

Лариса Довга

(Національний університет «Кієво-Могилянська академія»)

УЯВЛЕННЯ ПРО «БЛАГО» У ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО (за збірником «Вінець Христов», 1688 р.)

Розгляд історії культури крізь призму цінностей, що побутували в той чи той період та визнали основні параметри її розвитку, конче приводить до необхідності осмислення проблеми блага¹. Адже людина є водночас і продуцентом культури, і продуктом створеного нею культурного середовища. Наділена здатністю до абстрактного мислення, вона схильна обирати свої цілі та моделювати життєві стратегії на підставі власних уявлень про належне, корисне чи привабливе, тобто спираючись на попередньо сформований образ «блага»².

Історія філософських та богословських розмірковувань над проблемою «блага» сягає ще Античності та є надто об'ємною, аби тут навіть коротко її окреслити, тому обмежусь посиланням на праці, де це аналізується доволі ґрунтовно³. Натомість уявлення про «благое», властиві українським середньовічним та ранньомодерним мислителям, досі залишаються недослідженими, тож історіографії цього питання наразі немає⁴.

¹ Саму можливість застосування аксіологічного підходу до вивчення історії ранньомодерної культури, коли таке поняття, як «цінність», ще не функціонувало у філософському дискурсі, вбачаю, зокрема, і в тому, що те, що стало цінністю (або її носієм) для модерної ціннісно-орієнтованої свідомості, у домодерний час зазвичай називалося «благом». Пор.: Перов В. Ю., Перов Ю. В. Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2002. – С. 12.

² Тут випадає погодитися з тезою Андрія Баумайстера, що «онтологічним принципом, що є конститутивним для розуміння наших практик, є благо» Див.: Баумайстер А. Буття і Благо. – Вінниця: Т. П. Барановська, 2014. – С. 19–20.

³ Див.: Апресян Р. Добро // Новая философская энциклопедия в 4 т. / Ред. В. Степин. – М., 2007–2010 (<http://iph.ras.ru/elib/0993.html>); Шохин В. Благо (<http://iph.ras.ru/elib/0419.html>); Шохин В. Агатоология. Современность и классика. – М.: Канон-Плюс, 2014; Vorgrimler H. NowyLeksykonTeologiczny. – Warszawa: VERBINUM, 2005.

⁴ Див.: Довга Л. Поняттєвий апарат у дискурсі українських церковних інтелектуалів XVII ст.: до постановки проблеми // Sententiae. – 2016. – № 1 (XXXIV). – С. 132–143.

За джерельну базу цієї статті слугував збірник проповідей Антонія Радивилівського († 1688) «Вінець Христов», опублікований у друкарні Києво-Печерської лаври 1688 р. Щодо постаті Радивилівського, то його можна вважати представником пізнього періоду Києво-Могилянської вченості XVII ст. Він належав до кола так званих «духовних онуків» Петра Могили, які продовжували втілювати у церковне життя православної Київської митрополії започатковані митрополитом реформи. З 1656 р. Радивилівський стає проповідником Києво-Печерської лаври¹, а згодом видає два збірники власних проповідей: «Огородок Марії Богородиці»² (1676 р.) та «Вінець Христов» (1688 р.). Саме друга книга, яка вийшла друком за кілька місяців до смерті автора і яку мабуть можна вважати його підсумковою працею³, послугувала предметом мого аналізу. Михайло Марковський свого часу встановив, що початковий варіант цього збірника був у цілому завершений до 1683 р., втім, друкована праця доволі суттєво відрізняється від рукопису⁴. Це дає змогу припускати, що київський проповідник прискіпливо ставився до редагування своїх текстів, а отже використана у них лексика не повинна бути випадковою. У «Вінці Христовому» вміщено 115 «слів» на недільні та деякі празники річного богослужбового циклу⁵ і майже у кожному з них так чи так ідеться про явища та речі, що їх автор кваліфікує як «добрі» та «благі».

Проповіді написано у середньому риторичному стилі староукраїнською мовою. Як призначені для виголошування в храмі або для домашнього читання та адресовані загалом вірян, а не лише могилянським інтелектуалам, вони, звісно, відбивають світоглядну парадигму автора, проте для історико-філософської реконструкції їх належить використовувати вельми обережно. Ця обставина примушує викласти методологічні принципи представленого в цій статті аналізу, які пересічно не є очевидними.

