ментального лексикону – слугує дієвим інструментом аналізу індивідуальної та національної свідомості<sup>2</sup>.

У цьому дослідженні ми зосередимося на аналізі емотивних концептів *надія* та *страх*. З одного боку, надія і страх – це універсальні психоемоційні стани людини, та водночас вони є значущими елементами релігійного світогляду українців і виразниками релігійної свідомості. Оскільки наша робота має діяхронійний характер, ми переконані, що вивчення поняттєвих ознак обраних концептів на матеріалі пам'яток XVI–XVIII ст. також дасть змогу відстежити тяглість у сприйнятті та у вербальному вираженні *надії* та *страху* у картині світу українців.

**Актуальність теми дослідження** продиктована декількома причинами: по-перше, попри значну увагу українських мовознавців до питань психоемотивного аспекту людської свідомості, констатуємо відсутність виробленої методики опису емотивних концептів, яка б гарантувала повноту дослідження та враховувала специфіку їх мовного вираження в українській мовній картині світу; по-друге, в українському діяхронійному мовознавстві відсутні дослідження, предметом вивчення яких слугує концептуальна опозиція понять *надія* та *страх*; по-третє, така робота, що залучає мовний матеріал XVI–XVIII ст., створює передумови

---

<sup>1</sup> Т. Мацієвська. *Вербалізація психічних станів: термінологічні проблеми психології та лінгвістики* // *Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології»* 453 (2002) 368

<sup>2</sup> Варто зазначити, що використання у роботі терміна *емотивний концепт* зумовлене трактуванням емотивності як притаманної мові здатності виражати через мовні засоби психоемоційні стани, відображати їх в семантиці мовних одиниць, тоді як емоційність – сукупність психічних реакцій людини у різних ситуаціях.

для подальших студій із реконструювання картини світу українців, простеження її еволюції та тяглості.

У цьому дослідженні ми ставимо перед собою **мету** шляхом комплексного аналізу лексико-семантичних засобів реалізації емотивних концептів *надія* й *страх* та опрацювання дискурсивних контекстів актуалізації обраних концептів, змоделювати їх когнітивну структуру у свідомості українців XVI–XVIII ст.

Щоб досягти загальної мети дослідження, було окреслено низку **завдань**:

- 1) виявити в ілюстративній частині «Словника української мови XVI–першої половини XVII ст.»<sup>3</sup>, у картотеці цього словника, а також в опублікованих релігійних текстах (Проповіді Антонія Радивиловського) мікротексти із пам'яток релігійного змісту, які містять лексеми на позначення психоемоційних станів *надії* та *страху*;
- 2) скласти реєстр лексем-вербалізаторів психоемоційних станів *надії* та *страху*;
- 3) проаналізувати особливості лексичного вираження зазначених психоемоційних станів та семантичну структуру обраних лексичних одиниць, почерпнутих із пам'яток української релігійної писемності XVI–XVIII ст.;
- 4) проаналізувавши дефініційну та ілюстративну частини реєстрових слів *надія* і *страх* у доступних історичних словниках слов'янських мов, опрацювавши систематизований з обраних джерел цитатний матеріал, змоделювати семантичну структуру лексем *надія* та *страх* в українській мові XVI–XVIII ст.;

---

<sup>3</sup> Позаяк названий словник – лексикографічна праця, над якою і сьогодні продовжує працювати колектив лексикографів Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, готуючи до друку завершення його частини на літеру М, то звертаємо вашу увагу на те, що семантичну структуру поки що не опрацьованих словникарями лексем НАДІЯ і СТРАХ авторка цієї роботи опрацьовувала самостійно, орієнтуючись хіба що на відповідні словникові статті в історичних словниках слов'янських мов (польської, білоруської, чеської - див. Список лексикографічних праць).

- 5) проаналізувати словникові дефініції *надії* та *страху* на предмет виявлення поняттєвих ознак концептів;
- 6) верифікувати результати дефініційного аналізу шляхом вивчення дискурсивних контекстів актуалізації понять *надія* та *страх*;
- 7) дослідити образні й оцінні характеристики досліджуваних емотивних концептів, уявлення людини про них, провести їх зіставну інтерпретацію.

**Об'єктом дослідження** є емотивні концепти *надія* та *страх* як значущі елементи релігійно-культурної свідомості українців. **Предмет дослідження** – дискурсивні контексти, котрі актуалізують поняттєві ознаки концептів *надія* та *страх*.

**Основними методами дослідження** слугували описово-аналітичний (зادля інвентаризації, систематизації та опису мовних одиниць), порівняльно-історичний, метод внутрішньої реконструкції (для виявлення процесів еволюції у семантичній структурі досліджуваних лексем), метод контекстуального аналізу (для виявлення функційної специфіки лексеми в усьому спектрі її значень, взаємозумовленість значення і контексту, елементи прихованих комунікативних інтенцій авторів текстів, з яких почерпнуто лексичний матеріал, що став об'єктом дослідження), метод дефініційного аналізу та метод когнітивно-дискурсивної інтерпретації (для виявлення поняттєвих ознак досліджуваних концептів).

**Матеріалом дослідження** слугують тексти писемних пам'яток (корпус розписаних текстів) та лексичні картотеки XVI– першої половини XVII століть, які зберігаються у відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, а також історичні словники української мови та збірка барокових проповідей Антонія Радивиловського XVII століття.

**Структура роботи.** Робота складається із вступу, двох розділів, висновків, списку використаної літератури та додатків.

# РОЗДІЛ I

## ВИВЧЕННЯ ВЕРБАЛІЗАЦІЇ ПСИХОЕМОЦІЙНИХ СТАНІВ ЛЮДИНИ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

### 1.1 Антропоцентричний вектор сучасних лінгвістичних досліджень

Аналізуючи завдання, методи та матеріали сучасного наукового пізнання, учені одноголосно стверджують про домінування ідей антропоцентричної парадигми. На думку І. Скакуна, принцип антропоцентризму «не просто констатує виняткову роль людини у світобудові, а формує необхідні методологічні, гносеологічні, аксіологічні та етичні настанови розвитку людиномірних ідей»<sup>4</sup>. Антропоцентричний світогляд не передбачає відокремлення людини від інших об'єктів чи суб'єктів буття, натомість визначає людину абсолютom. Іншими словами, фокусом уваги дослідників стає людина як найважливіша сутність Всесвіту, котра взаємодіє з об'єктивною дійсністю, а разом із тим намагається реалізувати власний потенціал.

Відповідно чільні ідеї та принципи антропоцентричної наукової парадигми потрапляють у дослідницький фокус науковців різних напрямів, передусім філософії, психології та лінгвістики. За останні десятиліття у мовознавстві фіксують зміщення дослідницького інтересу із мови як структурованої системи на мову як явище антропологічне – нерозривно пов'язане із людською діяльністю та мисленням.

Згідно із твердженням О. Гадамського, помітний злам у традиційному мовознавчому дискурсі відбувся на початку третього тисячоліття, коли від «мови в собі» лінгвістика перейшла до вивчення «мови, зануреної в умови власного життя»<sup>5</sup>. Відтак, окрім традиційних мовознавчих проблем системи та структури, лінгвісти почали

---

<sup>4</sup> І. О. Скакун. *Перспективи антропоцентризму в сучасній науковій картині світу // Актуальні проблеми філософії та соціології* 5 (2015) 193-196

<sup>5</sup> А. К. Гадамский. *Проблема взаимодействия языка и религии // Культура народов Причерноморья* 49 (2004) 164

досліджувати питання впливу соціальних, етнічних, психологічних, культурних, релігійних та інших факторів на механізми використання мови. Мова стає предметом вивчення комунікативістики, когнітивістики та прагматики.

Підґрунтям нової лінгвістичної думки стала теоретична концепція Гумбольдта про філософію мови. Згідно із провідною думкою концепції, вивчення мови повинно передбачати дослідження взаємодії мови та людської свідомості, мислення та культури. На думку Гумбольдта, мова – це не просто засіб комунікації, вона закладена в людській природі як необхідний елемент розвитку та формування світогляду. Саме мова є органом, що утворює думку, а тому безпосередньо формує та детермінує людське мислення. Ба більше, науковець констатує невіддільність понять «мова» і «народ»: «Мова народу є його дух, а дух народу є його мова, і важко уявити собі що-небудь більш тотожне»<sup>6</sup> (переклад С. Бабяк). Мова є надбанням окремого народу, а тому слугує невід'ємним елементом історії та культури. Мова є не лише інструментом комунікації, вона слугує засобом репрезентації окремої світоглядної системи, притаманної для групи мовців. Отже, мова – головний інструмент аналізу та дослідження народної ментальності та характеру, з огляду на самотність кожної меншини.

Теоретичну концепцію Гумбольдта розвинув філолог-мислитель О. Потебня, який вважав, що процеси мислення і мовлення взаємозумовлені, і самі по собі слова вже є образними символами; мова у науковій парадигмі Потебні – твірний інструмент народної свідомості, феномен, що зв'язує покоління; мовою можна визначити інтелект і світогляд народу, виміряти усі важливі параметри його розвитку<sup>7</sup>. Надалі теоретичні концепції А. Гумбольдта та О. Потебні щодо мови як духовної сили, що

---

<sup>6</sup> В. Гумбольдт. *Избранные труды по языкознанию* / перекл. з нім. Г. М. Рамишвили. Москва 1984, с. 68

<sup>7</sup> А. А. Потебня. *Мысль и язык*. Киев 1993, 192 с.



творює етнос, одержали своє продовження у сучасних мовознавчих теоріях та стали фундаментом сучасної лінгвістичної думки.

Окрім зміни дослідницького фокуса мовознавців, наближення до людиномірних ідей також означало інвентаризацію методів дослідження. Так, однією із головних тенденцій сучасного мовознавства є створення та інституалізація синтетичних дисциплін, котрі, за визначенням О. Гадомського, «об'єднують в єдиному мисленнєвому просторі концептуальні представлення із різних дисциплін чи навіть сфер знання»<sup>8</sup> (переклад С. Бабяк). Прикладами можуть слугувати сучасні дисципліни – соціолінгвістика та лінгвокультурологія, котрі існують як гомогенні утворення із єдиним об'єктом дослідження («мова та суспільство» і «мова та культура» відповідно). Відтак у наступному підрозділі ми окреслимо чільні ідеї, принципи та методи релігійної лінгвістики як окремої мовознавчої дисципліни, котра поєднує концептуальне знання двох, на перший погляд, не надто пов'язаних ділянок – мови та релігії.

## **1.2 Нові міждисциплінарні підходи до аналізу мови: релігійна лінгвістика як напрям вивчення мовно-релігійної свідомості**

Періодом зближення науки та релігії, спричиненим помітною активізацією інституту Церкви, деякі науковці називають кінець ХХ – початок ХХІ ст. У зв'язку з активним розвитком процесів секуляризації та раціоналізації, релігію перестають вважати головною формою суспільної свідомості. Однак релігійні цінності повертаються до системи людських цінностей та стають невід'ємним елементом свідомості та культури. Релігійна орієнтація слугує одним із провідних духовно-культурних вимірів суспільства та індивіда.

---

<sup>8</sup> А. К. Гадомский. *Основные направления теолингвистических исследований в современном славянском языкознании // PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Językoznawstwo* 10 (2015) 47

Як результат, питання взаємозв'язку мови та релігії знову повертається у коло актуальних проблем антропологічної лінгвістики. При цьому дослідники погоджуються у необхідності виходу за традиційні лінгвістичні межі в аспекті лінгвістичного аналізу релігійних сенсів.

Поява та розвиток теолінгвістики або релігійної лінгвістики – природний етап еволюції лінгвістики. Безпідставним є будь-які заперечення чи ігнорування перманентного зв'язку мови та релігії. На думку Н. Мечковської, поєднання «мова та релігія» – це не лише одна із тем так званої «зовнішньої лінгвістики», яка намагається зрозуміти семіотичну, соціальну та психологічну природу мови, дослідити своєрідність мови та мовлення у різних сферах людської діяльності. Така інтерпретація, за визначенням мовознавиці, є некоректною та невичерпною. Натомість дослідниця звертає увагу й на існування важливої «внутрішньої» проблеми в поєднанні «мова та релігія», котра стосується несвідомих механізмів людської психології та культури. Відтак Н. Мечковська доходить до висновку, що питання зв'язку мови та релігії насамперед пов'язане з внутрішньою, фундаментальною роллю мови та релігії у самому феномені людини<sup>9</sup>.

Отже, попри самодостатність мови та релігії як окремих семіотичних одиниць та елементів суспільної свідомості, у наш дослідницький фокус потрапляє їхній глибинний зв'язок. Як наголошує Н. Мечковська, мова є універсальним засобом спілкування, тоді як релігія представлена універсальними сенсами, що транслюються вербально. Зворотну залежність релігії від мови авторка вбачає насамперед у тому, що релігія є ділянкою підвищеної уваги до слова. Адже в основу релігійного передання закладений договір між вічною сутністю (Абсолютом, Богом, богами) та людьми. Цей договір передбачає

---

<sup>9</sup> Н. Б. Мечковская. *Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов*. Москва 1998, с. 3

обов'язкову наявність понять, пов'язаних із переданням знання: «Одкровення, слово Бога, заповідь, завіт, пророцтво, блага вість, вісник, посланець, пророк, Писання, Символ Віри та ін.» Отже, чільною ідеєю релігії є передання, розуміння та трактування повідомлення. Це дає підстави стверджувати, що саме у сфері релігії проблема розуміння (ключова проблема філології) вперше постає у повній мірі<sup>10</sup>.

Ба більше, аналіз поєднання «мова та релігія» вимагає також звернення до містичного компоненту обидвох систем. Якщо у релігії містична складова є невід'ємною частиною світобачення, що ґрунтується на комунікації та підтримці духовного зв'язку із вищими, неземними силами, то у лінгвістиці – це означає інтерпретацію мовного знака як інструмента та носія магічної сили. Н. Мечковська зазначає, що будь-який акт релігійної комунікації обов'язково передбачає ужиток та трактування обітниць, проклять, клятв, молитов, передбачень (з характерною гіпотетичною модальністю, наприклад, есхатологічні видіння), окличних формул («Алилуя!»). У подібному контексті слово слугує не лише умовним позначення предмета, явища, процесу, а його безпосередньою частиною. Наприклад, бездумне або помилкове використання імені божества ототожнюється із виявом зневаги та образи; і навпаки, сакральність постаті божества як представника вищих сил поширюється на його слова, заповіді, накази<sup>11</sup>.

Беручи до уваги згадані висліди, вважаємо, що варто доповнити нашу характеристику сучасних мовознавчих тенденцій окремим принципом теоцентризму. Зокрема про недостатність принципу антропоцентризму згадує П. Спасенко, пояснюючи, що дихотомія «антропоцентризм – теоцентризм» змушує сучасних лінгвістів виходити

---

<sup>10</sup> Н. Б. Мечковская. *Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов*. Москва 1998, с. 4

<sup>11</sup> Н. Б. Мечковская. *Там само*, с. 42

за традиційні межі лінгвістики та залучати поняттєві апарати релігієзнавчого, філософського та теологічного дискурсів<sup>12</sup>.

Про невичерпність людиномірного трактування зв'язку мови та релігії стверджує й лінгвістка О. Прохватилова. Досліджуючи молитву як окремий тип комунікації та її типологію, мовознавиця вважає поширене віднесення поняття молитви до автокомунікації помилковим. Традиційно автокомунікація передбачає наявність одного учасника комунікативного акту, котрого прийнято вважати адресатом та адресантом водночас. Таке монологічне сприйняття молитви, на думку О. Прохватилової, викривлює концепт молитви та приписує не релевантні їй ознаки. Відтак вона пропонує доповнити традиційну типологію комунікації поняттям «гіперкомунікації»<sup>13</sup>, визначальними характеристиками якої є особливий статус адресата повідомлення та сприйняття сакрального тексту молитви як інструмента та носія Божої сили.

Про некоректність використання референтної моделі «Я – Я» щодо релігійного стосунку стверджує й дослідниця З. Здимбіцька. Натомість мовознавиця називає цей зв'язок міжсуб'єктним, тобто «Я – Ти», де обидва суб'єкти є незалежними та вільними у власних діях. До того ж, особливістю цього типу комунікації авторка називає його респонсорний характер: «Він є зустріччю, обміном, взаємовідданням»<sup>14</sup>. Іншими словами, стосунок людини та Абсолюту передбачає діалогічну форму спілкування із постійною взаємодією обидвох суб'єктів.

Отже, дослідження релігійного стосунку повинно передусім відповідати на питання метафізичного та екзистенційного характеру про існування Бога як певного Абсолюту в цілковитій незалежності від

---

<sup>12</sup> П. В. Спасенко. *Релігійна лінгвістика в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку* // *Studia Linguistica* 7 (2013) 124

<sup>13</sup> О. А. Прохватилова. *Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи*. Волгоград 1999, с. 81-116

<sup>14</sup> З. Здимбіцька. *Чим є і навіщо існує релігія. Релігія і культура. Релігія в сучасному світі : Матеріали до курсу релігієзнавства* / перекл. з польськ. Г. Теодорович. Львів 2007, с. 51

людини та поза її свідомістю. Тому такі дослідження вимагають не лише значно ширшого трактування буття (порівняно із антропоцентричною парадигмою), а й виділення окремого поняттєвого рівня наукового пізнання.

Як наслідок, на етапі становлення перебуває один із напрямів мовознавчих досліджень – релігійна лінгвістика, релігіє-лінгвістика<sup>15</sup> або теолінгвістика<sup>16</sup>. Загалом, релігійна лінгвістика вивчає мову, яка покриває потреби релігійного дискурсу, її функціонування у різних сферах життя та передбачає синтез концептуальних репрезентацій філологічного та релігійного знання. Відповідно релігіє-лінгвістика або теолінгвістика пропонує комплексний підхід до вивчення поєднання «мова та релігія», зосереджуючи увагу на їхньому глибинному зв'язку та взаємодії.

Сучасні лінгвістичні дослідження у цій царині не обмежуються лише семантикою чи семіотикою, а передбачають окремий міждисциплінарний підхід – теолінгвістичний аналіз, «комплекс певних дій (наприклад, вибірка лексичного матеріалу, аналіз лексики з точки зору відображення в мовній та релігійній картинах світу, функціонально-семантичний опис сем, систематизація результатів аналізу), сукупність яких дозволяє проаналізувати та описати відповідну групу релігійонімів»<sup>17</sup>.

Важливим питанням, котре стосується інституалізації окремої дисципліни – релігійної лінгвістики, є проблема типу та структури об'єктів вивчення. Як зазначає П. Спасенко, «релігійна мова», «релігійна комунікація», «релігійний дискурс» є узагальнювальними поняттями, відтак не можуть застосовуватися без деталізувальної термінології; а

---

<sup>15</sup> П. В. Спасенко. *Релігійна лінгвістика в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку* // *Studia Linguistica* 7 (2013) 121-128

<sup>16</sup> А. К. Гадомский. *Проблема взаимодействия языка и религии* // *Культура народов Причерноморья*, 49 (2004) 164

<sup>17</sup> А. К. Гадомский. *Основные направления теолингвистических исследований в современном славянском языкознании* // *PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Językoznawstwo* 10 (2015) 47

запровадження термінів «етнічний релігійний стиль», «конфесійний стиль», «православний релігійний стиль» передбачає застосування лише стилістичного підходу, тому також не є достатніми<sup>18</sup>. У цьому підрозділі ми спробуємо окреслити панівні тенденції, що стосуються характеристики об'єктів дослідження релігійної лінгвістики.

Так, мовознавець О. Гадамський вважає доцільним застосування дефініції «релігійна мова» щодо об'єкта дослідження релігійної лінгвістики або теолінгвістики. Головним аргументом на користь такої думки дослідник називає висліди із застосування кодового підходу до вивчення релігійної мови, згідно з яким «релігійна мова» – система теонем, себто мовних засобів, які використовуються для передання релігійного змісту<sup>19</sup>. Тобто, використовуючи термін «релігійна мова», ми аналізуємо її як систему систем, що складається із мовних засобів, представлених на всіх рівнях мовленнєвої системи. Іншими словами, релігійна мова передбачає наявність не лише лексичного пласта, вона володіє власними графічними, фонетичними, словотвірними, морфологічними та синтаксичними засобами.

Далі коректність терміну «релігійна мова» науковець пояснює через застосування стилістичного підходу. Згідно з вислідами численних стилістичних досліджень релігійної мови, О. Гадамський стверджує, що релігійна та світська мова становлять дві дзеркальні системи, для котрих характерні ті самі стилі: розмовний, публіцистичний, офіційно-діловий, науковий, художній та інші. Ба більше, результати генеалогічних досліджень християнської релігійної мови демонструють релігійну мову як систему жанрів, частина з яких характерна також й для світської мови,

---

<sup>18</sup> П. В. Спасенко. *Релігійна лінгвістика в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку* // *Studia Linguistica* 7 (2013) 125

<sup>19</sup> А. К. Гадамський. *Основные направления теолингвистических исследований в современном славянском языкознании* // *PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Językoznawstwo* 10 (2015) 53

частина є цілком специфічними жанрами, притаманними лише релігійній мові<sup>20</sup>.

Аргументи на користь використання терміна «релігійна мова» наводить і мовознавиця Н. Мечковська. Об'єктом дослідження науковиці є релігійна мова як окрема система із власною типологією, що ґрунтується на діахронічному співвідношенні різних типів релігійної мови. Так, мовознавиця виділяє профетичні (апостольські) мови та надетнічні конфесійні мови. До перших варто віднести мови, якими було вперше викладено те чи інше віровчення (грека, латина), а до надетнічних слід зараховувати мови світових релігій, що зародилися у Середньовіччі. Випадки трансформації профетичних мов у надетнічні конфесійні, згідно з твердженням Н. Мечковської, потрібно пов'язувати із розповсюдженістю священних текстів серед різних етносів<sup>21</sup>. П. Спасенко пропонує доповнити типологію Н. Мечковської поширеним у християнській практиці поняттям «культова (богослужбова) мова». Культова мова – це мова богослужінь та релігійних практик, отже, поняття надетнічної конфесійної мови повинно позначати не лише тексти священних книг, а й мову культово-обрядової практики<sup>22</sup>.

Група лінгвістів на чолі із А. Салаховою вважають доцільним, коли йдеться про об'єкт дослідження теолінгвістики, послуговуватися терміном «релігійний дискурс». Оскільки, пояснює дослідниця, «релігійний дискурс» позначає усю комунікацію, котра відбувається у межах соціального інституту Церкви<sup>23</sup>. Варто зауважити, що, послуговуючись терміном «дискурс», дослідниця передбачає вивчення

---

<sup>20</sup> А. К. Гадамский. *Основные направления теолингвистических исследований в современном славянском языкознании. PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Językoznawstwo* 10 (2015) 54-55

<sup>21</sup> Н. Б. Мечковская. *Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов.* Москва 1998, с. 14-18

<sup>22</sup> П. В. Спасенко. *Релігійна лінгвістика в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку* // *Studia Linguistica* 7 (2013) 126

<sup>23</sup> А. Г.-Б. Салахова. *Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики.* Челябинск 2013, с. 28

двох структурних планів – лінгвістичного та лінгвокогнітивного. Лінгвістичний план дискурсу передбачає усяке використання мовних засобів для породження текстів (дискурс як результат), а лінгвокогнітивний відповідає за вибірку мовних засобів, що зумовлена індивідуальною мовною свідомістю та контекстом, і впливає на породження та сприйняття текстів (дискурс як процес). У нашому дослідженні ми також користуватимемося терміном «релігійний дискурс», оскільки дане поняття не передбачає жодних обмежень у підборі матеріалу, відтак забезпечує повноту аналізу комунікації та її ключових понять у межах релігійної спільноти.

Згідно із соціолінгвістичною типологією дискурсів В. Карасика, релігійний дискурс ми вважаємо прикладом інституційного (статусно-орієнтованого) дискурсу<sup>24</sup>. На відміну від персонального, або неінституційного, інституційний дискурс передбачає регламентоване статусно-рольове спілкування, спрямоване на виконання певних цілей на функцій у суспільній сфері. Основними учасниками релігійного дискурсу є священнослужителі (агенти) та прихожани, віруючі або випадкові свідки (клієнти). Особливістю релігійного дискурсу В. Карасик називає наявність третього обов'язкового учасника дискурсу – Бога (суперагента), до якого звертаються агенти та клієнти. Таким чином, адресатом релігійної комунікації вважаємо чітко окреслену групу людей, об'єднаних категорією «релігійна віра», для якої характерна негомогенність учасників щодо їхнього демографічного, соціально-економічного чи інтелектуального статусу.

Як стверджує Ю. Д. Апресян: «Мова (...) високою мірою антропоцентрична. Величезна частина її словника присвячена людині – її внутрішньому світу, сприйняттю зовнішнього світу, фізичній та

---

<sup>24</sup> В. И. Карасик. *Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики: сб. науч. тр.* Волгоград 1999, с. 5-19



інтелектуальній діяльності, її цілям, стосункам з іншими людьми, спілкуванню з ними, оцінкам подій, положень та обставин»<sup>25</sup> (переклад С. Бабяк). Відтак саме людина як складний та багатоплановий феномен постає центральною мовознавчою проблемою. Ба більше, людина слугує об'єктом та суб'єктом лінгвістичного дослідження водночас, себто тим, про кого говорять, та тим, хто говорить.

Справді, проблема людини у мові цікавить багатьох лінгвістів у контексті поєднань «людина та її мова», «людина у мові», «світ людини та мова», «світ людини у мові», «картина світу та мова» та ін. Щоправда, лінгвісти все ж схильні послуговуватися радше дефініцією «особистість», ніж «людина», коли йдеться про об'єкта лінгвістичних досліджень. Про розмежування цих понять говорить В. А. Маслова, котра окреслює поняття «людина» як біосоціальне створіння, що володіє членороздільною мовою, свідомістю та вищими психічними функціями (логічною пам'яттю, абстрактно-логічним мисленням та ін.). Термін «особистість» же позначає стійку соціально-культурну характеристику індивіда, котра виявляється у єдності його інтелектуальних та морально-вольових якостей<sup>26</sup>. Отож «людина» – це поняття, що насамперед стосується біологічної природи, тоді як «особистість» – це складний соціально-культурний конструкт, що окреслює людину як істоту соціальну, інтелектуальну та моральну. Фундаментальними для структури особистості є характер, темперамент, інтелект, свободна воля, емоції. Відтак критичними категоріями для аналізу особистості є індивідуальність та складність (внутрішнього світу, світобачення).

Якщо у фокусі уваги психологів, «особистість» вживається на окреслення індивідуально емоційно-вольоніативних проявів, то лінгвістів

---

<sup>25</sup> Ю. Д. Апресян. *Избранные труды. Т.2. Интегральное описание языка и системная лексикография*. Москва 1995, с. 436

<sup>26</sup> В. А. Маслова. *Национальный характер сквозь призму языка*. Витебск 2011, с. 8-9

насамперед цікавить набір особистих комунікативних та когнітивних характеристик, що мають мовне вираження. Отже, за визначенням дослідників, термін «мовна особистість» позначає об'єкт лінгвістичного вивчення, котрий здатний створювати та сприймати тексти, які характеризуються ступенем структурно-мовної складності, точністю відображення реального світу та певною мотивацією<sup>27</sup>.

Вивчення «особистості» передбачає як аналіз цілком індивідуальних характеристик, так і дослідження ширшого соціально-культурного контексту (особистість як носій мови та культури). Іншими словами, «особистість» за замовчуванням є членом певного суспільного угруповання та тісно пов'язана із ним певними політичними, економічними та культурними зв'язками. Такий взаємозв'язок передбачає формування спільних типових рис членів соціуму, котрі знаходять відображення у характері кожної одиниці об'єднання (хоч й дещо видозмінено). Як наслідок, деталізований аналіз «особистості» обов'язково передбачає виділення унікальних, національних та загальнолюдських характеристик.

