

---

жении («Die Frau macht Ernst»). Первые отмечают спокойный, умиротворяющий тон докладчика, второе указывает на серьезность содержания выступления.

Приведенные примеры показывают, что в стремлении привлечь внимание аудитории к теме публикации и укрепить ее интерес к рассматриваемой проблеме автор аналитического журналистского текста использует возможности «сильных позиций» текста и, прежде всего, заголовочного комплекса и «начала текста». В рамках «силь-

ных позиций» адресант при помощи различных языковых средств выделяет элементы содержания, которые, по его мнению, могут оказаться занимательными для читателя, вызвать у него удивление или помочь ему сформировать яркий образ того или иного явления общественной жизни. Благодаря указанным средствам читатель выделяет публикацию автора из общего массива журналистских текстов, представленных в определенном издании, и переходит к более подробному ознакомлению с ней.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аниховская Т. В., Дечева С. В.* Риторика интеллективного общения (на материале телевизионных программ новостей Би-Би-Си): Учеб. пособие. М.: Макс-Пресс, 2006.
2. *Арнольд И. В.* Стилистика. Современный английский язык: Учебник для вузов. М.: Флинта; Наука, 2005.
3. *Гончарова Е. А., Шишкина И. П.* Интерпретация текста. Немецкий язык: Учеб. пособие. М.: Высшая школа, 2005.
4. *Ким М. Н.* Жанры современной журналистики. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2004.
5. *Meyen M.* Mediennutzung: Medienforschung, Medienfunktionen, Nutzungsmuster. Konstanz: UVK Verlagsges, 2001.
6. *Sandig B.* Stilistik der deutschen Sprache. Berlin; New York: de Gruyter, 1986.

### REFERENCES

1. *Anihovskaja T. V., Decheva S. V.* Ritorika intelektualnogo obschenija (na materiale televizionnyh programm novostej Bi-Bi-Si): Ucheb. posobie. M.: Maks-Press, 2006.
2. *Arnol'd I. V.* Stilistika. Sovremennyj anglijskij jazyk: Uchebnik dlja vuzov. M.: Flinta; Nauka, 2005.
3. *Goncharova E. A., Shishkina I. P.* Interpretacija teksta. Nemeckij jazyk: Ucheb. posobie. M.: Vysshaja shkola, 2005.
4. *Kim M. N.* Zhanry sovremennoj zhurnalistiki. SPb.: Izd-vo Mihajlova V. A., 2004.
5. *Meyen M.* Mediennutzung: Medienforschung, Medienfunktionen, Nutzungsmuster. Konstanz: UVK Verlagsges, 2001.
6. *Sandig B.* Stilistik der deutschen Sprache. Berlin; New York: de Gruyter, 1986.

**О. Н. Кушнир**

### К ВОПРОСУ О КОНЦЕПТОСФЕРЕ РЕЛИГИОЗНОГО

*Заявлена проблема необходимости формирования единого — антропоцентрического и теоцентрического одновременно — пути развития русской культуры. Представлен анализ структуры религиозных концептов, включающих дополнительную — сакральную — составляющую.*

**Ключевые слова:** концепт, антропоцентрическая парадигма, теоцентрическая парадигма, сакральный, секулярный, ресакрализация, десакрализация.

## ON THE CONCEPT SPHERE OF THE RELIGIOUS

*The necessity for the formation of a unified — simultaneously anthropocentric and theocentric — way of Russian culture development is argued in the article. An analysis of religious concepts structure including an extra — sacral — constituent is presented.*

**Keywords:** concept, anthropocentric paradigm, theocentric paradigm, sacral, secular, resacralization, desacralization.

На протяжении последних столетий русская культура в самых разнообразных ее проявлениях — в политике и экономике, в искусстве и философии, в архитектуре, праве, системе образования и т. д. — пребывала на перепутье противонаправленных тенденций развития — антропоцентрической и теоцентрической. На этом перепутье оказались и русский язык, в котором совместились тенденции к десакрализации (секуляризации) и сакрализации (в том числе ресакрализации) как отдельных единиц, так и целых дискурсов, и наука о языке, в том числе лингвокультурология как дисциплина, ближайшим образом связанная с задачами исследования языкового сознания.

Очевидный способ разрешения противоречий между сакрально-религиозной и секулярной («светской», мирской) формы сознания — поиск путей переосмысления «перепутья» в единый путь развития культуры — путь с двусторонним движением, антропоцентрическим и теоцентрическим одновременно.

Лингвистический антропоцентризм, в отечественном языкознании еще недавно, в советские годы, робко формулировавшийся в перифразах «человеческий фактор в языке» [28; 30; 35] и «языковая личность» [11]\*, в настоящее время даже в учебной литературе оценивается как общепризнанный, антропоцентрическая парадигма характеризуется как «переключение интересов исследователя с объектов познания на субъект, т. е. анализируется человек в языке и язык в человеке» [22, с. 5].

