

Религиозные концепты в православном мирозерцании (опыт теолингвистического анализа)¹

В. И. Постовалова

ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ РАН, МОСКВА

Аннотация: Обсуждаются общие принципы и образы теолингвистического представления базисных религиозных концептов, составляющих наиболее глубокую, сокровенную и трудноуловимую часть мира духовной культуры. Дается характеристика религиозного концепта как многомерного мистико-семиотического и аксиологического образования в единстве трех основных планов – духовно-мировоззренческого, культурно-исторического и лингво-семиотического – на материале теолингвистического описания и интерпретации православно-христианского концепта ‘Смирение’. Рассматриваются основные принципы формирования нового научного направления в области концептологии – религиозной концептологии в ее конфессиональных вариантах. Обсуждаются общие принципы и основания православной теоконцептологии.

Ключевые слова: Теолингвистика, концептология, православная теоконцептология, конфессиональное мирозерцание, концепт, религиозный концепт, реконструкция и интерпретация концептов.

УДК: 81.13.

Контактная информация: Москва, Большой Кисловский переулок, д. 1, стр. 1, ИЯз РАН. E-mail: aroni4@yandex.ru.

Во всяком миропонимании есть центр, сокровище духа, более онтологическое, чем мы сами. Сердце остается при нем и начинает получать от него токи жизни или смерти. Оно определяет основные линии поведения нашего разума, основные углы зрения; т. е. с известной точки зрения духов-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта ведущих научных школ НШ-2084.2014.6 «Образы языка и многоязычия в различных типах дискурсов».

ные предметы, на которые мы ориентируемся, являются родоначальниками категорий, направлений, по которым устраивается мысль, как капля имеет тот же состав, как и весь источник.

П. А. Флоренский [1999, с. 464]

Религиозная концептология в эпистемологическом пространстве современного гуманитарного познания

Специфику современного этапа гуманитарного познания составляет антропологический поворот, заключающийся в перемещении исследовательского интереса на постижение феномена человека. В науке о языке это находит свое выражение в возвращении лингвистической мысли к основным установкам антропологической программы представления языка и культуры В. фон Гумбольдта, согласно которым язык понимается как конститутивное свойство человека и необходимый момент его жизнедеятельности.

Осуществление данной программы начинается с создания комплексных (синтетических) дисциплин по изучению языка в тесной связи с фундаментальными сторонами человеческого бытия – мирозерцанием, сознанием, культурой и духовной жизнью человека, рассматриваемыми в их лингвистическом преломлении. К числу дисциплин такого круга относится и формирующаяся в наши дни на стыке теологии (богословия), религиозной антропологии и лингвистики новая синтетическая теолого-лингвистическая дисциплина – «теолингвистика», направленная на изучение взаимосвязи и взаимодействия (интеракции) языка и религии в ее конфессиональном многообразии.

При реализации антропологической программы изучения языка Гумбольдта встречаются три позиции в толковании природы человека, приводящие к различному пониманию языка, его природы и широты контекста рассмотрения лингвистической реальности.

Во-первых, здесь возможна внерелигиозная (атеистическая) позиция, при которой эксплицитно провозглашается принципиальный отказ от религиозного воззрения на человека и его язык как неадекватного для раскрытия их природы.

Во-вторых, возможна позиция методологического секуляризма, согласно которой исследователи, даже принимающие в целом религиозное мировоззрение, признают невозможным или просто излишним вводить религиозный аспект в собственно научное – лингвистическое или лингвофилософское – теоретическое представление лингвистической реальности по причине непроницаемости или недоступности такого ее плана для научно-философского познания.

И, наконец, при реализации антропологической программы изучения языка возможна третья, трансцендентно-религиозная позиция, при которой че-

ловек (а для науки о языке он есть *Homo loquens*, человек говорящий¹) начинает рассматриваться не имманентно (автономно), в его самодостаточном бытии, а как *Homo religiosus*. Антропология, понимаемая в широком смысле как наука о человеке, его сущности и бытии в мире, начинает обретать здесь черты религиозной антропологии, а применительно к христианству – теoантропологии.

При любом варианте построения синтетических и комплексных дисциплин в русле становления антропологической программы представления языка для всех них остается в силе основной постулат данной программы, в соответствии с которым все важнейшие реалии из мира существования языка должны рассматриваться не автономно как самодостаточные сущности, но в антропологической перспективе – как антропологические феномены. (А применительно к теoлингвистике соответственно как теoантропологические феномены).

Именно таковым предстает в современной науке и так называемый «концепт», активно изучаемый в различных направлениях когнитивной лингвистики, этнолингвистики, лингвокультурологии, семиотики, философии и других дисциплин.

