

*Полович І. Й.,
викладач кафедри іноземних мов
Національного університету «Львівська політехніка»*

ВЕРБАЛЬНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КОНЦЕПТУ БЛАГО У «МОРАЛЬНИХ ЛИСТАХ ДО ЛУЦИЛІЯ» ЛУЦІЯ АННЕЯ СЕНЕКИ

Анотація. У статті проаналізовано особливості мовної реалізації етичного концепту БЛАГО, представленого в епістолярній спадщині Сенеки. Розглядаються ядро, периферія концепту та його функціонально-семантичні особливості. Розкривається особливе смислове наповнення концепту, як явища давньоримського культурного простору у світогляді Сенеки.

Ключові слова: антична картина світу, етичний концепт, благо, семантика, чеснота, локус, Сенека.

Постановка проблеми. Проблема репрезентації культурних концептів у мові, їх національної специфіки, генезису і структури набирає дедалі більшої актуальності в рамках сучасних когнітивних досліджень. Надзвичайно цікавими з точки зору науки є етичні концепти, дослідження яких є новою тенденцією в когнітивній лінгвістиці. Інтерес до них зумовлений тим, що етичний концепт відповідає уявленню не лише окремої людини, а й етнічної спільноти про ті смисли, значення, асоціації, що оперують у процесі мислення, відбивають знання, досвід, визначають історико-культурологічний фон.

Концепт БЛАГО репрезентується у латинській мові субстантивованим прикметником *bonum*, що вперше з'являється у функції іменника в період ранньої латини, а саме у Плавта. По мірі зацікавлення римського суспільства давньогрецькою філософією ця лексема почала набувати глибинно-філософських конотацій, характеризуючи одну з основних категорій моральної філософії. Наскільки нам відомо, дослідження даної категорії досі не набуло широкого розповсюдження у лінгвокультурологічних студіях і лише частково розглядалися як філософське поняття у працях Г. Конері, Ф. Холланда, В. Фамінського, Н. Витченка.

Об'єктом нашого дослідження виступає концепт БЛАГО в Сенеки, а його предметом – функціонально-семантичні особливості вербальної репрезентації даного концепту.

Метою пропонованої статті є аналіз формального вираження концепту БЛАГО із застосуванням польового підходу.

Актуальність дослідження полягає у антропоцентричній спрямованості та значущості концепту БЛАГО в античній картині світу, зокрема давньоримській.

Виклад основного матеріалу. Концепт БЛАГО у Сенеки, як частина комплексу морально-етичних уявлень людини про світ, в римській лінгвокультурі розглядається через сукупність моральних, національних, релігійних компонентів, які детермінуються культурою, соціальним ладом, людськими відносинами, особистим світосприй-

няттям автора. Когнітивне дослідження семантики концепту БЛАГО дає змогу розширити розуміння про його природу, визначити його місце у тій частині картини світу, яка пов'язана із системою людських цінностей.

Як відомо, концепт не отожднюється зі значенням слова, а є результатом зіткнення словникового значення слова з особистим та народним досвідом людини. Він оточений емоційним, експресивним, оцінним ореолом [1, с. 47]. Аналіз значень іменника *bonum* у Oxford Latin Dictionary, який фіксує його на різних часових зрізах, показав, що семантична структура даної лексеми, як вербального репрезентанту концепту БЛАГО, включає таке коло значень: 1) одна з добрих речей, станів тощо, які належать до визначеної сфери або походять з визначеного джерела, якості розуму, тіла (і т. д.); 2) будь-яка добра річ чи обставина, благо, перевага, вигода, благословення, добро, добра новина; 3) удача, процвітання, достаток; 4) добра особливість чи якість, чеснота, досконалість; 5) те, що є морально добрим, правильним чи справедливим, хороша поведінка або правильні принципи, добрі справи; 6) добра поведінка, добра послуга, доброта; 7) майно, статок, нерухомість [2, с. 258].

Використання польового підходу до аналізу даного концепту дозволяє виділити у ньому ядро, ближню та дальню периферії.