По-перше, зважаючи на багатогранність смислів і трактувань самого поняття «благо», зверну увагу на ті його аспекти, що їх буде взято до уваги: 1) уявлення про благо (благі) включатиме, але не зводиться до етичного (як здебільшого гаумачать це у новітній період) чи онтологічного (як у домодерній філософії) вимірів; 2) мова про благо передбачатиме

¹ Чухліб Т. Радивилівський Антоній // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. – К.: «КМ Академія», 2001. – С. 451.

² М. Марковський вважав, що книжка була повністю готова до друку ще 1671 р. Див.: Марковский М. Антоний Радивилевский, южно-русский проповедник XVII в. – К., 1984. – С. 7

³ На думку Марковського, «Вінець» було укладено впродовж 1676–1683 рр. (Там само. – С. 10).

⁴ Там само. – С. 10–11.

⁵ Радивилівський Антоній. Вінець Христов. – К.: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1688. Описано в: Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні: Книга 1 (1574–1700). – Л.: Вища школа, 1981.

найширший сенс цього слова – те, «що визначає та скеровує різноманітні прагнення людини»¹; 3) самій лексемі «благо» не буде надано понятійного характеру, вона розглядається у її повсякденному чи побутовому вжитку; 4) зважаючи на те, що лексемою «добро» в українських ранньомодерних текстах також позначають щось позитивне, «що скеровує прагнення людини», вважаю за доцільне розглянути смисли вживання цієї лексеми в контексті моделювання уявлень про «благо».

По-друге, оскільки уявлення про благо, притаманні українській ранньомодерній культурі (зокрема, богословському дискурсу), досі не вивчено, а екстраполяція на вітчизняний інтелектуальний простір того трактування «блага», яке знаходимо у працях західних філософів XVI–XVII ст., з багатьох причин не є коректною, вважаю за слушне на початковій стадії дослідження не накидати текстам Антонія Радивилівського жодних «заготовлених кліше», ба, навіть уникати порівнянь із порубіжними культурами, натомість детально проаналізую лише те, що знаходимо в його працях.

Врешті, по-третє, перелік питань, що їх було задано аналізованому джерелу, охоплював такі позиції: 1) у яких контекстах лексема «благо» виступає у гоміліях Радивилівського, як автор співвідносить лексеми «благо» і «добро» та які смислові поля закріплено за кожною з них? 2) як опис сутності «блага»/«добра» Радивилівський корелює з тими вартостями, які він представляє пастві у позитивному ключі? 3) яким у викладі Радивилівського постає уявлення про «благо»?

Для початку приглянемося до контекстів, у яких вживаються лексеми «благо» і «добро».

Контексти та співвідношення «блага» і «добра»

Насамперед зверну увагу на те, що у «Вінці» лексема «добро» за частотністю вживання тотально переважає лексема «благо». За цим можна зауважити деяку зміну порівняно зі староукраїнськими текстами початку XVII ст., де лексеми «благо» взагалі немає². У Радивилівського це слово та майже всі складні слова з формантом «благо» охоплюють такі сфери вжитку:

1) окреслення смислових полів, пов'язаних із сакральним світом: «Люблячим Бога вся поспішають в *благое* (Рим. 8:28), щасте и нещасте, богатство и убожество» [228]³; Благодать Святого Духа переносить людину «з прочіих злих в *благіє*» [40];

¹ Баумайстер А. Буття і Благо. – С. 16.

² Пор.: Довга Л., Оліщук Р. «Добро» і «благо» в українських текстах першої чверті XVII ст.: лексика перекладів // *Sententiae*. – 2016. – № 2 (XXXV) (в друку).

³ Тут і далі посилання у квадратних дужках вказує на аркуш видання 1688 р.

2) позначення Бога і Його діянь: Христос «зло благим побіждаючи, нелюдзкість людзкостю нагорожаєт» [38 зв.]; «Вся *благая* тогда от пре-благого Бога истикаху» [27 нн.]; в Духові Святому «яко в совершителі *благом* все що колвек ест *добростив* речах створених совершаєтсѧ» [92–92 зв.]; «Господь *благ* и довготерпелив...» [131 зв.];

3) при цитуванні Святого Письма¹: «Учителю *благий*, что *благо* сотворю?» (Мв. 19:16) [194]; «Таину бо Цареву скривати *благо* ест, діло же Божее открити и сповідати честно ест» (Тов. 12:7) [154 зв.]; «Очи всіх на ты уповають, и ти даєши им пищу в *благо* время. Отверзаєши ти руку твою, и насыщаєши всяко животно *благоволеніа*» (Пс. 146:9) [159 зв.]