По признанию специалистов в области эпистемологии гуманитарного познания истолкование концепта стало ориентироваться на смысл, который существует «в человеке и для человека», в отличие от смысла как абстрактной сущности, формальное представление которого «не связано ни с автором высказывания, ни с его адресатом» [Фрумкина, 1995, с. 89].

В настоящее время высказывается мысль о необходимости создания особой дисциплины о концептах – концептологии (концептуалистики), формируемой либо в составе науки о языке (лингвоконцептология²), либо же в составе гуманитарных дисциплин различного типа (семиотическая концептология, художественная концептология, философская концептология и др.)³.

При дальнейшем методологическом углублении можно было бы выделять в составе концептологии в качестве ее самостоятельного подраздела *религиозную концептологию*, посвященную изучению религиозных концептов и их значимости в духовном мире человека. А в составе религиозной концептологии – отдельные направления, посвященные изучению религиозных концептов в конфессиональных вариантах религиозных миропредставлений и вероучений.

¹ Клод Ажеж замечает: «Если мы и вправе называть человека *Homo sapiens*, то, прежде всего, потому, что он есть *Homo loquens*, человек говорящий» [2003, с. 12].

² В составе лингвоконцептологии различаются две ее основные разновидности – *лингвокогнитивная концептология* и *лингвокультурная концептология*, теоретическая граница между которыми на практике не всегда проводится достаточно четко.

³ В наши дни наблюдается тенденция к синтезу различных направлений концептологии в составе единой дисциплины.

В данной работе речь пойдет о *православно-христианской концептологии*, предметом рассмотрения которой являются религиозные концепты в православном мирозерцании.

Концепт в современном гуманитарном познании и его эпистемологические лики

В центре внимания концептологии и входящих в ее состав дисциплин и направлений стоит вопрос о том, что есть концепт по своей природе и каковы формы его существования.

В современном гуманитарном познании концепты рассматриваются как минимальные смысловые кванты, запечатлевающие в себе в свернутом виде важнейшие воззрения человека на бытие и его положение в мире. При максимально широком толковании концепты интерпретируются как ценностно-познавательные, мировоззренческие константы, возникающие в сознании человека в актах мирозерцания и творческого осмысления в культуре образов первичного бытия – природного, человеческого и Божественного. Такие образы формируются у человека на основе его жизненного опыта в двух формах – обыденного, чувственного («естественного») и религиозно-мистического, духовного («сверхъестественного»).

Концепты динамичны, мистичны и апофатичны. Являя собой наиболее глубокую, сокровенную и трудноуловимую часть мира духовной культуры и жизнедеятельности человека, концепты, и в особенности базисные (ядерные) концепты, стремятся избегать полного окаменения в каких-либо мировоззренческих системах и связанных с ними языках и культурах. Они лишь частично объективируются в различных символических формах, сохраняя свой свободный характер. По образному выражению Ю. С. Степанова, концепты «могут “парить” над “словами” и “вещами”, выражаясь как в тех, так и в других» [1997, с. 41]. Однако полностью они не запечатлеваются ни в словах, ни в вещах. Такая особенность концепта проистекает из специфики самого мирозерцания как восприятия бытия в его целостности, моментами которого концепты и выступают.

По некоторым своим характеристикам наиболее общие базисные концепты близки категориям. Подобно категориям, такие концепты, относятся к предельным смысловым образованиям, за которыми открывается уже сама реальность. Однако в отличие от чистого смысла как абстрактной, внекоммуникативной сущности, в качестве каковой и выступают категории, концепты как элементы мирозерцания человека лично окрашены. Они несут в себе черты подлинно живого, человеческого мироотношения (познание, переживание, оценка и др.). Концепты, таким образом, не только интеллектуально созерцаются, но и эмоционально переживаются как ценностно-значимые образования и личностные смыслы.

Такой способ мировидения, при котором мысль не отделяется от эмоций, именуют ментальностью. В этом плане становится понятной интерпретация концептов как ментальных образований сознания. По одной из таких интерпретаций концепт предстает как «явление ментального мира, существующее

в сознании человека и являющееся содержанием некоторой языковой формы» [Фещенко, 2010, с. 112]¹.

Концепты сохраняют свою таинственную жизненную связь с реальностью, отображением и выражением которой они выступают. И это по-разному интерпретируется в различных философско-богословских, семиотических и лингвистических направлениях, изучающих концептуальную реальность.

Так, у Пьера Абеляра, философа-концептуалиста, с именем которого связывается введение в философию термина «концепт», концепт осмысливается в контексте учения об универсалиях и онтологии речи. Сама же онтология речи рассматривается у него в тесной связи с идеей творения, воплощения Слова и имманентно-трансцендентального общения. Согласно такому пониманию «обращенность к “другому” (имманентный план бытия) предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику слова – Богу» [Неретина, 2010, с. 306]. По Абеляру, «понятие, [извлеченное] из... произнесенной речи существует как концепт в душе слушателя» [1995, с. 121].