Аналогічно лінгвістичне вивчення «мовної особистості» неодмінно вимагає вияскравлення як унікальних когнітивних та комунікативних стратегій особистості (індивідуальний характер), так і типових для конкретної національної спільноти (національний характер). Згідно із визначенням В. А. Маслової, «національний характер – це категорія, котра відображає зовнішню, «енергійну» форму цілісного вияву ментальності, стереотипи поведінки, психологічні схильності, емоційно-вольові реакції та поведінкові схильності народу»<sup>28</sup>. Отже, приналежність особистості до певної соціальної групи неухильно накладає відбиток на її особистісне

---

<sup>27</sup> Ю. Н. Караулов. *Русская языковая личность и задачи ее изучения // Язык и личность*. Москва 1989, с.

3

<sup>28</sup> В. А. Маслова. *Национальный характер сквозь призму языка*. Витебск 2011, с. 32

розуміння світу та формування власного світогляду. Відтак дослідження «мовної особистості» є продуктивною формою вивчення національного характеру (чи його окремих рис) крізь мовну призму.

Із впровадженням принципів антропоцентризму та теоцентризму традиційне поняття мовної особистості як лінгвокультурного суб'єкта трансформується. Релігійна домінанта передбачає виділення окремого мотиваційного рівня ціннісно-цільових орієнтирів для аналізу мовця як лінгворелігійного суб'єкта. Таке подвоєння поняття З. Здимбіцька вважає критично необхідним, адже: «... релігія є ділянкою культури, але водночас перевищує культуру (...), бо вносить у погляд на світ і людину надприродні, позалюдські елементи»<sup>29</sup>. Таким чином, для коректного аналізу релігійної складової мовної особистості варто застосовувати лінгвокультурний підхід, однак не обмежуватися ним.

Як стверджує А. Салахова, в основі релігійної орієнтації мовної особистості лежить концепт *віра*, який є вагомим фактором духовного становлення людини, осмислення її місця та ролі у світі, розуміння побудови та законів Всесвіту. Віра протиставляється розуму, логосу та окреслюється як психологічна установка «приймати певне повідомлення» та неухильно його дотримуватись. Світобачення релігійної людини ґрунтується на зверненні до Бога як трансцендентної істоти – Творця всього живого. З іншого боку, головною функцією релігії у житті людини варто назвати задоволення потреб людини у пошуку орієнтирів та творення представлення про моральні принципи та цінності, котрі дозволяють визначати власні життєві координати<sup>30</sup>.

Під релігійною мовною картиною світу дослідники розуміють індивідуальну мовну картину, котра синтезує дві концепції світобудови та

---

<sup>29</sup> З. Здимбіцька. *Чим є і навіщо існує релігія. Релігія і культура. Релігія в сучасному світі : Матеріали до курсу релігієзнавства* / перекл. з польськ. Г. Теодорович. Львів 2007, с. 127

<sup>30</sup> А. Г.-Б. Салахова. *Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики*. Челябинск 2013, с. 18-19

світоустрою: теоцентричну та антропоцентричну<sup>31</sup>. Відтак релігійна картина світу, що характеризується ключовими релігійно-культурними концептами, передає індивідуальне сприйняття та осмислення релігійного досвіду крізь призму власної свідомості, та відображається у її мовленні.

Оскільки мовна особистість – це поняття багатогранне та багаторівневе, у нашому дослідженні ми застосовуємо трирівневу модель мовної особистості Ю. Караулова<sup>32</sup>. Ця модель передбачає виділення трьох головних параметрів: когнітивного, мотиваційно-прагматичного та вербально-семантичного. Так, дослідження ментально-когнітивного виміру мовної особистості дозволяє аналізувати індивідуальну модель світу та свідомість у всіх її проявах. Когнітивний рівень суб'єкта містить інформацію про картину світу у всіх її проявах (наївна, наукова, релігійна), концептосферу та прецедентні феномени (імена, тексти). У межах когнітивного рівня Ю. Караулов виділяє три рівні самоідентифікації: перший відповідає за усвідомлення себе як індивідуальності; другий відповідає за приналежність конкретній соціальній групі; третій відображає нашу приналежність до певної етнічної та культурної спільноти (національна картина світу).

Індивідуальний рівень ідентифікації, згідно із моделлю Ю. Караулова, представлений у вигляді індивідуальної релігійної картини світу. Другий рівень самоідентифікації – соціальний, себто відповідає колективній свідомості релігійної спільноти чи конфесії, представлений набором соціальних факторів (традиції, мораль, права, звичай, знання і тд.). Нарешті національно-культурний рівень ґрунтується на етнічній приналежності мовної особистості. У контексті релігійної мовної особистості національно-культурний рівень самоідентифікації передбачає

---

<sup>31</sup> А. Г.-Б. Салахова. *Конфессиональная языковая личность: когнитивный аспект* // *Вестник Челябинского государственного университета* 24 (2013) 141

<sup>32</sup> Ю. Н. Караулов. *Русский язык и языковая личность*. Москва 2010, с. 84-258

не лише використання та звернення до універсальних авторитетних джерел (Біблія, Святе Письмо, молитви, тексти богослужінь), а й апелювання до вузкого культурного контексту. Наприклад, згадки поширених серед представників певної етнічної чи культурної спільноти текстів світської літератури.

Мотиваційно-прагматичний параметр мовної особистості позначає вияскравлення та аналіз мотивації мовної особистості у поведінці та мовленні. Для дискурсивно-прагматичного рівня релігійної мовної особистості характерна специфічна ціннісна ієрархія та конкретні комунікативні установки. Вербально-семантичний рівень мовної особистості характеризується набором лексичних одиниць, граматичних структур та стилістичних засобів з огляду на вже згадані параметри (когнітивний, мотиваційно-прагматичний).

Традиційна модель мовної особистості Ю. Караулова неодноразово зазнавала трансформацій, зокрема її структуру використала В. Маслова для моделювання мовної особистості в контексті лінгвокультурології. Однак її система залишається незмінною та передбачає наявність трьох параметрів/елементів – мовного, комунікативного та когнітивного.

Отже, релігійна мовна особистість – це багатовимірний феномен, котрий слугує головним об'єктом дослідження теолінгвістики. Релігійна мовна особистість становить окрему функціональну систему ментальних та лінгвістичних елементів, котрі детермінують внутрішню та зовнішню діяльність індивіда як лінгворелігійного суб'єкта. Релігійна картина світу характеризує релігійну мовну особистість як члена соціального інституту Церкви, її свідомість, мораль та цінності, життєві орієнтири.

### **1.3 Мовна репрезентація психоемоційних станів людини як об'єкт мовознавства: підходи й методологія**

У контексті проблеми антропоцентризму у фокус уваги дослідників потрапляють різні аспекти людської сутності та буття –

механізм мислення, поведінкові патерни, ціннісні орієнтири та ін. Однак проаналізувавши стан сучасних лінгвокогнітивних досліджень, ми виявили, що вчені все частіше спрямовують свої зусилля на пізнання людських емоцій, почуттів, переживань. Відображення психоемоційного стану мовними й мовленнєвими засобами виявилось настільки перспективним напрямом у лінгвістиці, що його навіть можна окреслити окремим терміном – *лінгвістика емоцій*<sup>33</sup>. Щоправда, як зазначає більшість авторів, лінгвістичної теорії емоцій та психічних станів до цього часу не сформовано. Різні підходи, особливо такі, що орієнтуються на ці феномени із позицій різних галузей науки, створюють поліфонію у поглядах і трактуваннях. Ще менше напрацювань у цьому напрямі стосуються мовної діячності, коли єдиним достовірним джерелом інформації стає текст, що, виникнувши у конкретному часі та просторі, помістив у собі тогочасну людину з її світом і його сприйняттям. Саме через текст сучасний дослідник цю інформацію отримує, а частіше – розкодує, застосовуючи різні методи та засоби для цього. Наше дослідження спрямовуємо на поглиблення теоретичних поглядів лінгвістів на те, як засобами мови транслюється внутрішній світ людини минулого. Передусім зосереджуємося на вивченні лексичної репрезентації опозиції «страх – надія» не лише тому, що це поширені психоемоційні стани. Ця опозиція привернула нашу увагу через можливість пізнання контрастів у свідомості тогочасної людини, адже її елементи у вимірі релігійної свідомості постають як протилежні за своєю суттю, створюючи ґрунт для спостережень.

Говорячи про опозицію «страх – надія», ми маємо на увазі опозицію двох психоемоційних станів, що вносить важливі корективи у

---

<sup>33</sup> Т. А. Крисанова. *Сучасний стан розвитку лінгвістики емоцій* // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання 78 (2014) с. 79-85

план та методику дослідження. На відміну від короткочасних емоцій, психоемоційні стани характеризується цілісністю та статичністю. Як відомо, емоційні стани – це тривалі переживання людини щодо самої себе, інших людей, навколишнього світу, які впливають на її діяльність, поведінку, вчинки»<sup>34</sup>.

Згідно із визначенням М. Левітова, «психічний стан – це цілісна характеристика психічної діяльності за певний проміжок часу, котра демонструє своєрідність перебігу психічних процесів у залежності від відображуваних предметів та явищ дійсності, попереднього стану та психічних властивостей особистості»<sup>35</sup> (переклад С. Бабяк). Важливою рисою ідентифікації та аналізу психічного стану є здатність охарактеризувати психічну діяльність протягом певного проміжку часу. Наприклад, для людини, котра тривалий час перебуває у стані стресу, типовою є розгубленість, роздратованість, пригніченість, а також порушення психічних процесів уваги, пам'яті та концентрації. Очевидно психічний стан стресу легко диференціювати чи порівняти із протилежним станом спокою. Ба більше, наведений приклад також дозволяє свідчити про наявність конкретного впливу загального психічного стану на перебіг психічних процесів у свідомості.

Окрім цього, психологи стверджують про тісний зв'язок людських психічних станів та психічних властивостей. Так, обидві категорії слугують інструментом синтезованого аналізу психічної діяльності. Однак у порівнянні з психічним станом психічні властивості є стійкішими, а отже їхня сукупність є постійною характеристикою людської свідомості. До того ж, набір психічних особливостей певною

---

<sup>34</sup> L. Maksimenkova. *Psychoemotional states and personality traits of patients undergoing treatment (The International Conference «Health and well-being in modern society»: conference proceedings.)* // Atlantis Press (<https://www.atlantis-press.com/proceedings/ichw-20/125944861>)

<sup>35</sup> Н. Д. Левитов. *О психических состояниях человека*. Москва 1964, с. 20

мірою детермінує схильність до переживання певних психічних станів, їхньої тривалості чи динамічності.

Отже, психічний стан – це окрема психологічна категорія, котра слугує інструментом синтезованої характеристики психічних процесів та набором індивідуальних психічних властивостей. Виникнення конкретного психічного стану пов'язують із певними зовнішніми чи внутрішніми стимулами (реакціями) та наявністю попереднього унікального досвіду.

У дослідженні мовних засобів вираження психоемоційних станів, зокрема опозиції «надія – страх», що має ретроспективний характер, «посередником» між лінгвістом і людиною минулого стає релігійний дискурс, текстова репрезентація якого окреслена XVI–XVIII ст. Позаяк в сучасній українській лінгвістиці не достатньо ще напрацьовань такого типу, до аналізу залучаємо праці, орієнтовані на мовну синхронію на її сучасному етапі.

В українській мовознавчій науці системного дослідження історії назв базових емоцій, почуттів та психоемоційних станів поки що немає, попри те, що на синхронійному рівні мови цей пласт лексики вивчають зі застосуванням різних підходів і методів, охоплюючи науковим студіюванням той чи той сегмент цього широкого кола проблем. Лариса Ніколаєнко у статті «До питання про основні напрями вивчення емоцій у польському, російському та українському мовознавстві» влучно коментує, що лінгвісти, на відміну від психологів і філософів, «досліджують не самі емоції, а їх мовні знаки, у яких семантика емоційних переживань переосмислена й кодифікована»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Л. І. Ніколаєнко. *До питання про основні напрями вивчення емоцій у польському, російському та українському мовознавстві* // *Acta Polono-Ruthenica* 23 (2018) с. 99



У дослідженні «Внутрішня форма назв емоцій в українській мові»<sup>37</sup> Пилип Селігей виявляє й аналізує принципи номінації почуттів, демонструючи те, як внутрішня форма слова віддзеркалює роботу свідомості і загалом є проєкцією мовної картини світу людини: «семантика, власне, і є не що інше, як потужний пласт етномовно опосередкованих образів, уявлень людини про дійсність, тобто більш узагальнено: мова є системою розуміння або світорозумінням»<sup>38</sup>. Не менш актуальними є роботи польських лінгвістів, зокрема Анни Вежбицької, яка описує переживання певного психоемоційного стану за допомогою семантичних компонентів «відчувати щось хороше» і «відчувати щось погане»<sup>39</sup>.

В українському мовознавстві за останні роки питання лінгвальної об'єктивації психоемоційних станів активно досліджує Л. Ніколаєнко<sup>40</sup>. Її дослідження зосереджене на зіставленні вербального вираження емоцій груп «Заздрість» і «Співчуття» в польській, російській та українській мовах. Дослідниця визначає еволюцію семантики обраних для аналізу найменувань емоцій, детально витлумачує іменникові та дієслівні вербалізатори почуттів у сучасних лексикографічних джерелах та наукових розвідках, вивчає дескрипції емоцій груп «Заздрість» і «Співчуття» в текстах з національних лінгвістичних корпусів порівнюваних мов: опис зовнішніх проявів, внутрішні переживання почуттів та їхніх ознак. Однак ключовим у роботі Л. Ніколаєнко є аналіз метафоричної концептуалізації емоцій груп «Заздрість» і «Співчуття» в польській, російській та українській мовних картинах світу в

---

<sup>37</sup> П. Селігей. *Внутрішня форма назв емоцій в українській мові* // *Мовознавство* 1(2001) с. 24-33

<sup>38</sup> П. Селігей. *Так само*, с. 25

<sup>39</sup> A. Wierzbicka. *Kocha – lubi – szanuje. Medytacje semantyczne*. Warszawa 1971, 280 s.

<sup>40</sup> Л. І. Ніколаєнко. *Репрезентація емоцій заздрості і співчуття в польській, російській та українській мовах: семантико-когнітивний і лінгвоаксіологічний виміри: монографія*. Київ 2021, 412 с.

лінгвоаксіологічному вимірі, та висновки про роль моральної оцінки у концептуалізації цих почуттів<sup>41</sup>.

На підставі текстів лінгвістам вдається виявляти і вивчати мовні засоби «портретування» психоемоційних станів. За словами А. Міколайчук, вивчення цього пласта лексики з особливою увагою до текстового, а не лише на підставі лексикографічних дефініцій, ми вивчаємо сховані за ними моделі психічних переживань, що являють собою складні концептуальні структури, які часто створюються на основі концептуальних метафор і метонімії<sup>42</sup>.

Позаяк лінгвістові важливо усвідомлено використовувати здобутки в цьому напрямі психології як науки, то далі з'ясуємо психологічну характеристику досліджуваних психоемоційних станів. Отож стан страху психологи вважають одним із найпоширеніших психічних станів. Однак варто відрізнити стан страху від емоційної реакції страху чи притаманної особливості (боягузливість). Так, найчастіше страх є вродженою психофізіологічною реакцією суб'єкта на будь-яку загрозу власному життю чи безпеці. Як біологічний феномен страх є критично важливим інструментом еволюції, котрий сприяє збереженню та продовженню людського роду. Іншими словами, науковці визначають страх як динамічну, короткочасну емоційну реакцію, спрямовану на мобілізацію ресурсів задля уникнення прямої загрози.

Тоді як тривале переживання страху психологи вважають поширеним деструктивним психічним станом, котрий характеризується перманентною тривогою, сильним збудженням або навпаки загальним пригніченням. Клінічно засвідчено, що тривале відчуття страху вкрай негативно позначається на перебігу психічних процесів пам'яті,

---

<sup>41</sup>Л. І. Ніколаєнко. *Репрезентація емоцій заздрості і співчуття в польській, російській та українській мовах: семантико-когнітивний і лінгвоаксіологічний виміри: монографія*. Київ 2021, 412 с.

<sup>42</sup>А. Mikołajczuk. *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie*. Warszawa 2009, 357 s.

концентрації, мислення та пізнання. Часто психофізіологічні ознаки страху порівнюють із медичним явищем паралічу, коли людина не здатна тверезо оцінювати ситуацію навколо, а також нести відповідальність за власні дії.

Протилежним руйнівному стану страху виділяють оптимістичний стан надії, себто очікування позитивного чи бажаного. Надія, як і страх, є вродженими компонентами людської психіки, однак надія, на противагу страху, забезпечує позитивно-оптимістичну реакцію, ставлення до себе та свого життя. Окрім цього, психологи пов'язують надію із механізмами саморегуляції, тобто зі свідомим спрямуванням мотиваційних орієнтацій людини до конкретного явища, події чи стану. Щодо типових психофізіологічних характеристик психічного стану надії, науковці відзначають розважливість, спокій, оптимізм.

Отже, психічні стани страху та надії є невід'ємними вродженими елементами людської психіки, котрі впливають на психічну діяльність та загальний стан організму. Ба більше, психологічний аналіз даних понять дозволяє стверджувати про їхнє існування у вигляді концептуальної опозиції у зв'язку із протилежними функціями та наслідками впливу.

З огляду на власну психофізіологічну природу, психічний стан є місцем постійного зберігання суб'єктивної оцінки предметної дійсності та унікального досвіду взаємодії із нею. Тому вважаємо його, разом з іншими психологічними категоріями (емоції, почуття, переживання) невід'ємними складовими індивідуальної та національної картини світу. Лексичні та синтаксичні структури мови же слугують засобом обрамлення та інструментом вираження психоемоційних станів. Таким чином, мовна об'єктивація психоемоційної сфери слугує ефективним інструментом аналізу мовної картини світу.

#### 1.4 Концепт і його здатність репрезентувати національно-мовну картину світу

Інтелектуальна сутність людини, мозок та свідомість привертає до себе уваги психологів, філософів, біологів, а також є предметом численних лінгвістичних досліджень. Однією з основних тенденцій розвитку мовознавства є дослідження у галузі когнітивізму, згідно із головним принципом якого людину аналізують як система опрацювання інформації, одержаною із зовнішнього світу. Відтак визначальними дослідницькими проблемами є процеси отримання, опрацювання, збереження та мобілізація отриманого знання.

Пріоритетним є розвиток когнітивної лінгвістики, у центрі якої – мова як загальний когнітивний інструмент, себто система знаків, яка використовується для кодування та використання інформації. Фактично, це апелює до концепції Гумбольдта, де мова вважається головною діяльністю людського духу, котра пронизує усі сфери буття та пізнання. Іншими словами, лінгвісти розглядають мову як конструкт, котрий створює, формує та номінує картину світу мовної особистості.

За визначенням Т. Ястремської, основу формування мовної картини світу становлять наукова та наївна картини (із очевидним домінуванням останньої). Якщо наукова картина світу пропонує систематизовану модель наукового знання та результатів наукового пізнання, то наївна картина світу представляє синтезовану модель світогляду пересічної людини. Поєднання наукової та наївної картини світу, на думку дослідниці, представляють загальну картину світу, себто систему понять, які можуть бути відтвореними, описаними та переданими наступним поколінням. Відтак «вербалізуючись за допомогою засобів мови, формують мовну картину світу»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Т. Ястремська. *Картина світу і концепт: проблема (пере)осмислення // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Львів 2020, с. 396

Ключовими поняттями у сучасних лінгвокогнітивних дослідженнях є оперативні одиниці пам'яті: фрейми – стереотипізовані ситуації, концепти – сукупність сенсів у слові, гештальти – цілісні допоняттєві образи фрагментів світу. Отож, у фокусі уваги когнітивістів перебуває проблема моделювання мовної картини світу та структури мовної свідомості<sup>44</sup>.

Когніція, себто пізнавальна діяльність людини, на думку спеціалістів, неодмінно передбачає виокремлення та диференцію об'єктів, котрі оточують людину. Для виконання таких операцій існують концепти, котрі є структурними елементами нашої свідомості. Згідно із визначенням В. А. Маслової, концепт є оперативною одиницею пам'яті, ментального лексикона, концептуальної системи та картини світу, котра має певне мовне вираження та етнокультурну специфіку<sup>45</sup>. Інакше кажучи, концепт – це дискретна одиниця пам'яті колективної свідомості, яка містить істотні ознаки культурно релевантного об'єкта. З точки зору когнітивістів, концепти позначають лише критично необхідні та невід'ємні об'єкти певного культурного простору та кодуються у мові, як одному із головних твірних елементів культури.

Особливо стійкі концепти, себто ті, що існували протягом усього історико-культурного розвитку носіїв мови, заведено вважати константами культури. Загалом концепти та константи культури є твірними елементами національного культурного простору та концептосфери, котра характеризує світосприйняття усіх членів певної лінгвокультурної спільноти. Дослідження концептосфери є ефективним методом аналізу та опису генетичного коду, менталітету та народного характеру. Адже, за визначенням В. А. Маслової, концептосфера структурно складається з ядра – когнітивно-позиційної структури

---

<sup>44</sup> В. А. Маслова. *Когнитивная лингвистика. учебное пособие*. Минск 2005, с. 10

<sup>45</sup> В. А. Маслова. *Так само*, с. 35

важливого концепту, приядерної зони – інших варіантів репрезентації концепту, та периферії – асоціативно-образних представлень<sup>46</sup>. Тобто ядро та приядерна зона втілюють насамперед універсальні або загально національні знання, а периферія – індивідуальні представлення.

Щодо структури концепту, то необхідно вказати, що він включає також усі асоціації, емоції, оцінки, національні образи та культурно специфічні конотації, що й створює проблему дефініції та аналізу концепту. Це багатовимірний феномен, котрий поєднує у собі раціональне та ірраціональне, абстрактне та конкретне, універсальне та унікальне. Фактично концепт є результатом синтезу індивідуального чуттєвого сприйняття та успадкованих культурно-етнічних, лінгвістичних знань.

Як результат людської пізнавальної дійсності, концепти здатні набувати мовного вираження. Беззаперечно, завдяки духовно-психологічній складовій (концепт можна лише пережити), концепт завжди перевищуватиме матеріальність мовної системи. Відтак вербалізоване втілення концепту та сам концепт поняття не тотожні.

Вербальне вираження концепту – це номінативний простір, котрий охоплює мовні знаки (лексичні, синтаксичні, фразеологічні одиниці), які слугують засобами диференціації концептуальної структури. Номінативні одиниці, які безпосередньо виражають концепти вербально визначено як ключові слова. Кожне ключове слово виражає головне ціннісне значення концепту, зрозуміле для усіх членів лінгвокультурного об'єднання, тоді як інші мовні одиниці слугують для доповнення чи розширення основної когнітивної інформації.

Традиційно структуру концептуальної структури вважають тривимірною. Поняттєвий елемент структури відповідає за фактичну інформацію, характеристику та ознаки об'єкта та його мовну фіксацію.

---

<sup>46</sup> В. А. Маслова. *Когнитивная лингвистика: учебное пособие*. Минск 2005, с. 17

Образний компонент структури представлений у вигляді культурно-етнічних конотацій, стереотипів, асоціацій та уявлень про об'єкт. Нарешті ціннісний елемент окреслює культурну цінність концепту, себто його значущості у конкретному культурному контексті. У такий спосіб тривимірна будова концепту характеризує його місце у мовній, культурній та мисленнєвій системі конкретної спільноти.

Для характеристики когнітивного наповнення концептуальної структури використовують систему із ядра, приядерної зони та периферії, де ядро відповідає за найчіткішу та найяскравішу концептуальну ознаку, а периферія – додаткову або дещо застарілу.

Згідно із ствердженням З. Д. Попової та Й. А. Стерніна, отримати доступ до концептуальної сфери людської свідомості можливо лише завдяки глибинному аналізу мовної семантики<sup>47</sup>. Ба більше, значення концепту «передається в мові не стільки окремим значенням слова, скільки певним лексико-семантичним мікрополем»<sup>48</sup>. Іншими словами, зміст концепту передбачає існування окремого семантичного простору номінативних одиниць, котрий розділений на окремі семантичні поля. Відтак концептуальну структуру варто розуміти як складну семантичну систему лексичних та семантичних відношень.

Відтак, з огляду на специфіку нашого дослідження, ми вважаємо, що концептуальний аналіз слугуватиме ефективним методом дослідження опозиції «страх – надія» не лише як протилежних за суттю психоемоційних станів, а окремих концептуальних елементів мовної картини світу українців XVI–XVIII ст.

Отже, як бачимо, сучасна антропоцентрична наукова парадигма перенесла ключові акценти із мови як системного явища на її носія – людину. Мову перестали вважати продуктом пасивного засвоєння,

---

<sup>47</sup> З. Д. Попова, И. А. Стернин. *Семантико-когнитивный анализ языка*. Воронеж 2007, с. 19

<sup>48</sup> Л. А. Лисиченко. *Структура мовної картини світу // Мовознавство*. 5-6 (2004) с. 39

натомість вважають «дзеркалом» людини, котра прагне відобразити себе у мові. Зміна наукової парадигми, зі свого боку, спровокувала розвиток новітніх методів та підходів дослідження, які не обмежуються вивченням фонетичної чи лексичної підсистеми. Натомість у дослідницькому фокусі мовознавців постають усі аспекти людського буття – мислення, емоції, цінності та ін.

Зі свого боку, наведені висліди потенційно гарантують немалий поступ у розвитку діахронійних досліджень. Адже нині мовознавці володіють інструментами та методами, необхідними для дослідження людини минулого, попри відсутність будь-яких «живих» свідчень. У такий спосіб фрагмент писемного тексту може слугувати матеріалом для ретельного вивчення та реконструкції багатовимірної свідомості людини. Досліджуючи контексти, ми одержуємо змогу зануритися у свідомість людини, побачити світ її очима, зрозуміти її переживання, окреслити загальні тенденції поведінки.

Оскільки ж людина завжди є представником ширшого соціального об'єднання та репрезентує універсальні ознаки, притаманні конкретному соціуму, аналіз давніх пам'яток можна вважати перспективним шляхом дослідження мовної картини світу окремої спільноти (етносу).



## РОЗДІЛ II

### МОВНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЕМОТИВНИХ КОНЦЕПТІВ *НАДІЯ* *СТРАХ* В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ XVI-XVIII СТ.

Одиниця мови, репрезентуючи абстрактне уявлення чи позначаючи реалію, своєю внутрішньою формою фіксує певну інтерпретацію цього уявлення чи цієї реалії, а сукупність таких інтерпретацій конструює систему знань, яка входить до мовної картини світу<sup>49</sup>.

Вивчення релігійної мовної картини світу українців XVI–XVIII ст. передбачає глибоке занурення у відтворену свідомість людей, що є неможливим без застосування інструментарію української мови цієї доби<sup>50</sup>. Відтак критично важливими для нашого дослідження постають оригінальні тексти та фрагменти історичних пам'яток релігійного стилю. Такий підхід, на думку Н. Яковенко, дозволяє не лише об'єктивно охарактеризувати свідомість ранньомодерного українця, а й спонукає ретельно відчитувати приховані чи несвідомі інтенції авторів, себто читати між рядків. Лише тоді дослідникові вдається відкрити «не безлике загальне, а живу, суперечливу і часом дуже дивну як на нас, сьогоднішніх, людину»<sup>51</sup>.

Ба більше, з огляду на значною мірою теоцентричний характер української культури XVI–XVIII ст., у центрі нашої уваги перебуватиме семантичний простір лексем на позначення психоемоційних станів надії та страху як концептуально значущих одиниць релігійної свідомості українців цієї доби. Отож у цьому розділі ставимо собі за мету виявити, систематизувати та проаналізувати способи лексичної номінації

---

<sup>49</sup> П. Селігей. *Внутрішня форма назв емоцій в українській мові* // *Мовознавство* 1 (2001) с.26

<sup>50</sup> Н. Багнюк. *Мовна картина світу в діахронії та історична лексикографія: кілька точок перетину* // *Rozprawy Komisji Językowej ŁTN* 68 (2020) s. 7-30

<sup>51</sup> Н. Яковенко. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні в Україні XVI–XVII ст.* Київ 2002, с. 9.