По отношению к предшествующей, системно-структурной парадигме антропоцентрическая является безусловным шагом вперед, поскольку исходит из того, что исследовательская точка отсчета — человек в многообразии его проявлений, а не единицы языка как самодостаточного объекта. Однако антропоцентризм без теоцентризма как его эпистемологического коррелята методологически ущербен.

Все фундаментальные науки складываются в сфере философии, а философия зреет в лоне религии. Из этой очевидности для лингвокультурологии следует необходимость органического синтеза антропоцентрической и теоцентрической парадигм.

В советский период отечественной истории общим местом было противопоставление науки и религии, «материализма» и «идеализма», в основании которого — фундаментальная оппозиция религии человекобожия, богоборческого воинствующего атеизма, и религии богочеловечества.

«Материалистические», а следовательно, атеистические представления о сущем сводят религиозное сознание к «фантазиям», к простому отражению человеческой сущности, что предельно отчетливо выражено, например, в следующем пассаже Ф. Энгельса: «Природа... есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности» [37, с. 11–12]. В художествен-

---

ном прочтении М. Горького этот гуманистический посыл звучал так: «Человек — вот правда! <...> Это — огромно! В этом — все начала и концы... Все — в человеке, все для человека! Существует только человек, все же остальное — дело его рук и его мозга!»

Полезно, однако, помнить, что этимологическая внутренняя форма прилагательного *гуманный* — из лат. *humanus* ‘человеческий, свойственный человеку > человеческий, человеколюбивый > дружелюбный, снисходительный’ — может рассматриваться как производное не только от *homo* ‘человек; мужчина > умный (благоразумный, рассудительный), честный, порядочный человек’, но и от *humus* ‘земля, почва; глина’ [8, с. 482, 478; 36, с. 227], что вполне соответствует апокрифическому христианскому представлению о творении человека из глины, из праха земного, хотя в Книге Бытия Бог говорит лишь: «...сотворим человека по образу Нашему, [и] по подобию Нашему...» (Быт. 1: 26). Не об очевидной телесной составляющей здесь речь, но о душевной и о духовной, связывающих человека соответственно с социальной и религиозной сферами его существования, в соответствии со словами Христа: «...итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Лк. 20: 25).

«Триипостасность человека» — в такой категорической формулировке характеризует В. В. Колесов существо человека как Божьего творения [14, с. 219]. Онтологическое триадическое единство человека: тело (природное), душа (социальное), дух (божественное) — в случае лингвистического антропоцентризма редуцируется в диаду «тело — душа». Такое «материалистическое», «гуманистическое» редуцирование эпистемологически неизбежно связано с поисками бога — в самом человеке, с религией человекобожия, с известной со времен античности формулой *Homo homini deus est* ‘человек человеку бог’, с неоязыческой сакрализацией (равно и с демонизацией)

идеологических систем и личностей их основателей, одиозными примерами которых в новейшее время стали марксизм (и марксизм-ленинизм), сталинизм, маоизм.

Бесперспективность пути человекобожия, неизбежно ведущего в тупик, известна со времен античности, о чем остроумно писал М. Монтень: «Сократ на вопрос, что, по его мнению, лучше — взять ли жену или вовсе не брать ее, — ответил следующим образом: "Что бы ты ни избрал, все равно придется раскаиваться". Это условность, к которой точка в точку подходит известное изречение: *homo homini* или *deus* или *lupus*» (цит. по: [1, с. 318]). Иными словами, утверждения, что человек человеку бог или волк, — в равной мере нелепы, ибо лишены смысла, если межчеловеческие контакты — любовные, враждебные или иные — не освещены светом Божьего духа.

Причина духовной бесперспективности, антропологического кризиса культуры, строящейся на дихотомической оппозиции «тело — душа», — в ее плоскостной, лишенной объема природе, в непризнании онтологичности третьей составляющей — духа (или, точнее говоря, не онтологичности как «бытийности», а онтичности как принадлежности «к сфере сущего, конкретно осуществленного бытия — в отличие от бытия как такового» [Хоружий], в соответствии с семантикой древнегреческого этимона — нар. *ontōs* — ‘действительно, в самом деле, поистине’ [5, стлб. 889]); духа — в качестве как сверхсознательного, божественного «верха», так и предсознательного «низа».