Но если понятие, выражающее объективное единство различных моментов предмета, внекоммуникативно, неперсонально и «бесстрастно светит любому субъекту», полагает Абельяр, то концепт, напротив, «предельно субъектен» [Неретина, 1995, с. 47]. В реконструкции С. С. Неретиной, концепт, по Абеляру, «формируется речью... освященной Св. Духом... и осуществляющейся потому “по ту сторону грамматики” – в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией» [Там же]. Концепт понимается как «акт “схватывания” смыслов вещи (проблемы) в единстве речевого высказывания» [Неретина, 2010, с. 306].

Генезис концепта у Абеляра предстает как завершающий момент логического движения, этапы которого фиксируются с помощью трех категорий. Во-первых, с помощью универсалии, которая имеет «естественное существование в Божественном уме» и которая рассматривается как «момент преобразования Божественного слова в человеческое» [Неретина, 1995, с. 46, 48]. Точнее сказать – как один из моментов «преобразования из немoty... в звук» [Там же, с. 48]. Во-вторых, понятия как рождающейся в человеческом рассудке «некой общезначимости сотворенной вещи» [Там же]. И, наконец, концепта, понимаемого как «персональная речь, возвращающая в Богово лоно смыслы вновь претворенных вещей» [Там же]. В итоге, резюмирует Неретина, «онтология речи и онтология вещного бытия оказываются сторонами единой онтологии – всеобщей субстанции связей, происходящей из мыслей-слов Божественного субъекта» [Там же].

Онтологическое понимание природы концепта встречается и в некоторых современных лингвофилософских исследованиях. Так, по утверждению Ю. С. Степанова, концепты несут в себе «нечто глубинное» [Степанов, 2007, вклейка к с. 192]. В его понимании, концепты по своему статусу приближают-

¹ Иногда природа концепта определяется через категорию «идеального» (А. Вежбицкая). В целом же вопрос о природе концепта и формах его существования относится к сфере философских оснований концептологии, где на этот вопрос даются разные ответы в зависимости от выбора исходной философской позиции – реализма или же номинализма и т. д.

ся к числу в его платоническом истолковании и в историческом плане родственны платоновским «идеям» [Там же, с. 4]. По мысли Ю. С. Степанова, концепты существуют «в виде коллективного бессознательного, хотя зачастую эволюционируют в виде “квантов изменений”, вносимых в них индивидами, творческими личностями» [Степанов, 1999, с. 9]¹.

Понимание концепта как онтологической реальности развивается в наши дни В. А. Степаненко в контексте идей русской религиозной философии Всеединства. Хотя в произведениях русских философов собственно термина «концепт» нет², замечает Степаненко, для этих мыслителей «то, что зачастую называют “концептом”, есть по существу объективное бытие» [2006, с. 168]. Это – «общность, лежащая в основе мировой действительности», но «лишь действительности идеального порядка» [Там же]. В интерпретации В. А. Степаненко, концепт есть «“медиум” раскрытия бытия» и «инвариант Идеи» [Там же, с. 202]. Понятия же «суть ее конкретные реализации» [Там же]. Существенное различие между понятием и концептом, по данному учению, заключается в наличии Символа и Мифа в содержании концепта [Там же, с. 198]. Поэтому, резюмирует Степаненко, «концепт невозможно выразить до конца с помощью абстрактных понятий, сколь многочисленными бы они не были» [Там же, с. 202].

В религиозной концептологии концепт выступает в теoантропологической перспективе как духовная (онтологическая) реальность. В. А. Степаненко, развивая онтологический взгляд на природу концепта, выделяет в качестве признака концепта «боговдохновенность», полагая, что для онтологического понимания концепта «важны не только теоретическое и обыденное знание, но и знание мистическое» [2006, с. 192]. И дает такую характеристику концепта: «Концепт как выражение Духовного Смысла имеет не только космическую, имманентную природу, но сверхприродную, божественную. Путь от Слова к слову через различные пласты бытия – это своеобразная “модель” откровения Истины. Концепт – своеобразная форма общения между Богом и человеком: оно идет концентрическими кругами, от одного уровня смысла к более высоким уровням, от сущности к сущности» [Там же, с. 205]. И далее: «В рамках онтологического учения об имени полный смысл концепта принадлежит Личному Имени / Богу / Абсолюту» [Там же, с. 213].

В онтологическом понимании концепта просматривается несомненная связь с учением преп. Максима Исповедника о логосах бытия (мыслях Бога о мире), о сотворении мира творческим словом.

¹ В своем более раннем тексте Ю. С. Степанов отмечал, что концепты, к которым он относил идеи, эйдосы, универсалии и некоторые другие образования, «рассматриваются как существующие объективно, хотя и в ментальном мире, как объекты» [1998, с. 693].