Ядром концепту БЛАГО є іменник, що називає його, тобто лексема *bonum*. На ближній периферії розташовуються центральні значення вищезгаданої лексеми, що підкреслюють духовну сферу та авторські понятійні компоненти БЛАГА, такі як *virtus* – добродієність, *sapientia* – мудрість, *ratio* – розум, *honestum* – чесність, *pax* – мир, *fides* – віра, *gaudium* – радість, *libertas* – свобода, *pudicitia* – цнотливість, *providentia* – передбачливість, *memoria* – пам'ять, *humanitas* – людяність, *iustitia* – справедливість, *voluptas* – насолода, задоволення. На дальню периферію виносимо реалізації вищезгаданого іменника, пов'язані з матеріальною сферою.

У «Моральних листах до Луцилія» автор висловлює своє бачення, названого поняття. Для Сенеки це, перш за все, найвища етична категорія, що містить у собі певний позитивний сенс, і є невід'ємною частиною духовно повноцінного життя людини: «Ergo id unum bonum est quo melior animus efficitur» (LXXVI, 17). – Отже, благо тільки те, що робить душу кращою. Тим не менш, під благом розуміється також і певна система цінностей, предметів та явищ, що мають певну внутрішню ієрархію: «Quaedam, ut nostris videtur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae; quaedam secunda, in materia infelici expressa, tamquam tormentorum patientia et in morbo gravi temperantia.

Plia bona drecto optabimus nobis, haec, si necesse erit. Sunt adhuc tertia, tamquam modestus incessus et compositus ac probus vultus et conveniens prudenti viro gestus» (LXVI, 5). – Одні, як вважають, – це перші із благ, такі, як радість, мир, процвітання вітчизни; другі – з числа благ. Ті, що стають явними в нещасті, такі як витривалість під тортурами і стриманість у важкій хворобі. Перших благ ми бажаємо собі безумовно, других – якщо буде в них потреба. Є й третій рід благ, таких як: пристойна постава, спокійне і відкрите обличчя, рухи, належні людині розумній.

Сенека стверджує, що всі роди благ є *paria*, рівними між собою: «*Non est itaque quod mireris paria esse bona, et quae ex proposito sumenda sunt et quae si ita res tulit»* (LXXI, 17). – Отже, немає причин дивуватися тому, що є рівні між собою блага, прийняті нами навмисно, і блага, нав'язані обставинами. Проте в окремих випадках автор наважується виокремити блага, які називає «*tristia*» – прикрими та «*maiora*» – вищими (LXVI, 49). До них він зараховує, насамперед, ті, що не притаманні людській природі – «*contra naturam sunt*»; «*fortiter obstare tormentis et sitim*» – мужньо протистояти мукам та спразі (LXVI, 37), «*malae valetudinis et dolorum gravissimorum perpersionem*» – погане здоров'я та терпіння сильного болю (LXVI, 47), адже, як стверджує автор, «*maius est enim difficilia perfringere quam laeta moderari*» – куди важче подолати труднощі, ніж стримати радість (LXVI, 49).

У концептів, які входять в семіосферу внутрішнього світу людини, виділяють два прагматично різних типи локалізації: а) локалізація всередині людини і б) локалізація суб'єктів та об'єктів внутрішнього світу в ідеальному (уявному) просторі [3, с. 296]. Під терміном «локус», який спочатку побутував у природничих науках, а в філологію був уведений Ю.М. Лотманом, розуміємо будь-який простір, включений у художній текст автором навмисно чи підсвідомо, який має межі, тобто такий, який знаходиться між точкою та безкінечністю. Як правило, це закритий просторовий образ [4, 112].

Мовна фактологія демонструє, що БЛАГО знаходиться всередині тіла людини, яке, по суті, є вмістилищем всього духовного – емоцій, почуттів. «*Nihilominus cum sit amicorum amantissimus, cum illos sibi comparet, saepe praeferat, omne intra se bonum terminabit...*» (IX, 18). – Все ж, хоч мудрець і любить як ніхто друзів, хоча він ставить їх нарівні з собою, а часто і вище себе, – він буде вірити, що все його благо – в ньому самому.

Локусами даного концепту також служать серце, як основний орган сприйняття божественного начала, істинної етики, та душа, що часто ототожнюється з серцем: а) «*Fides sanctissimum humani pectoris bonum est, nulla necessitate ad fallendum cogitur, nullo corrumpitur praemio...*» (LXXXVIII, 29). – Вірність є найсвятіше благо людського серця, її ніяка необхідність не примусить до обману, ніяка нагорода не звабить...

