

**РЕЛИГИЯ КАК МАКРОКОНЦЕПТ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ:
МОРФО- И ЛЕКСИКОСТАТИСТИКА
В ЛИНГВОКОНЦЕПТОЛОГИИ**

В лингвокультурологии ясно осознана необходимость различения концептов разного уровня обобщенности (подобно тому как различаются, например, семантическое поле и лексико-семантическая группа в лексикологии или обще- и частнокатегориальные значения в морфологии). Например, Ю.С. Степанов различает концепты и константы как «базовые концепты»¹, другие исследователи предпочитают говорить «метаконцепт»² или «суперконцепт»³. На наш взгляд, наиболее прозрачна внутренняя форма термина *макроконцепт*⁴ (концептуальное поле) – совокупность строящихся на едином семантическом основании, но относительно автономных концептов.

Макроконцепт «Религия» как полевая структура включает ядро и периферию, состав которых определяется различными способами, а именно: состав лингвокультурного ядра макроконцепта «Религия» определяется этимологической внутренней формой сущ. *религия*, состав периферийной части в разных дискурсах является различным (ср., например, атеистический и профессионально-богословский или гомилетический дискурсы, обиходное общение и лирику Серебряного века или эпохи социалистического реализма), в силу чего едва ли целесообразно говорить о «религиозном дискурсе»⁵ как о лингвоконцептологически едином явлении – в отличие от дискурса церковного.

Лат. *religio* ‘совестливость, добросовестность, благочестие > благоговение, набожность > богослужение, богослужебные обряды’ – от

¹ Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры: Изд. 2-е. М.: Академический Проект, 2001. С. 84.

² Белозерова Е.В. Реклама как жанровый метаконцепт (на материале современной русской лингвокультуры): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2007.

³ Евтушенко О.В. К вопросу о структуре концепта (на основании сопоставления суперконцептов «Россия» и «Любовь») // Русский язык: Исторические судьбы и современность. III Международный конгресс исследователей русского языка. М., 2007.

⁴ Ср.: Димитренко Л.Ю. Макроконцепт «Mouvement» во французской языковой картине мира: структура и лексическая объективация: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2005.

⁵ Ср.: Карасик В.И. Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики: Сб. науч. трудов. Волгоград: Перемена, 1999. С. 5-19.

глагола *religare* 'связывать сзади, привязывать сзади; заплетать, обвязывать, обвивать' (букв. «восстановление связи»), складывающегося из приставки *re-* в значении 'возобновление, повторность действия' и глагола *ligare* 'вязать, завязывать, связывать, привязывать; запрягать' (этимологически родственные: *коллектив, коллекция, облигация*)¹.

Поскольку центральная идея православного христианства – обожение как «возвращение» человека к Создателю, как «путь соединения»², а средство *вос-*соединения – вера, то ядро макроконцепта «Религия» в его православно-христианском прочтении складывается из концептов *Бог – Вера – Человек*.

Однако раскрывать содержание общего через частное недостаточно, необходимо найти оппозитивно рядоположенное общее.

В советские годы выходил журнал «Наука и религия». Но наука и религия не противоположны друг другу. Они оппозитивны не в смысле противоположности, как *пустой* и *полный*, а в смысле контраста – как разные цвета спектра. *Красный* и *зеленый*, *желтый* и *голубой* контрастно противопоставлены в пределах одного поля «Цвет». *Наука* и *религия* тоже контрастно противопоставлены в пределах макроконцептуального поля «Сознание» – как разные его формы, основывающиеся соответственно на *знании* и *вере*.

Лингвоконцептология – молодая филологическая дисциплина, которая с энтузиазмом берется за разработку каких-то одних концептов (особенно охотно – эмоциональных³, абстрактных⁴ и связанных с социально-политической сферой⁵) и старается избегать других. В числе избегаемых концепты религиозного сознания⁶. Причина очевидна: трансцендентное невыразимо в слове, которое может лишь именовать иную реальность, но не обнаруживать ее как непосредственно данное интуициям духа.