² В аналогичном смысле у них используются, по наблюдению В. А. Степаненко, такие выражения, как «бытийственный сгусток», «архетипы духа», «иероглиф мира», «монограмма бытия», «вспышка смысла», «слова-идеи» и др. [2006, с. 168].

**«Восхождение» к концепту в концептологии:
начало, пути и пределы реконструкции**

Всякая реконструкция смыслового содержания концептов как смысловых образований, не доступных эмпирическому наблюдению, предполагает многоуровневую и многоаспектную рефлексию.

В практике современного концептуального анализа в лингвистике путь восхождения к концепту начинается обычно с уровня описания форм его воплощения в составе чисто лексикографического описания, а точнее с установления встречаемости слова, или его дистрибуции. Далее анализ охватывает область когнитивных описаний, включая анализ структур знания, стоящих за соответствующей языковой формой. И достигает пика, завершая «описание семантики языковой формы на самых абстрактных уровнях ее бытия» [Кубрякова, 2007, с. 16]. К высшим уровням семантического бытия в лингвокультурологии и семиотике относят описание культурных смыслов слова, различных коннотаций, сопутствующих его лексическому значению в контексте разных культур, эпох и умонастроений, а также раскрытие символики слова и логики образа, стоящего за словом в сознании носителей языка определенной культуры.

При описании концептов возникают два принципиальных вопроса, трудно разрешимые в рамках сложившейся парадигмы концептуального подхода.

Первый вопрос касается установления числа концептов в составе концептосферы культуры в сравнении с воплощающими их лексемами [Виноградов, 2007]. Задача установления состава концептосферы не может быть разрешима, как представляется, на индуктивном пути продвижения от языковой формы к смыслу, начиная от лингвистического описания семантики слов. Для разрешения задачи установления состава концептосферы, очевидно, требуется выход за пределы языковой формы воплощения концепта в область мирозерцания, моментом которого концепт и выступает. Здесь более приемлем дедуктивный путь, исходящий из общего учения о человеке и места в таком учении мирозерцания (мировоззрения, миропонимания) человека.

Второй вопрос концептуального анализа касается пределов возможной экспликации смыслового содержания духовных концептов (концептов духовной культуры). На этот момент обращает внимание Ю. С. Степанов, который, размышляя о границах познания концептов, отмечает два типа таких границ. Одна граница – граница «снизу» – пролегает в сфере индивидуальных ассоциаций. Полагая, что богатство ассоциаций тем больше, чем уже круг людей, использующих данный концепт во всех его слоях, Степанов утверждает, что богатство такого «интимно-личного» круга ассоциаций «в принципе – неопишимо». Иногда же оно «не может быть описано и вообще» [1997, с. 75].

Другая граница – «сверху» – пролегает в сфере абстрактных определений. По мысли Ю. С. Степанова, мы можем довести свое описание содержательного смысла таких концептов духовной культуры, как 'Вера', 'Любовь', 'Истина', лишь до определенной черты, за которой «лежит некая духовная реальность, которая не описывается, но лишь переживается» [Там же, с. 76]. Ю. С. Степанов иллюстрирует этот тезис на материале описания концепта 'Вера'. Заметив, что данный концепт именуется внутреннее состояние каждого

отдельного человека, Степанов спрашивает: «Как же описать это состояние?». И отвечает: «Никак. Здесь предел научного познания и описания концепта» [Там же].

Но возможно ли как-то расширить пределы катафатического постижения смыслового содержания концептов при описании концептов духовной культуры? Ответ на этот вопрос можно найти, обратившись к опыту герменевтики, изначально ориентированной на истолкование текстов, имеющих духовную глубину, – поэтических, философских, религиозно-мистических, и адаптировав этот опыт к задачам концептуального подхода.

Герменевтический подход включает три основных уровня проникновения в смысл интерпретируемого текста. Он начинается с лингвистического, или «грамматического», уровня истолкования текста. И затем, пройдя через культурно-исторический уровень толкования смысла слов, осуществляемый с опорой на знания культурно-исторических реалий и символики в культуре, выходит на последний, мистико-религиозный («духовный»), уровень интерпретации. Задачей этого завершающего уровня интерпретации является установление мировоззренческого знания и духовного смысла, стоящего за наивно-языковыми и культурно-историческими смыслами слов интерпретируемого текста.

Традиционный концептуальный анализ, основывающийся на лексикографическом и более полном лингвокогнитивном и лингвокультурном подходах, охватывает только первые два уровня герменевтического анализа. Но, как свидетельствуют современные опыты истолкования разных типов концептов – философских, художественных, научных концептов (особенно в авторских текстах), такой чисто лингвосомиотический и лингвокультурологический взгляд не является достаточным для адекватной реконструкции содержания данных концептов в их смысловой глубине. В особенности это касается концептов в конфессиональных мировоззренческих системах универсального характера с высоким уровнем отрефлектированности содержащихся в них миропредставлений, каким является христианство.