Ця вибірка показує, що лексема «благо» та похідні від неї жодного разу не стосуються ані земних дочасних «добр», ані людських справ, ані моральної досконалості людини, хоч у деяких випадках синонімом до «блага» й слугує лексема «добро» (антонім – «зло»).

Що ж до лексеми «добро», то Радивилівський використовує її для окреслення таких основних моментів:

1. Стосовно сакрального світу:

а) як характеристику (один з атрибутів) Бога, утім, доволі рідко: одного разу Бог Отець називаний «добротом», але жодного разу не окреслюється як «добрий», хоч на людину виливаються Його «добродійства» (чи «добротливість Божя» [33 нн.]). Святому Духові «причитається *добрість*» [92 зв.], яку він, як «совершитель *благий*» [92] поширює на всі створені речі. Крім того, лексеми «добрий», «добро» чи «доброта» в декількох випадках стосуються Христа як втіленого Бога, до якого можна застосовувати окремі характеристики, властиві людям. Так, Христос «красен *добротою* паче всіх синов чоловіческих, *добр* и сладок» [28 зв.], «Христос ест нраву *доброто*» [120 зв.];

б) на позначення добр небесних: «прагнеш оних вічних д□бр, утіх и роскошей Небесних... одержаня д□бр Небесних» [111]; «одержаня д□бр, яких тут на земли нігди не било, німаш и не будет» [227 зв.];

в) при цитуванні Святого Письма: «Христос Спаситель сам ся в Євангеліі Святом називает Добрим, рекши до жидов: Аз есм Пастир Добрий» (Йоан, 10:11) [194].

¹ Звірка з Острозькою Біблією цитат, уміщених у текстах Радивилівського, показує збіги щодо використання лексем «благо» і «добро». Втім, це не означає, що цитати зі Святого Письма конче вивірялися за цим чи пізнішими виданнями Біблії, оскільки в інших місцях вони не завжди дослівні. Питання принципів цитування Святого Письма українськими книжниками XVII ст. все ще залишається недостатньо дослідженим. На цю проблему ще в 1930-х роках звертав увагу Василь Сімович, який, досліджуючи мову Йоанікія Галятовського, доходить висновку, що в його текстах є чимало відступів від Острозької Біблії, і часто складається враження, що він цитував «з пам'яті» та не буквально. Детальніше див.: Сімович В. Спроби перекладів Св. Письма у творах Й. Галятовського // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Л., 1930. – Т. ХСІХ, ч. 2. – С. 51–80.

2. Стосовно земних чеснот і категорій:

а) добра воля: «з доброї воли своєї» [131];

б) дари благодаті: «добра благодати дармо даної, яко то даръвымовы, пророчествія, исцѣленія» [232];

в) благополуччя, або т. зв. внутрішні добра («добра душі» [232]): мир та спокій, любов, честь, чисте сумління, талант, майстерність у різних справах тощо: «покой всіх добр звика достаток родити» [12]; «закоханя ся в вікуистих добрах, которіе нам подає розум» [85 зв.]; «аби хто нам слави доброї у людей унял» [225 зв.]; «не уймуймо им язиком нашим доброй слави и чести у людей» [225 зв.];

г) матеріальні речі, або т. зв. зовнішні добра («позвѣрховные, которіе называються добрами щастя» [232]): багатство, статки, маєтки, землі тощо: [Христос людям] «много дає доброго, дає много золота, сребра» [45]; сюди ж проповідник відносить хорошу сім'ю, вірних приятелів, різні почесті, а також загальне благополуччя спільноти: «як много на посполитое добро обернули» [184 зв.];

ґ) здоров'я і красу «добра тіла» [232], а саме «здравіє, кріпость, пієнность» [232];

д) добрі справи, які торують людині шлях до отримання «добр небесних»: «душу чрез добріє діла справовати будем до Неба» [85 зв.]; «добрих діл наших предсвзятя» [42], «не придаючи до него добрих учинков воли своєї» [145];

е) чесноти, що спонукають людину до здійснення добрих справ (одного разу їх також віднесено до «добра благодати, вдячним чинячею чоловіка Богу и усправедливляючею» [232]); до них проповідник звертається доволі часто: «зостали плодними, и знаменитие з себе видали добродітели» [211]; «всіх албовім добродітелей так естественних, яко и надестественних» [223].