¹ См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976.

² См., например: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. М.: Путь к истине, 1991. С. 224 и след.

³ Шаховский В.И. Эмоциональные культурные концепты: параллели и контрасты // Языковая личность: культурные концепты. Волгоград: Волг. гос. пед. ун-т, 1996.

⁴ Попова З.Д. Концептуальная природа абстрактных понятий // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. 2003. № 1.

⁵ Чудинов А.П. Россия в метафорическом зеркале: Когнитивное исследование политической метафоры (1991-2000). Екатеринбург, 2001.

⁶ Например, нет никаких указаний на религиозные концепты в статье с заглавием, которое, на наш взгляд, предполагает хотя бы их упоминание: Зализняк А., Левонтина И., Шмелев А. Ключевые идеи русской языковой картины мира // Отечественные записки. 2002. № 3 (4).

По мысли Д.С. Лихачева, развившего высказанные С.А. Аскольдовым в 1920-х годах идеи¹, важнейшая функция концепта – заместительная. Суть ее в том, что в концепте заложен некий «потенциал значения», которым человек оперирует бессознательно – в силу того, что охватить значение концепта во всей его сложности человек не в состоянии². К числу максимально «неохватных», «предельных» концептов относится и Бог.

Как говорил Ф.И. Тютчев, невыразимое неподвластно выражению, и «мысль изреченная есть ложь». «Зорко одно лишь сердце, самого главного глазами не увидишь», – писал Сент-Экзюпери. В переводе на язык научной прозы это значит, что любое именование духовной реальности оказывается семантически недостаточным: её денотативно-референциальное основание по самому своему существу невыразимо, любые семантические представления о ней, основывающиеся на фиксированных в системе естественного языка значениях, в сравнении с ее сиянием – исчезающе бледны.

Бог непостижим и неопишуем. «Бога никто никогда не видел», – читаем у Иоанна Богослова (1 Ин 4, 12), как никто никогда не видел свой собственный ум, волю и чувства. Для Бога, как писал Дионисий Ареопагит в труде «Божественные имена», никакое из имен, ни даже все многообразие слов человеческого языка недостаточны: «...Божество превыше любого слова и любого познания и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства, ни воображение, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно непостижимы для нас, хотя мы знаем, что оно все сущее объемлет, связует, соединяет и предопределяет...»³.

Дано ли человеку знать, как выглядит Бог «на самом деле»? По воспоминаниям В. Леви, Александр Менъ отвечал на этот вопрос так: «Все зримые изображения божественных или антибожественных сущностей можно отнести к тому, что психологи называют “проекциями” или объективациями – вынесениями вовне внутреннего содержания самого человека, его опыта и его упований. Лик Бога в истинной полноте, как в Библии абсолютно верно сказано, человеком воспринят не может быть, человек его так же не может вместить глазом,

¹ Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология / Под общ. ред. В. П. Нерознака. М.: Academia, 1997.

² Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Лихачев Д.С. Избранные труды по русской и мировой культуре / СПбГУП. СПб., 2006.

³ Дионисий Ареопагит, св. Божественные имена // Мистическое богословие. К.: Изд. «Путь к истине», 1991. С. 19.

ухом и разумением, как не может, к примеру, пощупать солнце или попробовать на вкус молнию»¹.

Объективно данный лингвисту в его исследованиях феномен – лексические и иные языковые средства вербализации религиозных концептов.

Понятие «религиозная лексика» практически не поддается внятному определению ни по содержанию, ни по объему. По содержанию понятия это лексика, которая отражает, в соответствии с этимологией сущ. *религия*, способность человека к непосредственному ощущению надмирного бытия. Однако самокритично заметим, что это «определение» едва ли не равноприложимо как к собственно религиозным, так и к парапсихологическим явлениям. Такое авторитетное издание, как дореволюционный «Полный православный богословский энциклопедический словарь», статью «Религия» открывает так: «По наиболее древнему и принятому объяснению религия есть взаимоотношение между Богом и человеком»². Многообразие чтимых людьми «богов», естественно, делает это определение также практически всеприложимым.