Недостаточность чисто внешнего подхода для адекватной реконструкции духовных концептов связана с тем, что между языковыми значениями, культурными смыслами и концептами как элементами миропониманий и картин мира существуют сложные и далеко не одно-однозначные формы взаимосвязи. Известно, что в обычном, не специализированном, общенародном языке запечатлены рефлексы мировидений из разных мировоззренческих систем (традиционное христианство, язычество, секуляризм и др.).

Как показывает практика описания семантики ключевых слов культуры, «на базе одного языка может быть много разных культурно-языковых картин мира, в том числе конфессиональных» [Никитина, 2009, с. 21]. И такие картины мира невозможно свести в единое представление без утраты смыслового богатства каждого из стоящих за ними миропониманий. Всякий общий взгляд на религиозные концепты через призму культурно-языкового сознания какого-либо народа (а на практике это обычно взгляд с позиции современного обыденного миропонимания или научной картины мира) дает в целом усредненную картину их смыслового содержания. При этом нивелируются смысловые нюансы, а подчас даже игнорируются или принципиально искажаются сущно-

стные характеристики таких религиозных концептов в конкретных видах конфессиональных миропредставлений.

Путь от языкового значения слова в его общеупотребительном смысле к выражаемому в данном слове религиозному концепту может вообще не достигать глубинного духовного содержания такого концепта, если его реконструкция остановится только на чисто лингвистическом и даже лингвокультурологическом уровне. Как гласит одна из герменевтических максим в формулировке Ф. Бэтгена, сокрытые в духовном слове глубины «грамматическими средствами не достигаются» (цит. по: [Феофан Быстров, 2004, с. 314]).

Это хорошо видно на материале истолкования святоотеческого термина *ταπεινοφροσύνη* ('смиренномудрие') в мистико-аскетических дискурсах греческого языка. По утверждению С. М. Зарина, «в аутентичный святоотеческий смысл данного термина невозможно проникнуть, опираясь только на данные греческого языка и греческого миропонимания, где представление о смирении "не выше" скромности и неприязтельности» [Зарин, 1996, с. 470]. Для этого необходимо учитывать также то преобразование, которое идея смирения претерпевает в христианстве в целом и, особенно, в аскетике [Там же, с. 469].

По мысли П. А. Флоренского, изучение, при котором исследуется «слово-оболочка, созданное давно и совсем для иного содержания», само по себе не дает и не может дать, например, постижения такого мистического предмета, каковым является Церковь. Между классическим греческим словоупотреблением *ἐκκλησία*, где данное слово означает «народное собрание», и словоупотреблением *ἐκκλησία* в Септуагинте «разверзлась целая пропасть» [1994, с. 481]. В термин «*ἐκκλησία*» было внесено новое и «бесконечно более возвышенное содержание». «Экклезия» стала означать «новозаветный Израиль, новозаветный народ Божий, т. е. христианство» (ср.: Гал 6. 16) [Там же].

Подлинное содержание духовных концептов открывается, таким образом, только изнутри соответствующего конфессионального мирозерцания. Такая интерпретация, направленная на выявление наиболее сокровенного духовного компонента в содержании религиозных концептов, осуществляется с имманентной позиции мирозерцания, моментом которого эти концепты и выступают. Согласно исходной установке такой интерпретации, религиозные концепты, выражая представление о сути соответствующих моментов духовной реальности, отображают и несут в себе также смысл и целостного мирозерцания – «духовного космоса» данного вероучения, и могут быть адекватно описаны только изнутри этого космоса. Так, по мысли П. А. Флоренского, поскольку в основе христианства лежит идея спасения, то и всякий вопрос необходимо рассматривать под углом зрения данной этой категории. Другими словами, «всякое положение надо взвесить в порядке сотериологическом» [1999, с. 468].

Выявление мировоззренческого смыслового содержания религиозных концептов и осуществляется в теоконцептологии. Не отменяя результатов традиционного анализа концептов духовной культуры на основе лингвосемиотического и лингвокультурологического подходов описания культурной семантики лексики, такая экспликация завершает, корректирует и дополняет их,

вписывая эти результаты в единую смысловую картину видения соответствующих религиозных концептов.

Духовно-мировоззренческий уровень интерпретации религиозных концептов, отмечая предел для их катафатического постижения, открывает вход в апофатическое пространство непостижимого и неизъяснимого для человека.