Россия к моменту краха коммунистической идеологии была страной наиболее продвинутой секуляризации как глобального явления — страной идеократической, ее официальная культура — идеоцентрической. В результате насильственного насаждения атеизма оказались профанированными все основные концепты, связанные со сферой духовно-религиозного. «Дух» в рамках материалистического мировоззре-

ния отождествлялся с «сознанием» человека как исключительно социального существа. Так, в «Философском энциклопедическом словаре» советских лет в статье «Дух» читаем: «В марксистской философии понятие духа употребляется обычно как синоним сознания»; сознание, в свою очередь, трактуется как «одно из основных понятий философии, психологии и социологии, обозначающее высший уровень психической активности человека как социального существа». В такой трактовке дух оказывается неотличим от души, которая трактуется в том же словаре как психика — «свойство высокоорганизованной материи, являющееся особой формой отражения субъектом объективной реальности» [33, с. 178, 621–622, 546], человеческое существо редуцируется к телесному и душевному компонентам, второй из которых — душа — сводится к социально обусловленной субъективности как результату отражения «объективной реальности» (то есть реальности материальной).

Показательно, что в двухтомной «Российской педагогической энциклопедии» отсутствуют словарные статьи «Дух» и «Душа» — вероятно, по причине «ненаучности» этих понятий [29]. В энциклопедии «Культурология» статья «Душа» открывается специальной отсылкой к религиозному сознанию («...в большинстве религий мира бестелесный, бессмертный элемент, источник жизни физического тела»), статья «Дух» отсутствует, а понятие «духовное познание» в соответствующей статье трактуется как такое, которое «...непосредственно связано с понятием духа, которое генетически производно от понятия "душа", но сущностно отлочно от него. Если душа признается имманентным началом человеческой субъективности, то дух — трансцендентным. Дух есть сущность духовного так же, как духовное — сущность душевного. Духовное возникает, когда человек начинает строить иной мир, мир умозрения, с присущими

ему понятиями и символами. Человек как бы удваивает мир, строя свою духовную сферу как способ человеческого существования» [16, т. 1, с. 185, 181]. Таким образом, духовное рассматривается как результат человеческих интеллектуальных усилий, как «мир умозрения», лишенный онтичности — конкретно осуществленного бытия, самостоятельной бытийности. Это характеристическая черта секулярного сознания, в котором нет места ни Богу как истинно Сущему, ни человеческому духу как «искре Божией».

Антропоцентрическая ориентация в отсутствие теоцентрической приводит к односторонности и в лингвистических словарях. Так, в «Словаре эпитетов» К. С. Горбачевича отсутствует статья «Дух», а статья «Душа» открывается строго антропоцентрическим толкованием «Черты характера, внутренний, психический мир человека; о человеке как носителе определенных свойств» и сопровождается стилистическим комментарием, выводящим существительное *душа* за пределы обиходного словоупотребления: «в современном литературном языке употребляется обычно в торжественной, поэтической речи» [7, с. 60]. Аналогично в «Толковом словаре» С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой: «ДУША... 1. Внутренний, психический мир человека, его сознание. <...> 2. То или иное свойство характера, а также человек с теми или иными свойствами»; «ДУХ... 1. Сознание, мышление, психические способности; начало, определяющее поведение, действия» [24, с. 183].

Однако в «Новейшем большом толковом словаре» первое, исходное значение существительное *душа* трактуется уже в ресакрализованном, теоцентрическом ключе: «ДУША... 1. По религиозным представлениям: духовная сущность человека, особая нематериальная бессмертная сила, обитающая в теле человека (иногда животных, растений), покидающая его во время смерти, сна и вновь проявляющаяся после смерти

---

ти в иной материальной оболочке» [23, с. 290]. Принципиально новое для мирской, «светской» лексикографии явление — «Словарь православной церковной культуры» Г. Н. Складневской, который выстроен строго в парадигме лингвистического теоцентризма, ср.: «Дух... 1. Высшая часть души, направленная на общение с Богом, наделенная бессмертием»; «Душа... 1. Нематериальное, божественное начало в человеке, наделенное бессмертием» [31, с. 132, 138].

Такого рода лексикографические новации можно охарактеризовать, пользуясь современным политическим сленгом, как «прорывные», выводящие на путь к антропо- и теоцентрически «объемной» лингвистике завтрашнего дня (хотя, заметим в скобках, терминологически точнее было бы говорить не об «антропоцентрической», а о «неоантропоцентрической» парадигме, поскольку антропоцентризм как гуманизм последовательно развивался с эпохи Возрождения; соответственно вместо «теоцентрическая» следовало бы говорить «неотеоцентрическая» парадигма, поскольку филология как наука искони иницировалась потребностями богословски корректного понимания и толкования сакральных текстов, применительно к христианству — текстов Священного Писания и Священного Предания).

В числе наиболее заметных теоцентрически ориентированных лексикографических изданий монографического характера — книга К. А. Тимофеева [32], созданный в Институте русского языка словарь «Религиозная лексика в стихах русских поэтов Серебряного века» [27], двухтомное энциклопедическое издание для детей «Религии мира» [38].