б) «*Quis sit summi boni locus quaeris? – Animus»* (LXXXVII, 21). – Ти запитаєш, де домівка вищого блага? – В душі.

Оказіональні локуси, представлені різного роду ситуаціями як позитивного, так і негативного характеру, в яких людина може проявити свою суть: «*...hoc bonum inter meras voluptates, hoc est inter tristia et acerba»* (LXVI, 44), – одне благо серед суцільних насолод знаходиться, інше – серед нещастя та негараздів...

Як найвищою духовною категорією БЛАГОМ може володіти не кожен. Сенека зазначає, що його носіями може бути лише *vir bonus* – чоловік добрий, (CII, 9), (XCII, 16) *vir beatus* – блаженний, щасливий чоловік (LXXI, 18) (LXXVI, 16), (XLV, 9), (LXXIV, 10), *vir prudens* – розумний чоловік (LXVI, 5), *sapiens* (XCII, 14) – мудрець. Серед них автор виділяє улюбленого Катона та наближеного до ідей стоїчної філософії давньогрецького філософа Стільпона. Їм філософ протиставляє звідника (*Ieno*) і начальника гладіаторів (*Ianista*), підкреслюючи, «*contemptissimo cuique contingit bonum non esse*» – що дістається найжалюгіднішому, благом бути не може (LXXXVII, 18). БЛАГО, як ознака чоловіків, вказує на гендерний аспект концепту, це, насамперед, пов'язано із нормами соціальної поведінки та статусом жінки в давньоримському суспільстві.

БЛАГО у Сенеки отримує не лише позитивні, але й, зрідка, негативні конотації. Сенека йменує «благом» речі, які стосуються тілесних насолод, різко критикуючи їх. Зокрема «*voluptas*» – насолоду, він характеризує як «*falsum bonum*» – хибне благо (LIX, 4), вважає її «*bonum pecoris*» – благом для худоби (XCII, 6), а «*corpuscula bona*» – тілесні блага, називає позбавленими благородства (LXXI, 33) та такими, що, на відміну від благ духовної сфери, не є рівними, та відрізняються між собою – «*magnis inter se intervallis distabunt*» (LXXI, 33) і не володіють смисловою значущістю.

В авторському розумінні обов'язковою передумовою істинного БЛАГА є наявність у ньому такої позитивної моральної риси як *honestum* – чесності. Наявність чесності передбачає певну норму поведінки: «*Eadem aut turpia sunt aut honesta...omnia autem honeste fient si honesto nos addixerimus idque unum in rebus humanis bonum iudicavimus quaeque ex eo sunt...*» (XCV, 43). – Одне і теж є або ганебне, або чесне... Проте все може стати чесним, якщо ми сприятимемо чесності і вважатимемо, що у справах людських лише те благо, що від неї походить. Мірилом чесності є добродієність: «*...et omnia incommoda suo iure bona vocabuntur quae modo virtus honestaverit»* (LXXI, 5), – ...і всі біди справедливо благами назвуться, якщо чесними їх зробить добродієність.

БЛАГО перебуває у тісному зв'язку з *virtus* – добродієністю. Точніше, БЛАГО передбачає життя згідно з добродієністю. Сенека називає *virtus* найпершим, початковим благом – «*primum bonum*» і ототожнює її з душею: «*...ad primum bonum revertamur et consideremus id quale sit. Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ex aequo, magnus ac vehemens, asperis blandisque pariter invictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac siccus, imperturbatus intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec attollant fortuita nec depriment – talis animus virtus est»* (LXVI, 6), – ...вернемося до початкового блага і розглянемо, що ж це таке. Це душа, яка спрямовує погляд до істини, знає, до чого прагнути, чого уникати, цінує всі речі за їх природою, а не за загальною думкою про них, проникає в увесь всесвіт і спрямовує своє споглядання на все, що в ньому діється, яка однаково пильна в думках і вчинках, сповнена величі,

і діяльна, яку не перемогти ні бідам, ні удачам, бо вона не піддається ні ласкам, ні ворожнечі фортуни, і стоїть вище всього, що може нам перепастися; душа, прикрашена гідністю і спокійною силою, розсудлива і твереза, непохитна і безстрашна, що не зламається ніякою силою, ні від якої випадковості не підноситься і не падає. Душа ця є добродієчність.