Реконструкция религиозных концептов в теоконцептологии: общие принципы и образы представления

Реконструкция смыслового содержания религиозных концептов как мистико-семиотических образований имеет свою специфику, определяемую как гносеологическими особенностями теолингвистического описания, так и особенностями истолкования взаимоотношений языка, религии и культуры, характерных для религиозного мирозерцания в целом.

Характерную черту теолингвистического описания концептов в конфессиональном мирозерцании предполагает знакомство с основами вероучения и духовного опыта, осмыслением которого и является концептуальная система соответствующего типа мирозерцания. Если в научном изложении, как замечает Р. М. Фрумкина, «мы теряем право ссылаться на догматы и сакральные тексты с целью подтверждения истинности нашего знания» [1995, с. 95], то в работах теолингвистического характера такое ограничение снимается. В качестве обоснования истинности выдвигаемых здесь утверждений разрешается прибегать к мистико-мифологическим фактам и их богословским интерпретациям. В случае православно-христианской теолингвистики – к событиям Священной истории и истинам Откровения.

Согласно исходной позиции теолингвистики, универсальную черту религиозного самосознания человека составляет тот факт, что объемлющей категорией в его жизненном мире признается не культура, а религия. Как поясняет о. П. Флоренский, «хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее – душа» [1990, с. 818]. Онтологически религия есть «жизнь нас в Боге и Бога в нас», а феноменалистически она есть «система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» [Там же].

Религия в соответствии с православно-христианским вероучением, выступает носителем абсолютных смыслов. И, хотя культура рассматривается здесь, по одной из формулировок С. Л. Франка, как «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие» [2001, с. 43], она считается не создателем таких абсолютных ценностей, но их воплощением и творческим осмыслением.

Культура предстает при таком видении как «совокупность безграничного по своему содержанию и, следовательно, свободного творчества воплощения абсолютных ценностей» [Франк, 1996, с. 558]. Для определения же самих этих ценностей необходимо выйти уже за пределы культуры в область ее религиозно-мифологических истоков – конкретного религиозного миропонимания (мирозерцания, мировидения), отображением которого и выступают базисные религиозные концепты. Впрочем, для христианского самосознания человек есть *Homo religiosus*, в глазах которого всякая культура в своих истоках и назначении религиозна. «Каково последнее задание культуры?» – задается во-

просом о. С. Булгаков и отвечает: «Задача культуры – дело богочеловечества, т. е. очеловечение мира и обожение человека... Недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие» [Булгаков, 1993, с. 642].

Такое воззрение на соотношение религии и культуры в религиозной антропологии отличается от более привычного понимания, принятого в семиотике культуры. Согласно такой позиции, развиваемой Ю. С. Степановым, культура, выступающая как живое и неделимое целое, рассматривается как «автономная сфера бытия, развивающаяся по своим собственным имманентным законам... – законам самоорганизующейся информационной (семиотической) системы *suī generis*» [1999, с. 8]. В соответствии с таким истолкованием, общество в целом и отдельные личности выступают по отношению к культуре «лишь в качестве источников внешних энергетических импульсов, “энергодателями”, запускающими механизмы культуры» [Там же].

Центральным понятием религиозной концептологии (теоконцептологии) является миропонимание (мирозозерцание, мировидение) – посредствующее звено между духовным опытом, языком, культурой и всеми другими сферами жизнедеятельности человека. Такое положение миропонимания в иерархии взаимосвязи языка, религии и культуры в религиозном самосознании лаконично зафиксировано в следующем тезисе П. А. Флоренского: «Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура» – человеческая деятельность, которая «существенно словесна» [1994, с. 39; 2004, с. 410].

Абсолютные смыслы религиозного сознания, по православно-христианскому вероучению, обретаются в Откровении и мистико-аскетических опытах мирозозерцания. В обычном словоупотреблении «мирозозерцание» означает совокупность воззрений на мир (действительность) и в этом смысле совпадает с понятиями миропонимания, миропредставления и мировоззрения. В отличие от такого истолкования мирозозерцания, а также от его сугубо философского понимания, при котором речь идет об эмпирическом созерцании индивидуальных предметов и эйдетическом созерцании их сущностей (эйдосов), в религиозном истолковании понятие мирозозерцания имеет более специфический смысл, связанный с особенностями осмысления понятия созерцания, лежащего в его основе.

В православной святоотеческой традиции созерцание осмысливается как «тайнозрение» – видение реальности в ее глубинных основаниях. Оно означает, по словам преп. Иустина (Поповича), «молитвенно-благодатное сосредоточение души на над-умных тайнах, которыми изобилует не только Троичное Божество, но и сама человеческая личность, а также и сущность богозданной твари» [2003, с. 52]. Созерцание есть духовное видение ума, «ощущение божественных тайн, сокровенных в вещах и их причинах», – полагает преп. Исаак Сириянин [1993, с. 14].