наведених понять та особливості їхнього функціонування в українській мові XVI–XVIII ст.

## 2.1 Лексико-семантичні засоби реалізації концепту *надія* в пам'ятках української мови XVI–XVIII ст.

Уперше лексему на позначення надії – *надѣжда*, фіксуємо у «Словарі древнерусскаго языка» І. Срезневського (XI ст.) у значенні ‘сподівання, цілковите покладання на власну віру’: *«Надежда же не посрамить»* (Изб. 1073 г. ). У тому самому словнику засвідчуємо одинокий випадок ужитку іменника *надѣжда* у значенні ‘той, на кого надіються’: *«И ть боудеть надежда странамъ»* (Иппол. Антихр. 9) [Срезн. II: с. 277].

Опрацьовані фрагменти пам'яток XIV–XV ст. репрезентують високу частотність вживання лексеми *надѣя* у сполученні із дієсловом *мати* у значенні ‘мати надію, надіятися, сподіватися’: *«Несть то ди(в)ани новина иже писа(л) такии рѣчи...ка(к) нашъ неприятель...жадая а хота...мысли ваши противоу намъ завжды чисте а нѣрны о которы(х) жо непороушоны въ вѣре оуставичнѣ а въполнѣ мы дооуѡамы а надѣю мамы нѣкоторе о на(с) оувести оу вотпѣне»* (Брест Куявський, 1447-1492 ЛКБВ) [Староукр. II: с. 14].

Помітне зростання частоти ужитку лексеми *надѣя* фіксуємо у пам'ятках XIV–XVIII ст. Ба більше, із XIV ст. лексема *надѣя* закріплюється в активному лексиконі української мови на позначення першорядної духовної цінності [Тимч. I: с. 456; Пор.: SP, 15, s. 504], про що свідчить її частий ужиток у сакральних текстах: *«Боудьте доброй надѣи»* (Пер. ев.17); *«Авраамъ съ сыномъ своимъ облапившиися, цѣловалися надъ надѣю своєю»* (Рук. хр. 17); *«Грекове иньшой надѣи и помочи опрочъ Бога не мѣли»* (Рук. хр. 419). Як побачимо згодом, саме як фундаментальна духовна цінність надія набуває виняткової ролі у

свідомості українці XVI–XVIII ст., однак це не виключає інших лексико-семантичних значень та їх відтінків.

Так, лексикографічні праці, у яких опрацьовано лексику української мови XVI–XVIII ст. засвідчують високу активність використання слова **надѣя** на позначення ‘впевненості у здійсненні бажаного, потрібного чи очікуваного’: *Для того(ж) потреба была што иньшого впровадити в чомь бы є(с)мо надѣю своєю бє(з)печне покладати могли* (II пол. XVI ст. КА 562); *Але я(к) скоро при(и)де на него якаа образа,... оною надѣєю... осмѣлены(и), я(к) закрѣчены(и) камѣнь з процы выпаде* (серед. XVII ст. Кас. 34); *Роспоминаючи, которые додаютъ ми доброе надеи и приводятъ мя до того, абы-мы се о стародавнѣную ласку твою оную у тебе стараль и пожеданьного покою прагнуль, а покою хотяжь...* (Рожанка, 1598 Л. Пот. 991); *Гешргій стый, и высоки(м) голосо(м) заволає(т): знає(ш) ли мене цесарѣ, и Бга того, которо(м) га(м) тебѣ шповѣдалъ? Который мене з(ѣ) рѣкъ твоихъ, и ш(т) тоєи страшнои дѣволскои штѣки, през(ѣ) которѣю, певной былесь надѣи мене з(ѣ) свѣта згладити, вырваль* (Радивил. 2019, с. 7) [Пор.: SP, 15, s. 504-521; HSBM, т. 18, с. 372].

На позначення ‘загальної певності щодо чогось’ засвідчено також ужиток синонімічних назв, серед яких *fidētia*, *дє(р)зновєнїє* (1642 ЛС 197); *На новѣю кѣ немѣ смѣлость, и дерзновєнїє, на новѣю а невопливѣю надѣю се способлаєть* (Вільна, 1620 См. Каз. 7); *дуфати (оуфати)* – ‘надіятися, бути впевненим у чомусь/комусь’: *Тоты дѣфаючи своєй силѣ и шродѣ великой. Вымысливши;* а також іменник *оуфность*: *Которою а оуфностью оумоцненый бѣдѣчи, и везванѣемъ порѣшоный, и небеспече(н)ствомъ оупомненый* (Єв’є а. Вільна, п. 1616 Прич. Отех. 13 зв.).

Вдалося також зафіксувати широкий спектр ужитку лексеми **надѣя** на позначення ‘сподівання або оптимістичного очікування чогось’: *Такъже и домъ бѣдѣючій, албо землю орѣчій, первѣй з своєй власности*

*выдасть чемало в надью пришлого приходу* (Вільна, 1627 Дух. б. 238); *Понєва(ж) жа(д)ной надѣи не было, абыса кто з ни(х) чого вареного сподѣвати моглъ* (серед. XVII ст. Кас. 45 зв.); *Бо(л)шаа наставала то(г)ды на(м) ѡ(т)ната вса надѣя здрава нашего* (II пол. XVI ст. КА 149); *Має(м) надєю и(ж) єго мл(с)ть для на(с) то 8чини(ти) рачи(т)* (Хуші, 1558 ЛСБ 27); *В че(т)вє(р)то(м) надѣю живота дльшого, ѡ(т)ложена покоуты* (поч. XVII ст. Проп. р. 284-284 зв.); *Нехай вам надѣи и оттухи (яко не дочекаете того николи по Руси) не чинит!* (1598 Виш. Кн. 125); *Не бє(з) надѣи єднакь же не замєшкавши ѡсобливоє вийде выданіє книги* (Київ, бл. 161 О обр. 180); *Чи не выразила (ж) надѣи, гды рє(к)ла з(ь) Ва(л)мѣстою: Изволи(х) примѣтатиса в(ь) домѣ Ба моє(г)[о] пачє, неже жит(и) в(ь) селєніи(х) грѣ(ш)ничи(х)?* (Радивил. 2019, с. 98); а також одиничний випадок використання лексеми **выгледанье** – ‘сподівання, очікування’: *Не дѣфанє о достѣпенью справєдливости през звыклыє средки, не дѣфанье о помочи, выгледанье за некараньемь и негамованьемь оутисненыхь, ... звыкло бывати причиною оутрапенымь* (Острог, 1598-1599 Апокр. 217) [Пор.: SP, 15, s. 504-521].

Опріч цього, опрацьовані фрагменти пам’яток української мови XVI –XVIII ст. повноцінно засвідчують групу дієслів для вираження семи ‘сподіватися, очікувати на когось/щось’, серед яких: **сподѣвати(са)**: *и николи же от сих не сподѣвайся помысла за спасение крещенных душ* (1608-1609 Виш. Зач. 200); *Бо що за сполєчно(ст) може быти справє(д)ливости з несправостю... // ...а чого(ж) са иншого сподѣвати має(т) с того злоучєна, єдно скажєна а знищєна сєбє само(г) яко слабшеи строны* (Львів, 1585 УЄ №5, 112 зв.-113, на полях); *Жєбы(с) тепєрь... мѣль єи показати [терпливость]... Гды та нѣхто не розгнѣває(т) и не дражни(т)... маєш са єн сподѣвати* (серед. XVII ст. Кас. 60 зв.); *Они сподѣючи(с) абы то кєли(х) вина або яко(г) дорогою напою выпити, ѡ(т)повѣли можемо* (Височани, 1635 УЄ №62, 18); **надѣяти(са)**: *О чомь*

она яко мати ваша... женихъ своемъ кровию преч(с)тою васъ  
 ω(т)кѹпи(в)шемъ, яко сны свои за слѹги и двораны ω(т)дати з радостю...  
 надѣялася (Острог, 1587 См.Кл. 5 зв.); Рєкль имь вы надѣетєса иже бы тыи  
 то галилеяне на(д) всѣ(х) котории живоуть в галилєи грєшнѣйшими были  
 иже ωни таковыи // рѣчи трѣпѣли (1556-1561 ПЄ 279-279 зв.); Сѹ(т)  
 то(г)ды они роусь прѣваа, которой нѣкоторой надѣю(т)са выродитиса...  
 ω(т) барвы зроумана чорной, гдє и днє(с) зовємо роусы влосы (Львѣв, поч.  
 XVII ст. Крон. 47 зв.); Не надѣй же ся гостем быти духу святому в костеле  
 латынском во вѣки (1608-1609 Виш. Зач. 223); Єдїнь научєнии в законѣ  
 прислоуховаючиса словѹ(м) хвы(м), боу(д)учи, беспєнь в науцѣ своєи  
 пристоупиль надѣваючиса вловити въ якои ωмылности га (Львѣв, 1585 УЄ  
 №5, 296 (на полях)); Тѹть до оудивлєния приходитъ великомѹ ωшѹканю  
 послѹшныхъ римскомѹ костелови, в акових заводах марнах зостають, на  
 тцєтнїа ωбѣтници папєжскїа надѣюще(с) (Київ, 1621 Коп. Пал. (Лв.)31);  
 спорадично засвідчено форму **доуфати (оуфати)** та **бѣзоватися** – ‘(на кого)  
 надїятися, ждати (чого), сподїватися, вїрити’: Єв(г)листа выпиоуеть якъ  
 хс прє(д)сылаєть иныхъ оучениковъ сє(д)мѣдєсать и наоучаєть ихъ абы в  
 собѣ не доуфали яки ты(ж) ω(т)ца выславоує(т). и якъ в законѣ  
 перєбываючому дорогоу живота ωказоує(т) (1556-1561 ПЄ 260 зв.);  
 Тѣмъже... єсли хоцєши цр(с)тво нб(с)ноє ωбрѣсти моцнє дѹфа(и) (1599-  
 1600 Виш. Кн. 203 зв.).

Оказіонально засвідчено функціонування множини дієслівних форм  
**мнимати (мнитися)** для позначення стану сподівання, очікування: А  
 молачиса нє будтє многомо(в)ныє іако поганє, абовємъ мнємаю(т) и(ж)  
 бѹдуть въ ωной своє(и) многомовности (Хорошів, 1581 Є. Нєг. 6); Абы  
 тєды овои,... спрснѹсти пога(н)ски(х) ωны(х) народѹвъ выборнѣйшіи  
 людє были оушли, нє знаючи Бга, знати єго однакъ мнѣмаючи, в цнѹтахъ  
 и сами са кохали, и и(н)ши(м) и(х) людє(м) залєцали (Єв’є, 1616 УЄ Єв. 3

ненум.); *А ннѣ гды ажъ до Носъ зышла [црква], мнѣмаєшь ли єи звитажити* (Київ, 1625 Злат. Н. 129 зв.).

Поодинокіо засвідчено функціонування лексем *уповати, датися, дерзати* – ‘сподіватися, надіятися, вірити’: *Уповаю: Дръзаю* (1627 ЛБ 140); *Fido, вѣрую, де(р)заю* (1642 ЛС 197); (...) *дръзїи почюли масо шно, выламали дверѣ, ш(т)нали ш(т) нєє и поили, а кг(д)ы и(м) повидѣла, ажъ дита, брыдилиса, ... абы са дали на ласкоу неприятеле(м), неже(ли) сами са исти* (Львів, поч. XVII ст. Крон. 84 зв.); а також ужиток дієслова *вздыхати* у значенні ‘звертатися із надією, любов’ю, сподіваючись на когось/щось’: *Лечъ црковъ не єсть цр(с)тво нб(с)ное, но преддверїє ти(л)ко цр(с)тва шного, кѣторого бгъ оуготоваль вѣрны(м) своимъ, пред заложенамъ видимого мира: поневажъ, и сама црковъ прагне и въздыхаєть до шного цр(с)тва нб(с)ного* (Почаїв, 1618 Зерц. 66 зв.); *Бѣда дши той котораа не волаєть ни въздыхаєть до того, которїй єи ш(д) клопотъ и ш(д) та(ж)кои работы мытникшвъ вызволити можетъ* (Вільна, 1627 Дух. б. 369).

Матеріали картотеки «Словника української мови XVI– п. п. XVII ст.» також засвідчують активний ужиток лексеми *надѣя* у значенні ‘певність, переконання’: *Бл(с)венный єст...которий в надѣи намнѣй не похибитъ и не звонтлитъ, але бл(с)веншїй, который и для себе и для ближнего пращєт* (Київ, 1625 Коп. Ом. 164); *Таковыи сотъ арїаны и поноурцы, але про(ж)на таковыхъ надѣа, и очїй выворочєна с подношенамъ в горъ, который зєднои стороны с на бжего, по лицѣ гласкают, а з дрѣгой яко потреба полички вытинають* (Почаїв, 1618 Зерц. 69 зв.); *Марный є(ст), который надѣю свою кладе(т) в люде(х), або в створєныхъ рєча(х)* (Київ, 1623 Мог.Кн. 15 зв.-16); *Жєсмо в тобѣ надѣю мѣли, выбавилєсь на(с): жєсмо знали има твоє, Защилилєсь насъ* (Вільна, 1620 См. Каз. 27 зв.); *Каж(д)ый таковой лакомца тєды вши(ст)коу надѣю свою покладає(т) в срѣбрѣ и в злотѣ, анѣ(ж)ли в сотворители своемъ* (к.

XVI ст. УЄ №31, 111). Такі висліди дають змогу стверджувати непереривність еволюції семантичного простору лексем. Себто, окрім питома еволюційних процесів (набуття нових значень чи трансформація уже наявних), семантична структура лексем зберігає власні фундаментальні ознаки.

Від кінця XVI ст. спостерігаємо високу частотність використання іменника **надія** на позначення ‘сподівання, очікування Божої ласки’: *Также и вы, хрестіане, ...обертайте ся выдѣ всѣхъ грѣховъ, не бѣгайте ко иншомѹ нѣкому, тай лише на одного Бога и май надежу* (XVI ст. НЄ 8); *И якъ дита, строитиса и опатровати себѣ не оумѣеть, але толко до матки очи свои оборочаеть плачѹчи, нимъ его...возметъ на рѹки: такъ вѣрныхъ дши в...Г(с)дѣ...надѣю мають* (Вільна, 1627 Дух. б. 292); *Ти(м) поспѣшеніє(м) дѣла(л) маючи наде(ж)ду на помо(щ) га ба всѣдръжителѣ* (Сучава, 1598 ЛСБ 323); *До то(г) ти(ж) напминає(м) ваше(и) мл(с)ти абы є(с)те та(к)же пи(л)ности приложили якобы се тои ч(е)стнии хра(м) за накладо(м) наши(м) а пи(л)ни(м) старанє(м) ваши(м) ти(м) поспѣшеніє(м) дѣла(л) маючи наде(ж)ду на помо(щ) га ба всѣдръжителѣ* (Сучава, 1598 ЛСБ 323); *Млтва єсть про(з)ба оупростоваа з вѣры...до г(с)да Бга, з надѣєю ѿдержана тогѡ ѡ што просимѡ, албо выхваляемо и дакѹемо* (Львів, 1646 Зобр. 57 зв.-58).

Значно вужчим діапазоном ужитку характеризуються синонімічні відповідники **оуфность**, **оупование** та **бѣзовань** (з маляр. «надія») на позначення ‘очікування втілення слави та милосердя Божого’: *А первымъ и наособлившимъ способомъ в досконалои его готовности оуфность, на которой онъ всею дшею своею полѣгалъ, былъ емѹ непорочный оный Агнецъ бжій* (Вільна, 1620 См. Каз. 25); *Благочестие єст безиспытно несумнѣнна вѣра, упование истинно, крѣпост умнодушевная, здравый помысл, благоговѣнство к богу* (1599-1600 Виш. Кн. 151); *Знайдешъ якъ правовѣрныхъ ѡ твердом оупованіи спснїа своєгѡ потѣшити* (Київ, 1646

Мог. Тр. 5 зв.); *Дѣла любве Божій и усякую досаду што бысь притерпѣл, члвѣче хрестянине, и кортань усякую безъ гнѣва; тогды твоя бѣзовань не посоромить ся передь Богомъ, и не погыне.* (XVI ст. НЄ 78). Наведені ілюстрації свідчать про поступове розширення семантичного простору лексем на позначення надії від характеристики загального психоемоційного стану переконання та впевненості до значущої релігійної цінності та виняткової світоглядної домінанти.

Для номінації стану сподівання на Божу ласку та милосердя засвідчено ужиток спектра дієслів, зокрема **сподѣватися**. *Могли смо тѣшити ѡ єгѡ любвѣ кѣ себѣ, и сподѣватися мл(с)рдїа, бѡ на(с) своєю оцѣвскою карал(ѣ) рѣкою, швыхъ при караню оуживаючи слѡвѣ: Снѣ, оуклониса ѡ(т) сла, и сотвори блго.* (Радивил. 2019, с. 120); *Прото(ж) панове мещане лво(в)ские по(д)вигнулися выше силы и(х) направляти ѣпа(д)лыє sprawy. Будѣчи самы в людѣ(х) и на маєтностѣ(х) зешлыє, сподѣваючися на га бга и на х(с)тиа(н)скую милостивую добродите(л)* (Львів, 1587 ЛСБ 83); **надѣятися**: *Не моли ся, тай не надѣй ся на Бога даремно (в рук. даремного. – Прим.вид.)* (XVI ст. НЄ 18); *Каждый тогды вѣрный// ... надѣятис мает во всѣх потребах так дочасных, як и вѣчных* (Вільна, 1600 Катех. 9-10); **уповати**. *Уповаемъ на Бога, же еще достоянія своего не отрынетъ, а ни вконецъ порадоватися врагомъ нашимъ зъ упадку нашего не допуститъ* (Корсунь, 1625 КМІМ I, дод. 275); засвідчено одиночні випадки використання дієслів **оуфати**. *Ижъ са, тако красомовца и м(д)рый посель оумовла(л) в(ѣ) сенатѣ з(ѣ) Дїѡклитїано(м) ѡ волность хр(с)тіанскѣю мовачи: Хр(с)тіанинь га єстем(ѣ), который в(ѣ) правдивом(ѣ) Бзѣ и црѣ оуфаючи, не шбавлаемса тѣ(т) стати посредѣ вас(ѣ)* (Радивил. 2019, с. 11); **иждати** – ‘очікувати, сподівати’: *Чомъ ходивъ на сѹмъ свѣтѣм усе изъ досадовъ и изъ слузствомъ, дѣля того овунъ иждавъ помоче лише выдѣ Бога* (XVI ст. НЄ 178); **зрѣти** – ‘уповати’: *Єгдаже оувидитъ змїа, и водѣ из оустъ єго исходащѣю: тогда заразомъ*



*възлѣтаеть на высотѣ бгоразѣміа; и къ зрѣнію свѣта бжескаго, и на видѣніе премѣдрости небесной, зрѣти къ свѣтѣ триипостасного бж(с)тва (Почаїв, 1618 Зерц. 61); **дерзати** – ‘сподіватися, вірити’: *Васъ тылко просимъ въ предсявзятю стараня вашого о успокоении церковномъ тамъ найдуючися не уставайте, але въ надѣю ласки Христовы дерзайте (Корсунь, 1625 КМПМ I, дод. 275).**

З XVI ст. фіксуємо перші згадки надії як невід’ємного елемента тріади – Віра, Надія, Любов – одну з основних ідей християнського віровчення: *Преестестве(н)ные, яковыє сѣть ѿ трехъ добродѣтелехъ богословскихъ ѿ вѣре, любви, надѣи, и вси(х) ... (Львів, 1645 О тайн. 49-50); *Ба тры найвышшыє добродѣтели...вѣра, надѣа, и Любовь (Київ 1646 Мог. Тр. 903); *Іоанить Дамаски(н) пише(т). вѣра, мови(т), надѣа, любо(в)...добротливость, и иный цнотъ хоръ (Київ, бл. 1619 О обр. 127); *Приоболокъ ихъ Г(с)дѣ шатами свѣтлости таємной, одѣнемъ вѣры. Надѣи, Любве, радости, покоа, добротливости (Вільна, 1627 Дух. б. 19).****

Як бачимо, у XVI–XVIII ст. активізується розширення та часткова трансформація традиційного семантичного простору лексем на позначення надії. Як результат, вдалося зафіксувати поступове закріплення надії як психоемоційного стану, характеристикою якого є свідоме цілковите покладання на Божу волю, оптимістичне очікування Його ласку та милосердя як основоположних ідей релігійної свідомості українців.

## 2.2 Лексико-семантичні засоби реалізації концепту *страх* у писемних пам’ятках релігійного змісту XVI–XVIII ст.

Про поширення слова *страхъ* на українському мовному ґрунті свідчать дібрані мікротексти у «Материалах для словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ». Ця лексична одиниця слугує для номінації: 1) ‘страхъ, боязнь’: *Страхомъ и трепетомъ въскы[п]аѣть (Псалт. Толк. XI в. (Евг.); 2) ‘Страхъ Божии, страхъ Господьнь’: *Кѣто оупьва на**

*Га и небрѣжень бысть, или кѣто пребы въ страсъ юго и прѣзърѣ и (...)* (Панд. Ант. XI в. л. 9. Амф. (I. Сир. II. 10); 3) ‘страшное явление’: *И въ мори боудоуть страси и знамениа съ нбсе велика боудоуть (...)* (Лук. XXI. 11. Юр. Вв. П.) [Срезн. III: с. 545].

Порівняно вужчий діапазон вжитку лексеми **страхъ** засвідчують пам’ятки XIV–XV ст. на позначення стану страху: *Але яко оузрат сес нашъ лист, так тым часом щоби до нас съ оусим пришли, без оусего страхоу и без оусего оусъмнаниа* (Сучава, 1468 BD II, 306) [Староукр. II: с. 393]. У значенні ‘психоемоційного стану страху, жаху’ оказіональне функціонування іменника **страхъ** відображають також матеріали XIV–XVIII ст.: *Было трясене земли, блискавицы, громъ и иншіе страхи* (Рук. хр. 160); *Тимъ болшій страхъ Ляхамъ въ очи пустити могъ* (Вел. IV, 25) [Тимч. II: с. 370].

Помітно зростає частотність ужитку лексеми **страх** у пам’ятках XVI–XVIII ст. Згідно із результатами проведеного контекстуального дослідження, лексема **страх** найчастіше позначала ‘внутрішнє хвилювання, тривогу через реальну чи потенційну загрозу’: *Праведно вам правовѣрным глаголю, (и)ж семи от страха и ужаса в забвение... пришол, дивуючися тому трудови того писаря и разума его мудрости разсужаючи бѣглость и хитрость, а все верная, а не небесная же знаидох бо в том писанию* (1608-1609 Виш. Зач. 209); *Ани оужасаетса страха, ани ѿ(т)баите смрти ѿсужения адамава ани ѿ альчбѣ ни ѿ(т) голоду ни ѿ(т) скорби* (1489 Чет. 207 зв.); *Иноцы, видячи страхъ, збѣглисе... до башты монастырской и не хотѣли до нихъ выйти, анѣ на унію позволить* (Київ, 1621 Коп. Пал. 1021) [Пор.: HSBM, т. 32, с. 462; SS, t. 8, s. 456-458].

Засвідчено також паралельне функціонування відповідника **боязнь** (**боазнь, боязнь, боазнь**): *Первое боязнь емоу во ср(д)це воложивъ то ижъ блговѣщеніе а(н)гль исповѣда(л)* (1489 Чет. 220); *Кающійса пры исповѣди стои, з боа(з)нію, знавшы шапкъѸ, тваръ не до священника, але в*

*бокъ его оберненю маючи, стоати має(т)* (Львів, 1645 О тайн. 80). Наведені ілюстрації не дозволяють окреслити чіткі семантичні відмінності лексем **страх** і **боязнь**. Водночас засвідчені одиничні випадки використання обидвох лексем у межах однієї контекстуальної одиниці підтверджують розмежування цих номінацій у мовній картині світу українців XVI–XVII ст.: *Видители вашъ подвигъ, трѣ(д), ревно(ст), и тцаніє, яко да настоацаго вѣка блгаа погоните, ѿ бѣдѣцаго же пама(т) теплоту, стра(х), и боазнь, ѿморили есте* (1598 Виш. Кн. 275 зв.); *Али изъ боязню, изъ страхомъ рекутъ* (XVI ст. НС 12).

Опрацьовані фрагменти пам'яток української мови XVI– першої половини XVIII ст. повноцінно засвідчують пару **боязнь** + **Божая** у значенні 'смирений страх перед Божою карою, викликаний усвідомленням власної грішної сутності': *Вы запамятавши боязни божиєи, и в нивоцо покладаючи предания свтыхъ апстль и богоносны(х) свтыхъ ѿ(т)ць припустили есте таковѣю смѣлость и своволенство до себе* (Львів, 1588 ЛСБ 103); *Тобѣ бголюбє(з)ному гедиѡну болобану и(ж) єси пробачи(л) боя(з)нь бжию... то(р)гаєшься на зве(р)хно(Ст) прєложє(н)ства нашо(г) все црко(в)ное чиноначалиє превратити* (Вільна, 1594 ЛСБ 255, 1). Оказіонально зафіксовано сполучення **страхъ Божій**: *Есть то злосливимъ людемъ присвоито на жадную ся речъ не оглядати, нѣ на повинность людзкости, нѣ на страхъ Божій, тогда, гды въ злости вступаючи, // злостью злость вперети усилиють* (Київ, 1621 Коп. Пал. 757-758). Відтак доходимо до висновку, що семантика лексеми **боязнь** найчастіше передбачала питомо релігійну конотацію на позначення стосунку між людиною та Богом, тоді ж як іменник **страх** здебільшого функціонував на позначення загального психоемоційного стану, незалежно від його характеру та першопричини.

Для відображення психоемоційного стану страху використовувалася множина дієслів, серед яких безпосередню більшість

становили дієслівні форми та варіанти лексеми **боятися** (*бояти, боятиса, боятиса, боятісе, буятиса*) у значенні ‘переживати стан страху, бути наповненим страхом когось/чогось’: *Котрый до насъ мовиль, не бойтеса не бойте, При баченю тылко боу(д)те, а менжне стойте* (Львів, 1616 Бер. В. 71 зв.); *Боюса, дабы не пресетникъ пришо(л) вешавый ко мнѣ* (1489 Чет. 37); *И напомина(л) ма ѿ(тч) вл(д)ко абы є(с) зозна(л) пра(в)дѣ яко се бга боишь кто тєє на то привє(л)* (Львів, 1552 ЛСБ 17); *Блше бойтеса того котрый може(т) и дшоу и тѣло погоубити вѣчны(м) огне(м)* (1556-1561 ПЄ 51); *Што дїво(л) видячи, и(ж) то(т) хво(ст) клобѣчны(и) ѿ(т)на(л) ємѣ пожиток пыхы голо(в)ное, и бои(т)са и бє(з)чєсти(т)са ѿ(т) та(к) нѣкчємног... строю ношена того клобѣка* (п. 1596 Виш. Кн. 229); *Чоловекъ невинный увезде маєть ясное око и не боиться суду* (Вільна, 1599 Ант. 887); *Петромъ не буду, жебымъ ся такъ бояла: И до Учителя ся не признавала* (Львів, 1630 Траг. п. 171); *Або власно(ст) є(ст) двамъ добры(м) боатиса и лакатиса на всакоє прїитїє мѣжа* (1645 УЄ №32, 311).

Активно функціонували також сполучення зі лексемою **боязнь**, зокрема **боязнь передъ собою мети, боязнь при собѣ имѣти** – ‘боятися когось/чогось’: *В чо(м) Ам зъ пови(н)ности своє(и) то(г) Влаха ѡпомните, абы и боя(з)нь божю пере(д) собою мє(л) и то ѡважи(л) же лядаяко тоє справы зоставля(т) не бѣдѣ* (Гологори, 1605 ЛСБ 398); *Патое, блгослове(н)ство, и то є(ст) оучтиво(ст), боазнь, и всты(д) заховати и всѣгды при собѣ имѣти к бгѣ и сты(м)* (п. 1596 Виш. Кн. 240).