3. Стосовно самої людини:

Бог робить людину доброю – можна бути добрим другом, батьком, господарем тощо. Добра людина – це та, що здатна на «добрі вчинки», а також та, що є духовно і фізично красивою: «Здоровя добре, тіла окраса»; Христос лікував немічних, «аби здоровя доброго і тіла окраси набили» [34 зв.]; «чини доброе которое можеш... абишь за доброго от всіх бил почитаний» [156 зв.]; «теж з добрим другом своїм и милим гостем якого банкету в добрий спосіб зажити» [65 зв.].

Врешті, лексема «добро» («добре»), як притаманна побутовому мовленню, вживається тоді, коли йдеться про щось правильне, якісне, майстерно виконане, гарне, привабливе, зразкове, похвальне, бажане тощо: «буде урожай добрий» [147 зв.]; «Гроб Христов доброю стражею воинов ест осмотрений» [26].

Як бачимо, у випадках, що стосуються сакральної сфери, лексема «добро» може вживатися як синонім до «блага», натомість у решті ситуацій у синонімічних рядах використано різні прикметники, які уточнюють якість «добра» – гарний, майстерний, здоровий, якісний тощо. Це ж стосується антонімів: ним може виступати «зло», але трапляються і більш розгорнуті пояснення (наприклад, антонімом до «доброго здоров'я» буде хворість, до «доброї слави» – ганьба тощо).

Сутність «блага»

Власне «благим», чи таким, що несе людині «благо», є увесь сакральний простір. У проповідях Радивиловського він маркується і як «благий», і як «добрий». Проте частотність уживання проповідником лексем «благо» і «добро» в описах сакрального світу показує, що тут на «благо» натрапляємо значно частіше, аніж «добро». Наприклад, стосовно горнього світу, Бога і Його діянь у тексті 84 рази вжито лексему «благо» («благодать») (з них 26 – у цитатах зі Святого Письма), тим часом як лише 17 разів зустрічаються лексеми «добро»/«добрость» (з них 5 – у цитуваннях зі Святого Письма) та ще 10 разів «добродійство». Не заторкуючи лексики біблійних цитувань, бо вона не дає інформації про мовні вподобання Радивиловського, зверну увагу лише на те, що в Острозькій Біблії стосовно сакрального світу також уживаються і «благо», і «добро», наприклад, Христос говорить про себе: «Аз єсм Пастир *добрий*» (Йоан, 10:14) [194]¹. Отже, їх використання українським проповідником як частково синонімічних могло бути продиктоване впливом біблійного тексту². Разом з тим, подеколи Радивиловський, ніби відчуваючи певну неорганічність лексеми «благо» в українському мовному узусі, пояснює її слухачам через зрозуміліше слово «добро»:

«Христос Спаситель сам ся в Євангеліи Святом називает *Добрим*, ...а тут, гди его юноша Євангелській назвал *Добрим*, рекши Учителю *Благій* (Лк., 18:18); Он якоби не рад пріймуючи такое назвиско, отпovídает ему: Что мяглаголеш *блага*? Никтоже *благ*, токмо єдин Бог (Лк., 18:19); Христе Спасителю! Всі створеня визнают, жесь барзо *добрий*. Если запитаем неба и земли, иначей не рекут, тил кожесь *Благ*» [194].

У метафізичному сенсі найвищим Благом є Бог. Ось як розтлумачує проповідник євангельську притчу: «*Благ* Господь... если мя називаеш Благим, тож мусиш признати же єстем и правдивим Богом, бо никтоже

¹ Острозька Біблія / Опрацював Рафаїл Торконяк. – Л.: Українське біблійне товариство, 2006. – С. 1683.

² Пор. переклад «Тлумачень» Андрія Кесарійського, де за сакральною сферою закріплюється винятково лексема «благо». Див.: Довга Л., Олішук Р. «Добро» і «благо» в українських текстах.

Благ, токмо єдин Бог» [194 зв.]. Пояснюючи, що у Трійці Бог є благом не тільки і не стільки для когось/чогось, а насамперед сам по собі, він описує благо як всеохопне і візерце – те, від чого беруть свою «благість» («добрість») усі сутності, люди, речі та явища:

«вся благая тогда от преблагого Бога истікаху» [27нн.]; «поневаж єст Отец першим и початковим добром, віруєм, же по Нем і Син називається добрим» [194 зв.]; Дух Святий перетворює людей «з прочіих злих в благіє» [40]; у Ньюму «яко в совершителі *благом* все шоколвек єст добрости в речах створених совершается» [92–92 зв.]; Христос «зло благим побіждаючи, нелюдзкостю людзкостю нагорожаєт» [38 зв.]; Премудрість Божа сповнена «Милости и плодов *благих*» [29 нн.].