В святоотеческом понимании созерцание (ἡ θεωρία) имеет широкий онтологическо-этический и гносеологический смысл. По данному учению, истина открывается очищенному, освященному и преображенному в богочеловеческих подвигах уму. По словам Исаака Сириянина, выражающего такое миропонимание, «душа видит истину Божию по силе жития» [Там же, с. 133].

Преп. Иустин (Попович) поясняет: «Когда человек евангельскими подвигами перенесет себя из временного в вечное, когда живет в Боге, когда мыслит Богом, когда говорит “как от Бога” (2 Кор 2. 17), когда смотрит на мир *sub specie Christi*, тогда мир является ему во всей своей первозданной красоте, и он взором своего чистого сердца проникает через осадок греха к богозданной сущности тварей... У него все совершается от Отца через Сына в Духе Святом» [2003, с. 61-62]. В пределе такая духовно-жизненная позиция субъекта православного мирозерцания выражается с помощью максимы: «В конечном счете, именно Святой Дух является подлинным субъектом богословского знания, именно Он являет и открывает Слово» [Евдокимов, 2002, с. 79].

Целью жизни Homo religious как субъекта мирозерцания, по православному вероучению, является не чистое познание, а соединение с Богом и обожение – «стяжание Духа Святого» (преп. Серафим Саровский), или «стяжание благодати» (старец Силуан Афонский). Созерцание в святоотеческой православно-христианской традиции действенно. В свете такого понимания суть православного мирозерцания наиболее полно выражается в духовном видении реальности у святых отцов и подвижников, очистивших свой ум и сердце в богочеловеческом подвиге и опытно воплотивших своей жизнью видение мира «*sub specie Christi*». Созерцание для них – не умозрительная теория, но подлинное видение. Как свидетельствует преподобный Симеон Новый Богослов, «то, что содержится в словах сих, не должно быть называемо мыслями, но созерцанием истинного сущего, ибо мы говорим о том по созерцанию» (цит. по: [Алипий, Исая, 1998, с. 22-23]).

Здесь речь идет о субъекте православного мирозерцания в его высшей форме, приближение к которому у верующих может быть каким угодно большим или малым. Но такое видение реальности не является принципиально чуждым и недостижимым для остальных христиан. По словам митрополита Филарета (Дроздова), «необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждой и до нас не принадлежащую, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям» (цит. по: [Алипий, Исая, 1998, с. 25]).

Конфессиональное миропонимание (мирозерцание) имеет инвариантное ядро и его вариативные воплощения. В соборном и индивидуально-личностном сознании верующих многие из таких воплощений сосуществуют одновременно, не сливаясь друг с другом. Как пишет об этом П. А. Флоренский применительно к православию, «наряду с этим этническим христианством, в православном сознании живет и, конечно, не сливается без остатка с ним – вселенская церковность» [1996, с. 546]. В своем инвариантном концептуальном ядре конфессиональное мирозерцание имеет надъязыковой, наднациональный и даже надкультурный характер. Оно не определяется непосредственно в своей сути ни языком, ни культурой (как общенациональной, так и конфессиональной), но само определяет их.

Выделение такого концептуального ядра невозможно вне осмысления оснований вероучения (догматики) соответствующего религиозного исповедования. Для православной концептологии выделение такого концептуального ядра невозможно соответственно вне осмысления православной догматики как «действительно живого, религиозного мирозерцания» [Флоренский, 1994,

с. 559]. Ведь, как замечает Флоренский, «метод построения всякого миропонимания, а в особенности христианского миропонимания, – догматический» [1999, с. 468]. Догматика же «не строилась как отвлеченная система, а органически выростала из одной точки, на которую мы ориентируемся, – Лица Господа Иисуса Христа... В Нем – полнота жизни и мысли» [Там же, с. 467].

Хотя миропонимание не может быть сведено к совокупности выражающих его концептосфер, на практике, однако, осмысление религиозных концептов часто сводится к описанию концептосфер, элементами которых выступают отдельные концепты, и описанию концептов с учетом их статуса в системе миропредставлений данного вероучения. Так, в состав концептов православного мирозерцания входят концепты двух типов: концепты-мифологемы (реалии), отображающие важнейшие реалии «духовного космоса» православия ('Царство Небесное', 'Парусия', или 'Второе пришествие'), а также многочисленные концепты-понятия, выражающие важнейшие представления православного вероучения о Боге, человеке и мире. К ним могут быть отнесены, во-первых, концепты мистико-догматического характера: откровение, грехопадение, спасение, обожение, святость. Во-вторых, концепты мистико-аскетического характера: страсти и добродетели, грех, смирение, терпение, кротость. И, в-третьих, концепты аксиологического характера такие, как вера, любовь, истина, добро, красота, милосердие.