«Новейший философский словарь» определяет религию как «мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей и формы его концептуализации, определяемые верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах Р. в качестве Бога, божества. Р. предполагает доминирование в душе человека чувства зависимости и долженствования по отношению к дающей опору и достойной поклонения трансцендентной и тайной силе»³. «Сверхъестественное» в качестве опорного элемента этого определения позволяет трактовать как религию самые разные системы взглядов – от склонности многих именовать «гениями» футболистов и хоккеистов, эстрадных певцов и авторов постмодернистских «текстов» и до социально-политических доктрин, вроде коммунизма. К примеру, чем не определение одного из «богов», широко тиражировавшееся в советские годы: «Партия – ум, честь и совет нашей эпохи»! Тем более, что его «вечно живое» воплощение сподобилось посмертному пребыванию в мавзолее.

Другой показательный пример расширения содержания понятия – труды выдающегося русского религиозного философа И.А. Ильина,

¹ Леви В.Л. Направляющая сила ума. М.: Торобоан, 2008. С. 280-281.

² Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 т. Т. 1. М., 1992. Стлб. 1949.

³ Новейший философский словарь: 2-е изд. / Сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 824 (автор словарной статьи – А.А. Грицанов).

который, избегая понятия «религия», говорит о *вере*¹: «Современный мир переживает глубокий кризис – религиозный, духовный и национальный. Из него необходимо найти выход. Этот выход надо каждому из нас найти прежде всего *в самом себе*... Есть у нас довольно распространенное воззрение, будто люди могут прожить жизнь без всякой веры...»². Вспоминается ответ горьковского Луки: «Во что веришь, то и есть...».

Многообразие «религиозных дискурсов» обуславливает и многообразие подходов к определению объема понятия «религиозная лексика», к выявлению и концептуализации ее массивов. Поскольку путь христианской веры – это «путь к очевидности», то лексикологическая основа вербальной репрезентации религиозных концептов выявляется на основе интроспекции как «*наблюдения субъекта за содержанием и актами собственного сознания*»³. Именно такое решение без каких-либо комментариев было принято, в частности, составителями словаря «Религиозная лексика в стихах русских поэтов Серебряного века»⁴ и К.А. Тимофеевым, разработавшим профильный спецкурс для студентов⁵.

Проведенная нами на «интроспективно-лексикологической» основе работа по выявлению массива религиозной лексики в лирике Н.С. Гумилева поставила перед необходимостью решить вопрос о принципах выделения ядерной части идиостилистического макроконцепта «Религия» на объективных статистических основаниях.

Лексико-статистические основания в комментариях не нуждаются. Однако лексико-статистические исследования большого словарного массива разных языков показывают, что «важнейшие лексико-семантические оппозиции языка задаются посредством оппозиций корневых морфем, и лишь затем этот “общий чертеж” лексико-семантической системы языка конкретизируется и обогащается словообразовательной системой (посредством аффиксальных морфем), морфологической системой (посредством флексий и артиклей) и фразеологической системой данного языка (посредством

¹ В цитированном выше «Полном православном богословском энциклопедическом словаре» словарная статья *вера* отсутствует.

² Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 135.

³ Краткий психологический словарь / Под ред. А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского. М.: Политиздат, 1985. С. 126.

⁴ 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.

⁵ Тимофеев К.А. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения. Новосибирск, 2001.

словосочетаний)»¹. Следовательно, второе объективное статистическое основание для концептуализации лексических массивов – морфостатистика.

В идиостилистике Гумилева для выявления ядерной части лексикона достаточно двух поддающихся формализации «критериев ядерности»: 1) относительно высокая частота употребления лексемы в рамках идиолексикона; 2) относительно высокая словообразовательная валентность. Два уровня рассмотрения поэтического идиолексикона фиксируются в парах терминов *морфосемантические гнезда* → *морфосемантические константы* и *(высоко)частотные лексемы* → *частотно-семантические (лексические) константы*. Наложение названных двух критериев позволяет выявить то, что целесообразно именовать «ядром ядра»² поэтического идиолексикона Гумилева как вербального репрезентанта концепта «Религия».