Окремий діапазон дієслівних номінацій уживався для відображення раптовості, несподіваності психоемоційного стану страху, серед них: **страхатися, оужаснутися, згоршитиса, лиходячити**. *Ани оужасаетса страха, ани ѿ(т)баите смрти ѿсужения адамава ани ѿ альчбѣ ни ѿ(т) голоду ни ѿ(т) скорби* (1489 Чет. 207 зв.); *Въсе время люто и плача достоино, Оужасаетса сїє зра ср(д)це бгобоино. Якихъ много съпостать, яки(х) хищны(х) волковъ, Бѣсовскихъ наважденїи єретическихъ полковъ*

(Острог, 1581 См. В. 7); *Страхаюса Рѣки огнистои, котраа пре(д) сѣдо(м) оны(м) теченіем волочиса // и найсрощше врѣти поломенем бѣдетъ* (Львів, 1642 Час. Слово. 266-266 зв.); *Не бо страсть христову по истиннѣ страдавших власть свѣцкую удивляти и ужасатися учит и подражати и смиратися заповѣдем христовым в высококом стану преложества будучих наставляет и приводит, але истинну звитяжити и евангелскую // проповѣдь згвалтовати понуждает* (1600-1601 Виш. Кр. отв. 166-167); *Ово згола все ствоеньє двигниса, з тажкой ѿ (т)мѣны тажко оужасниса: Бовѣмъ котрое нѣгды не бывало, Диво са стало* (Львів, 1631 Волк. 20 зв.); *Чоудовалоса нбо, страхала са зє(м)ла, и вши(т)ко сътвореніє было в поготовѣ загоубити вши(т)кихъ Жидо(в)* (XVI ст. УЄ Трос. 61); *А црѣ вставши задрыжалъ, и(ж) перестрашенъ былъ Страхомъ великы(м)* (XVI ст. УЄ № 29519, 163); *Тоу заправды, абы са кто не згоръшив, слышачи ѿ гнѣвѣ бжемъ* (Почаїв, 1618 Зерц. 58 зв.); *Если бы тобѣ была горкою хроба, еслибы(с) таготою оубо(з)ства згорши(л)са... ба милоу(и)* (поч. XVII ст. Проп. р. 221 зв.); *Туй повѣдаеть: котрыхъ есме любили на сюмъ свѣтѣ, не можетъ быти, коли идутъ выдъ насъ и умирають, не можеме ся не лиходячити и не плакати* (XVI ст. НЄ 156).

Фрагменти пам'яток XVI–XVIII ст. повноцінно засвідчують ужиток форм дієслова **лякати** для зображення каузатора стану страху: *Нехай са лакаю(т) тій(и) сна бжїа котры(и) са єго запрѣли* (XVI ст. УЄ №29519, 51 зв.); *Голосъ са єко якъ громъ лакаючи: Йзыкъ, такъ лысканю, не стерпѣваючи* (Львів, 1616 Бер. В. 89); *Чого ся Ангеловъ чины лякають: И Трисакгїонъ тылко съ страхомъ спѣвають* (Львів, 1630 Траг. п. 169); *А нро(м) и страши(т) и кропи(т). кропи(т) ти пре(з) ѿболокы, а страши(т) и лакаеть пре(з) голо(с)* (поч. XVII ст. Проп. р. 121). Спорадично зафіксовано сполуки **задати страхъ** – ‘настрахати, настрашити (кого/що)’: *але милосє(р)дний бгъ, абы и(м) бо(л)шій зада(л) стра(х), и до великого абы их привю(л) дивъ* (Острог, 1607 Лѣк. 21); та **мѣти въ боазни** – ‘тримати

когось у страху, напрузі; змушувати переживати стан страху': *которій бы мѣль двохъ отроковъ, ... единого сна а дрѹтого нево(л)ника; а хотачи обоихъ мѣти въ боазни; прѣвѣе бы на сна карана оуложивъ абыса невольникъ оубоавъ и до досконалой цноты прише(л)* (Почаїв, 1618 Зерц. 58 зв.).

На відміну від психоемоційного стану надії, котрий не передбачає яскравого зовнішнього переживання, помітні зміни у поведінці, міміці, рухах є невід'ємною ознакою переживання страху. Зокрема, матеріали пам'яток XVI–XVIII ст. засвідчують ужиток лексем *дрожь, дръжанья, дрижати* у значенні 'тремтіння (тремтіти) від сильного страху, переляку': *Видачи то ѿ(т)ци... дрыжанье(м) обнаты боудѹчи, ани ѿ(т)кола жадного ратоункѹ мѣти не сподѣваючися, почали ро(в)но оутекати* (Острог, 1598 Ист. фл. син. 50 зв.); *Что(ж) за сила твоя бѹде(т), ѹбогій члвѣче, ижъ дрижаніе се(р)дца настѹпѹе(т)* (Чорна, 1629 Діал. О см. 267); *Дрожь* (1627 ЛБ 133); *моци земный и пекє(л)ный дрижа(т) прє(д) нимь* (к. XVI ст. УЄ № 31, 46); *Слышимѿ ѿ неприятели, држимѿ: а по(д)чась и пріателя за неприятели, для негѿ розѹмѣемѿ* (Київ, 1637 УЄ Кал. 72).

Проаналізовані тексти XVI–XVIII ст. також дають змогу говорити про окрему психологічну характеристику людини – боязливість. Ця особливість не передбачає обов'язкове переживання стану страху, проте є перманентним інструментом впливу на людську поведінку. Так, засвідчені лексеми *боазливість, малодѹшєствіє* функціонували на позначення людини, пронизаної страхом, полохливої, несміливої у власних вчинках: *И жєбы не рекли, овєчки естєсмы, а ты насъ посылаєшь на покармъ и зѣденье влькѿмъ боазливість ихъ єднымъ словомъ ѿ(т)наль* (Київ, 1625 Злат. Н. 128 зв.); *Говѣніє: Боазливість в колѿ ѿгладѹючаєса, хоронєньєса варованьєса* (1627 ЛБ 162); *Такъ... великѹю маєт правда моць... як великѹю маєт фалшь слабость и боазливість* (Київ, 1637 УЄ Кал.

283); *Малодѣшествіе... Несмѣлость, боазнь, низкій ѹмысль, встыдливость* (1627 ЛБ 62).

Паралельно уживалися лексеми *богобойность, богобоазньство* задля відображення риси богобоязливості, себто постійного стану неспокою, викликаного страхом будь-якого порушення законів та приписів Божих: *Мы з ними з вшелакою бгобойностью, и прагне(н)емь сердечны(м), якъ єдиными оусты закличмо, и заспѣваймо* (Дермань, 1604 Охт. 13); *Сватобливе прето и мы братіе, и побожне празнѣумо, тихо и скромне стоачи, дѣховныхъ словъ пилно слѣхаймо: розѣмо(м), поважностью, и богобойностью себе оукрашаймо* (Київ, 1637 УЄ Кал. 973); *Двана(д)цать єсть оуживаній непорадны(х) свѣта: Мѣдрый бє(з) оучинковъ, Старый без Богобойности* (Львів, 1645 Жел. Тр. 6); *[А] заты(м) прише(д)ши Іосифъ съ Никодимо(м) коу тѣлоу стомоу, поч(с)тнѣ оуклонилиса з велики(м) бгобоазньство(м)... почали знимати тѣло Ісово съ кр(с)та* (XVI ст. УЄ Трос. 80); *Потреба є(ст) на(м) того пріслоухати и(з) богобоа(з)ньством, и со любовию и ты(ж) с оукроухою срде(ч)ною ѱ воскресеніи и(з) гроба нашего іс ха* (к. XVI ст. УЄ №31, 47).

Високою частотністю ужитку характеризувалися ад'єктивні назви, котрі позначали психологічну особливість людини несміливої у власних вчинках: *«Малодѣ(ш)ны(и): Лауливы(и), боа(з)ливы(и)»* (1627 ЛБ 62); *«Страшливый: Боазливый, полохливый»* (1627 ЛБ 122); *Заисте єсть рє(ч) // правдиваа, ижъ самое нба позрєна ѱные боазливые... пигмеи на силны(х) геркоулєсовъ и гиганто(в) може(т) ѱбєрнѣти, боачи(х)са на моукы поривати* (поч. XVII ст. Проп. р. 32 зв. - 33); *Єсть абовѣмь опрѣснокъ... которого то опрѣснока не завше... розказаль Бгъ Жидомъ оуживати, и то на паматкѣ... неволѣ ихъ... и лакливого в страхѣ выста* (Київ, бл. 1619 Аз. В. 269); *Аде, чємѣ еси такъ барзо боазливий? Не бачишь передъ собою войска? А такъ лакливий!* (I пол. XVII ст. Сл. о зб. 19); *Боязливыми и трѣвожливыми всѣ(х) илє єст по(д) звѣрхностью твоєю*

оучиниш. Бо якъ правдивого члка мова миль(м) оу людѣй быти чинит, такъ лживое, и зрадливое... до ненависти оу всѣхъ людѣй приводитъ (Острог, 1614 Тест. 154); Не дивоуємося та(к)... оны(м), яко боудѣчи слабы(м), и неро(з)соуд(д)ны(м) (до того и боа(з)ливы(м)...) (1598 Розм. пап. 52); Далѣй ничего в людѣхъ боязливыхъ, а межи небоазливыми розлите крви справити може(т) (Острог, 1598-1599 Апокр. 216 зв.); На(и)милшаа моа, на кштальт голоубицы простаа и боазливаа, закрѣйса в дѣра(х) опокы (поч. XVII ст. Проп. р. 165); Боазливымъ, и невѣрнымъ, и сквернымъ, и оубійцамъ... естъ смѣрть втораа (Вільна, 1620 См. Каз. 13 зв.). Наведені ілюстрації свідчать про те, що наявність риси боязливості чи боязкості у психологічному портреті особистості, робить людину значно вразливішою до будь-якого зовнішнього подразника, а також значно збільшує інтенсивність його переживання.

У контексті релігійного стосунку між людиною та Богом активно функціонувала лексична група «**Бгобоазненное: Бгобойное, бгобоачее, побожное**» (1627 ЛБ 11), котра позначала психологічні характеристики групи релігійних людей, що передбачали страх перед Божою карою, а отже приватну відповідальність за власні вчинки та слова: *Вѣдаемо иже бѣ грѣшниковъ не слоухае(т) але кто бы былъ богобойный, а чиниль волю его того слоухае(т)* (1556-1561 ПЄ 387 зв.); *А доброму и богобойному священникови жона не зашкодитъ* (1603 Пит. 87); *Выгонены заисте бываютъ бѣсове, и черезъ людѣй розумныхъ и богобоазливыхъ силою Хвою споможєныхъ* (Київ, 1637 УЄ Кал. 620); *Члкъ тотъ то былъ справедливый и бгобоязливый* (1556-1561 ПЄ 214 зв.); *Научила церковь Христова вѣрнаго быти простымъ, а не хитрымъ; богобоязливимъ и мирнымъ, а не жестокимъ* (1608-1609 Виш. Зач. 206).

Ситуативно уживалися прислівникові форми **боязливѣ** – ‘боязко, боязливо’ та **богобойно (богобойне)**, котрі здебільшого використовувалися для деталізованої характеристики поведінки людини



під впливом страху, переляку: *Въсе время люто и плача достойно Оужасается сіе зра бгобоино* (Острог, 1581 См. В. 7); *Має игуме(н) того свєтого манастьра... во въсе(м) иску(с)не и бгобо(и)не иночєски поступовати* (Новгородок, 1590 ЛСБ 137); *Всѣ(х) ты(х) ли(ч)бою знаємо, которіє на сп(с)ніє в то(и) жи(з)ни вѣ(к) сво(и) бгобо(и)не изнѣрили и плоды хр(с)тіа(н)ства в собѣ показали* (п. 1596 Виш. Кн. 239).

У підсумку зафіксовано широкий спектр лексем на позначення психоемоційного стану страху людини. З одного боку, матеріал повноцінно засвідчує номінації на позначення страху як базового механізму захисту від потенційної небезпеки. З іншого – демонструє частий ужиток лексем із яскравими релігійними конотаціями, де страх є однією із характерних рис та умов стосунку між Господом та людиною.

Варто зазначити, що мережі лексем на позначення надії та страху мають дихотомічну природу, себто характеризують загальний психоемоційний стан людини та водночас є критично важливими одиницями релігійного дискурсу. Однак бачимо, що семантичний простір лексем на позначення страху є значно різноманітнішим, зокрема представляє широкі діапазони іменників, дієслів, а також прикметників та прислівників. Таку варіацію пояснюємо значущістю стану страху у житті пересічної людини.

### **2.3 Аналіз словникових дефініцій номінативних одиниць концептів**

#### ***надія та страх***

У фокусі цієї роботи перебувають концепти *надія* та *страх*, котрі репрезентують універсальні психоемоційні стани. Як окремі ментальні утворення, дані концепти зберігають традиційну тривимірну структуру за наявності образного, ціннісного та поняттєвого компонентів, де останній прийнято вважати ядром концепту. За визначенням Т. Попович його «складають конститутивні ознаки поняття, відсутність яких перетворює

концепт на іншу сутність»<sup>52</sup>. Іншими словами, поняттєвий компонент концептуальної структури репрезентує диференційні ознаки, котрі об'єднують номінативні одиниці семантичного поля даного концепту.

Оскільки диференційні ознаки є сталими та відносно стабільними, а отже, зберігають інформацію про історію формування та розвитку певного концептуального утворення, вони лягають в основу словникових дефініцій та фіксуються у лексикографічних матеріалах. Таким чином, дефініції ключових слів концепту містять узагальнене абстрактне знання про їх змістову структуру та слугують матеріалом для окреслення та вивчення структури знання про концепт.

Попри пильну увагу мовознавців та когнітивістів до концептів надії та страху як критично важливих елементів свідомості українців, досі відсутніми були окремі лексикографічні статті, присвячені номінативним одиницям обраних концептів (в українських лексикографічних матеріалах XVI–XVIII ст.). Відтак наші завдання включають створення словникових дефініцій імен концептів *надія* та *страх* задля виокремлення та опису поняттєвих ознак концептів.

Унаслідок проведення аналізу фрагментів релігійних пам'яток XVI–XVIII ст. на предмет виявлення засобів вербалізації психоемоційного стану надії (Розділ 2.1) вдалося зафіксувати такі значення лексеми *надія*: 1. Загальна впевненість у здійсненні бажаного, очікуваного чи потрібного; оптимістичне очікування чогось; 2. Прагнення чогось, підкріплене очікуванням чи власною вірою 3. Сподівання, покладання на когось/щось (наприклад, як наслідок довірливого стосунку); 4. Той, на кого можна надіятися, покластися; 5. Богословська чеснота (тріада Віра, Надія, Любов); 6. Сподівання, очікування Божої ласки, милосердя.

---

<sup>52</sup> Т. І. Попович. *Когнітивна структура поняття страх* // *Філологічні трактати* 2 (2010) 33

У результаті аналізу ідентифікаторів концепту *надія* було виявлено іманентну ознаку денотата, котра дозволяє відносити його до категорії психоемоційних станів людини. Відтак обов'язковою є наявність експерієнцера – уособленого суб'єкта здатного переживати, відчувати певний стан, емоцію. Виокремлені ідентифікатори також характеризують стан надії як стан оптимістичного очікування, впевненості, довіри, віри, коли людина прагне одержати чи здійснити бажане.

Використані у дефініціях семи специфікують стан надії як стан позитивного переживання в очікуванні чогось доброго чи потрібного, причини якого можуть бути конкретними (домовленість) та абстрактними (віра, довіра). Себто спонукою до переживання цього стану є очікування кращого чи бажаного розвитку подій.

У питомих релігійних контекстах стан надії є одним із невід'ємних елементів стосунку Бога та людини. Надія характеризується як стан очікування та покладання на Боже милосердя, ласку, себто порятунком від сил пекла (прощення гріхів) та дарунок вічного життя у Царстві Божому. Надія є одним із твірних компонентів релігійного стосунку між Богом та людиною, що свідчить про її головну мету, прагнення – увійти до Царства Божого, а також про людську довіру та цілковите покладання на Господа та Його обітниці.

Таким чином, денотат *надія* містить позитивну емоційну оцінку, що втілюється словами оптимістичне очікування, сподівання, бажане, очікуване, потрібне, чеснота, а також позитивним характером його першопричини – впевненість, віра, довіра.

Проведене дослідження фрагментів писемних пам'яток XVI–XVIII ст. також дозволило виявити наступні значення лексеми *страх*: 1. Психоемоційний стан людини, обумовлений очікуванням реальної чи потенційної загрози, болю, небезпеки, що характеризується мімічними, психосоматичними та поведінковими змінами; 2. Стан тривоги,

пов'язаний із передчуттям чогось лихого, шкідливого, небезпечного; 3. Трепет, почуття благоговіння, пошани перед вищими силами (Господом Богом); 4. Стан неспокою, пов'язаний з очікуванням гніву чи покарання вищих сил (Господня кара).

Аналогічно виокремлені слова-ідентифікатори свідчать про належність страху до категорії психоемоційних станів, а отже, критичною є наявність уособленого носія переживання – експерієнцера. Слова-ідентифікатори класифікують денотат *страх* як стан нервового збудження, пов'язаного з очікуванням конкретної загрози, передчуттям лиха, небезпеки. Семи *тривога*, *неспокій* визначають стан як емоційно негативний, про що також свідчить характер його причин – загроза, біль, небезпека, лихо. На відміну від стану надії, стан страху передбачає очікування реалізації подій чи явищ негативного характеру.

У релігійному дискурсі *страх* реалізує значення стан боязні, жаху перед Божим гнівом, покаранням, а також почуття пошани, невимовного трепету перед Богом – Творцем та Батьком усього живого. Відтак можемо стверджувати про дихотомічну природу стану страху, котрий залежно від обставин, може змінювати власний характер із негативного на позитивний.

Отже, у результаті дефініційного аналізу номінативних одиниць концептів *надія* та *страх* було виявлено та описано їх поняттєві ознаки, досліджено змістову структуру слів. Таким чином, можемо зробити висновок, що застосування методики дефініційного аналізу є вкрай продуктивним засобом вивчення та формування поняттєвого компонента обраних концептів.

#### **2.4 Верифікація поняттєвих ознак концептів *надія* та *страх* шляхом аналізу дискурсивних контекстів**

Міркуючи про складну природу та структуру концептуального утворення, некоректно вважати формулювання та опис поняттєвого

компонента матеріалом, достатнім для дослідження концепту. Адже поняття, котре міститься у словникових дефініціях, є радше узагальненим знанням, що уможливорює розуміння та використання означуваного усіма учасниками дискурсу, й спирається на стереотипні ситуації, контексти. Тому дефініційний аналіз варто оцінювати як необхідний перший крок у вивченні концепту, котрий потребує подальшої верифікації інструментами концептуального аналізу.

Про недостатність результатів дефініційного аналізу стверджує й О. Кубрякова, пояснюючи, що концептуальний аналіз спрямований на виявлення концептуальної структури, втіленої в слові, котра й зумовила необхідність її вербалізації<sup>53</sup>. Відтак застосування методики когнітивно-дискурсивного підходу слугує логічним та ефективним продовженням аналізу концептуального утворення, та гарантує цілісність і глибинність нашого дослідження.

Методика когнітивно-дискурсивної інтерпретації передбачає формулювання авторського тлумачення поняття з урахуванням пресупозицій дискурсу. За визначення Ф. С. Бацевича, «пресупозиція – це спільний фонд знань, спільний досвід, спільні попередні відомості про явище, подію, стан речей тощо, якими володіють комуніканти; зона перетину когнітивних просторів учасників комунікації, яка актуалізується в процесі спілкування»<sup>54</sup>. Тобто, аналіз пресупозицій дискурсу забезпечує можливість глибинного аналізу експліцитних та імпліцитних інтенцій мовців та обставин, котрі гарантують доречність використання певного поняття в умовах міжособистісного спілкування. Таким чином, застосування когнітивно-дискурсивного підходу уможливить встановлення понять надія та страх у свідомості українців XVI–XVIII ст., котрі очевидно можуть різнитися із раніше запропонованими дефініціями.

---

<sup>53</sup> Е. С. Кубрякова. *К определению понятия имиджа // Вопросы когнитивной лингвистики* 1 (2008) 8

<sup>54</sup> Ф. С. Бацевич. *Основи комунікативної лінгвістики*. Київ 2004, с. 181

Аналіз дискурсивної реалізації концепту *надія* дає змогу виявити специфіку цього психоемоційного стану, його причин та значення у свідомості українців XVI–XVIII ст. Розглянемо низку прикладів актуалізації ключових номінацій концепту *надія*.

- 1) *Правда котораа себе очесемь лю(д)скимь арендѹеть, ѡ(т) Бга Ѡца не може(т) надѣатиса заплати, хотѣла быти видимою и видим(а) есть, хотѣла са людем(ъ) оуподобати, и оуподобалася, маеть теды заплатѹ которой хотѣла; нагороды которой мѣти не хотѣла, мѣти не бѹде(т)* (Радивил. 2019, с. 168).
- 2) *Та(к) власне и то(т), который сѣе(т) слезы и визнава(н)е грѣховь свои(х), а жа(д)ное помочи с того кг(д)ы не сподѣвае(т)са, не боуде(т) мочи заборонѣти ѡ(т) перешко(д) абы не шкодили его покоутѣ* (Острог, 1607 Лѣк. 89).
- 3) *Лѣчимо ихъ маючи надѣю, жеся могутъ злѣчити* (Єгипет, 1602 Діал. 53-53).
- 4) *А ведъже я маю еще надею...абысь тежъ тоеречы учасникомъ былъ,... и на семъ свете въ маститой старости долго поживъши, а потомъ въ ономъ пришломъ животе царствія небеснаго венець неуведаемый...одержаль* (Рожанка, 1598 Л. Пот. 987).

Фрагменти 1-4 зображають стан надії як загальний психоемоційний стан очікування, коли людина прагне одержати чи здійснити бажане, потрібне. Характерним є зображення надії як очікування сприятливого результату подій щодо конкретного прагнення (*надѣатиса заплати; помочи (...) сподѣвае(т)са; маючи надѣю, жеся могутъ злѣчити; маю еще надею (...) царствія небеснаго одержаль*).

- 5) *причини(л) присагоу, абыемо...моцное погѣи(и)е(н)е мѣли, и заложоноюу надѣю одрѣжали, которѹю маемо я(к) ангирѹ або кот(и)цѹ дигѣ, моцнѹ и пѣвноу* (Острог, 1599 Кл. Остр. 202-203).

б) *Фрасунокъ нашъ терпливость справуєть, а терпливость досвѣ(д)ченіє, а досвѣ(д)ченіє надѣю, а надѣа не завстыжає(т.)* (Київ, 1619 Гр. Сл. 304).

Здебільшого такий контекст функціонування лексем на позначення надії не передбачав будь-якого підґрунтя та свідчив радше про загальний психоемоційний стан переконання щодо когось/чогось. Однак засвідчено й використання лексеми *надѣя* в умовах, що вимагали існування певної обіцянки чи присяги (фрагмент 5), або у ситуації, коли стан надії слугував наслідком раніше одержаного досвіду (фрагмент 6). Отже, наведені ілюстрації засвідчують дихотомічну природу концепту *надія* у світогляді українців XVI–XVIII ст., де стан надії був результатом свідомого поведінкового патерну із присутніми чи відсутніми фактами, котрі здатні її обґрунтувати.

7) *Май переже нагай знаєть каждый члвѣкъ, на кого приходить яка неволя... ци имаєме вѣру правую ико Богу, ци бѣзуме ся на Бога выдѣ усеи душѣ* (XVI ст. НЄ 61).

8) *Также и оные слова: «проклять, который надею свою въ чловеце покладаєть»* (Вільна, 1599 Ант. 609).

9) *И такъ маємо надѣю в бозѣ стомъ, ижъ не оскѣдѣєть нѣгды мл(с)ть ваша токмо вспомоужѣтє* (Львів, 1590 ЛСБ 146).

10) *Усю надежу твою излиши на Бога, чомъ знаєшь, ажъ овунь ты годуєть, якъ мовить пророкъ Давидъ* (XVI ст. НЄ 112).

11) *Очи всѣх(ъ) на та оуповают(ъ), и ты даєши им(ъ) пищѣ въ блго время. W(т)верзаєши ты рѣкѣ твою, и насыщаєши всакw животно блгволеніа* (Радивил. 2019, с. 178).

У наведених контекстах (фрагм. 8) концепт *надія* відображає покладання, сподівання на об'єкт, котрий заслуговує довіри – той, на кого можна покластися (поширеними є поєднання – *мати/покласти/залишити надію на когось; уповати на когось*). У релігійних контекстах таким

об'єктом є сам Господь. Адже згідно із богословським вченням, надія є умовою існування міцного релігійного стосунку між Богом та людиною, котра також передбачає цілковиту довіру Господу й віру в Його обітниця та закони (фрагменти 7, 9, 10, 11).

12) *Въмѣсто зась вѣры, и надеж(д)и, и любви, бѣ(з)вѣрство, ѡ(т)чааніе, ненави(ст), зави(ст), и мрѣзо(ст) владѣ(т)* (до 1596 Виш. Кн. 261 зв.-202).

13) *Але визна(н)єм(ъ) трох(ъ) пе(р)сон(ъ) Бжїи(х), Оца, и Сна, и Дха С(т): е(ст) ѡздо(б)лена, маючи при кождой персонѣ якъ три дѣвы три богословскіе цноты: при Оци вѣрѣ, при Снѣ надѣю, при Дсѣ Сто(м) любо(в)!* (Радивил. 2019, с. 98).

У фрагментах 12-13 лексема **надія** реалізує значення однієї із богословських чеснот – тріада Віра, Надія, Любов, де вірити означає мати впевненість в існуванні та діяльності Бога, надіятися – це покладатися на Божу ласку та милосердя, а любити – бути прив'язаними до Господа. Таким чином, разом ці чесноти гарантують кожному християнину змогу вступити у стосунок із Богом, одержати Його ласку, жити у Його Царстві. Отже, досліджувана тріада є, з одного боку, самодостатньою цінністю, з іншого – засобом для досягнення вищої мети. Ми за умовчуванням одержуємо ці чесноти у Таїнстві Хрещення та Євхаристії, однак їх актуалізація потребує кропіткої щоденної праці та чималих зусиль християнина.

14) *Которою а оуфностью оумощенный будѣчи, и възваньемъ порѣшонный, и небеспече(н)ствомъ оупомненый* (Єв'є а. Вільна, п. 1616 Прич. Отех. 13 зв.).

Про те, що надія не є продуктом пасивного засвоєння, свідчить фрагмент 14, котрий розкриває стан надії як певну активну силу, котрій під силу примножити та укріпити людську впевненість у Бозі («оуфностью оумощенный», тобто надією підсилений).