Ресакрализация духовных оснований культуры — задача общенационального масштаба, и вклад лингвистики, в том числе лексикографический, — лишь очень скромная часть целого. Например, в современном обновляющемся литературоведении теоцентрическая парадигма связана с

понятием «духовный реализм» — «...художественное освоение духовной реальности, т. е. реальности духовного уровня мироздания и духовной сферы бытия человека. <...> ...термин "духовный" подразумевает здесь строго христианскую духовность как качество той сферы личности, которая устремляет ее к Богу, отвечает за ее связь с трансцендентным началом» [21, с. 38–39]; классическая русская литература XIX века интерпретируется в контексте «возвращения к православности», а православность понимается как «форма христианского — на основе веры и догматов православной церкви — мировосприятия и жизнеустремления, отвечающая запросам и особенностям национального бытия, адекватно отражающая и выражающая сущностные начала русской духовности, потребности ее утверждения и развития» [2, с. 3]; в современной культурологии исследователи констатируют, что явления культурной глобализации с лидерством США ведут к «трансформации системообразующих оснований русской культуры», к потере устойчивости, «вытеснению традиционной духовности на периферию бытия», что «хаотизация строя культуры, изъятие на семидесятилетний послереволюционный период важнейшего системообразующего элемента — духовности православного толка — поставили русскую культуру в положение выживания и ускоряющегося от поколения к поколению иссякания жизненных сил»; историки фиксируют: «К концу советского периода у большинства людей был опыт антирелигиозной социализации, а религиозного образования не было. <...> ...латентная религиозность способствовала религиозному возрождению конца 1980-х — начала 1990-х годов, одновременно недостаточность религиозных знаний делала религиозную структуру очень подвижной: новообращенные часто переходили из одной деноминации в другую, не очень представляя себе различия между ними. У большинства людей не было цельного

---

религиозного мировоззрения» [10, с. 14–15] и т. п.

Теоцентрическая тенденция к ресакрализации духовности, понимаемой как духовность именно христианская, «традиционная», как православное «мировосприятие и жизнеустремление», как «духовность православного толка», основывается на том интуитивно ясном каждому представлении о нации, которое Г. Померанц афористически сформулировал так: «Нация — не племя, а хранитель общих святынь и ценностей цивилизации, понятых на свой национальный лад» [26, с. 115]. Путь русской культуры неотделим от мировой цивилизации, но ее место не может не быть своеобразным. Современное представление о специфике русской национальной культуры, русской духовности исследователи, работающие в рамках теоцентрической парадигмы (или просто учитывающие ее значимость), считают необходимым формировать с той условной точки, когда ее естественный рост в тесном контакте с православием был искусственно прерван идеологией государственного атеизма, когда наука оказалась служанкой идеологии.

Национально-специфическое представление о духовности, понимаемой теоцентрически, находится в очевидном противоречии с секулярными (а значит, не только внерелигиозными, но и вненациональными) представлениями о духовности как, по определению современной философской энциклопедии, «таком высшем уровне развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными мотивационно-смысловыми регуляторами ее жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности, находящиеся между собой в неиерархических взаимоотношениях» [20, с. 217]. Это десакрализованное, профанное определение духовности через словарный идентификатор «высшие человеческие ценности», со специальной акцентировкой, что взаимоотношения между ними носят неиерархический характер, трудно признать при-

емлемым в контексте теоцентрической парадигмы русской лингвокультурологии — потому что, во-первых, ценности иерархически организованы (как известно, наивысшая христианская ценность — любовь); во-вторых, духовность — сущностное свойство не только «зрелой личности», но любого человека, поскольку любой, пусть потенциально и несознательно, устремлен к богообщению; в-третьих, понятие «высшие духовные ценности» вне религиозных оснований не может быть корректно определено ни по содержанию, ни по объему. Показательно, что в последующем тексте цитированной словарной статьи наиболее существенные ценности духовного мира оказываются неназванными, автор ограничивается лишь отсылкой к тем частным представлениям о духовности, которые развивают отдельные западные авторы (Э. Шпрангер, К.-Г. Юнг, Р. Ассаджоли, А. Маслоу, В. Франкл), игнорируя достижения русской религиозной философии, не говоря уже о традиции святоотеческой и богословской.