Акцидентальні характеристики Бога (благий, сильний, мудрий, справедливий, милостивий, всепрощаючий, довготерпеливий, щедрий, багатий, добрий, уважний до людських потреб та прохань, страшний у праведному гніві тощо) дають підстави для розбудови уявлень про похідні від Нього блага/добра, які проявляються і в сакральному, і в профанному світі. Благо володіння такими рисами (чи принаймні деякими з них) притаманне усім дев'яти Небесним Хорам, святим, пророкам, праведникам тощо, тобто усім насельникам Царства Божого. Втім, ця сфера проявів «благого» лежить на стикові сакрального та профанного світів, її можна назвати способом еманції священного на буденне, насамперед помисли та вчинки людей, які за життєву мету обрали служіння Богу. Їхній вибір сам по собі є «благом», а їхні вчинки з моменту, коли вони стали на «благу» дорогу (тобто на шлях наслідування Христа), є зразком християнських чеснот («добродітелей»).

Моральні блага, що сходять від Господа на всі його творіння, Радивилівський представляє як цілком доступні, їм належить слідувати у земному житті в межах потенцій, дарованих Богом кожній людині¹, адже «Жадного прето на семь свѣтъ немаш так нещасливого и от Бога взгорженого чловѣка, жебы з тыхъ добръ его кто пяти, кто двохъ, кто єдинаго не взялъ таланту» [232]. Позаяк Христос прийшов на землю, аби порятувати грішних, а не праведних («Христос, всіх любить, всім свою Отцевскую освідчаєт ласку... Он солнце свое сієєт на *зла* и *благія*» [143 зв.]), то й у проповідях, уміщених до «Вінця», не стільки описується справедливе життя праведників і святих, скільки розповідається про те, як вони, ще будши грішними, ставали на шлях істини, і як цьому прикладові можуть слідувати звичайні люди, щоб коли не вчинками, то бодай у намірах наблизитися до отримання Царства Небесного. Один з найважливіших

¹ Для характеристики чеснот чи добрих вчинків, здійснюваних людьми, проповідник вживає не лексему «благо», а лексему «добро» («добродітель»), тому розглянути їх детальніше буде доцільним у контексті уявлень про «добро».

моментів на цьому шляху – не плутати істинних благ з оманливими принадами (і ті, й ті Радивилівський називає ще й «добрами», а от щодо облудних цілей та прагнень лексему «благо»¹ не вживає жодного разу).

Таке розрізнення, повчає проповідник, не є складним. До справжніх «благ» належить побожне життя: «Добре зась по уліченю Христовом ходити ничого иншого не знаменуєт, тилко святоблिवе жити» [32]. Загалом, істинні «блага» наближають людину до Всевишнього, звертають її думки «до Бога яко до найбільшого и найвишого добра и конца остатнего» [224], приводять до внутрішнього спокою та смирення («Благо ми яко смирил мя еси» (Пс. 118:71) [174 зв.]), до покаяння, очищення та просвітлення [174 зв. – 175], адже душу, яка шукає Бога, Він наповнює благами [68]. Натомість оманливі земні «добра», навпаки, віддаляють людину від Бога, бо відволікають зайвими клопотами та марнотами, а прагнення до найвищої мети підмінюють шуканням тимчасових, часткових, а то й шкідливих цілей: влади, багатства, почестей, розкошів тощо.

Звісно ж, благими/добрими є творіння, вчинки та дари Господні. Наприклад, сотворивши світ, Бог «во всем том тішился, яко Монарха, присмотряючися в них своим Бозским пріміютом, яко то моци, мудрости, добрости, пієнкности, величествію» [202–201 зв.]. Щоправда, люди замість того, аби наслідувати вчинки Христа, часто ставляться до них неналежним чином, то осуджуючи («Ганено учинки Христови, хочай добрие» [113 зв.]), то сумніваючись «у добрости и милосердіи Божом» [144 зв.], то надмірно покладаючись «в добрости, и милосердіи его Бозском» [145 зв.] та нехтуючи вимогою праведно жити.