Наиболее частотные лексемы с религиозной компонентой значения, фиксированные в лирике Гумилева (называем в порядке убывания частоты): *душа, мир, бог, жизнь, смерть, рай, небо, мечта / мечтанье, тоска, святой* (прил.), *судьба, храм, небеса, ангел, священный, белый, молиться, дух* («душа разумная», сознание).

Наиболее частотные морфосемантические гнезда с религиозной компонентой значения (первая цифра – общее количество единиц в морфосемантическом гнезде, заглавными буквами выделены лексемы – доминанты морфосемантических гнезд):

145 БОГ 65, боги 19, богиня 9, безбожник 1, Богом прокляты 1, богомольный 1, богородица 1, богослужение 1, богохульный 1, боже 16 (14), божественной 1, божественный 4, божество 2, Божий 19 (18), набожный 4;

117 ДУША 115 (110), душевный 2;

88 НЕБО 44, НЕБЕСА 29, небесный 15;

77 СВЯТОЙ (прил.) 33, СВЯЩЕННЫЙ 24 (23), освящаться 1, освященный 1, свята 2, свято 1, святой Пантелеймон / Пантелеймон 2 / 2, святотатец 4, святотатство 1, святыня 6, священник 1;

56 РАЙ 49 (48), райский 7;

53 МЕЧТА / МЕЧТАНЬЕ 30 / 11, мечтать 12;

44 МОЛИТЬСЯ 21, МОЛИТВА 8 (7), вымолить 1, молебен 1, молитвенно 1, молить 6, мольба 5, помолиться 1;

35 АНГЕЛ 27, ангельские трубы 1, ангельский 7.

¹ Титов В.Т. Общая квантитативная лексикология романских языков. Воронеж: Изд-во Воронежск. ун-та, 2002. С. 4.

² О «ядре ядра» выявляемых на статистических основаниях полевых структур см.: Волков В.В. Деадъективное словообразование в русском языке. Ужгород: Ужгородск. госун-т, 1993. С. 106 и след.

В контексте данного исследования термин *константа* используется для фиксации «предконцептуального» уровня организации лексического пространства идиолекта, для характеристики некоторых относительно частотных и в этом статистическом смысле «постоянных» языковых феноменов. Некоторые из таким образом понимаемых и выделяемых на статистических основаниях морфосемантических и частотно-семантических *констант* могут выполнять роль базовых средств выражения *концептов* поэтического сознания. Сведения о десяти наиболее частотных лингвопоэтических константах религиозного идиолексикона Гумилева суммированы в табл. 1.

Таблица 1

**ЛИНГВОПОЭТИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ
религиозного идиолексикона Н.С. Гумилева**

Морфосемантические константы¹	Частотно-семантические константы²
Бог 65 / 145	Душа 115 (110)
Душа 115 / 117	<i>Мир</i> 81 (74)
Небо 44 / 88	Бог 65
Святой (<i>прил.</i>) 33 / 77	<i>Жизнь</i> 61 (59)
Рай 49 / 56	<i>Смерть</i> 54
Мечта 30 / мечтанье 11: 41 / 53	Рай 49 (48)
Молиться 21 / 44	Небо 44
Ангел 27 / 35	Мечта / мечтанье 30 / 11
Господь 15 / 30	<i>Тоска</i> 38
Дух («душа разумная», сознание) 20 / 22	Святой (<i>прил.</i>) 33

Полученный фактический материал можно рассматривать как перечень «ядерных», высокочастотных, выделенных по объективным

¹ Первая цифра указывает частоту заголовочного слова морфосемантического морфосемантического гнезда, вторая – общее количество словоупотреблений единиц, составляющих гнездо; косая черта в указании заголовочной единицы разделяет словообразовательные варианты (*мечта / мечтанье, верить / веровать*).