Причина бесплодности попыток рационалистического антропоцентризма разгадать тайну духовности в том, что сфера духовного, по самой своей сути, находится за пределами возможностей рационалистического познания «от разума». Не поддается сфера духовного и более гибкому эстетическому освоению «от мыслеобраза». «При разговоре о писателе, — пишет Т. А. Кошемчук, — важно учитывать и то, что исконный христианский идеал, в своей полноте невоплотимый в жизни, невыразим с помощью художественного слова. Об этом говорит схииерарх Софроний: "Невозможно духовный опыт облечь безупречно в слова; не может человеческое слово равновесно выразить жизнь духа. Невыразимое и непостижимое в порядке логического мышления постигается бытийно". <...> Если духовное лишь отчасти воплотимо даже в словах богослова, то вряд ли стоит ждать этого от слова художе-

---

ственного. Значимо то, что литература ищет пути к идеалу — к вере и Церкви, значимо искание истины и благое расположение воли» [15, с. 30–31].

Перед задачей описания духовного рождения (возрождения, возрастания) спасовал даже Достоевский. «Преступление и наказание» — роман незаконченный, его эпизод завершается словами: «Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неизвестной действительностью. Это могло бы составить тему нового рассказа, — но теперешний рассказ наш окончен». Существо этой «новой истории» может быть прочувствовано человеком только в непосредственном личном опыте. По меткому замечанию Э. Неизвестного, Достоевский, как религиозный человек, «имел ответ, но как тонкий и рафинированный художник он не мог оформить этот ответ в терминах литературы» [13, с. 112].

Религиозное переживание основывается не на разуме, эмоциях или образах — вернее, не столько на них, сколько на особом религиозном ведении, за пределами обычных органов чувств. По характеристике С. Н. Булгакова, «...в религиозном переживании дано — и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, притом не вообще, *in abstracto*, но именно для данного человека; человек в себе и чрез себя обретает новый мир, пред которым трепещет от страха, радости, любви, стыда, покаяния. Религия не есть только музыка души, она звучит для меня, но и вне меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, вернее, субъективно-объективна. Ей присуща наибольшая серьезность реализма» [3, с. 29]. Герой Достоевского достает лежащее под его подушкой Евангелие, оставленное Соней, но не раскрывает его,

«...одна мысль промелькнула в нем: "Разве могут ее убеждения не быть теперь и моими убеждениями? Ее чувства, ее стремления, по крайней мере..."» Эта деталь — «но не раскрывает его» — несомненно символическая. Убеждений, чувств, стремлений для того, чтобы войти в мир Христа, недостаточно.

Не только цитированные С. Н. Булгаков и Ф. М. Достоевский, но весь опыт религиозной жизни верующих ведет лингвоконцептологию к пониманию, что структура религиозных концептов по сравнению с концептами обыденными и научными иная — основывается не на трех, а на четырех семантических составляющих.

В современной лингвоконцептологии можно считать практически общепризнанным, что концепт как ее основной понятийный инструмент — явление целостное, «голографическое», холистическое (в смысле невозможности разделения на части без потери качественной определенности целого); в концептах фиксируются целостные образно-понятийно-эмоциональные структуры сознания, составляющие основу картины мира, выступающие в роли мировоззренческого фундамента и регуляторов человеческого поведения (см. об этом: [18, 19]).

Наличие четвертой, специфически духовной (в теоцентрическом смысле слова) составляющей религиозных концептов, составляющей «сверхсознательной», «надсознательной» (в смысле «высшего бессознательного»), ставит исследователя перед необходимостью ее терминологически корректного именованья. Эту составляющую целесообразно именовать сакральной в соответствии с лат. этимолом *sacer, sacrum* 'посвященный, предназначенный; священный, святой; магический, таинственный' [8, с. 891]. Думается, термин «сакральный» может использоваться как удобная «компромиссная» номинация — между антропо- и теоцентрическими аспектами лингвокультурологии; возможные квазисинони-

---

мические варианты типа священный, божественный, религиозный, мистический, метафизический, трансцендентный и т. п. явно перегружены дополнительными смыслами, чтобы использоваться в качестве термина.

Термин «сакральный» как именование «четвертого измерения» концепта, разумеется, имеет лишь косвенное отношение к наиболее типичному для секулярных филологических словарей толкованию «священный с религиозным обрядом, ритуальный» (с пометой «книжн.») [23, с. 1141]; ближайшие общеупотребительные синонимы — священный как «признаваемый божественным» (с пометой «религ.») [23, с. 1166] и духовный как «относящийся к Духу» — в том значении духовности, которое удачно охарактеризовал В. В. Колесов: «Духовность понимается как объединительно-религиозное отношение к высшим формам опыта: к абсолютному совершенству или абсолютным святыням; как стремление причаститься к ним, соразмеряя с ними свою жизнь» [14, с. 268]. Близок по значению философский и психологический термин «нуминозное», ср.: «... (от лат. *numen* — божественное волеизъявление, божество) — термин феноменологии религии, обозначающий данности религиозного опыта, связанные с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божественного присутствия» [9, с. 613]. В антропологии «сакральное, нуминозное измерение реальности» связывают с «экстраординарным пространством и временем», к которому зрители оказываются прикосновенны в ходе мистических действий, «рассказов о священных событиях», действующими лицами которых являются боги и герои [12, с. 165]. В православной традиции основное понятие, фиксирующее сакральную связь Бога и человека, — благодать, по богословскому определению — «...1) свойство Божие, проявляющееся в отношении к падшему человеку и выражающееся в даровании ему спасения;

2) сила Божия, которой совершается спасение человека» [25, стлб. 338]. В любом случае подразумевается принципиальная невозможность адекватно выразить в человеческом слове то, что составляет существо сакрального — связь человека с высшими, невыразимыми формами духовного опыта.