Ще одним благом, яке доступне для людей і за значущістю поступається лише самому Богові, є Його обитель – Царство Небесне, обіцяне як вічне й остаточне пристанище душам праведників. Його детального опису у проповідях Радивилівського не знаходимо. Мабуть, це природньо, адже нікому із земних не відомо, як саме виглядає «Небесна отчизна». Тим часом у закликах до вірян слідувати християнським цінностям ужито образи та описи, що мали бути зрозумілі пастві: їх узято із земного життя, а подеколи вони навіть візуалізовані. Приміром, не унаочнюючи те, що лежить поза межами людського розуміння, Радивилівський наголошує, що той, хто любитиме Бога понад усе, «в Царствіи Небесном... таких доступит добр, яких тут на земли ніколи не міл, и міти би не могл, хоч би найдолшей жил... яже око не виді, и ухо не слиша, и на сердце чоловіку не взийдоша» [127 зв.], а тому він закликає вірян прагнути «ку Небу, где все добро» [115].

¹ Пор. у перекладі Златоуста, де задля досягнення більшого контрасту між істинними та облудними цінностями «благом» називаються і дійсні, духовні блага, і розкоші земного життя. Див.: Довга Л., Олішук Р. «Добро» і «благо» в українських текстах.

Утім, одному з благ небесних присвячено трохи більше уваги. Мова про «щастя» («щасливість»). Смісл цієї етичної категорії, як і смисли «блага» та «добра», доволі багатозначний, а його розкриттю у «Вінці Христовому» присвячено декілька окремих проповідей. Оскільки уявлення про «щастя» в текстах українських ієрархів XVII ст. потребує окремого дослідження, то згадаю лише ті моменти, де Радивилівський через «щастя» розкриває картину «благ» («добр») небесних. Власне, одним із «благ» горнього світу і є *справжнє щастя*, яке відрізняється від тимчасового, непевного і часткового земного, тим, що воно незмінне, повне та вічне. Адже сам Господь буде там «за державу» [127 зв.], буде всім, чого може прагнути людина. Хто в земному житті терпить утиски і скорботи, там утішиться та ніколи не знатиме печалі [97]; кому бракує їжі чи пиття, отримає «смачну потраву» та «смачний напій» [128]; хто прагне світла, знайде його в насолоді споглядати світло Боже; ті, що шукають опори й підтримки, доступляться «богатства, чести, слави, щастя, живота... отця, матки, добродія, патрона... вічної радості» [128], адже Бог буде усім цим і «сам твоим будет весь» [128]. Тому щасливими й благословеними є всі святі [109 зв.–110] та праведні, бо вони стали учасниками Царства Небесного і мають змогу споглядати лице Боже. Що ж до звичайних людей, то найбільшим щастям та найвищим благом є той момент, «гди Небесний Господь глядит на него (чоловіка. – Л. Д.) весело» [110].

На цьому сфера синонімічного вживання лексем «благо» і «добро» вичерпується. Видається, що описаними вище ситуаціями вичерпується і уявлення про «благо», сфера якого значно вужча, ніж сфера «добра», адже все позитивне, бажане, похвальне, що виходить за межі сакрального, окреслюється як «добре» («добро», «добрість» тощо). Утім, різновиди земного «добра» (чесноти, добрі вчинки, рід та сім'я, друзі, соціальний статус, матеріальні цінності, тілесне здоров'я і краса тощо) потребують окремої уваги, яка не входить до завдань цієї статті.

* * *

Підбиваючи попередні підсумки з викладених спостережень, ще раз зверну увагу на те, що Антоній Радивилівський упровадив лексему «благо» в текст, написаний староукраїнською мовою, де ця лексема мала б сприйматися як чужорідна. Принаймні, українські тексти початку XVII ст. її послідовно оминають, а Радивилівський подеколи намагається витлумачити її вірянам через слова «добро» і «щастя». У його проповідях «благо» виступає тільки для окреслення явищ сакрального світу чи його оприявнень у профанному просторі. Натомість лексема «добро» не має чітко виокремленої локації, а її частотність в описах сакрального суттєво

поступається частотності «блага». Видається, це можна розцінити як опосередкований доказ свідомого розрізнення лексики богословського дискурсу та розмовного (побутового) мовлення. Два стилі мовлення (високий богословський та зрозумілий загалові середній) і обидва мовні узуси можуть у проповідях Радивиловського перетинатися між собою так само, як сакральний та профанний світи. Однак, зустрічаючись, вони не змішуються, не підмінюють один одного та не втрачають своєї контекстуальної специфіки. Це дає змогу обережно припустити, що лексему «благо» київський проповідник упровадив до україномовного тексту не випадково і не просто як церковнослов'янїзм, а як поняття, запозичене з богословської лексики для розмежування регістрів мовлення: високого (про сакральне) та середнього (коли богословські істини потребували витлумачення так званою «простою мовою»).