² Цифра рядом с названием лексемы-константы указывает общее количество словоупотреблений; следующая за ней цифра в скобках (в случае наличия в одном контексте лексических повторов) указывает количество контекстов, в которых представлена заголовочная единица; курсивом выделены слова, не входящие в состав морфосемантических гнезд.

статистическим критериям лексических и морфосемантических средств вербализации религиозных концептов в их отграничении от средств периферийных, низкочастотных.

Поскольку наиболее частотные морфосемантические константы в лирике Н.С. Гумилева – *Бог, Душа, Небо*, а частотно-семантические (лексические) константы – *Душа, Мир, Бог*, то наложение этих двух параметров позволяет однозначно указать как концептуально значимые, принадлежащие «ядру ядра» поэтического идиолекта Гумилева и ядру его «поэтической философии» – *Бог* и *Душа*. В поэтическом идиолекте Гумилева это и высокочастотные лексемы, и морфосемантемы, и именованная соответствующих религиозных концептов.

Как видим, в соотношении с теоретически очевидным ядром макроконцепта «Религия», которое в его православно-христианском прочтении складывается из концептов *Бог – Вера – Человек*, в «ядре ядра» поэтического идиостиля Гумилева оказывается непредставленным «средний», связующий *Человека* и *Бога* компонент – *Вера*. В качестве квазисинонимов *Веры*, разумеется, можно рассматривать названные в приведенной выше таблице лингвопоэтические константы *Мечта/мечтанье* и *молиться*. Однако очевидная семантика соответствующих лексем свидетельствует скорее о желании связи с Богом, чем о ее (этой связи) осуществленности.

Трагедия Серебряного века русской культуры, по мнению исследователей, в разрыве органичной связи *Человека* и *Бога*. Великолепную аналитику этого разрыва и «восстановления связи», своеобразную «аналитику возвращения» находим у В.В. Розанова, который в статье «Русская церковь», характеризуя проявления веры в русском быту, в частности, писал: «Русские люди, как в молодом возрасте, так и в годах возмужалости, когда силы жизни берут верх над смертными началами в человеке, когда практические нужды, служба, работа приковывают ум к реальной жизни, – мало посещают церковь, подсмеиваются над церковью, религиею, даже иногда отрицают Бога. Но это – возраст, годы. Самое существо “веры русской” (так называют иногда православие: но “вера русская”, очевидно, шире этого церковного термина) – не молодо, не юно и даже не возмужало; и в эти годы просто человек не находит ничего себе соответственного ни в храмах наших, в службах, в напевах церковных, в смысле слов, так слышимых, в церковной живописи. <...> Вся религия русская – по ту сторону гроба»¹.

Лучшие русские поэты ушли из жизни молодыми. Возможно, поэтому в ряду накладывающихся (лексических и морфосемантических) лингвопоэтических констант Гумилева нет указанных В.В. Розановым –

¹ Розанов В.В. Русская церковь // Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М.: Республика, 1992. С. 294-295.

Храм, Старость, Смерть. Вне этих названных Розановым составляющих (хотя бы подразумеваемых в чем-то дискурсе на религиозные темы) макроконцепт «Религия» оказывается существенно неполным.

Но, к сожалению, в современном дискурсе на религиозные темы авторы нередко не обнаруживают понимания основополагающего смысла более фундаментального концепта – *Вера*. К примеру, сотрудники Исследовательского Центра «Религия в современном обществе» открывают обзорную статью о религиозности в современной России вопросом: «Вера в Бога – мода или духовная потребность?»¹. Постановка вопроса симптоматична своей ограниченной логикой: сущ. *вера* авторы используют не как обозначение особого типа сознания, но как обозначение некоего институционального феномена, оппозитивного атеизму, подтекстуально отождествляемому с разумом и наукой. Школьная логическая ошибка «подмена понятий» используется как методологическое основание для размышления о – *Вере в Бога*.