- 15) *З(ъ) которыхъ словъ ясно са показѹеть, же Бгъ з(ъ) безконечногѹ своегѹ мл(с)рдїа, ты(м) ты(л)ко ѡ(т)пѹщаст(ъ) грѣхи, тымъ живот(ъ) вѣчны(й) дарѹет(ъ), которыи до мл(с)рдїа егѹ прикладают(ъ) оучинки добріе з(ъ) ѡсобливои егѹ ласки Бжеи походачіе; а которыи в(ъ) єдномъ ты(л)ко мл(с)рдїи егѹ Бжїимъ надѣю мають а нѣчогѹ доброгѹ не чинать; такѡвыи нехай не сподѣваются ѡ(т)пѹщенїа грѣхѡвъ, и живота вѣчногѹ оу Бга ѡдержати (Радивил. 2019, с. 167).*
- 16) *Згѹбилесь, тебе Іилю, же въ мнѣ помощь твоа, то естъ, тымъ самымъ гинєшь члвѣче грѣшный, тым(ъ) самымъ тебе вѣчной предашь з(ъ)гѹбѣ, же надѣю свою, ты(л)ко в(ъ) моем(ъ) мл(с)рдїи и ратѹнкѹ покладаєш(ъ), а не хочєшь до моего мл(с)рдїа и ратѹнкѹ прикладати добрыхъ оучинкѡвъ, воли твоєи (Радивил. 2019, с. 157).*
- 17) *Вса причина згѹбы твоєи ѡ Іилю, ѡ члвѣче, таа ест(ъ) єдина жєсь ты(л)ко в(ъ) моем(ъ) мл(с)рдїи положилъ надѣю! (Радивил. 2019, с. 157).*
- 18) *Єсли дрѹгаа причина, тѡ естъ, добрыє оучинки воли члвчєи прожновати бѹдѹ(т), то ест(ъ), єсли члвкѹ не бѹдетъ чинити добрыхъ дѣль, и приказана Бзкогѹ исполнати: нехай са не сподѣваетъ // 146 зв. ваєть, абы ємѹ самаа инфлює(н)ціа нб(с)наа, само єдино дѣйствїє слнєчноє (Радивил. 2019, с. 159).*
- 19) *Нехай са не сподѣвас(т) з(ъ) єдногѹ ты(л)кѡ мл(с)рдїа Бжогѹ ѡдержати ѡ(т)пѹщенїє грѣхѡвъ и живо(т) вѣчный (Радивил. 2019, с. 160).*
- 20) *Ѻшѹкиваетса каждый таковый члвкѹ, который з(ъ) єдно(г)[ѡ] ты(л)кѡ мл(с)рдїа Бжо(г)[ѡ], не придаючи до не(г)[ѡ] добрыхъ оучинкѡвъ воли своєа, сподѣваетса ѡдержати ѡ(т) Бга ѡ(т)пѹщенїє грѣхѡвъ, сподѣваетса достѹпити живота вѣчнагѹ (Радивил. 2019, с. 155-156).*

- 21) *Такъ и каждый члвѣкъ грѣшный, если своєї воли, добрыхъ оучинкѡв(ъ) з(ъ) ла- // 146 з(ъ) ласки Бжеи походачи(х) не бѣде(т) прикладати, до мл(с)рдїа Бжо(г)[о], чого са ино(г)[о] сподѣвати мае(т), если не згѣбы вѣ(ч)нои (Радивил. 2019, с. 158).*
- 22) *Прето збытне оуфаючи въ мл(с)рдїи Бжом(ъ), згинѣль, такъ теды людъ Иилскїй ведлѣтъ слѡвъ Бзкихъ чре(з) Іѡсїю выреченныхъ для тогѡ згинѣль, же в(ъ) єдномъ тылкѡ мл(с)рдїи Бзкомъ дѣфаючи, не дбаль ѡ побо(ж)ный, и стобливый животъ (Радивил. 2019, с. 158).*
- 23) *А та(к) грѣшный члвк(ъ) чре(з) ѡшѣкан(ъ)є дїавола и слои ко(м)панїи, оуфностю в(ъ) єдно(м) мл(с)рдїи Бжо(м) зведєный, грѣши(т) безпечне, приказана Бжїи нарѣшаєт(ъ), покѣтѣ до старости, албѡ ло смерти ѡ(т)кладаєт(ъ) (Радивил. 2019, с. 164).*
- 24) *Можеть ктось запытати для чого жѣ Бгъ тыхъ грѣшникѡв(ъ), которыи въ єдином(ъ) тылко мл(с)рдїи єго оуфностю покладають, а добрыхъ дѣлъ творити не хочѣтъ, не караєтъ заразѣ? (Радивил. 2019, с. 164).*

Наведені контексти (15-24) ілюструють глибоке значення надії у свідомості християнина. Надія порівнюється із фундаментом, на якому будується стосунок християнина з Богом. Адже надіятися на Бога означає ввірити Йому власне життя, очікуючи на щасливе життя у вічності; жити із впевненістю в турботі Господа про нас та нашу долю; жити у сподіванні Божого Царства як головної життєвої мети. Таким чином, надія не лише слугує ознакою цілковитої довіри до Господа та Його заповідей, а й надає людині необхідну психологічну опору на життєвому шляху. Відтак надія – це невід’ємний елемент шляху до спасіння нашої душі через відпущення гріхів та допущення до Царства Небесного. Однак проаналізовані фрагменти засвідчують необхідність «поєднання» міцної надії та власних зусиль задля одержання відпусту гріхів.

- 25) *ижъ в(ь) розныхъ смерте(л)ныхъ зостаючи грѣхахъ, ѡбещ[ю](т) себѣ тоє ижъ ихъ Гдѣ Бгъ молащихса в(ь) томъ храмѣ мѣль выслѣхати, и що єго проса(т) дати; мови(т) албовѣмъ пре(з) него Гь Бъ такъ: се бы надѣтеса на са въ словесехъ лживы(х), иже не требѣ вамъ, ѡкрасти, ѡбити, блѣ(д)ствовати, клатиса лживо, жрѣти Вааламѣ и ходити по бозѣхъ чуждыхъ (Радивил. 2019, с. 218).*
- 26) *Выправѣючи Г(с)дѣ Бгъ того жъ Пророка Іеремѣю до людѣ своего. Мови(т) до него такъ: стани въ вратѣхъ домѣ Г(с)дна и проповѣждѣ тѣ слово то и гли: слышите слово Гне вса Іудеа, входящїи по вратѣхъ сихъ. Да поклонитеса Гѣ Бѣ, не хощите надѣатиса въ словесѣ(х) лживыхъ рекѣщи: храмъ Г(с)днѣ, храмъ Г(с)днѣ // 1584 Г(с)дѣ, храмъ Гнѣ єсть (Радивил. 2019, с. 218).*
- 27) *Дѣтонькы, видите, ажъ не добро, надѣючися на богатство, увыйти у царство небесное, чомъ лехъче, мовить, «комѣлѣ пруйти скрузь игляное ухо», нѣжъ богатому у царство небесное увыйти (XVI ст. НС 123).*
- 28) *Та я(к) тѣ єв(г)листа пи(ш) и(ж) бє(з) всѣ(х) причинь и бєз вше(л)ки(х) ро(з)мо(в) оузрѣвши лю(ди) надутыи и(ж) оупованїє имаю(т) в собѣ (Львів, 1585 УЄ №5, 7 зв.).*
- 29) *Пишетъ онѣ ѡ астрологахъ и математыхах(ь), ганахи имѣ тоє же надѣю и оуфность лю(д)зкѣю на ба(р)з ѡ сломъ закладают(ь) фѣндаментѣ. ѡбѣцѣют(ь) єдномѣ долгїи животѣ на свѣтѣ, мовачи: же ты бѣдешъ жити долгѣ, бо звѣз(д)а по(д) которою(с) са оуродиль, тоє тебѣ ѡбѣцѣетъ (Радивил. 2019, с. 161).*
- 30) *Зв. астрологѣвє и математыхѣвє мылатъ и своєю з(ь) єдныхъ звѣздѣ ѡбѣтницею, ѡмилнѣю людемѣ надѣю и оуфность чинатъ (Радивил. 2019, с. 161).*
- 31) *Такъ яко жыдове, сподѣваючисе иньшого Мєсїяша, водлугъ думы и фантазыи своеє, правдивого Мєсїяша Христа Збавителя Нашого*

*взгордили и прогледѣли, а теперь вже певне не кого иншого, одно того антихриста ожидаютъ* (Вільна, 1585 Ун.гр. 149).

32) *Слава и богатство в домѹ его не оскѹдѣеть, И по временныхъ благахъ са надѣеть* (Острог, 1581 См.В. 7 зв.).

33) *А ти, жиде, надѣешися на прелестника своего машияка, еже есть анѣтихристь, иже онъ васъ збереть до Іерусалима, обновить жертвы ваша и храмъ воздвигнетъ* (1580 Посл. до лат. 5).

Натомість у прикладах 25-33 фіксуємо контексти, котрі актуалізують окремі значення надії як поганого та ненадійного фундаменту. У наведених ілюстраціях ми бачимо протиставлення істинної надії на Бога її викривленим прототипам, серед яких покладання на себе (фрагм. 28), на «лживі слова» та чужих богів (фрагм. 25, 26, 31, 33), на багатства та інші тимчасові блага (фрагм. 27, 32), на різного роду передбачення (фрагм. 30, 31). Такі альтернативи не мають нічого спільного із дарунком Духа Святого – надією, котра гарантує порятунок та ласку Божу, натомість відверто засуджуються та вважаються гріховними.

Отже, проаналізовані приклади вербальної реалізації психоемоційного стану надії розкривають стан оптимістичного очікування, впевненості в одержанні бажаного та потрібного, покладанні на когось. Надія є одним із інструментів саморегуляції, котрий безпосередньо пов'язаний із системою морально-етичних цінностей та духовних орієнтацій. Так, стан надії позначає одну із передумов довірливого стосунку християнина із Богом та гарантій одержання ласки Божої. Надія вважається міцним фундаментом людської віри та мотивацією чеснотливого способу життя у Бозі. Іншими слова, у релігійній свідомості українців концепт *надія* позначає головний життєвий орієнтир – Царство Небесне та водночас постулює необхідні для його здобуття закони, правила, норми поведінки. Проаналізовані

дискурсивні контексти також засвідчують позитивну оцінку надії, як стану піднесення, спокою та терпеливого очікування.

Далі проаналізуємо дискурсивні контексти актуалізації концепту *страх*, виявлені у фрагментах релігійних пам'яток XVI–XVIII ст.:

34) *Боа(т)са бѣдната абы и(х) дѣти в школѣ ни(ч) прикрого не ѹтерпѣли. Ажебы славными были* (Височани, 1635 УЄ №62, 17 зв.).

35) *Вѣдалъ албовѣмъ добре же кто добрыхъ свои(х) оучинковъ на нбси маеть свѣдителя, то какъ мовить Григорій стый, сѹдовъ людзскы(х) на земли боатиса не маеть* (Радивил. 2019, с. 172).

36) *Тыє теды всѣ трѣвоги, и дрѣжанья, и болѣ, и страхи великіє, якіє те(р)пѣти боудемо, самый то(т) часъ только оуказати може(т) подоста(т)коу* (Острог, 1607 Лѣк. 40).

Здебільшого опрацьовані матеріали фіксують поняття *страху* як психоемоційного стану боязні чи тривоги перед потенційною небезпекою, загрозою. Примітно, що стан страху характеризується як інтенсивне переживання, котре зазвичай супроводжується активними мімічними чи поведінковими змінами. Про яскраву зовнішню природу страху свідчить активне використання лексем *дрѣжанья* та дериватів у значенні 'тремтіння від сильного страху, переляку' (фрагм. 36).

37) *а они са бояли боязню великою и мовили еди(н) къ друугому. И кто(ж) е(ст) того. Иже вѣтръ и море слоухаю(т) его* (1556-1561 ПЄ 142 зв.).

38) *Оужась: Здѹмѣ(н)еса, пережахне(н)е, перестрахъ, дрижѣ(н)е ѱ(т) зимна, або ѱ(т) боазни, дригота, мерзєность, персполо(х)* (1627 ЛБ 137).

Про інтенсивність як одну із характерних рис психоемоційного стану свідчить ужиток сполуки *боятиса боязню великою*, себто 'переживати сильне почуття страху' (фрагм. 37) та іменника *оужась* на позначення 'граничного стану страху' (фрагм. 38).

39) *Кто гл҃пы(м), абы пре(з) грѣхи в(ъ) тымъ нещасливы(м) окр҃тнаго тырана и всего зла полнымъ домѣ себѣ готова(л) мешкан(ь)є! В(ъ) котромъ нѣчогѡ иншого са не найдѣть тылко фѣрїи, страхи ѡстави(ч)ныи, смерть, окр҃тенства, мордерства, ѡ(т)чаанїє, в(ъ) то(м) домѣ бѣсовско(м) приданый є(ст) цербе(р), а(л)бо песь ѡ тро(х) голова(х) за сторожа пє(к)ла, брамы мѣданы, столпы желѣзныи (Радивил. 2019, с. 139).*

Попри те, що страх є одним із найважливіших вроджених механізмів захисту людського організму від будь-яких загроз, людська свідомість трактує страх як стан питомо негативний. Зокрема, у прикладі 39 актуалізується значення страху як одного із символів тиранії, поруч із смертю, відчаєм та ін. Тобто психоемоційний стан страху вважають одним із маркерів життя чи існування в умовах жорстокості та деспотизму. Страх трактують як явище емоційно негативне, поширеними наслідками якого є загальне пригнічення, смуток чи навіть депресія.

40) *Мєча са бойтє. Мови(т) Бгъ до на(с) пре(з) пр(о)рка своє(г)[о] Іезекїила, слѣхачѣ православный. Бѡ любо розныє за грѣхи на люде напѣщаєть плаги, то гладь, то повѣтрє, то огонь, то бѡлезни, то недостатки; а жаднаа не єсть такъ страшнаа якѡ мєчѣ (Радивил. 2019, с. 118 –119).*

41) *мєча того которымъ насъ презъ пр(о)рка своєгѡ Іезекїила грозишь мовачи: Мєча са бойтє. На та негды(с) оуповаша ѡ(т)цѣ наши и избави(л) єси ихъ (Радивил. 2019, с. 127).*

42) *Бѡ якѡ Фараѡна нѣмъ Бгъ мѣль потопити в(ъ) морѣ, напередъ емѣ ѡжесточи(л) ср(д)цє не боатиса и не слѣхати єгѡ; та(к) на(м) тепє(р) ѡжесточи(л) ср(д)цє, же не хочємо слѣхати єгѡ, ани приказана єгѡ выполнати, любо и грози(т) намъ мєчємъ мовачи: бойтєса мєча (Радивил. 2019, с. 124).*

43) *Оупоиль Бгъ мечь свой на наши главы, а оупоиль кровію, абы респектѹ не мѣль на жадного, такъ на великаго ѡко и на малого, такъ(ъ) на людъ посполитый, ѡко на дховный. И дла того мови(т) Бгъ пре(з) Пр(о)рка Іезекіила: Бойтеса меча (Радивил. 2019, с. 122).*

Засвідчено окрему множину контекстів, котрі фіксують окремий мотив страху перед «мечем Божим», тобто боязню перед Божим гнівом, покаранням за людські гріхи (фрагм. 40-43). Поширеність цього мотиву у пам'ятках XVI–XVIII ст. свідчить про його значущість у свідомості українців. Відтак проаналізовані приклади реалізації поняття «страху перед мечем Господнім» («страхом перед Господем») розкривають стан жаху, панічного страху християнина перед Господем за власні прогрішення. Іншими словами, «страх перед мечем Господнім» – це ніщо інше, як страх перед покаранням, котрий примушує «винного» жити у постійній тривозі та пригніченні перед сподіваною карою.

44) *Если тебе любо(в) Бжаа ѡ(т) грѣхо(в) задержати не можетъ принамнѣй нехай тебе задержи(т) и оустрашитъ страхъ сѹдѹ и боазнь геенны, сѣти смртныа, боле(з)ни адовы, огнь палачій, червь гризѹчій жѹпел(ъ) смердачій, пекѹчій пламень, и все сло пекелное (Радивил. 2019, с. 143).*

45) *Если правѣ в(ъ) днь и в(ъ) ночи мыслишь, ѡкаа бѹдетъ слава стыхъ, албо ѡкаа бѹде(т) згѹба незбожны(х) и грѣшниковъ, потреба есть, абы(с) албо дла боазни карана ѹстрашены(й) ѹклони(л)са ѡ(т) зла (Радивил. 2019, с. 140).*

Мотив «страху перед мечем Господнім» знаходить своє продовження у контекстах, де страх слугує інструментом можливого впливу на людей у Христі (фрагм. 44-45). Так, вважається, що страх може бути ефективною мотивацією до ведення чеснотливого способу життя за «неефективності» інших інструментів (наприклад, любов Божа). Однак таке розуміння страху є викривленим сприйняттям механізму стосунку

між Богом та християнином. Адже страх перед покаранням може слугувати хіба що короткотерміновим мотивом до змін. Ба більше, уявлення Господа як каральної сили є підміною істинного образу Божого – образу Творця та милосердного Батька.

- 46) *З(ь) ласки Бжеи походачихъ, якъ мовить Павель стый: Съ страхомъ и трепетомъ свое спсеніе содѣвайте.* (Радивил. 2019, с. 160).
- 47) *Але тихъ котори съ страхомъ стоачи на млитвѣ, весь оумысль свій ѡ(т)далают(ь) ѡ(т) земны(х) рѣчей и сѣет(ь) // 181 и сѣет(ь), а тылко оный до единого простѹют(ь) Бга, и в(ь) егѡ единого влѣпляютъ* (Радивил. 2019, с. 198).
- 48) *Нехай же настѹпит(ь) ласка твоя Бжаа, а прѣ(д) очима нашими завше становить ѡный огонь вѣчный и мѹки пекелныи, которыхъ бы роспаматован(ь)є побожное на(с) задержало в(ь) страхъ твоє(м) Бжомъ, в(ь) любвѣ и в(ь) выполненю приказана твоєгѡ* (Радивил. 2019, с. 145).
- 49) *Если са боат(ь) Ба, если егѡ любат(т) и чта(т), если болшь кохают(ь)са, в(ь) томъ цр(с)твѣ, где мѣти сполечники, едина есть оутѣха, едина радость, едино щаст(ь)є* (Радивил. 2019, с. 69).
- 50) *Прѣз(ь) слнце розѹмѣтса Хс Спстель, такъ мови(т) Писаніе: Восіает(ь) вам(ь) боащим(ь)са имени моєгѡ слнце прв(д)но* (Радивил. 2019, с. 86).
- 51) *Такъ оучини(л) Іѡсафат царь іюде(й)скій (...) своєгѡ посла выправѹеть до Бга млтвѹ, ведлѹгъ словъ Писаніа: Іѡсафатъ страхомъ оустраше(н), всегѡ себе власть ко мленію Га. Тѹт(ь) // 180 зв. Тѹтъ оуважмо; чемѹ то црѣ Іѡсафатъ выдачи на себе такъ великое множество воинства непріате(л)ска(г)[о] настѹпѹючѡ(г)[о], [оустраши(в)шиса оногѡ] не шѹка(л) инщогѡ ратѹ(н)кѹ, але выправиль до Бга млтвѹ?* (Радивил. 2019, с. 197).



Натомість приклади 46-51 ілюструють альтернативне розуміння страху у контексті релігійного стосунку між Богом та людиною. Замість «страху перед мечем Божим» («страхом перед покаранням») формується концепція «страху Божого» («боязні Божої»). Якщо у першому випадку, страх позначає неприємний стан тривоги та пригнічення, то в останньому страх – це особливий трепет, благоговіння перед Господом (фрагм. 49). Ба більше, саме «страх Божий» є однією з обов'язкових умов для спасіння душі (фрагм. 46); тільки ті, що постійно живуть у «страху Божому» мають змогу відчувати Божу ласку (фрагм. 50).

На відміну від страху перед покаранням, «страх Божий» передбачає усвідомлення власної відповідальності за свій стан та поведінку. «Страх Божий» – це не тимчасовий прилив негативних емоцій, це можливість для духовного розквіту та пошуку істинного сенсу. Концепція «страху Божого» також передбачає розуміння справжньої сутності Господа – справедливого та милостивого Батька, котрий не бажає злого своїм дітям, натомість прагне виховувати їх у добрі та мирі. Отже, «страх Божий» – це один із принципів християнського життя, котрий означає усвідомлення власної відповідальності за своє духовне спасіння та особливе, трепетне ставлення до Господа.

52) *(оу)богаго Лазара вынесло до филиозофіей оубоз(тв)о, до цноты болезн, взгарда до терпенія. Обачивши кто члка доброго, побожногѡ и Бга са боачого в(ъ) великихъ оутиска(х) и оутрапієнах(ъ), звыкль мовити тоє, ахъ милый Бє!* (Радивил. 2019, с. 135).

53) *Пр(о)рцѣ Иліи, которогѡ и(з) чрєва мтрна избра Г(с)дѣ абы былъ Гетмано(м) и Кназем(ъ) Пр(о)рковъ, формою албо кшталом(ъ) справедливости, стобливости зерцало(м), оучителе(м) іилскимъ, правды и вѣры ѡборонцею, побож- // 257 божности вѣзерѣнкомъ, прибѣжище(м) оутисненных(ъ), потѣшителем(ъ) оубогихъ, сѣдиєю вдовиць, окомъ слѣпыхъ пазыком(ъ) нѣмы(х), ѡ(т)мстителемъ грѣховъ,*

*боазнію слыхъ, славою добрыхъ, жезлом(ъ) сильных(ъ), ѡ(т)цємъ царей, свѣтомъ міра, Пр(о)рком(ъ) найвыш(ш)аго, пр(д)тчєю Хвым(ъ), бгом(ъ) Ахава, Ваалитовъ страхомъ* (Радивил. 2019, с. 59).

54) *Таа то працюитаа дхвонаа наша пчела Антоній стый, з(ъ) роси бл(д)ти Бжеи, и з(ъ) цвѣтовъ мл(с)ти, ч(с)тоти, покори, оубозтва, бгомьслности, страхъ Бжого, зробивши найсолодшіє пластры заслѣгъ, дна теперешнаго при (оу)спеніи своем(ъ) заносить ѡныє наветы до столъ Нб(с)наго монархи Хр(с)та Сп(с)тела* (Радивил. 2019, с. 34 р.).

55) *Рабъ твой єсмь азъ, бойса Га ѡ(т) юности моєа. Тотъ далеко щаслившій и бл(г)веншій єсть Стль Хвь Николає, который избралъ наказаніє, и боазнь Бжію єще ѡ(т) немова(т)ства своего* (Радивил. 2019, с. 110 – 111).

Як приклади втілення «страху Божого» у пам'ятках XVI–XVIII згадуються імена відомих релігійних діячів – Лазаря (фрагм. 52), пророка Іллі (фрагм. 53), Святого Антонія (фрагм. 54), Святого Миколая (фрагм. 55). Кожен із них слугує прикладом християнського подвигу, самопожертви, наполегливої боротьби супроти ворогів Божих та цілковитого покладання на волю Божу. Вони свідомо обрали шлях «утисків» та «покарань» задля досягнення головної мети, ба більше, жодні перешкоди чи загрози не змусили їх зневіритися чи бодай засумніватися у Господі. Вони наполегливо служили Господу, зберігаючи власний трепет та особливу повагу до Нього протягом усього життєвого шляху. Укупі, усі ці видатні постаті демонструють нам істинне розуміння стосунку між Богом та людиною, котрий замість страху, тривоги та пригнічення, дарує душевний трепет, любов та довіру до Господа.

Отож результати дослідження окремої множини дискурсивних контекстів ужитку поняття *страх* окреслюють його як стан внутрішньої тривоги, неспокою, пов'язаного із певною загрозою. Приклади реалізують значення страху як базового негативного переживання, котре

характеризується інтенсивністю пережиття та яскравою зовнішньою природою. Проте аналіз пам'яток релігійного дискурсу дозволяє стверджувати про існування певної внутрішньої опозиції між «страхом перед Богом» та «страхом Божим»; де перший вважається підміною та викривленням істинного образу Господа, відтак не є достатнім для спасіння душі. Тоді як «страх Божий» є вагомим інструментом самоконтролю та саморефлексії перед Господом – справедливим Творцем та милостивим Батьком усього живого.

### 2.5 Опозиція *надія* – *страх*: когнітивно-прагматичний аспект

Проведений когнітивно-дискурсивний аналіз формулює загальні принципи структури концептів *надія* та *страх*, що, у підсумку, дає змогу окреслити їх як окрему концептуальну опозицію у свідомості українців XVI–XVIII ст.

По-перше, обидва концепти є поліфонічними та актуалізують подвійне значення – базовий психоемоційний стан та твірний елемент релігійної свідомості. У першому випадку опозиція є виразнішою та не потребує додатково обґрунтування. Оскільки диференціація станів відбувається за категорією задоволення чи незадоволення з приводу певного розвитку подій, де бажаний сценарій викликає надію, небажаний або ж загрозливий – страх.

Ба більше, про опозицію концептів *надії* та *страху* свідчить також й протилежний характер поведінкових реакцій, спровокованих ними. Так, стан страху ілюструється через зображення тривоги, неспокою, пригнічення чи навіть депресії, які до того ж часто супроводжуються активними мімічними, психосоматичними та поведінковими змінами. Натомість стан надії позначає психоемоційний стан спокою, рівноваги та піднесення із майже непомітним зовнішнім виявленням.

Подібну різницю у поведінкових реакціях можна пояснити з огляду на різну біологічну цінність для людського організму. Хоч і надія, і страх

є вродженими регулятивними механізмами, котрі здатні впливати на загальну життєдіяльність організму або його поведінку, очевидно є помітно вища значущість стану страху. Оскільки він є природною реакцією на будь-яку потенційну загрозу безпечній життєдіяльності та відтак подекуди потребує негайних дій (втеча, захист). Стан надії натомість слугує радше регулятивним механізмом у формуванні морально-ціннісних принципів та життєвих орієнтацій.

Складнішою є концептуальна різниця понять *надії* та *страху* у релігійному дискурсі, з огляду на його абстрактність та суб'єктивність. Отож надія та страх є фундаментальними цінностями духовного життя християнина, котрі формулюють його головні життєві завдання, цілі та формують певні морально-етичні принципи та норми поведінки. Однак попри складність аналізу релігійного дискурсу, окремою трудністю у дослідженні постає існування окремих внутрішніх опозицій у свідомості учасників дискурсу.

Так, ми говоримо про «надію на Бога» і «надію на тимчасові блага чи інших вищих сил», та про «страх перед Богом» і «страх Божий». В обидвох випадках одна із концепцій є викривленою інтерпретацією та продукує підміну окремих понять. У першій опозиції такою вважаємо надію на тимчасові блага, себе чи на інші вищі сили, оскільки вона не має нічого спільного із релігійною чеснотою надії та пропонує спрощене бачення, згідно із яким, щасливе та безтурботне життя не передбачає обов'язкову наявність Господа у ньому. В іншому випадку, викривленою концепцією називаємо «страх перед Богом», котра окреслює Бога як каральну силу, метою якої є жорстоке покарання за будь-які прогрішення, відтак формує постійне деструктивне відчуття страху у людини. Обидві хибні концепції ігнорують засадничі ідеї релігійного стосунку між Богом та людиною та свідомо спотворюють цінність Бога у нашому житті. До

того ж проаналізовані фрагменти пам'яток релігійного стилю XVI–XVIII ст. не засвідчують жодних згадок про опозицію згаданих понять.

56) *гды на овьи слова ихъ: Стителю Хвъ Николае, ратѸ(й) насъ. Утозвалса мовачи: ово га есте(м), которого сте в(ъ)зывали, не бо(й)теса; але дѸфа(й)те БгѸ* (Радивил. 2019, с. 113).

Натомість наведений фрагмент 56 ілюструє опозицію понять «надія на Бога» та «страх перед Богом», котрий дозволяє охарактеризувати концептуальну різницю між ними. Отже, спершу варто зазначити, що обидва поняття «надія на Бога», себто надія на Його милосердя та опіку, та «страх перед Богом» пов'язані із поняттям про Бога-Вседержителя. Іншими словами, хоч надія та страх є суб'єктивними реакціями на наслідки певних подій стосовно власного благополуччя, вони також передбачають усвідомлення обмеженості свого контролю над подіями та існування вищої сили.

Приклад 56 загалом підтверджує нашу тезу про протилежну оцінку психоемоційних станів надії та страху, як позитивного та негативного відповідно. Ба більше, така опозиція дозволяє стверджувати про можливість переходу з одного стану в інший, а також про ймовірність заміщення одного стану протилежним. У згаданій ілюстрації продемонстровано стан витіснення страху надією, що дає змогу висновувати щодо «корисності» та важливості останньої у релігійній свідомості українців.