Вищенаведений приклад яскраво ілюструє бачення добродієчності стоїками. Перед ними добродієчність постає як певний склад душі, диспозиція, через яку вирішується, що є БЛАГОМ, а що злом: «Dicimus et illa bona esse quae a virtute profecta contractaque sunt, id est opera eius omnia; sed ideo unum ipsa bonum est quia nullum sine illa est» (LXXVI, 16). – Ми кажемо, що благами є все те, що від добродієчності походить та до неї причетне, тобто всі її справи; тому вона сама є єдиним благом, без якого немає жодного іншого. Тому добродієчність не тільки сама вважається БЛАГОМ, але й є його джерелом, тою суттю, від якої походять інші БЛАГА: «Dicimus et illa bona esse quae a virtute profecta contractaque sunt, id est opera eius omnia...» (LXXVI, 16). – Ми говоримо, що благо також і все, що походить від добродієчності і до неї причетне, тобто всі її діяння.

Епітети розглядаються багатьма науковцями, як основний засіб утвердження індивідуального, суб'єктивно-оцінного відношення до описуваного явища. Через епітет створюється відповідний емоційний фон та досягається бажана реакція читача [5, 137]. Трактатування добродієчності, як основного БЛАГА, Сенека конкретизує за допомогою епітетів: *optabilis* – бажана (LXVII, 5), *praestantius* – видатна, чудова (LXVII, 16), *pulchrius* – гарніша (LXVII, 16), *satis* – достатня (LXXIV, 25), *sola* – одна, єдина (LXXVI, 19), (XXVII, 3), *immortalis* – безсмертна (XCVIII, 9) *sempiterna* – неминуща, постійна (XCVIII, 9), *perfecta* – досконала (XXXI, 8). Також у сполученні з лексемою *bonum* автор застосовує особливі епітети, притаманні лише характеристичі добродієчності: *mansurum bonum* – постійне благо (XXVII, 3), *perfectum bonum* – досконале благо, *inexsuperabilis bonum* – необхідне благо (LXXXV, 19), *vera bonum* – правдиве благо (XCVIII, 9), *tantum bonum* – велике благо (XCII, 24), *unicum bonum* – єдине благо (LXXVI, 16), *summum bonum* – вище благо (XXXI, 8), (LXVI, 7), (LXXI, 18). Саме вони навіюють думку про те, що добродієчність є унікальним у своєму роді явищем, величним і прекрасним, прагнути якого повинен кожен, і що добродієчність, одного разу здобута, не може бути втраченою, вона є вічним надбанням.

Вдаючись до порівнянь, автор розкриває особисте сприйняття добродієчності. Зокрема, Сенека порівнює цю чесноту з днем та денним світлом, даючи зрозуміти читачеві всю її силу та всеосяжність: «Sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum; etiam si quid obstat, nubium modo intervenit, quae infra feruntur nec unquam diem vincunt» (XXVII, 3). – Одна лише чеснота дає нам радість довговічну і надійну: все, що заважає їй, подібно до хмари, яка проноситься низько і не може здолати денне світло.

Добродієчність персоніфікується, вона як жива істота чи навіть людина, здатна приносити радість – «praestat gaudium perpetuum, securum» (XXVII, 3), давати накази – «et bonum est et optabile quidquid ex huius geritur imperio» (LXVII, 16), не потребувати майбутнього, рахувати дні – «futuro non indigere nec dies suos computare» (XCII, 25).

В уявленні Сенеки про БЛАГО вагоме місце посідає *ratio* – розум. «*Proprium bonum*» – власним благом автор називає «*ratio perfecta*» – досконалий розум, він і є *virtus* – добродієчність (LXXVI, 9), тобто автор ототожнює ці поняття, оскільки розум – це вміння мислити, вміння розрізнити добро і зло, і без удосконалення якого не є можливою добродієчність, як основна природна ціль людини. Розум є тим унікальним явищем, яким наділена лише людина, і яке здатне наближувати людину до божества, роблячи її блаженною: «... Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecte beatum facit; hoc autem unum bonum est quo uno beatus efficitur» (LXXVI, 16). – Бо коли один лише розум веде людину до досконалості, то лиш один той розум може зробити людину блаженною; отже немає для людини іншого блага, окрім того, що робить її блаженною. Також розум здатен «породжувати» інші блага, які автор окреслює епітетами *vera* – істинні, *solida* – міцні, *sempiterna* – постійні, і яким протиставляє тілні, тілесні блага.