Бесплодность и комичность усилий выразить сакральные представления на языке секулярной науки с тонким юмором отмечена в профессиональном «анекдоте» диакона Андрея Кураева о выступлении миссионера-богослова перед образованной, интеллигентной университетской аудиторией: «...в процессе своего повествования он доходит до той минуты, когда должен употребить "неприличное" слово. Он должен беса упомянуть. Поскольку этот миссионер не впервые общается с образованной публикой, он прекрасно понимает, какова будет реакция зала. Ведь наша постсоветская интеллигенция еще слова "Бог" правильно выговорить не может. Ей чего-нибудь попроще надо: "космическая энергия", "биоэнергоинформационное поле вселенной" и тому подобное. А если им еще про беса что-то вернуть... <...> Предвидя это, миссионер решает высказать свою мысль на жаргоне интеллигентной аудитории. И говорит: "В эту минуту к человеку обращается мировое трансцендентально-ноуменальное тоталитарно-персонализированное космическое зло...". Тут бес высовывается из-под кафедры и спрашивает: "Как, как ты меня назвал?"» [17, с. 217–218]. В ссылке к этому «анекдоту» А. Кураев сообщает, что, по мысли оккультного «академика» Г. Дворкина, «Всеобщим Вселенским Богом Творцом, создающим по своему образу, подобию и сути, является энергополевая информационно-распорядительная система (ИРС) вселенной». Целостное сакральное представление о Творце оказывается аналитически расчлененным и обесмысленным.

Весь путь русской культуры — это путь поисков адекватного выражения чувства



сакрального, которое требует и специального органа восприятия (ср., например, у Н. С. Гумилева в стихотворении «Шестое чувство»: «Как некогда в разросшихся хвощах / Ревела от сознания бессилья / Тварь скользкая, почуя на плечах / Еще не появившиеся крылья; // Так, век за веком — скоро ли, Господь? — / Под скальпелем природы и искусства, / Кричит наш дух, изнемогает плоть, / Рождая орган для шестого чувства»), и особых состояний сознания, как, например, в молчании молитвы (ср.: «...фокусом вни-

мания становится тишина, и молитва обретает апофатический характер в том смысле, что отступают, уходят в тень все идущие от человека положительные определения, именованья и даже просьбы и вопрошания, а остается лишь "трансцендирующее ожидание", что оттуда, из тишины и молчания проступит ответ. Душевная тишина становится иконой трансцендентного, в которой оно может явить себя» [4, с. 110]), и специальных средств языкового выражения сакрально-религиозных концептов.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Заметим, что понятие «языковая личность» в 80-е годы прошлого века было не инновацией, а возрождением некогда введенного в научный обиход В. В. Виноградовым в его программной работе «О художественной прозе» (1930), но в последующем заблокированного советской идеологией понятия [6].

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бабичев Н. Т., Боровский Я. М.* Словарь латинских крылатых слов. М.: Рус. яз., 1982.
2. *Безруков А. А.* Феномен возвращения к православности и категория страдания в русской классической литературе XIX века: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Краснодар, 2007.
3. *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
4. *Василюк Ф. Е.* Переживания и молитва (опыт общепсихологического исследования). М.: Смысл, 2005.
5. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь / Репринт 5-го изд. 1899 г. М., 1991.
6. Виноградов В. В. О художественной прозе // Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 56–176.
7. *Горбачевич К. С.* Словарь эпитетов русского литературного языка. СПб.: Норинт, 2001.
8. *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1976.
9. *Забяко А. П.* Нуминозное // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009.
10. *Казьмина О. Е.* Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в современной России (этноконфессиональная составляющая проблемы): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2007.
11. *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. М.: Наука, 1987.
12. *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст: Проблемы неклассической теории познания. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1999.
13. Кентавр: Эрнст Неизвестный об искусстве, литературе и философии. М.: Изд. группа «Прогресс — Литера», 1992.
14. *Колесов В. В.* Русская ментальность в языке и тексте. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.
15. *Кошемчук Т. А.* Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб.: Наука, 2006.
16. Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. Я. Левит. СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. Т. 1.
17. *Кураев А., диакон.* Почему православные такие?.. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2006.
18. *Кушниц О. Н.* Лингвоконцептография в структуре лингвоконцептологии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 114. С. 164–171.