Поняття «надії на Бога» та «страху перед Богом» також передбачають усвідомлення людиною власної гріховної сутності, щоправда під іншим кутом зору. Стан страху передбачає відчуття тривоги перед несподіваним покаранням, яким рано чи пізно наділить Господь людину. Цей стан фактично паралізує людину та унеможлиблює будь-яку нагоду одержати відпущення гріхів. Людина де факто приречена на пекельні страждання. Водночас стан надії передбачає довіру до Господа

як до справедливого Абсолюту, котрий, попри все, гарантує можливість прощення та допущення грішника до Царства Небесного. Тобто людина у стані надії не позбавляється суб'єктності стосовно власної долі, вона має змогу та повинна нести відповідальність за власні вчинки перед собою та Господом.

З іншого боку, психоемоційний стан надії як феномен питомо позитивний та оптимістичний дає змогу людині почуватися в безпеці та під Божим покровом навіть у найтемніші часи, позитивно впливає на загальний стан людини та якість її життя.

Отже, проведене дослідження не вичерпує тему концептуальної опозиції «*надія – страх*» у свідомості українців XVI–XVIII ст., однак на основі викладеного вище все ж можемо зробити певні висновки. Зокрема проаналізований матеріал дає підстави стверджувати про існування цієї опозиції як опозиції питомо позитивного та негативного станів, котрі передбачають різні концепції бачення людини як діяльної істоти та ідею стосунку між людиною та Богом. Ба більше, ілюстративний матеріал також засвідчує безпосередній перетин концептуальних просторів *надії* й *страху* та їхнє накладання у релігійному вимірі свідомості тогочасної людини.

## ВИСНОВКИ

Емотивний концепт – це когнітивна структура, котра містить конститутивні ознаки поняття та образ, зумовлений приналежністю до певного соціуму, етносу, культури. Ба більше, як різновид концептуальних утворень, емотивний концепт позначає абстрактний денотат, котрий не піддається безпосередньому вивченню. Натомість аналізуючи будь-які уявлення щодо абстрактних денотатів (у нашому випадку – психоемоційних станів), ми керуємося пресупозиціями – спільним фондом знань, котрим володіють учасники конкретного дискурсу. Відтак ми переконані, що глибоке вивчення емотивних концептів є надійним способом дослідження національного характеру та його особливостей.

Дотримуючись поглядів на концепт як на ментальне утворення, позначене етнокультурним маркером і визнаючи його здатність виявлятися в мові, у цій роботі ми зосередили увагу на емотивних концептах *надія* та *страх* і їх реалізації в релігійній свідомості та мовленнєвій практиці українців XVI–XVIII ст. Обрані концепти є проєкцією базових психоемоційних станів, та водночас вони є специфічними елементами культури, насамперед релігійної, української нації. Як психоемоційні категорії, обидва поняття виконують регулятивну функцію: страх примушує мобілізувати власні сили та негайно діяти задля уникнення потенційної загрози чи небезпеки; надія корегує загальні поведінкові патерни, з огляду на індивідуальні життєві принципи та орієнтири. З психологічної точки зору стани надії та страху є протилежними, про що свідчить характеристика спровокованих ними реакцій. Для стану страху притаманними є тривога, неспокій, пригнічення, для надії – спокій, рівновага, піднесення. Ця опозиція є важливою, однак не вичерпною.

Безпосереднє ядро нашого дослідження склало вивчення текстів пам'яток, передусім релігійного змісту, XVI–XVIII ст. У результаті детального лексикографічного аналізу реєстрової (зادля пошуку семантичних дублетів, як-от *страх – боязнь* тощо, *надія – оупованіє* тощо) та ілюстративної частин “Словника української мови XVI– першої половини XVII ст.” (т. 1–17 включно з літерою М), опублікованих текстів проповідей XVIII ст. вдалося виявити і опрацювати багатий матеріал, що увиразнює особливості усвідомлення та переживання тогочасною людиною, часто безпосередньо дотичною до релігійної комунікації, психоемоційних станів надії та страху.

Так, на позначення надії засвідчено широкий діапазон лексико-семантичних засобів вербалізації, серед яких іменники *надѣя, де(р)зновеніє, вигляданьє, оуфность, оупованіє, бѣзовань*, дієслова *дуфати (оуфати), сподѣвати(са), надѣяти(са), бѣзоватися, мнимати (мнитися), уповати, датися, дерзати, вздыхати, иждати, зрѣти*. Психоемоційний стан страху виражався за допомогою множини іменників: *страхъ, боязнь (боазнь, боязнь, боазнь), дрожь, дрѣжанья, боазливість, малодушество, богобойность, богобоазньство*; дієслів: *боятися (бояти, боятися, боятиса, боятісе, буютиса), страхатися, оужаснутися, згоршитиса, лиходячити, страхатися, оужаснутися, згоршитиса, лиходячити, дрижати*, прикметників: *малоду(ш)ны(и): лауливы(и), боа(з)ливы(и), страхливый, полахливый, бгобоазненноє: бгобойноє, бгобоачєє, побожноє*, прислівників: *боязливе, богобойно (богобойне)*.

Опрацювавши фрагменти релігійних пам'яток XVI–XVIII ст. на предмет виявлення засобів вербалізації понять *надії* та *страху*, ми розробили словникові дефініції ключових імен обидвох концептів. Отже, нам вдалося зафіксувати такі значення лексеми *надія*. 1. Упевненість у здійсненні бажаного, очікуваного чи потрібного; оптимістичне



очікування чогось; 2. Прагнення чогось, підкріплене очікуванням чи власною вірою 3. Сподівання, покладання на когось/щось (наприклад, як наслідок довірливого стосунку); 4. Певність, переконання; 5. Богословська чеснота (тріада Віра, Надія, Любов); 6. Сподівання, очікування Божої ласки, милосердя.

Проаналізувавши частотність певних слів-ідентифікаторів, ми виявили конститутивні ознаки концепту *надія*, зокрема обов'язковою є наявність експерієнцера здатного до переживання надії як стану оптимістичного очікування, сподівання, віри та довіри до когось/чогось. Аналогічно у релігійному контексті стан надії характеризується як стан питомо позитивний, спрямований на очікування, покладання на Бога, Його заповіді, Його милосердя.

Щодо моделювання семантичної структури лексеми *страх*, то тексти XVI–XVIII ст. засвідчують значення: 1. Психоемоційний стан людини, обумовлений очікуванням реальної чи потенційної загрози, болю, небезпеки, що характеризується мімічними, психосоматичними та поведінковими змінами; 2. Стан тривоги, пов'язаний із передчуттям чогось лихого, шкідливого, небезпечного; 3. Трепет, почуття благоговіння, пошани перед вищими силами (Господом Богом); 4. Стан неспокою, пов'язаний із очікуванням гніву чи покарання вищих сил (Господня кара).

У результаті проведеного аналізу із урахуванням тих чи інших сем, ми засвідчили іманентну ознаку страху – це наявність експерієнцера, що відчуває тривогу, неспокій, нервові збудження. Стан страху містить негативну емоційну оцінку, пов'язану із потенційним пережиттям певної небезпеки чи загрози, себто із негативним характером причини стану.

Як частина релігійної культури страх найчастіше позначає стан тривоги через майбутнє покарання, гнів Господній, або ж особливо трепетне ставлення до Бога-Творця. Це дає змогу стверджувати про

дихотомічну природу страху як негативного та позитивного стану відповідно. З огляду на окреслені поняттєві ознаки концептів *надія* та *страх* маємо змогу стверджувати про їхню семантичну опозицію. Стан надії пов'язують із очікуванням кращого розвитку подій, тоді ж як страх є здебільшого результатом передчуття потенційно негативних явищ чи подій.

Задля увиразнення концептуальної опозиції «*надія* – *страх*» у релігійному дискурсі XVI–XVIII ст., ми зосередилися на аналізі дискурсивних контекстів. Застосування методики когнітивно-дискурсивної інтерпретації дозволило верифікувати раніше одержані дані дефініційного аналізу. Як наслідок, ми одержали змогу окреслити глибинне сприйняття надії та страху у свідомості українців, котре очевидно різнилося із узагальненими словниковими дефініціями.

Отже, насамперед нам вдалося засвідчити існування окремих внутрішніх опозицій в досліджуваних емоційних концептах: «надія на Бога» і «надія на тимчасові блага чи інших вищих сил); «страх перед Богом» і «страх Божий». Примітно, що в обидвох випадках одна із концепцій є спрощеною інтерпретацією, а тому викривлює істинний сенс поняття. У першому випадку йдеться про «надію на тимчасові блага», себто ідею щасливого життя, котра не передбачає обов'язкової присутності Бога. В іншій опозиції викривленим є «страх перед Богом», оскільки той провокує сприйняття Бога як жорстокої каральної сили. Як бачимо, обидві концепції не мають нічого спільного із істинним розумінням надії та страху як елементів релігійного життя людини, натомість спотворюють цінність стосунку між людиною та Богом та цінність Господа загалом. Ба більше, вивчені фрагменти пам'яток XVI–XVIII ст. не засвідчують жодної згадки щодо існування концептуальної опозиції між цими поняттями.

Натомість одержані фрагменти ілюструють опозицію понять «надія на Бога» та «страх перед Богом». Проте, спершу, варто зазначити, що, попри концептуальну різницю, критичним для обидвох концепцій є розуміння Господа як Творця та Вседержителя. Тобто, попри те, що обидва стани є психоемоційними реакціями на той чи інший сценарій розвитку подій стосовно власного добробуту, вони також передбачають визначальну роль Господа-Вседержителя, котрому відводиться цілковитий контроль над усім. Іншими словами, стан страху та надії передбачають усвідомлення обмеженості суб'єктності особистості щодо власного майбутнього. Ба більше, в обидвох випадках йдеться про усвідомлення людиною власної недосконалої, гріховної сутності.

Однак наведені ілюстрації засвідчують протилежні емоційні оцінки «надії на Бога» та «страхом перед Богом» як позитивного та негативного стану. Адже концепція «надії на Бога» передбачає цілковиту довіру до Господа як на милосердного Творця, тоді як «страх перед Богом» позначає стан заціпеніння, жаху чи пригнічення, котре переживає людина в очікуванні майбутнього жорстокого покарання. Фактично «страх перед Богом» змушує людину змиритися із майбутніми стражданнями, прийняти власну безсильність та беспорядність.

Проаналізовані фрагменти також дають підстави для висновків про можливість переходу або цілковитого заміщення одного стану протилежним (наприклад, заміщення страху надією). Зокрема, у згаданому прикладі (фрагм. 56) йдеться про зміну страху надією на Бога, що свідчить про більшу значущість та «користь» останньої як чесноти у релігійному стосунку Бога та людини.

Отже, проведений аналіз дав змогу визначити поняттєві ознаки емоційних концептів надії та страху у свідомості українців XVI–XVIII ст., а також конститутивні особливості, котрі свідчать про існування своєрідної концептуальної опозиції між ними. Застосування методики

когнітивно-дискурсивного аналізу на більш репрезентативному матеріалі складає перспективи майбутніх досліджень у цьому напрямі царині.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

### I. НАУКОВІ ПРАЦІ

1. Maksimenkova L. *Psychoemotional states and personality traits of patients undergoing treatment (The International Conference «Health and well-being in modern society»: conference proceedings.)* // Atlantis Press (<https://www.atlantis-press.com/proceedings/ichw-20/125944861>)
2. Mikołajczuk A. *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie*. Warszawa 2009, 357 s.
3. Wierzbicka A. *Kocha – lubi – szanuje. Medytacje semantyczne*. Warszawa 1971, 280 s.
4. Апресян Ю. Д. *Избранные труды. Т.2. Интегральное описание языка и системная лексикография*. Москва 1995, 767 с.
5. Багнюк Н. *Мовна картина світу в діячронії та історична лексикографія: кілька точок перетину* // *Rozprawy Komisji Językowej ŁTN* 68 (2020) s. 7-30
6. Бацевич Ф. С. *Основи комунікативної лінгвістики*. Київ 2004, 342 с.
7. Гадамский А. К. *Основные направления теолингвистических исследований в современном славянском языкознании* // *PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Językoznawstwo* 10 (2015) с. 45-62
8. Гадамский А. К. *Проблема взаимодействия языка и религии* // *Культура народов Причерноморья* 49 (2004) с. 164-166
9. Гумбольдт В. *Избранные труды по языкознанию / перекл. з нім. Г. М. Рамишвили*. Москва 1984, 400 с.
10. Здимбіцька З. *Чим є і навіщо існує релігія. Релігія і культура. Релігія в сучасному світі : Матеріали до курсу релігієзнавства / перекл. з польськ. Г. Теодорович*. Львів 2007, 504 с.

11. Карасик В. И. *Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики: сб. науч. тр.* Волгоград 1999, с. 5-19
12. Караулов Ю. Н. *Русская языковая личность и задачи ее изучения // Язык и личность.* Москва 1989, 216 с.
13. Караулов Ю. Н. *Русский язык и языковая личность.* Москва 2010, 264 с.
14. Крисанова Т. А. *Сучасний стан розвитку лінгвістики емоцій // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання* 78 (2014) с. 79-85
15. Кубрякова Е. С. *К определению понятия имиджа // Вопросы когнитивной лингвистики* 1 (2008) с. 5-12
16. Левитов Н. Д. *О психических состояниях человека.* Москва 1964, 342 с.
17. Лисиченко Л. А. *Структура мовної картини світу // Мовознавство.* 5-6 (2004) с. 36-41
18. Маслова В. А. *Когнитивная лингвистика: учебное пособие.* Мінск 2008, 256 с.
19. Маслова В. А. *Национальный характер сквозь призму языка.* Витебск 2011, 68 с.
20. Мацієвська Т. *Вербалізація психічних станів: термінологічні проблеми психології та лінгвістики // Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології»* 453 (2002) с. 368-372
21. Мечковская Н. Б. *Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов.* Москва 1998, 352 с.

22. Ніколаєнко Л. І. *До питання про основні напрями вивчення емоцій у польському, російському та українському мовознавстві* // *Acta Polono-Ruthenica* 23 (2018) с. 99-107
23. Ніколаєнко Л. І. *Репрезентація емоцій заздрості і співчуття в польській, російській та українській мовах: семантико-когнітивний і лінгвоаксіологічний виміри: монографія*. Київ 2021, 412 с.
24. Попова З. Д., Стернин И. А. *Семантико-когнитивный анализ языка*. Воронеж 2007, 250 с.
25. Попович Т. І. *Когнітивна структура поняття страх* // *Філологічні трактати* 2 (2010) с. 32-36
26. Потебня А. А. *Мысль и язык*. Киев 1993, 192 с.
27. Прохватилова О. А. *Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи*. Волгоград 1999, 364 с.
28. Салахова А. Г.-Б. *Конфессиональная языковая личность: когнитивный аспект* // *Вестник Челябинского государственного университета* 24 (2013) с. 140-143
29. Салахова А. Г.-Б. *Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики*. Челябинск 2013, 166 с.
30. Селігей П. *Внутрішня форма назв емоцій в українській мові* // *Мовознавство* 1(2001) с. 24-33
31. Скакун І. О. *Перспективи антропоцентризму в сучасній науковій картині світу* // *Актуальні проблеми філософії та соціології* 5 (2015) с. 193-196
32. Спасенко П. В. *Релігійна лінгвістика в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку* // *Studia Linguistica* 7 (2013) с. 121-128
33. Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні в Україні XVI-XVII ст.* Київ 2002, 416 с.

34. Ястремська Т. *Картина світу і концепт: проблема (пере)осмислення*  
// *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*.  
Львів 2020, с. 394-410

## II. ЛЕКСИКОГРАФІЧНІ ПРАЦІ ТА ЇХНІ СКОРОЧЕНІ НАЗВИ

1. ESSČ – «Elektronický slovník staré češtiny». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx?idz=ESSC>
2. GbSlov – «J. Gebauer, Slovník staročeský». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx?idz=GbSlov>
3. HSBM – «Гістарычны слоўнік беларускай мовы». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://verbum.by/hsbm?prefix=%D0%B0>
4. MSS – «Malý staročeský slovník». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx?idz=MSS>
5. SJP – «Elektroniczny słownik języka polskiego XVII i XVIII wieku». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://sxvii.pl/>
6. SP – Maýenowa Maria R., Peþłowski Franciszek, red. (t. 1–34), Mrowcewicz Krzysztof, Potoniec Patrycja, red. (t. 35–37), Wilczewska Krystyna, Woronczakowa Lucyna i in., red. (t. 27–37), 1966–1994, 1995–2020, «Słownik polszczyzny XVI wieku», Wrocław 1966-2016. – t. 1–34, t. 27–37; Warszawa – t. 35–37.
7. SS – «Słownik staropolski». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://pjs.ijp.pan.pl/sstp.html>
8. StčS – «Staročeský slovník». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx?idz=StcS>
9. Срезн. – «Матеріалы для словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ. Трудъ И. И. Срезневскаго». Санкт-Петербург 1893. – Т. 1 (А – К); 1902. – Т. 2 (Л – П); 1912. – Т. 3 (Р – Я).
10. Староукр. – «Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.» за редакцією Д. Гринчишина. Київ 1977. – Т. 1 (А – М); 1978. – Т. 2 (Н – Θ).



11. СУМ – «Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.» за редакцією Д. Гринчишина (сьогодні М. Чікало). Львів 1996-2017. – Вип. 1-17.

12. Тимч. – «Історичний словник українського язика» комісії УАН на чолі із Є. Тимченком. Харків-Київ 1930. – Т. 1. (А – Ж); 1932. – Т. 1. Зошит 2 (Г – Ж).

**ДОДАТОК І**  
**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЇХ УМОВНИХ**  
**СКОРОЧЕНЬ**

BD – Documentele lui Stefan cel Mare, publicate de Ioan Bogdan, vol. I, Bucuresti, 1913; vol. II, Bucuresti, 1913.

Аз. В. – Іеромонах Азаріас. Вѣра Єдиної Стои католической Апстлскои Цркве на Всиходѣ. – К., бл. 1619. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр І С. 3745.

Ант. – Антиризис або апологія проти Христофора Філалета. – Вільна, 1599 // РИБ. – Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пг., 1903. – Кн. 3. – С. 477-982.

Апокр. – Апокрисисъ албо ѡповѣдь на книжки о съборѣ берестейскомъ... чере христофора филалета, Врихлѣ дана. – Острог, 1598-1599. – Зберігається у Львівському державному історичному архіві, шифр Сд 206.

Бер. В. – Беринда Памво. На Ржство... Вѣригѣ для оутѣхи православным хрстіаномъ. – Львів, 1616//ЧИОНЛ. – К., 1912. – Кн. XXIII, отд. 3. – С. 65-96.

Вел. – Сказаніє о войнѣ козацкой з поляками Самійла Величка. Пам'ятки Українського письменства. Т. I. Видає Археографічна Комісія Української Академії Наук. Київ, 1926 р.

Виш. Зач. – Сие писание зовется зачепка мудраго латынника з глупым русином в диспутацию. 1608-1609. Иван Вишенский. Твори. Київ, 1959. С. 197-231.

Виш. Кн. – Книжка Иоанна мниха Вишенского от святых Афонских горы в написание всѣх православных христиан, братствам и всѣм благочестивым, в Малой России... жителствующим. – 1588-1600. – Неповний рукопис зберігається у Відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 3. Доповнено за вид.: Иван Вишенский. Твори, – К., 1959. – С. 125-158.

Виш. Кр. отв. – Краткословуы отвѣт Феодула, в святѣй Афонстѣи горѣ скитствующаго, против безбожнаго, лживаго, потварнаго и настоящаго вѣка погански, а не евангельски мудруючого писания Петра Скарги о реченном ряде и едности костела божияго под едным пастырем и о грецком и руском от тое едности отступлению. 1600-1601 // Иван Вишенский. Твори. – К., 1959. – С. 159-187.

Волк. – Розмышляне ѿ мѣцѣ ха спсителя ншго... Вѣршами написаныи през многогрѣшного Инока Іоаникіа Волковича. – Львів, 1631. – Зберігається у фондах Львівського державного історичного музею, шифр Сд 250.

Гр. Сл. – Прпбнаго Максима грека, Инока ѿ стѣа Аѳонскіа горы, ижъ годитьса, нѣкомѣ придавати инто або оуймавать в Бозскомъ вызнаню або в складѣ непокаланой христїанской вѣры Слово а... Слово в. – К., 1619// Іеромонах Азаріас. Вѣра Єдиной Стои католической Апстлской Цркве на Всиходѣ. – Арк. 184-306.

Діал. – Діалог альбо розмова. Малышевекий И.И. Александрийский патриарх Мелетій Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1878. Т. 2. С. 49-83.

Діал. О см. – Діалог о смерти. – Чорна, 1629 (за списком XVIII ст.) // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1912. – Т. VII, кн. 1. – С. 264-280.

Дух. б. – Дховный Бесѣды стго ѿца нашего Макарія пѣстелника егѣпского ѿ досконалствѣ Христїанѣ Православныхъ: Многими пожитками... наполнении. Вільна, 1627. Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр II с. 2672.

Є. Нег. – Новий Завіт в перекладі В. Негалевського. – 1581. – Рукопис зберігається в ЦНБ НАН України, шифр 451 п / 1636.

Жел. Тр. – Арсеній Желиборскій. Евхологіонъ си єсть молитословъ, или требникъ...(Передмова). – Львів, 1645. – Арк. 1-6 зв. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр II с. 2170.

Зерц. – Сіа книга нарицаемая зеркало бгословіи, избраннаѿ многнхъкниг бгослов'скихъ трѣдолюбіє<sup>м</sup>. Сѣставълена еромонаха Кирила Транъквилиона. – Почаїв, 1618. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр II с. 2233.

Злат. Н. – Омїліа и Наѣка стгѣ оца ншгѣ Іванна Златоѣстагѣ, архієспса константіно-польського, на с: Великѣю патдєсатницѣ // Стгѣ Оца Ншгѣ Андреа Архієспса Кесаріа Каппадокійскіа. Тлькованіє на Апокалѣпсіи... Стогѣ... Іванна Бгослова... – К., 1625. – Арк. 127-130 зв. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр IV с. 381.

Зобр. – Зобрапе короткой наѣки ѿ артикѣлахъ вѣры Православно-католической христїанской. – Львів, 1646. – Зберігається у Відділі

рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр II с. 2201.

Изб. – Изборникъ Святославовъ (Съборъ отъ много отьць), написанный діак. Іоанномъ въ 1073 г. Выписки провѣрены по фотолотографич. снимку, изд. Обществомъ любит, древн. рус. письм. (С. Пб. 1880)

Иппол. Антихр. – «Иполита епискоупа съказанія о Христорѣ и о антихристѣ», по рук. Чудова мон. XII в. Невостр., стр. 1-109; Сказ, антихр., с. 5-35

Ист. фл. син. – Исторія ѿ листрикійскомъ, то есть ѿ разбойническомъ ферарскомъ або флоренскомъ синодѣ, в коротцѣ правдиве списанаа. – Острог, 1598. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр I с. 3976, арк. 33-44.

КА – Крехівський апостол. – б. м. н., 11 пол. XVI ст. – Зберігається у Рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр 1291.

Кас. – Іоан<sup>на</sup> Кассіана пѣсты<sup>но</sup>ожигеля ѿ Ѹстава<sup>х</sup> манастирски<sup>х</sup>. Б.м.н., серед. XVII ст. Зберігається у Рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 3, N 32, 1-236.

Катех. – Катехізіс або визнання віри соборної апостольської східної церкви. – Вільна, 1600. ЧИОНЛ. К., 1890. Кн. IV, отд. 3. С. 1-81.

Кл. Остр. – Невідомий твір Клирика Острозького. – Острог, 1599 // Пам'ятки українсько-руської мови і літератури / Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка. – Львів. 1906. – Т. V – С. 201-229.

КМПМ – С. Т. Голубев. Киевский митрополит Петро Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования). – К. – 1883. – Т. I; 1898. – Т. II.

Коп. Ом. – Копистенський З. Умлііа албо казанье на роковѣю Памать в Бзѣ Велебногѡ... Евѹиміа Плетенецкогѡ... написано... – К., 1625 // Проф. Хв. Тітов. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. – К., 1924. – С. 147-171.

Коп. Пал. – Копистенський Захарія. Палінодія. – К., 1621 // РИБ. – Т. IV: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пг., 1878. – Кн. 2. – С. 313-1200.

Крон. – Кройника то есть исторія свѣта на шэсть вѣковъ, а чтыри монархіи роздѣлена. З rozmaитыхъ гисториковъ жидовскихъ, и поганскихъ. – Львів, поч. XVII ст. – Пам'ятка поміщена в збірнику, який зберігається у

Рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 77, N 59. – Арк. 1-45.

Л. Пот. – Лист Іпатія Потія до князя Костянтина Острозького. Рожанка, 1598 Русская историческая библиотека. Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. Пг., 1903. С. 983-1033.

ЛБ – Беринда П. Лексикон словенороський. Київ, 1627. (Надрук з київського вид. 1627 р. фотомех. способом / Підгот. тексту і вступ. ст. В. В. Німчука. Київ.: Вид-во АН УРСР, 1961.

ЛКБВ – Лист польського короля Казимира біскупові віденському та ін. з приводу переговорів з магістром хрестоносців, 1447-1492 р., Москва, Інститут російської мови АН СРСР, архів В. Розова, № 56, 3, 76.

ЛС – С. Славинецький. Лексикон латинський// "Лексикон латинський" С. Славинецького. "Лексикон словено-латинський С. Славинецького та А. Корецького-Сатановського / Підготував до видання В. В. Німчук. – К.: Наук. думка, 1973.

ЛСБ – Документи Львівського Ставропігійського братства: рукопис к. XVI – серед. XVII ст. Зберігається у Львівському державному історичному архіві, ф. 129, оп. 1.

Лук. – Евангеліє отъ ап. Луки.

Лѣк. – Лѣкарство на оспалый оумысль чоловѣчій а особливе на затвердѣлыє срѣца людскіє заведеные свѣтомъ. альбо якими грѣхами бжственнаго іоанна златоустаго до оеодора мниха... Острог, 1607. Зберігається у Львівському державному історичному музею, шифр Сд 176.

Мог. Кн. – Книга дши нарыцаема злото ... трѣдолубіємъ Петра Могили... – К., 1623 (Рукописна копія 1670 р. стародруку). – Зберігається в Рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 3.

Мог. Тр. – Євхологіон албо молитвословъ., или требникъ... повеленієм... Отца Петра Могили... – К., 1646. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр IV Ст. 49243. Фотопередрук книги, подарованої проф. Олексою Горбачем, зберігається у Відділі української мови Інституту українознавства

НЄ – Поучения на евангелие по Няговскому списку 1758 г. // Материалы для истории Угорской Руси. Памятники церковнорелигиозной жизни угро-русов XVI-XVIII вв., изд. А. Петровым. – СПб., 1914. – Вып. Л/ П.

О обр. – Ω образѣхъ. Ижъ якъ в старомъ законѣ з росказана бжго были, та<sup>к</sup> и в' новомъ ω<sup>т</sup> самого Ха Бга початокъ мають//Іеромонах Азаріас. Вѣра Єдиної Стои католической Ап<sup>т</sup>лскои Цркве на Выходѣ. – К., бл. 1619. – Арк. 1-599

О тайн. – Наѣка о се<sup>д</sup>ми тайнахъ црковныхъ. Прє<sup>з</sup>витеромъ до прыстойного шафована тайнами стыми барзо потребнаа. – Львів. 1645. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр 1 с. 3618

Охт. – Шхтаикъ Сирѣчь всмогласникъ. Твореніє ѿчасти прп<sup>д</sup>бнаго ѿца нашего Іванна Дамаскина. – Дермань, 1603. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр IV с. 862

Панд. Ант. – Арх. Амфилохій: Словарь изъ Пандекта Антиоха по сп. XI в Воскресенской Новоіерусалимской библ. М. 1880

Пер. Ев. – мат.—В. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVIII в. Ленинград, 1926 г.