Разъяснение существа этой ошибки лучше всего делать через отсылку у классикам русской религиозной философии. Так, С.Н. Булгаков в статье «Основные проблемы теории прогресса» (1902) писал: «Основные положения религии являются вместе с тем и конечными выводами метафизики, получившими, следовательно, свое оправдание перед разумом. Но религия, как таковая, не удовлетворяется этими продуктами рефлексии, дискурсивного мышления. Она имеет свой собственный способ непосредственно, интуитивно получать нужные для нее истины. И этот способ интуитивного знания ... называется *верою*. Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых, по превосходной характеристике ее у ап. Павла. Бесспорность, несомненность тех положений, которые, как предмет доказательства, обладают всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему знанию, составляет отличительные черты всех религиозных истин (независимо от того, с теистической или атеистической религией мы имеем дело), и именно эта непосредственная их очевидность и обуславливает ту живую связь, какая здесь существует между мыслью и волею человека»².

Вне *Религии* русская – и никакая другая – культура никогда не существовала и существовать не может. Атеистическая составляющая этого макроконцепта – предмет особого рассмотрения, его текстологическая основа – труды основоположников марксизма-ленинизма, учебники «научного атеизма» советского периода нашей истории и подобные «тексты».

¹ Мчедлов М., Шевченко А., Гаврилов Ю. Религиозность в современной России // *Обозреватель / Observer*. 2004. № 8 (175).

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М.: Русская книга, 1992. С. 265.

Органичная, «внеатеистическая» составляющая макроконцепта *Религия* в качестве текстологической основы имеет массив, русистикой практически не освоенный.

Е.Н. Брызгалова

РЕДАКТОРСКИЙ ТАЛАНТ АРКАДИЯ АВЕРЧЕНКО

А.Т. Аверченко вошел в историю русской культуры Серебряного века прежде всего как новеллист, мастер короткого смешного рассказа. Но известно, что он был еще и выдающимся журналистом, сотрудником и редактором нескольких сатирических изданий, самым известным из которых, конечно же, был «Сатирикон».

А. Аверченко начал свой творческий путь в Харькове в 1903 году, опубликовав в газете «Южный Край» свой первый рассказ «Как мне пришлось застраховать жизнь», позже послуживший основой для другого произведения¹. В 1903 – 1905 годах Аверченко сотрудничал и в харьковской газете «Утро», о чем свидетельствует Новый энциклопедический словарь 1911 года².

В 1905 году будущий «король смеха» ушел из конторы, где он вынужден был работать, и окончательно связал свою жизнь с журналистикой как постоянный сотрудник юмористического листка «Харьковский будильник». Это был первый опыт работы в юмористическом издании. В том же году, по словам самого Аверченко, он «стал редактировать журнал «Штык», имевший в Харькове большой успех»³. По свидетельству современников, Аверченко не только редактировал это издание, но и «заполнял прозой, стихами и даже рисунками»⁴. Поэтому в сохранившихся номерах большинство произведений принадлежит ему, о чем свидетельствуют вполне прозрачные псевдонимы. В этом видится прообраз будущего «Сатирикона», в котором тоже ведущая роль была отведена именно Аверченко, который выступал и как рассказчик, и как автор рецензий, и как ведущий ряда разделов.

По свидетельствам исследователей, вышло всего девять номеров «Штыка», и в большинстве из них встречаются произведения Аверченко, подписанные либо полным именем, либо псевдонимами

¹ Речь идет о рассказе «Рыцарь индустрии», опубликованном в «Сатириконе» (1909, № 33. С. 7).

² Новый Энциклопедический Словарь. Т. 1. СПб., 1911. С. 191.

³ Аверченко А.Т. Автобиография // Веселые устрицы: Юмористические рассказы. Изд. 3-е. СПб., 1910. С. 13.

⁴ Боцяновский В. Голлербах Э. Русская сатира первой революции 1905 – 1906 гг. Л., 1925. С. 69.