19. Кушинир О. Н. О задачах динамической лингвоконцептографии // Семантика языка и текста: Материалы X Международной научной конференции (Украина, г. Ивано-Франковск, 21–23 сентября 2009 г.). Ивано-Франковск: Изд-во Прикарпатского национального университета им. В. Стефаника, 2009. С. 162–164.
20. Леонтьев Д. А. Духовность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009.
21. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003.
22. Маслова В. А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. уч. заведений. М.: Изд. центр «Академия», 2001.
23. Новейший большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт; М.: РИПОЛ классик, 2008.
24. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1998.
25. Полный православный богословский энциклопедический словарь / Репринт: В 2 т. М.: Изд-е Моск. патриархии, 1992. Т. 1. 1120 стлб.
26. Померанц Г. С. Дороги духа и зигзаги истории. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2008.
27. Религиозная лексика в стихах русских поэтов Серебряного века: По материалам «Словаря языка русской поэзии XX века» / Под ред. В. П. Григорьева. М.: Интернет-издание Вэб-центра «Омега», 2001–2006 // Режим доступа: <<http://www.ipmce.su/~tsvet/WIN/slovar/poetryAG/Main.htm>>
28. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Отв. ред. Б. А. Серебренников. М.: Наука, 1988.
29. Российская педагогическая энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. В. Г. Панов. М.: Научное изд-во «Большая российская энциклопедия», 1993–1999.
30. Серебренников Б. А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление. М.: Наука, 1988.
31. Склярская Г. Н. Словарь православной церковной культуры. 2-е изд. М.: Астрель; АСТ, 2008.
32. Тимофеев К. А. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения. Новосибирск, 2001.
33. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М.: Сов. энциклопедия, 1983.
34. Хоружий С. С. Краткий толковый словарь // Православная аскеза — ключ к новому видению человека: Сб. статей. М.: Вэб-центр «Омега», 2000. Режим доступа: <<http://www.wco.ru/biblio/index.htm>>
35. Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи / Отв. ред. Е. С. Кубрякова. М.: Наука, 1991.
36. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М.: Рус. яз., 2001. Т. 1.
37. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1964. С. 11–12.
38. Энциклопедия для детей. Т. 6. Ч. 1–2. Религии мира / Гл. ред. М. Д. Аксенова. М.: Аванта+, 2000.

## REFERENCES

1. Babichev N. T., Borovskij Ja. M. Slovar' latinskih krylatyh slov. M.: Rus. jaz., 1982.
2. Bezrukov A. A. Fenomen vozvrashchenija k pravoslavnosti i kategorija stradanija v ruskoj klassicheskoj literature XIX veka: Avtoref. dis. ... d-ra filol. nauk. Krasnodar, 2007.
3. Bulgakov S. N. Svet nevechernij. Sozercanija i umozrenija. SPb.: «Izd-vo Olega Abyshko», 2008.
4. Vasiljuk F. E. Perezhivaniya i molitva (opyt obwepsihologicheskogo issledovanija). M.: Smysl, 2005.
5. Vejsman A. D. Grechesko-russkij slovar' / Reprint 5-go izd. 1899 g. M., 1991.
6. Vinogradov V. V. O hudozhestvennoj proze // Izbrannye trudy. O jazyke hudozhestvennoj prozy. M.: Nauka, 1980. S. 56–176.
7. Gorbachevich K. S. Slovar' jepitetov russkogo literaturnogo jazyka. SPb.: Norint, 2001.
8. Dvoreckij I. H. Latinsko-russkij slovar'. M.: Rus. jaz., 1976.