ПЄ – Пересопницьке євангеліє 1556-1561 pp. Зберігається в ЦНБ НАН України, N 15512.

Пит. – Питання і відповіді православного папістові. - Б. м. н., 1603 // РИБ. –Т. VII: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1882. – Кн. 2. – С. 1-110.

Посл. до лат. – Послання до латинян. – Б. м. н., 1582. – РИБ. – Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пг., 1903. – Кн. 3. – С. 1123-1148.

Прич. Отех. – Марка Антоніа архієпскопа Спалатен'ского. Причины отеханья его зе Влохъ. – Єв'є або Вільна, п. 1616. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр Унікат, с. 4442.

Проп. р. – Різні проповіді. – Б. м. н., поч. XVII ст. – Зберігається у ЦНБ НАН України, шифр 283 11/73.

Псалт. Толк. – Псалтырь толковая 1564 г. Румянцевскаго музея № 331. – См. Рум., с. 468.

Радивил. – Антоній Радивиловський. Бароківі проповіді XVII ст. Київ 2019, 381 с.

Розм. пап. – Розмова папіста з православним. – Б. м. н., 1598. – Зберігається у Рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф.77, N 291.

Рук. хр. – Рукописный хронографъ: Кроника си есть лѣтописецъ изъ розныхъ многихъ – кроникаровъ діалектомъ рускимъ написана до 1656 лѣта чрезъ много лѣтъ дописана 1771. Рукопис належав Редакціи ж. «Кіевская Старина» Тепер ВБУ. № 165.

Сл. о зб. – Слово о збѣренію пекла... – Б. м. н., I пол. XVII ст. (за списком XVIII ст.)// ЗНТШ. – Львів, 1908. – Т. LXXXI. – С. 5-50.

См. В. – Герасим Смотрицький. Вірші// Библиа сирѣ книги ветхаго и новаго завѣта... – Острог, 1581. – Арк.7-7 зв.

См. Каз. – Казанъена честный Погребъ пречесптнѣногѣ и превелебногѣ мѣжа и ѿца Леонтіа Карповича... презъ... Мелетія Смотриского ѿправованое. – Вільна, 1620. – Зберігається у фондах Львівського державного історичного музею, шифр сд. 218.)

См. Кл. – Смотрицькій Герасим. Ключъ црства небесного и нашеє христіанское духовное власти нерішимый узель. – Острог, 1587. – Зберігається у ЦНБ НАН України.

Тест. – Тестаментъ в христѣ побожного и славного монархи свѣта Василіа цесара кгрецкого до сна своего южъ коронованого Льва филозофа дѣдича и цесара тогожъ цесарства. – Острог, 1614. – Зберігається у Львівському державному історичному музею, шифр Сд N 568.

Траг. п. – Вірші зі трагедіи Христос пасхой Григорія Богослова. – Львів. 1630//ЭНТШ. – Львів, 1914. – Т. СХVIII. – С. 161-178.

УЄ №29519 – Учительне євангеліє. – 3 території Бойківщини, XVI ст. – Зберігається у фондах Львівського національного музею, шифр Рк 29519 (41351).

УЄ №31– Учительне євангеліє. – 3 території Бойківщини, К. XVI ст. – Зберігається у рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 1, N 31.

УЄ №32 – Учительне євангеліє. – Б. м. н., 1645. – Зберігається в відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 77, N 32.

УЄ №5 – Учительне євангеліє. – Львів, 1585. – Зберігається у рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України, ф. 77, N 5.

УЄ №62 – Учительне євангеліє. – Височани. 1635. – Зберігається у Рукописному відділі Львівської наукової бібліотеки НАН України. ф. 2, N 62.

УЄ Єв. – Євґліє ґчителное албо Казана на кождґю неґлю и свата ґрочистыи... (Передмова). – Єв'є, 1616. – Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр IV с. 531.

УЄ Кал. – Єв ліє ґчителное албо Казана на кождґю Нґлю и Свата оурочистыѣ. ПрезСТ. Отца ншего Калліста... по грецкґ написаное, а тепеґ повторе ново з' грецкого и словенского языка на рґській переложеное... повеленіем Петра Могилы... - К., 1637. - Зберігається у Відділі рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки НАН України, шифр IV Ст.-421

УЄ Трос. – Тростянецьке учительне евангеліє (уривки). – З території Лемківщини, XVI ст. // Prace filologiczne. – Warszawa, 1931. – Т. XV. cz. 2.

Ун. гр. – Унія греків з костьолом римським. – Вільна, 1595 //РИБ. – Т. VII: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пг., 1882. – Кн. 2. – С. 111-168.

Час. Слово. – Слово дґшеполезно... Ѡ исходѣ дґши ѡт тіла...// (Ѡрологіон Си рѣчь», Часословѣ Полѣставный. – Львів, 1642. – Арк. 266-278 зв.

Чет. – Четья 1489 р. – Рукопис зберігається у ЦНБ НАН України, шифр ДА / 415 л.



**ДОДАТОК II**  
**КОРПУС ЦИТАТ (МІКРОТЕКСТІВ) ІЗ РЕЛІГІЙНИХ ТЕКСТІВ XVI –**  
**XVIII СТ. ДЛЯ ВИВЧЕННЯ МОВНОЇ ОБ'ЄКТИВАЦІЇ КОНЦЕПТІВ**

***НАДІЯ І СТРАХ***

Надежда же не посрамитъ. (Изб. 1073 г. )

И тъ боудеть надежда странамъ. (Иппол. Антихр. 9)

Не есть то ди(в) ани новина иже писа(л) такии рѣчи...ка(к) нашъ неприятель...жадая а хота...мысли ваши противоу намъ завжды чисте а нѣрны о которы(х) жо непороушоны въ вѣре оуставичнѣ а въполнѣ мы дооуѹамы а надѣю мамы нѣкоторое о на(с) оувести оу вотпѣне. (Брест Куявський, 1447-1492 ЛКБВ)

Боудьте доброй надѣи. (Пер. Ев.17)

Авраамъ съ сыномъ своимъ облапившись, цѣловалися надъ надѣю свою. (Рук. хр. 17)

Грекове иньшой надѣи и помочи опрочъ Бога не мѣли. (Рук. хр. 419)

Для того(ж) потреба была што иньшого впровадити в чомъ бы є(с)мо надѣю свою бє(з)печне покладати могли. (II пол. XVI ст. КА 562)

Але я(к) скоро при(и)де на него якаа образа,... оною надѣєю...о(с)мѣлены(и), я(к) закрѣчены(и) камѣнъ з процы выпаде. (серед. XVII ст. Кас. 34)

Роспоминаючи, которые додають ми доброе надеи и приводятъ мя до того, абы-мы се о стародавнѣнюю ласку твою оную у тебе стараль и пожеданьного покою прагнуль, а покою хотяжь...(Рожанка, 1598 Л. Пот. 991)

Геургій стый, и высоки(м) голосо(м) заволає(т): знає(ш) ли мене цесарѣ, и Бга того, которо(м) па(м) тебѣ шповѣдалъ? Который мене з(ъ) рѣкъ твоихъ, и ш(т) тоєи страшной дѣволскои штѣки, през(ъ) которѣю, певной былесь надѣи мене з(ъ) свѣта згладити, вырвалъ. (Радивил. 2019, с. 7)

На новѣю кѣ немѣ смѣлость, и дерзновение, на новѣю а невонпливѣю надѣю се способлаєть. (Вільна, 1620 См. Каз. 7)

Тоты дѣлаючи своей силѣ и шродѣ великой. Вымысливши; а також іменник оуфность: Которою а оуфностью оумощеный бѣдѣчи, и везваньемъ порѣшоный, и небеспече(н)ствомъ оупомненный. (Св'є а. Вільна, п. 1616 Прич. Отех. 13 зв.)

Такъже и домъ бѣдѣючій, албо землю о(р)ѣчій, первѣй з своей власности выдаєть чемалѣ в надѣю пришлого приходѣ. (Вільна, 1627 Дух. б. 238)

Понєва(ж) жа(д)ной надѣи не было, абыса кто з ни(х) чого вареного сподѣвати могль. (серед. XVII ст. Кас. 45 зв.)

Бо(л)шаа наставала то(г)ды на(м) о(т)ната вса надѣя здрава нашего. (II пол. XVI ст. КА 149)

Має(м) надею и(ж) его мл(с)ть для на(с) то шчини(ти) рачи(т). (Хуші, 1558 ЛСБ 27)

В че(т)вє(р)то(м) надѣю живота дльшого, о(т)ложена покоуты. (поч. XVII ст. Проп. р. 284-284 зв.)

Нехай вам надѣи и оттухи (яко не дочекаете того николи по Руси) не чинит! (1598 Виш. Кн. 125)

Не бє(з) надѣи еднакъ же не замешкавши ѿсоблиное выйде выданіе книги. (Київ, бл. 161 О обр. 180)

Чи не выразила (ж) надѣи, гды ре(к)ла з(ъ) Ѱа(л)мѣстою: Изволи(х) примѣтатиса в(ъ) домѣ Ба мое(г)[о] пачє, неже жит(и) в(ъ) селеніи(х) грѣ(ш)ничи(х)? (Радивил. 2019, с. 98)

Не дѣфане о достѣпнєню справедливости през звѣклыє средки, не дѣфаньє о помочи, выгледаньє за некараньємъ и негамованьємъ оутисненыхъ,... звѣкло бывати причиною оутрапєнымъ. (Острог, 1598-1599 Апокр. 217)

и николи же от сих не сподѣвайся помысла за спасение крещенных душ. (1608-1609 Виш. Зач. 200)

Бо що за сполєчно(ст) може быти справє(д)ливости з неправостою... // ...а чого(ж) са иншого сподѣвати має(т) с того злоучєна, єдно скажєна а знищєна сєбє само(г) яко слабшеи строны. (Львів, 1585 УЄ №5, 112 зв.-113, на полях)

Жєбы(с) тепєрь... мѣль єи показати [терпливость]... Гды та нѣхто не розгнѣває(т) и не дражни(т)... маєш са єн сподѣвати. (сєред. XVII ст. Кас. 60 зв.)

Они сподѣючи(с) абы то кєли(х) вина або яко(г) дорогою напою выпити, ѡ(т)повѣли можемо. (Височани, 1635 УЄ №62, 18)

О чомъ она яко мати ваша... женихѣ своемѣ кровию прєч(с)тою васѣ ѡ(т)кѣпи(в)шемѣ, яко сны свои за слѣги и двораны ѡ(т)дати з радостою... надѣяласа. (Острог, 1587 См. Кл. 5 зв.)

Рєклъ имъ вы надѣтєса иже бы тыи то галилєяне на(д) всѣ(х) котории живоуть в галилєи грєшнѣйшими были иже ѡни таковыи // рѣчи трѣпѣли. (1556-1561 ПЄ 279-279 зв.)

Сѣ(т) то(г)ды они роусь прѣваа, которой нѣкоторои надѣю(т)са выродитиса... ѡ(т) барвы зроумана чорнои, гдє и днє(с) зовємо роусы влосы. (Львів, поч. XVII ст. Крон. 47 зв.)

Не надѣи же ся гостєм быти духу святому в костєлє латынском во вѣки. (1608-1609 Виш. Зач. 223)

Єдінъ научєнии в законѣ прислоуховаючиса словѣ(м) хвы(м), боу(д)учи, бєспєнь в науцѣ своєи пристоупилъ надѣваючиса вловити въ якои ѡмыслности га. (Львів, 1585 УЄ №5, 296 (на полях))

Тѣтъ до оудивлєния приходитъ великомѣ ѡшѣканю послѣшныхъ римскомѣ костєлови, в акових заводах марнах зостають, на тщєтнїа ѡбѣтници папєжскїа надѣюще(с). (Київ, 1621 Коп. Пал. (Лв.)31)

Єв(г)листа выпи соуєтъ якъ хс прє(д)сылаєтъ иныхъ оучєниковъ сє(д)мѣдєсєть и наоучаєтъ ихъ абы в собѣ не доуфали яки ты(ж) ѡ(т)ца выславоує(т). и якъ в законѣ перебиваючємоу дорогоу живота ѡказоує(т). (1556-1561 ПЄ 260 зв.)

Тѣмъжє... если хочєши цр(с)тво нб(с)ноє ѡбрѣсти моцнє дѣфа(и). (1599-1600 Виш. Кн. 203 зв.)

А молачиса не будте многомо(в)ные яко погане, абовемъ мнѣмаю(т) и(ж) бѣдуютъ въ  
шнои свое(и) многомовности. (Хорошів, 1581 Є. Нег. 6)

Абы теды овои,... спроснхсти пога(н)ски(х) шны(х) народшвъ выборнѣйшіи люде  
были оушли, не знаючи Бга, знати его однакъ мнѣмаючи, в цнвтахъ и сами са кохали,  
и и(н)ши(м) и(х) люде(м) залецали. (Єв'є, 1616 УЄ Єв. 3 нenum.)

А ннѣ гды ажъ до Носъ зышла [црква], мнѣмаешъ ли еи звитажити. (Київ, 1625 Злат.  
Н. 129 зв.)

Ўповаю: Дръзаю. (1627 ЛБ 140)

Fido, вѣрую, де(р)заю. (1642 ЛС 197)

(...) дрѣзій почюли масо шно, выламали дверѣ, ш(т)нали ш(т) нее и поили, а кг(д)ы  
и(м) повидѣла, ажъ дита, брыдилиса,... абы са дали на ласкоу неприателе(м), неже(ли)  
сами са исти. (Львів, поч. XVII ст. Крон. 84 зв.)

Лечъ црковъ не естъ цр(с)тво нб(с)ное, но преддверіе ти(л)ко цр(с)тва шного, кѣторого  
бгъ оуготоваль вѣрны(м) своимъ, пред заложенамъ видимого мира: поневажъ, и сама  
црковъ прагне и въздыхаетъ до шного цр(с)тва нб(с)ного. (Почаїв, 1618 Зерц. 66 зв.)

Бѣда дши той котораа не волаетъ ни въздыхаетъ до того, которій еи ш(д) клопотѣ и ш(д)  
та(ж)кои роботы мытникшвъ вызволити можетъ. (Вільна, 1627 Дух. б. 369)

Бл(с)венный ест...которий в надѣи намнѣй не похибитъ и не звонтлитъ, але  
бл(с)веншій, который и для себе и для ближнего працѣет. (Київ, 1625 Коп. Ом. 164)

Таковыи сотъ аріаны и поноурцы, але про(ж)на таковыхъ надѣа, и очій выворочена с  
подношенамъ в горѣ, которыи зедной стороны с на бжего, по лицѣ гласкают, а з дрѣгои  
яко потреба полички вытинають. (Почаїв, 1618 Зерц. 69 зв.)

Марный є(ст), который надѣю свою кладе(т) в люде(х), або в створеныхъ реча(х).  
(Київ, 1623 Мог. Кн. 15 зв.-16)

Жесмо в тобѣ надѣю мѣли, выбавилесь на(с): жесмо знали има твоє, Защитилесь насъ  
(Вільна, 1620 См. Каз. 27 зв.)

Каж(д)ый таковой лакомца теды вши(ст)коу надѣю свою покладає(т) в срѣбрѣ и в  
злотѣ, анѣ(ж)ли в сотворители своемъ. (к. XVI ст. УЄ №31, 111)

Также и вы, хрестіане,...обертайте ся выдѣ всѣхъ грѣховъ, не бѣгайте ко иншомѣ  
нѣкому, тай лише на одного Бога и май надежу. (XVI ст. НЄ 8)

И якъ дита, строитиса и опатровати себе не оумѣетъ, але толко до матки очи свои  
оборочаетъ плачѣчи, нимъ его...возметъ на рѣки: такъ вѣрныхъ дши  
в...Г(с)дѣ...надѣю мають. (Вільна, 1627 Дух. Б. 292)

Ти(м) поспѣшеніе(м) дѣла(л) маючи наде(ж)ду на помо(щ) га ба вѣседръжителѣ.  
(Сучава, 1598 ЛСБ 323)

До то(г) ти(ж) напоминає(м) ваше(и) мл(с)ти абы є(с)те та(к)же пи(л)ности  
приложили якобы се той ч(е)стнии хра(м) за накладо(м) наши(м) а пи(л)ни(м)  
старане(м) ваши(м) ти(м) поспѣшеніе(м) дѣла(л) маючи наде(ж)ду на помо(щ) га ба  
вѣседръжителѣ. (Сучава, 1598 ЛСБ 323)

Млтва естъ про(з)ба оупростоваа з вѣры... до г(с)да Бга, з надѣєю одержана того ѿ што просимо, албо выхвалаемо и дакѣемо. (Львѣв, 1646 Зобр. 57 зв.-58)

А первымъ и наособлившим способомъ в досконалои его готовности оуфность, на которой онъ всею дшею своею полѣгалъ, былъ емѹ непорочный оный Агнецъ бжій. (Вильна, 1620 См. Каз. 25)

Благочестие ест безиспытно несумнѣнна вѣра, упование истинно, крѣпост умнодушевная, здравый помысл, благоговѣнство к богу. (1599-1600 Виш. Кн. 151)

Знайдешь якъ правовѣрныхъ в твердом оупованіи спснїа своего потѣшити. (Київ, 1646 Мог. Тр. 5 зв.)

Дѣла любве Божїей и усякую досаду што бысь притерпѣл, члвѣче хрестянине, и кортань усякую безъ гнѣва; тогды твоя бѣзовань не посоромить ся передъ Богомъ, и не погыне. (XVI ст. НС 78)

Могли смо тѣшити в егѹ любвѣ кѹ себѣ, и сподѣватиса мл(с)рдїа, бѹ на(с) своею оцевскою карал(ѣ) рѹкою, ввѣхъ при караню оуживаючи слѣвѣ: Снѹ, оуклониса в(т) сла, и сотвори блго. (Радивил. 2019, с. 120)

Прото(ж) панове мещане лво(в)ские по(д)вигнулися выше силы и(х) направляти ѣпа(д)лые sprawy. Будѹчи самы в люде(х) и на маестносте(х) зешлые, сподѣваючи на га бга и на х(с)тиа(н)скую милостивую добродите(л). (Львѣв, 1587 ЛСБ 83)

Не моли ся, тай не надѣй ся на Бога даремно (в рук. даремного. – Прим.вид.). (XVI ст. НС 18)

Каждый тогды вѣрный// ... надѣятис мает во всѣх потребах так дочасных, як и вѣчных. (Вильна, 1600 Катех. 9-10)

Уповаемъ на Бога, же еще достоянїа своего не отрынетъ, а ни вконецъ порадоватиса врагомъ нашимъ зъ упадку нашего не допуститъ. (Корсунь, 1625 КМПИ I, дод. 275)

Ижъ са, како красомовца и м(д)рый поселъ оумовла(л) в(ѣ) сенатѣ з(ѣ) Дївклитїано(м) в волность хр(с)тїанскѹю мовачи: Хр(с)тїанинъ та естем(ѣ), который в(ѣ) правдивом(ѣ) Бзѣ и црѣ оуфаючи, не вбавлалемса тѣ(т) стати посредѣ вас(ѣ). (Радивил. 2019, с. 11)

Чомъ ходивъ на сїомъ свѣтѣм усе изъ досадовъ и изъ служствомъ, дѣля того овунъ иждавъ помоче лише выдѣ Бога. (XVI ст. НС 178)

Сгдаже оувидитъ змїа, и водѹ из оустъ его исходящѹю: тогда заразомъ възлѣтаеть на высотѣ бгоразѹмїа; и къ зрѣнїю свѣта бжескаго, и на видѣнїе премѹдрости небесной, зрѣти къ свѣтѣ трипостасного бж(с)тва. (Почаїв, 1618 Зерц. 61)

Вась тылко просимъ вѣ предсѣвзятю стараня вашего о успокоении церковномъ тамъ найдуючи не уставайте, але вѣ надѣю ласки Христовы держайте. (Корсунь, 1625 КМПИ I, дод. 275)

Преестестве(н)ные, яковые сѣтъ ѿ трехъ добродѣтелехъ богословскихъ ѿ вѣре, любви, надѣи, и вси(х) ... (Львѣв, 1645 О тайн. 49-50)

Ба тры найвышшые добродѣтели... вѣра, надѣа, и Любовь. (Київ 1646 Мог. Тр. 903)

Іоанитъ Дамаски(н) пише(т). вѣра, мови(т), надѣа, любо(в)... добротливость, и иный цнотѣ хорѣ. (Київ, бл. 1619 О обр. 127)

Приоблокохъ ихъ Г(с)дъ шатами свѣтлости таемной, ѿдѣнемъ вѣры. Надѣи, Любве, радости, покоа, добротливости. (Вильна, 1627 Дух. б. 19)

Страхомъ и трепетомъ въскы[п]ать. (Псалт. Толк. XI в. (Евг.))

Къто оупъва на Га и небрѣженъ бысть, или къто пребы въ страсъ его и прѣзърѣ и (...) (Панд. Ант. XI в. л. 9. Амф. (I. Сир. II. 10)

И въ мори боудоуть страси и знамениа съ нбсе велика боудоуть (...) (Лук. XXI. 11. Юр. Вв. II.)

Але яко оузрат сес нашъ лист, так тым часом щоби до нас съ оусим пришли, без оусего страху и без оусего оусъмнаниа. (Сучава, 1468 ВД II, 306)

Было трясене земли, блискавицы, громъ и иншіе страхи. (Рук. хр. 160)

Тимъ болшій страхъ Ляхамъ въ очи пустити могъ. (Вел. IV, 25)

Праведно вам правовѣрным глаголю, (и)ж семи от страха и ужаса в забвение... пришел, дивуючися тому трудови того писаря и разума его мудрости разсужаючи бѣглость и хитрость, а все верная, а не небесная же знаидох бо в том писанию. (1608-1609 Виш. Зач. 209)

Ани оужасаетса страха, ани ѿ(т)баите смрти ѿсужения адамава ани ѿ альчбѣ ни ѿ(т) голоду ни ѿ(т) скорби. (1489 Чет. 207 зв.)

Иноцы, видячи страхъ, збѣглисе... до башты монастырской и не хотѣли до нихъ выйти, анѣ на унію позволить. (Київ, 1621 Коп. Пал. 1021)

Первое боязнь емоу во ср(д)це воложивъ то ижъ блговѣщение а(н)гль исповѣда(л). (1489 Чет. 220)

Кающійса пры исповѣди стои, з боа(з)нію, знавшы шапкъѣ, тварь не до сщенника, але в бокъ его оберненѣю маючи, стоати мае(т). (Львів, 1645 О тайн. 80)

Видители вашъ подвигъ, трѣ(д), ревно(ст), и тшаніе, яко да настоащаго вѣка блгаа погоните, ѿ бѣдѣщаго же пама(т) теплоту, стра(х), и боазнь, ѣморили есте. (1598 Виш. Кн. 275 зв.)

Али изъ боязню, изъ страхомъ рекутъ. (XVI ст. НС 12)

Вы запамятавши боязни божиєи, и в нивоцо покладаючи предания свтыхъ апстль и богоносны(х) свтыхъ ѿ(т)ць припустили есте таковѣю смѣлость и своволенство до себе. (Львів, 1588 ЛСБ 103)

Тобѣ бголюбє(з)ному гедиѡну болобану и(ж) еси пробачи(л) боя(з)нь бжию... то(р)гаешься на зве(р)хно(Ст) преложе(н)ства нашо(г) все црко(в)ное чиноначалие превратити. (Вильна, 1594 ЛСБ 255, 1)

Есть то злосливимъ людемъ присвоито на жадную ся речъ не оглядати, нѣ на повинность людзкости, нѣ на страхъ Божій, тогда, гды въ злости вступуючи, // злостью злость всперети усилиуютъ. (Київ, 1621 Коп. Пал. 757-758)

Котрый до насъ мовиль, не бойтеса не бойте, При баченю тылко боу(д)те, а менжне стойте. (Львів, 1616 Бер. В. 71 зв.)

Боюса, дабы не пресетникъ пришо(л) вещавый ко мнѣ. (1489 Чет. 37)

И напина(л) ма ѿ(тч) вл(д)ко абы є(с) зозна(л) пра(в)дѣ яко се бга боишь кто тебе на то приве(л). (Львів, 1552 ЛСБ 17)

Блше бойтеса того который може(т) и дшоу и тѣло погоубити вѣчны(м) ѿгне(м). (1556-1561 ПС 51)

Што дѣво(л) видячи, и(ж) то(т) хво(ст) клобѣчны(и) ѿ(т)на(л) емѣ пожиток пыхы голо(в)носє, и бои(т)са и бє(з)чести(т)са ѿ(т) та(к) нѣкчемного... строю ношена того клобѣка. (п. 1596 Виш. Кн. 229)

Чоловекѣ невинный увезде маеть ясное око и не боиться суду. (Вільна, 1599 Ант. 887)

Петромъ не буду, жебымъ ся такъ бояла: И до Учителя ся не признавала. (Львів, 1630 Траг. п. 171)

Або власно(ст) є(ст) двама добры(м) боатиса и лакатиса на всакоє прїитїє мѣжа. (1645 УЄ №32, 311)

В чо(м) Ам зѣ пови(н)ности своє(и) то(т) Влаха ѣпомните, абы и боя(з)нь божѣю пере(д) собою ме(л) и то ѣважи(л) же лядаяко тоє справы зоставля(т) не бѣдѣ. (Гологори, 1605 ЛСБ 398)

Патое, блгослове(н)ство, и то є(ст) оучтиво(ст), боазнь, и всты(д) заховати и всѣгды при собѣ имѣти к бгѣ и сты(м). (п. 1596 Виш. Кн. 240)

Ани оужасаетса страха, ани ѿ(т)баите смрти ѿсужения адамава ани ѿ альчбѣ ни ѿ(т) голоду ни ѿ(т) скорби. (1489 Чет. 207 зв.)

Все время люто и плача достойно, Оужасаетса сїє зра ср(д)це бгобоино. Якихъ много съпостать, яки(х) хищны(х) волковѣ, Бѣсовскихъ наважденїи еретическихъ полковѣ. (Острог, 1581 См. В. 7)

Страхаюса Рѣки огнистои, котраа пре(д) сѣдо(м) оны(м) теченїем волочиса // и найсроще вѣрти поломенем бѣдетъ. (Львів, 1642 Час. Слово. 266-266 зв.)

Не бо страсть христову по истиннѣ страдавшихъ власть свѣцкую удивляти и ужасатися учит и подражати и смиратися заповѣдем христовымъ в высокомъ стану преложенства будучихъ наставляет и приводит, але истинну звитяжити и евангелскую // проповѣдь згвалтовати понуждает. (1600-1601 Виш. Кр. отв. 166-167)

Ово згола все ствоење двигниса, з тажкой ѿ (т)мѣны тажко оужасниса: Бовѣмъ котрое нѣгды не бывало, Диво са стало. (Львів, 1631 Волк. 20 зв.)

Чоудовалоса нбо, страхала са зє(м)ла, и вши(т)ко сътворенїє было в поготовѣ загоубити вши(т)кихъ Жидо(в). (XVI ст. УЄ Трос. 61)

А црѣ вставши задрьжалъ, и(ж) перестрашенъ былъ Страхомъ великы(м). (XVI ст. УЄ № 29519, 163)

Тоу заправды, абы са кто не згоръшив, слышачи ѿ гнѣвѣ бжемъ. (Почаїв, 1618 Зерц. 58 зв.)

Если бы тобѣ была горкою хороба, еслибы(с) таготою оубо(з)ства згорши(л)са... ба милоу(и). (поч. XVII ст. Проп. р. 221 зв.)

Туй повѣдаеть: котрыхъ есме любили на сюмъ свѣтѣ, не можетъ быти, коли идутъ выдъ насъ и умирають, не можеме ся не лиходячити и не плакати. (XVI ст. НС 156)

Нехай са лакаю(т) тїи(и) сна бжїа котры(и) са его запрѣли. (XVI ст. УЄ №29519, 51 зв.)