Розум є необхідною, але недостатньою умовою для добродієчності. Стан мудрості відіграє основну роль. Мудрість – *sapientia*, розглядається як поєднання *voluntas* – волі, що є певним імпульсом, бажанням стати добродієчним, та *scientia* – знання, яке здобувається за посередництва філософії. Недарма автор вважає, що мудрість є «*perfectum bonum mentis humanae*» – досконалим благом людського розуму, адже вона є запорукою благого життя людини: «*Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus?*» (XC, 1). – Хто б сумнівався, мій Луцилію, що даром безсмертних богів є те, що ми живемо, а те, що живемо добре, даром філософії.

Мудрість та добродієчність вважаються парними категоріями, своєрідними вершинами морального вдосконалення людини. На відміну від загальноновизнаних, матеріальних благ, які є минушими, мудрість та добродієчність є незмінними та певними, вічними в людині: «... nam illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et virtus; hoc unum contingit immortale mortalibus» (XCVIII, 9), – ...бо справжнє благо – мудрість і добродієчність не вмирає: воно є незмінним та певним; ось воно – єдине безсмертне благо, що смертних торкається.

у листах знаходимо вказівку на те, що мудрість має соціальний характер, Сенека називає її «*commune bonum*» – спільним благом (LXXXV, 36), вона стосується не лише мудреця, але й тих людей, що його оточують – «*Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam...*» (VI, 4). – Коли б мені подарували мудрість за умови, щоб я тримав її й нікому не розголошував, я б відкинув її...

Зрідка Сенека вважає БЛАГОМ передбачливість (*providential*) та пам'ять (*memoria*), для яких, на відміну від попередніх, властива негативна конотація. Незважаючи на те, що передбачливість філософ називає «*maximum bonum*» – наймогутнішим, найвеличнішим із благ (V, 8), він все ж стверджує, що воно разом із пам'яттю є причиною людських нещастя: «*Multa bona nostra nobis nocent; timoris enim tormentum memoria reducit, providentia anticipat...*» (V, 9). – Численні наші блага йдуть нам на шкоду: пам'ять повертає муки страху, передбачливість проорокує муки майбутні...

Рах – мир в Сенеки, перш за все, полягає у гармонії душі і тіла. Стан, коли ніщо не турбує тіло і не тривожить душу, можна сміливо називати щастям, в чому автор листів погоджується з Епікуром. Саме такий стан філософ називає «*absolutum humanae naturae bonum*» – довершеним благом людської природи: «...*absolutum enim illud humanae naturae bonum corporis et animi pace contentum est*» (LXVI, 46), – довершене благо людської природи – задовольняється миром душі і тіла.

Libertas – свободу і мир у їх загальноприйнятому розумінні автор називає «*bonum individuum*» – неподільним благом, таким чином підкреслюючи, що ці блага належать як усім одразу, так і кожному індивідууму окремо. Свобода є явищем духовним, яке залежить від світосприйняття людини, і ніяк не залежить від зовнішніх обставин: «...*emi non potest. Itaque in tabellas vanum coicitur nomen libertatis, quam nec qui emerunt habent nec qui vendiderunt: tibi des oportet istud bonum, a te petas*» (LXXX, 5), – купити її не можна. Те, що вноситься в списки, є лиш пустим ім'ям свободи, якої не мають ні ті, хто купив, ні ті, хто продав: треба, щоб ти сам собі дав це благо, сам у себе добився.

Якщо інші БЛАГА більшою мірою були орієнтовані на відношення до самого себе, то *iustitia* – справедливість, яку ще Цицерон розглядав як соціальне явище [6, 170], стосується відношення до інших людей. Однак, на думку Сенеки, суть справедливості полягає не лише в тому, що ті вчинки, які ми здійснюємо – добрі чи лихі – однаковою мірою повертаються до нас, а й у тому, що суть справедливості, як і всіх чеснот, є у ній самій, у нашій спроможності діяти відповідно до них: «*Nostrum enim hoc bonum est, quemadmodum iustitia non est (ut vulgo creditur) ad alios pertinens: magna pars eius in se redit*» (LXXXI, 19). – Адже це є наше благо, подібне до справедливості, яка, хоч як скрізь і вважають, стосується інших: більша частина її до себе повертається.