- 
9. *Zabijako A. P.* Numinoznoe // Enciklopedija epistemologii i filosofii nauki. M.: Kanon+; ROOI «Reabilitacija», 2009.
  10. *Kaz'mina O. E.* Russkaja pravoslavnaia cerkov' i novaja religioznaia situacija v sovremennoj Rossii (jetnokontsional'naja sostavljajušaja problema): Avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk. M., 2007.
  11. *Karaulov Ju. N.* Russkij jazyk i jazykovaja ličnost'. M.: Nauka, 1987.
  12. *Kasavin I. T.* Migracija. Kretivnost'. Tekst: Problemy neklassičeskoj teorii poznanija. SPb.: Izd-vo Russkogo hrišćianskogo gumanitarnogo instituta, 1999.
  13. Kentavr: Ernst Neizvestnyj ob iskusstve, literature i filosofii. M.: Izd. gruppa «Progress — Litera», 1992.
  14. *Kolesov V. V.* Russkaja mental'nost' v jazyke i tekste. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2006.
  15. *Koshemčuk T. A.* Russkaja poezija v kontekste pravoslavnoj kul'tury. SPb.: Nauka, 2006.
  16. Kul'turologija. XX vek. Enciklopedija. V 2 t. T. 1. / Gl. red. S. Ja. Levit. SPb.: Universitetskaja kniga; OOO «Aletejja», 1998.
  17. *Kuraev A., diakon.* Počemu pravoslavnye takie?.. M.: Podvor'e Svjato-Troickoj Sergievoj Lavry, 2006.
  18. *Kušnir O. N.* Lingvokontseptografija v strukture lingvokontseptologii // Izvestija RGPU im. A. I. Gercena. 2009. № 114. S. 164–171
  19. *Kušnir O. N.* O zadachah dinamicheskoj lingvokontseptografii // Semantika jazyka i teksta: Materialy X Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Ukraina, g. Ivano-Frankovsk, 21–23 sentjabrja 2009 g.). — Ivano-Frankovsk: Izd-vo Prikarpat'skogo nacional'nogo universiteta im. V. Stefanička, 2009. S. 162–164
  20. *Leont'ev D. A.* Duhovnost' // Enciklopedija epistemologii i filosofii nauki. M.: Kanon+; ROOI «Reabilitacija», 2009.
  21. *Ljubomudrov A. M.* Duhovnyj realizm v literature russkogo zarubezh'ja: B. K. Zajcev, I. S. Šmelev. SPb.: «Dmitrij Bulanin», 2003.
  22. *Maslova V. A.* Lingvokul'turologija: Učeb. posobie dlja stud. vyssh. uč. zavedenij. M.: Izd. centr «Akademija», 2001.
  23. Novejšij bol'shoj tolkovyj slovar' russkogo jazyka / Gl. red. S. A. Kuznecov. SPb.: Norint; M.: RIPOL klassik, 2008.
  24. *Ozhegov S. I., Švedova N. Ju.* Tolkovyj slovar' russkogo jazyka. M.: Azbukovnik, 1998.
  25. Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij enciklopedičeskij slovar' / Reprint: V 2 t. T. 1. M.: Izd-e Mosk. patriarhii, 1992. 1120 stlb.
  26. *Pomeranc G. S.* Dorogi duha i zigzagi istorii. M.: Ros. polit. enciklopedija (ROSSPEN), 2008.
  27. Religioznaia leksika v stihah russkih poetov Serebrjanogo veka: Po materialam «Slovarja jazyka russkoj poezii XX veka» / Pod red. V. P. Grigor'eva. M.: Internet-izdanie Veb-Centra «Omega», 2001–2006 // Rezhim dostupa: <<http://www.ipmce.su/~tsvet/WIN/slovar/poetryAG/Main.htm>>
  28. Rol' čelovečeskogo faktora v jazyke: Jazyk i kartina mira / Otv. red. B. A. Serebrennikov. M.: Nauka, 1988.
  29. Rossijskaja pedagogičeskaja jenciklopedija: V 2 t. / Gl. red. V. G. Panov. M.: Nauchnoe izd-vo «Bol'shaja rossijskaja enciklopedija», 1993–1999.
  30. *Serebrennikov B. A.* Rol' čelovečeskogo faktora v jazyke: Jazyk i myshlenie. M.: Nauka, 1988.
  31. *Skljarevskaja G. N.* Slovar' pravoslavnoj cerkovnoj kul'tury. 2-e izd. M.: Astrel'; AST, 2008.
  32. *Timofeev K. A.* Religioznaia leksika russkogo jazyka kak vyraženie hrišćianskogo mirovozzrenija. Novosibirsk, 2001.
  33. Filofofskij enciklopedičeskij slovar' / Gl. redakcija: L. F. Il'ičev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V. G. Panov. M.: Sov. enciklopedija, 1983.
  34. *Horužij S. S.* Kratkij tolkovyj slovarik // Pravoslavnaia askeza — ključ k novomu videniju čeloveka: Sb. statej. M.: Vjeb-Centr «Omega», 2000. Rezhim dostupa: <<http://www.wco.ru/biblio/index.htm>>
  35. Čelovečeskij faktor v jazyke: JAzyk i porozhdenie reči / Otv. red. E. S. Kubrjakova. M.: Nauka, 1991.
  36. *Černyh P. Ja.* Istoriko-jetimologičeskij slovar' sovremennogo russkogo jazyka: V 2 t. M.: Rus. jaz., 2001. T. 1.
  37. *Engel's F.* Ljudvig Fejrbah i konec klassičeskoj nemečkoj filosofii. M.: Politizdat, 1964. S. 11–12.
  38. Enciklopedija dlja detej. T. 6. Čh. 1–2. Religij mira / Gl. red. M. D. Aksenova. M.: Avanta+, 2000.