Голосъ са еко якъ громъ лакаючи: Изыкъ, якъ лысканю, не стерпѣваючи. (Львів, 1616 Бер. В. 89)

Чого ся Ангеловъ чины лякають: И Трисакгїонъ тылко съ страхомъ спѣвають. (Львів, 1630 Траг. п. 169)

А нро(м) и страши(т) и кропи(т). кропи(т) ти пре(з) ѿболокы, а страши(т) и лакаеть пре(з) голо(с). (поч. XVII ст. Проп. р. 121)

але милосе(р)днїй бгъ, абы и(м) бо(л)шїй зада(л) стра(х), и до великого абы их привю(л) дивъ. (Острог, 1607 Лѣк. 21)

которїй бы мѣль двохъ отроковъ,... единого сна а дрѣгого нево(л)ника; а хотачи обоихъ мѣти въ боазни; прѣвѣ бы на сна карана оуложивъ абыса невольникъ оубоавъ и до досконалой цноты прише(л). (Почаїв, 1618 Зерц. 58 зв.)

Видачи то ѿ(т)ци... дрыжанье(м) обнаты боудѣчи, ани ѿ(т)кола жадного ратоункъ мѣти не сподѣваючиса, почали ро(в)но оутекати. (Острог, 1598 Ист. фл. син. 50 зв.)

Что(ж) за сила твоя бѣде(т), ѡбогїй члвѣче, ижъ дрижанїе се(р)дца настѣпѣ(т). (Чорна, 1629 Дїал. О см. 267)

Дрожь. (1627 ЛБ 133)

моци земныи и пеке(л)ныи дрижа(т) пре(д) нимь. (к. XVI ст. УЄ № 31, 46)

Слышимѡ ѡ непрїатели, држимѡ: а по(д)часъ и прїателя за непрїателя, для негѡ розѡмѣемѡ. (Київ, 1637 УЄ Кал. 72)

И жебы не рекли, овечки естесмы, а ты насъ посылаешъ на покармъ и зѣденъе влъкъомъ боазливость ихъ еднымъ словомъ ѿ(т)наль. (Київ, 1625 Злат. Н. 128 зв.)

Говѣнїе: Боазливость в колѡ ѡглядѣючааса, хороненьеса варованьеса. (1627 ЛБ 162)

Такъ... великѡю мает правда моць... як великѡю мает фалшь слабость и боазливост. (Київ, 1637 УЄ Кал. 283)

Малодѣшество... Несмѣлость, боазнь, низкїй ѡмысль, встыдливость. (1627 ЛБ 62)

Мы з ними з вшелакою бгобойностью, и прагне(н)емъ сердечны(м), якъ єдиными оусты закличмо, и заспѣваймо. (Дермань, 1604 Охт. 13)

Сватобливе претѡ и мы братїе, и побожне празнѣумо, тихо и скромне стоачи, дѣховныхъ словъ пилнѡ слѣхаймѡ: розѡмо(м), поважностью, и бгобойностью себе оукрашаймѡ. (Київ, 1637 УЄ Кал. 973)

Двана(д)цать ест оуживанїй непорадны(х) свѣта: Мѣдрый бе(з) оучинкѡвъ, Старый без Бгобойности. (Львів, 1645 Жел. Тр. 6)

[А] заты(м) прише(д)ши Іюсифъ съ Никодимо(м) коу тѣлоу стомоу, поч(с)тнѣ оуклонилиса з велики(м) бгобоазньство(м)... почали знимати тѣло Ісово съ кр(с)та. (XVI ст. УЄ Трос. 80)

Потреба є(ст) на(м) того пріслоухати и(з) богобоа(з)нством, и со любовию и ты(ж) с оукроухою срде(ч)ною ѿ воскресеніи и(з) гроба нашего іс ха. (к. XVI ст. УЄ №31, 47)

Малодѣ(ш)ны(и): Лауливы(и), боа(з)ливы(и). (1627 ЛБ 62)

Страхливый: Боазливый, полахливый. (1627 ЛБ 122)

Заисте єсть рє(ч) // правдиваа, ижъ самое нба позрена ѿныє боазливыє... пигмеи на силны(х) геркоулесовъ и гиганто(в) може(т) ѿбернѣти, боачи(х)са на моуки поривати. (поч. XVII ст. Проп. р. 32 зв.-33)

Єсть абовѣмъ опрѣснокъ... которого то опрѣснока не завше... розказаль Бгъ Жидомъ оуживати, и то на паматкѣ... неволѣ ихъ... и лакливого в страхѣ выста. (Київ, бл. 1619 Аз. В. 269)

Аде, чемѣ еси такъ барзо боазливый? Не бачишь передъ собою войска? А такъ лакливый! (I пол. XVII ст. Сл. о зб. 19)

Боязливими и трѣвожливими всѣ(х) иле єст по(д) звѣрхностю твоею оучиниш. Бо якъ правдивого члка мова мило(м) оу людей быти чинит, такъ лживое, и зрадивое... до ненависти оу всѣхъ людій приводить. (Острог, 1614 Тест. 154)

Не дивоуємоса та(к)... ѿны(м), яко боудѣчи слабы(м), и неро(з)соу(д)ны(м) (до того и боа(з)ливы(м)...). (1598 Розм. пап. 52)

Далєй ничого в людєхъ боязливыхъ, а межи небоязливими розлитє крви справити може(т). (Острог, 1598-1599 Апокр. 216 зв.)

На(и)милшаа моа, на кштальтє голоубицы простаа и боазливаа, закрийса в дѣра(х) ѿпокы. (поч. XVII ст. Проп. р. 165)

Боазливимъ, и невѣрнымъ, и сквернымъ, и оубійцамъ... єсть смерть втораа. (Вільна, 1620 См. Каз. 13 зв.)

Бгобоазненное: Бгобойное, бгобоачєє, побожное. (1627 ЛБ 11)

Вѣдаємо иже бѣ грѣшниковъ не слоухає(т) але кто бы былъ богобойный, а чиниль волю єго того слоухаєть. (1556-1561 ПЄ 387 зв.)

А доброму и богобойному священникови жона не зашкодитъ. (1603 Пит. 87)

Выгонєны заисте бѣвають бѣсовє, и через людій розѣмныхъ и богобоазливыхъ силою Хвою споможеныхъ. (Київ, 1637 УЄ Кал. 620)

Члкъ тотъ то былъ справедливый и бгобоязливый. (1556-1561 ПЄ 214 зв.)

Научила церковь хрстова вѣрнаго быти простым, а не хитрым; богобоязливим и мирным, а не жестоким. (1608-1609 Виш. Зач. 206)

Всьє время люто и плача достоино Оужасаетса сїє зра бгобоино. (Острог, 1581 См. В. 7)

Має игумє(н) того светого монастыра... во всьє(м) иску(с)не и богобо(и)не иночєски поступовати. (Новгородок, 1590 ЛСБ 137)

Всѣ(х) ты(х) ли(ч)бою знаємо, которїє на сп(с)нїє в то(и) жи(з)ни вѣ(к) сво(и) бгобо(и)не изнѣрили и плоды хр(с)тїа(н)ства в собѣ показали. (п. 1596 Виш. Кн. 239)



Правда котораа себе очесемъ лю(д)скимъ арендѣеть, ѡ(т) Бга Ѱца не може(т) надѣатиса заплати, хотѣла быти видимою и видим(а) естъ, хотѣла са людемъ(ь) оуподобати, и оуподобаласа, маеть теды заплатѣ которои хотѣла; нагороды которои мѣти не хотѣла, мѣти не бѣде(т). (Радивил. 2019, с. 168)

Та(к) власне и то(т), который сѣе(т) слезы и визнава(н)е грѣховъ свои(х), а жа(д)ное помочи с того кг(д)ы не сподѣвае(т)са, не боуде(т) мочи заборонити ѡ(т) перешко(д) абы не шкодили его покоутѣ. (Острог, 1607 Лѣк. 89)

Лѣчимо ихъ маючи надѣю, жеся могутъ злѣчити. (Египет, 1602 Діал. 53-53)

А ведъже я маю еще надею...абысь тежъ тоеречы учасникомъ былъ,... и на семь свете въ маститой старости долго поживъши, а потомъ въ ономъ пришломъ животе царствія небеснаго венець неуведаемый...одержаль. (Рожанка, 1598 Л. Пот. 987)  
причини(л) присагоу, абыемо...мощное погѣи(и)е(н)е мѣли, и заложноую надѣю одрѣжали, которѣю маемо я(к) ангирѣ або кот(и)цѣ дигѣ, мощнѣ и певноу. (Острог, 1599 Кл. Остр. 202-203)

Фрасѣнокъ нашъ терпливость справѣеть, а терпливость досвѣ(д)ченіе, а досвѣ(д)ченіе надѣю, а надѣа не завстыжае(т.) (Київ, 1619 Гр. Сл. 304)

Май переже нагай знаетъ кождый члвѣкъ, на кого приходитъ якая неволя... ци имаеме вѣру правую ико Богу, ци бѣзуеме ся на Бога выдѣ усеи душѣ. (XVI ст. НС 61)

Также и оные слова: «проклять, который надею свою въ чловеце покладаетъ». (Вільна, 1599 Ант. 609)

И такъ маемо надѣю в бозѣ стомъ, ижъ не оскѣдѣеть нѣгды мл(с)ть ваша токмо вспоможе(т)е. (Львів, 1590 ЛСБ 146)

Усю надежу твою излиши на Бога, чомъ знаешь, ажъ овунъ ты годуеть, якъ мовить пророкъ Давидъ. (XVI ст. НС 112)

Очи всѣхъ(ь) на та оуповаютъ(ь), и ты даеши имъ(ь) пищѣ въ блго время. Ѱ(т)верзаеши ты рѣкѣ твою, и насыщаеши всакъ животно блговоленіа. (Радивил. 2019, с. 178)

Въмѣсто зась вѣры, и надеж(д)и, и любви, бѣ(з)вѣрство, ѡ(т)чааніе, ненави(ст), зави(ст), и мрѣзо(ст) владѣе(т). (до 1596 Виш. Кн. 261 зв.-202)

Але визна(н)емъ(ь) трохъ(ь) пе(р)сонъ(ь) Бжїи(х), Оца, и Сна, и Дха С(т): е(ст) вздо(б)лена, маючи при кождой персонѣ якъ три дѣвы три бгословскіе цноты: при Оци вѣрѣ, при Снѣ надѣю, при Дсѣ Сто(м) любо(в)! (Радивил. 2019, с. 98)

Которою а оуфностью оумощенный бѣдѣчи, и везваньемъ порѣшоный, и небеспече(н)ствомъ оупомненный. (Св'е а. Вільна, п. 1616 Прич. Отех. 13 зв.)

З(ь) которыхъ словъ ясно са показѣеть, же Бгъ з(ь) безконечногѡ своегѡ мл(с)рдїа, ты(м) ты(л)ко ѡ(т)пѣщаетъ(ь) грѣхи, тымъ животъ(ь) вѣчны(й) дарѣетъ(ь), который до мл(с)рдїа егѡ прикладаютъ(ь) оучинки добрїе з(ь) ѡсобливои егѡ ласки Бжїи походачїе; а который в(ь) одномъ ты(л)ко мл(с)рдїи егѡ Бжїимъ надѣю мають а нѣчогѡ доброгѡ не чинать; такъвыи нехай не сподѣваются ѡ(т)пѣщенїа грѣхвѣ, и живота вѣчногѡ оу Бга шдержати. (Радивил. 2019, с. 167)

Згѣбилесь, тебе Иилю, же въ мнѣ помощь твоя, то естъ, тымъ самымъ гинешъ члвѣче грѣшный, тымъ(ь) самымъ тебе вѣчной предашь з(ь)гѣбѣ, же надѣю свою, ты(л)ко в(ь)

моєм(ъ) мл(с)рдїи и ратѣнкѣ покладаетъ(ъ), а не хочешъ до моего мл(с)рдїа и ратѣнкѣ прикладати добрыхъ оучинкѣвъ, воли твоєи. (Радивил. 2019, с. 157)

Вса причина згѣбы твоєи ѡ Іилію, ѡ члвѣче, таа ест(ъ) єдина жєсь ты(л)ко в(ъ) моєм(ъ) мл(с)рдїи положили надѣю! (Радивил. 2019, с. 157)

Єсли дрѣгаа причина, тѡ естѣ, добрыє оучинки воли члвчєи прожновати бѣдѣ(т), то ест(ъ), єсли члвкѣ не бѣдетъ чинити добрыхъ дѣлѣ, и приказана Бзкогѡ исполнати: нехай са не сподѣваетъ // 146 зв. ваєть, абы ємѣ самаа инфлює(н)ціа нб(с)наа, само єдино дѣйствїє слнєчноє. (Радивил. 2019, с. 159)

Нехай са не сподѣває(т) з(ъ) єдногѡ ты(л)кѡ мл(с)рдїа Бжогѡ ѡдєржати ѡ(т)пѣщенїє грѣхѡвъ и живо(т) вѣчнѡй. (Радивил. 2019, с. 160)

Ѡшѣкиваетса кождѡй таковѡй члвкѣ, которѡй з(ъ) єдно(г)[ѡ] ты(л)кѡ мл(с)рдїа Бжогѡ[ѡ], не придаючи до не(г)[ѡ] добрыхъ оучинкѣвъ воли своєа, сподѣваетса ѡдєржати ѡ(т) Бга ѡ(т)пѣщенїє грѣхѡвъ, сподѣваетса достѣпити живота вѣчнагѡ. (Радивил. 2019, с. 155-156)

Такѣ и кождѡй члвкѣ грѣшнѡй, єсли своєи воли, добрыхъ оучинкѣвъ(ъ) з(ъ) ла- // 146 з(ъ) ласки Бжєи походачи(х) не бѣдє(т) прикладати, до мл(с)рдїа Бжогѡ[ѡ], чогѡ са ино(г)[ѡ] сподѣвати має(т), єсли не згѣбы вѣ(ч)нои. (Радивил. 2019, с. 158)

Прєто збытнє оуфаючи вѣ мл(с)рдїи Бжомѣ(ъ), згинѣлѣ, ѡкѡ тєдѣ людѣ Іилскїй вєдлѣгѣ слѡвѣ Бзкихъ чрє(з) Іѡсїю вѣрєченнѡхъ длѡ тогѡ згинѣлѣ, жє в(ъ) єдномѣ тылкѡ мл(с)рдїи Бжомѣ дѣфаючи, не дбалѣ ѡ побѡ(ж)нѡй, и стѡбливѡй живѡтѣ. (Радивил. 2019, с. 158)

А та(к) грѣшнѡй члвкѣ(ъ) чрє(з) ѡшѣканѣ(ъ) є дїавѡла и слѡи ко(м)панѣи, оуфнѡстѡ в(ъ) єдно(м) мл(с)рдїи Бжомѣ(м) зведєнѡй, грѣши(т) бєзпєчнє, приказана Бжїи нарѣшає(ъ), покѣтѣ до старѡсти, албѡ ло смєрти ѡ(т)кладаетъ(ъ). (Радивил. 2019, с. 164)

Можєть ктѡсь запѣтити длѡ чогѡ жѣ Бгѣ тѡхѣ грѣшникѣвъ(ъ), которѡи вѣ єдиномѣ(ъ) тылко мл(с)рдїи єгѡ оуфнѡстѣ покладаетѣ, а добрыхъ дѣлѣ творити не хочѣтѣ, не караетѣ зарѡзѣ? (Радивил. 2019, с. 164)

и жѣ в(ъ) рознѡхѣ смєртє(л)нѡхѣ зѡстаючи грѣхѡхѣ, ѡбєцѣ[ю](т) сєбѣ тѡє и жѣ ихѣ Гдѣ Бгѣ молащихса в(ъ) томѣ храмѣ мѣлѣ вѣслѣхати, и ѡ що єгѡ прѡса(т) дати; мѡви(т) албѡвѣмѣ прє(з) нєгѡ Гѣ Бѣ такѣ: сє бѣ надѣтєса на са вѣ слѡвєсєхѣ лживѡ(х), и жє не трєбѣ вамѣ, ѣкрасти, ѣбити, блѣ(д)ствовати, клатиса лживѡ, жрѣти Вааламѣ и ходити по бѡзѣхѣ чѣждѡхѣ. (Радивил. 2019, с. 218)

Вѣправѣючи Г(с)дѣ Бгѣ тогѡ жѣ Прѡрока Ієрємѣю до людѣ своєгѡ. Мѡви(т) до нєгѡ такѣ: стани вѣ вратѣхѣ домѣ Г(с)днѡ и прѡповѣждѣ(т) тѣ слѡво то и гли: слышитє слѡво Гнє всѡ Іѣдєа, вхѡдѡщїи по вратѣхѣ сїхѣ. Дѡ поклонитєса Гѣ Бѣ, не хочитє надѣатиса вѣ слѡвєсѣ(х) лживѡхѣ рекѣщи: храмѣ Г(с)днѣ, храмѣ Г(с)днѣ // 1584 Г(с)дѣ, храмѣ Гнѣ єстѣ. (Радивил. 2019, с. 218)

Дѣтонѣкѣ, видитє, ажѣ не добрѡ, надѣючиса на богатствѡ, увѣйти у царствѡ небєснѡє, чѡмѣ лєхѣчє, мѡвитѣ, «комѣлѣ пруйти скрѣзѣ иглянѡє ухѡ», нѣжѣ богатѡму у царствѡ небєснѡє увѣйти. (XVI ст. НЄ 123)

Та я(к) тѣ єв(г)листа пи(ш) и(ж) бє(з) всѣ(х) причинѣ и бєз вшє(л)ки(х) ро(з)мо(в) оузрѣвши людѣи надутѣи и(ж) оупѡванїє имѡю(т) в сѡбѣ. (Лѣвїв, 1585 УЄ №5, 7 зв.)

Пишетъ онъ въ астрологіяхъ и математикахъ(ъ), ганачи имъ тоє же надѣю и оуфность лю(д)зкѣю на ба(р)з въ сломъ закладаютъ(ъ) фѣндаментѣ. Убѣцѣютъ(ъ) едномѣ долгій животъ на свѣтѣ, мовачи: же ты будешъ жити долгѣ, бо звѣз(д)а по(д) которою(с) са оуродиль, тоє тебѣ убѣцѣеть. (Радивил. 2019, с. 161)

Зв. астрологѣ и математикѣ мылатъ и своею з(ъ) еднихъ звѣздъ убѣтницею, вмилнѣю людемъ надѣю и оуфность чинать. (Радивил. 2019, с. 161)

Такъ яко жыдове, сподѣваючисе иншого Месіяша, водлугъ думы и фантазыи своеє, правдивого Месіяша Христа Збавителя Нашого взгордили и прогледѣли, а теперъ вже певне не кого иншого, одно того антихриста ожидають. (Вільна, 1585 Ун. гр. 149)

Слава и богатство в домѣ его не оскѣдѣеть, И по временныхъ благахъ са надѣеть. (Острог, 1581 См. В. 7 зв.)

А ти, жиде, надѣшися на престелника своего машияка, еже есть анѣтихристь, иже онъ васъ збереть до Іерусалима, обновить жертвы ваша и храмъ воздвигнетъ. (1580 Посл. до лат. 5)

Боа(т)са бѣдната абы и(х) дѣти в школѣ ни(ч) прикрого не ѣтерпѣли. Ажебы славными были. (Височани, 1635 УЄ №62, 17 зв.)

Вѣдалъ албовѣмъ добре же кто добрыхъ свои(х) оучинковъ на нбси маеть свѣдителя, то яко мовить Григорій стый, сѣдовъ людзскы(х) на земли боатиса не маеть. (Радивил. 2019, с. 172)

Тые теды всѣ трѣвоги, и дрѣжанѣ, и болѣ, и страхи великіє, якіє те(р)пѣти боудемо, самый то(т) часъ только оуказати може(т) подоста(т)коу. (Острог, 1607 Лѣк. 40)

а они са бояли боязною великою и мовили еди(н) къ друугомоу. И кто(ж) є(ст) того. Иже вѣтръ и море слоухаю(т) его. (1556-1561 ПЄ 142 зв.)

Оужась: Здѣмѣ(н)еса, пережахне(н)є, перестрахъ, дрижѣ(н)є ѡ(т) зимна, або ѡ(т) боазни, тригота, мерзєность, переполо(х). (1627 ЛБ 137)

Кто глѣпы(м), абы пре(з) грѣхи в(ъ) тымъ нещасливы(м) ѡкрѣтнаго тырана и всего зла полнымъ домѣ себѣ готова(л) мешкан(ъ)є! В(ъ) котромъ нѣчѣмъ иншого са не найдѣеть тылко фѣрїи, страхи ѣстави(ч)ныи, смерть, ѡкрѣтенства, мордерства, ѡ(т)чаанїє, в(ъ) то(м) домѣ бѣсовскѣ(м) приданый є(ст) цербе(р), а(л)бо пєсь ѡ тро(х) голова(х) за сторожа пє(к)ла, брамы мѣданы, столпы желѣзныи. (Радивил. 2019, с. 139)

Меча са бойте. Мови(т) Бгъ до на(с) пре(з) пр(о)рка свое(г) [о] Іезекїила, слѣхачъ православный. Бо любо розныє за грѣхи на люде напѣщаетъ плаги, то гладъ, то повѣтре, то огонь, то болєзни, то недостатки; а жаднаа не есть такъ страшнаа яко мечъ. (Радивил. 2019, с. 118–119)

меча того которымъ насъ презъ пр(о)рка своего Іезекїила грозишь мовачи: Меча са бойте. На та негды(с) оуповаша ѡ(т)цѣ наши и избави(л) еси ихъ. (Радивил. 2019, с. 127)

Бо яко Фараона нѣмъ Бгъ мѣлъ потопити в(ъ) морѣ, напередъ емѣ ѡжесточи(л) ср(д)це не боатиса и не слѣхати егѣ; та(к) на(м) тепе(р) ѡжесточи(л) ср(д)це, же не хочемо слѣхати егѣ, ани приказана егѣ выполнати, любо и грози(т) намъ мечемъ мовачи: бойтєса меча. (Радивил. 2019, с. 124)

Оупоиль Бгъ мечъ свой на наши главы, а оупоиль кровію, абы респектѸ не мѣль на жадного, такъ на великаго ѣкѡ и на малого, так(ъ) на людѣ посполитый, ѣкѡ на дхѡвный. И дла того мови(т) Бгъ пре(з) Пр(о)рка Іезекїила: Бойтеса меча. (Радивил. 2019, с. 122)

Если тебе любо(в) Бжаа ѡ(т) грѣхо(в) задержати не можетъ принамнѣй нехай тебе задержи(т) и оустрашитъ страхъ сѣдѸ и боазнь геенны, сѣти смртныа, боле(з)ни адовы, огонь палачій, червь гризѸчій жѸпел(ъ) смердачій, пекѸчій пламень, и все сло пекелное. (Радивил. 2019, с. 143)

Если правѣ в(ъ) днь и в(ъ) ночи мыслишь, ѣкаа бѸдетъ слава стыхъ, албо ѣкаа бѸде(т) зѸба незбожны(х) и грѣшникѡвъ, потреба естъ, абы(с) албо дла боазни карана Ѹстрашены(й) Ѹклони(л)са ѡ(т) зла. (Радивил. 2019, с. 140)

З(ъ) ласки Бжеи походачихъ, ѣкъ мовить Павелъ стый: Съ страхомъ и трепетомъ свое спсене содѣвайте. (Радивил. 2019, с. 160)

Але тыхъ которыи съ страхомъ стоачи на млитвѣ, весь оумысль свій ѡ(т)далают(ъ) ѡ(т) земны(х) рѣчей и сѣт(ъ) // 181 и сѣт(ъ), а тылкѡ оный до единого простѸют(ъ) Бга, и в(ъ) егѡ единого влѣплають. (Радивил. 2019, с. 198)

Нехай же настѸпит(ъ) ласка твоя Бжаа, а пре(д) очима нашими завше становить ѡный огонь вѣчный и мѸки пекелныи, которыхъ бы распаматован(ъ)е побожное на(с) задержало в(ъ) страхѸ твое(м) Бжомъ, в(ъ) любвѣ и в(ъ) выполнению приказана твоегѡ. (Радивил. 2019, с. 145)

Если са боат(ъ) Ба, если егѡ люба(т) и чта(т), если болшь кохают(ъ)са, в(ъ) томъ пр(с)твѣ, где мѣти сполечники, едина естъ оутѣха, едина радость, едино щаст(ъ)е. (Радивил. 2019, с. 69)

През(ъ) слнце розѸмѣтса Хс Спстель, такъ мови(т) Писаніе: Восіает(ъ) вам(ъ) боащим(ъ)са имени моего слнце прв(д)но. (Радивил. 2019, с. 86)

Такъ оучини(л) Іюсафат царь іюде(й)скій (...) своего посла выправѸеть до Бга млтвѸ, ведлѣгъ словъ Писаніа: Іюсафатъ страхомъ оустраше(н), всего себе вдасть ко мленію Га. ТѸт(ъ) // 180 зв. ТѸтъ оуважмо; чемѸ то црѣ Іюсафатъ выдачи на себе такъ великое множество воинства непріате(л)ска(г)[о] настѸпѸючѡ(г)[о], [оустраши(в)шиса оногѡ] не шѸка(л) инцѡгѡ ратѸ(н)кѸ, але выправиль до Бга млтвѸ? (Радивил. 2019, с. 197)

(оу)богаго Лазара вынесло до филизофіей оубоз(тв)о, до цноты болезн, взгарда до терпеніа. Обачивши кто члка доброго, побожного и Бга са боачого в(ъ) великихъ оутиска(х) и оутрапіенах(ъ), звыклъ мовити тое, ахъ милый Бе! (Радивил. 2019, с. 135)

Пр(о)рцѣ Ілїи, которогѡ и(з) чрева мтрна избра Г(с)дь абы былъ Гетмано(м) и Кназем(ъ) Пр(о)рковъ, формою албо кшталом(ъ) справедливости, стобливости зеркало(м), оучителе(м) иилскимъ, правды и вѣры ѡборонцею, побож- // 257 божности вѣзерѸнкомъ, прибѣжище(м) оутисненных(ъ), потѣшителем(ъ) оубогихъ, сѣдиюе вдовиць, окомъ слѣпыхъ ѣзыком(ъ) нѣмы(х), ѡ(т)мстителемъ грѣховъ, боазнію слыхъ, славою добрыхъ, жезлом(ъ) сильных(ъ), ѡ(т)цемъ царей, свѣтомъ міра, Пр(о)рком(ъ) найвыш(ш)агѡ, пр(д)тчею Хвым(ъ), бгом(ъ) Ахава, Ваалитовъ страхомъ. (Радивил. 2019, с. 59)

Таа то працюватаа дхѡнаа наша пчела Антѡнїй стый, з(ъ) роси блг(д)ти Бжеи, и з(ъ) цвѣтѡвъ мл(с)ти, ч(с)тоти, покори, оубозтва, бгомислности, страхѸ Бжого, зробивши

найсолодшіє пластры засл҃гъ, дна теперешнаго при (оу)спеніи своем(ъ) заносить  
оныє наветы до стол҃ Нб(с)наго монархи Хр(с)та Сп(с)тела. (Радивил. 2019, с. 34 р.)

Рабъ твой есмъ азъ, бойса Га ѿ(т) юности моеа. Тотъ далеко щаслившій и бл(г)веншій  
есть Стль Хвъ Николае, который избралъ наказаніе, и боазнь Бжію еще ѿ(т)  
немова(т)ства своегѡ. (Радивил. 2019, с. 110 – 111)

гды на ѡвыи слова ихъ: Стителю Хвъ Ніколае, рат҃(й) насъ. Штозвалса мовачи: ово га  
есте(м), которого сте в(ъ)зывали, не бо(й)теса; але д҃фа(й)те Бг҃. (Радивил. 2019, с.  
113)