Окрім вищеперелічених БЛАГ із позитивною конотацією філософ виділяє *gaudium* – радість, *libertas* – свободу, *rudicitia* – цнотливість, *humanitas* – людяність та *fides* – віру, проте вони засвідчені одиничними вживаннями і не займають вагомого місця у «Листах» Сенеки.

У проаналізованих листах вкрай рідко знаходимо реалізації іменника *bonum* у значенні «майно, статок, надбання», що, очевидно, зумовлено філософськими поглядами Сенеки. У листі LXXIV філософ характеризує матеріальні цінності епітетом «*fugacissimi*» – найбільш скороминущими, які нічого, окрім метушні та нещастя, не несуть: «...*nemo autem sollicito bono fruatur...*» (XIV, 18), – хто тремтить над своїм майном, той не може втішатися ним; «*Nullum habet maius malum occupatus homo et bonis suis obsessus*» (XIX, 11), – ... жодна біда не є більшою за ту, яку має зайнята і поглинута своїм майном людина.

Висновки. Аналіз семантики та функціонування концепту БЛАГО в Сенеки дає підстави стверджувати наявність у нього складної польової структури. Ядро та ключове слово концепту – **bonum**, перш за все характеризує духовний світ людини, а вже потім – матеріальну сферу. Широкою є периферія даного концепту, куди ми включили авторські понятійні компоненти, серед яких

найбільшою актуальністю та найвищою позитивною акцентуацією вирізняються добросесність, мудрість, розум, чесність, що відображають філософські погляди Сенеки, як представника стоїцизму.

Використання теорії поля при дослідженні морально-етичних концептів та їх вербальної репрезентації у латинській мові видається перспективним напрямком, який доцільно поширити і на аналіз інших складових згаданої концептосфери не лише у Сенеки, а й інших римських авторів. У зв'язку з цим видається цікавим і актуальним аналіз когнітивних ознак морально-етичних концептів, що дозволить виявити структуру інтуїтивних та підсвідомих знань про них, зафіксованих у концептуальних метафорах.

Література:

1. Маслова В.А. Введение в когнитивную лингвистику: учеб. пособие / В.А. Маслова. – М.: Флинта: Наука, 2008. – 294 с.
2. Glare, P.G.W. Oxford Latin Dictionary. / P.G.W. Glare. – Oxford: Clarendon Press, 1968. – 2126 p.
3. Пименова М.В. Душа и дух: особенности концептуализации. / М.В. Пименова. – Кемерово: ИПК «Графика», 2004. – 386 с.
4. Субботина Т.В. Локус, топос, урбоним, микротопоним: к вопросу о содержании пространственных понятий. / Т.В. Субботина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 24 (239). – Филология. Искусствоведение. Вып. 57. – С. 111–113.
5. Гальперин И.Р. Очерки по стилистике английского языка. / И.Р. Гальперин. – М.: Изд-во лит. на иностр. яз., 1958. – 459 с.
6. Титаренко И.Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои / И.Н. Титаренко. – Ростов н/Д: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с.
7. Сенека Л.А. Моральные листы до Луцилия / Л.А. Сенека. – К.: Основи, 1996. – 608 с.
8. Epistulae morales ad Lucilium [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>.

Полович И. Й. Вербальная репрезентации концепта БЛАГО в «Нравственных письмах к Луцилию» Луция Аннея Сенеки

Аннотация. В статье проанализированы особенности языковой реализации этического концепта БЛАГО, представленного в эпистолярном наследии Сенеки. Рассматриваются ядро, периферия концепта и его функционально-семантические особенности. Раскрывается особое смысловое наполнение концепта, как явления древнеримского культурного пространства в мировоззрении Сенеки.

Ключевые слова: античная картина мира, этический концепт, благо, семантика, добродетель, локус, Сенека.

Polovych I. Verbal representation of the concept BOON in «Letters From A Stoic» by Seneca

Summary. The article analyzes linguistic features of implementation of ethical concept BOON, presented in Seneca's epistolary legacy. The core, periphery of concept and its functional and semantic features are considered. Special semantic content of concept is revealed as a phenomenon of Roman cultural area in Seneca's outlook.

Key words: ancient worldview, ethical concept, boon, semantics, virtue, locus, Seneca.