Религиозный концепт как мистико-семиотический и аксиологический феномен и уровни его смысловой экспликации

Итогом полного теоконцептологического анализа религиозного концепта на всех его уровнях – духовно-мировоззренческом, культурно-историческом и лингвосемиотическом – является представление такого концепта как многомерного и многоуровневого смыслового образования.

В базисных религиозных концептах различаются по крайней мере семь уровней, или слоев, концептуального смысла. Рассмотрим эти уровни смысла в религиозном концепте, иллюстрируя их содержание на материале экспликации концептуального содержания концепта 'Смирение' – одного из самых глубоких и специфических для православного мирозерцания концептов.

Первый уровень смыслового содержания религиозного концепта образует инвариантный, надъязыковой, наднациональный, надкультурный, конфессиональный ядерный смысл, общий для соборного сознания всех ветвей и направлений в составе какого-либо определенного религиозного исповедания, например, христианства в целом.

Так, концепт 'Смирение' на этом уровне истолковывается в христианстве в самом общем виде как отсутствие гордости. «Адам пал из гордости», – утверждают святые отцы Церкви. Ибо «где случилось грехопадение», по словам преп. Иоанна Лествичника, «там прежде поселилась гордость» (цит. по: [Иларион Алфеев, 1996, с. 77]). А преп. Симеон Новый Богослов уточняет: «Эофор, а вслед за ним и Адам, один, будучи ангелом, а другой – человеком, вы-

шли из-за своего естества и, возгордившись перед своим Творцом, сами захотели стать богами» [Там же, с. 77]¹.

Новый же Адам, Господь Иисус Христос «победил гордость ада смирением: *Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп 2. 8)» [Геронимус, 2001, с. 55].

Второй и основной уровень смысла религиозного концепта составляют мировоззренческие смыслы, вырабатываемые в конкретных конфессиональных ветвях и направлениях определенного религиозного исповедания, например, в православии или католичестве.

Так, общехристианский концепт 'Смирение' истолковывается в восточно-христианском православном миропредставлении как блаженная «нищета духа», упоминаемая в первой заповеди блаженства: «...блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5. 3). Как выражается такое понимание у святителя Григория Паламы: «Господь убожает не просто нищих, но «нищих духом», т. е. смиренных» (цит. по: [Киприан Керн, 1996, с. 415]).

Смирение в видении православного мирозерцания касается очень глубоких моментов бытия. Оно возвращает самосознание и мироощущение человека к самому «началу» – к сотворению мира и человека. По православно-христианскому вероучению, Бог сотворил все ex nihilo – из «ничего» (2 Мак 7. 28). Интуиция сотворения мира и человека «из ничего» пробуждает в самосознании человека представление о том, что сам по себе он ничего не значит и не может совершить. А если же он и становится в христианском смысле, то «достигает этого только Господом, Его силою, Его милостью, снисхождением и любовью» [Зарин, 1996, с. 471]. Смирение, или смиренномудрие, в видении православия, есть осознание человеком себя как ничто, а Бога всем. Причем осознание таким «ничто» осуществляется здесь в бесконечной перспективе.

Вершиной творения является человек, призванный по православно-христианскому вероучению стать богом по благодати и который есть «богочеловек по своему потенциалу» [Иларион Алфеев, 1996, с. 67]. По данному вероучению, образец смирения был задан Самим Богом, Который говорит: «...научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф 11. 29). По словам старца Силуана Афонского, «кто познал Бога Духом Святым, тот от Него научился смирению и уподобился своему Учителю, Христу Сыну Божию, и на Него стал похож» [Старец Силуан Афонский, 1996, с. 270]. Ведь «Бог есть смирение» [Софроний Сахаров, 2007, с. 225].

Третий уровень смысла религиозного концепта составляют духовные смыслы, вырабатываемые в различных этнических вариантах конфессиональных ветвей. Например, в русском или греческо-византийском православии. Ведь религиозные концепты мыслятся и переживаются в христианстве не только соборно, во вселенском опыте Церкви, но и глубоко индивидуально – в духовном опыте отдельных народов, вносящих в общехристианский образ соответствующего концепта свои неповторимые смысловые оттенки.

¹ Как поясняет С. С. Аверинцев, в христианской традиции имя Эосфор (греч. ὁ ἑωσφόρος, лат. Lucifer, слав. Денница) есть одно из обозначений сатаны как «горделивого и бессильного подражателя тому свету, который составляет мистическую “Славу” Божества» [2001, с. 122].

Так, для русской православной духовности характерно видение и переживание христианства как особой «тихости», «кротости» и «смирения», что усматривается в некоторых смысловых привнесениях в греческий литургический текст при переводах на церковнославянский язык и последующих русских истолкованиях церковнославянского текста.

Подобное проявление русской духовности усматривается в церковнославянском переводе песнопения «Свете Тихий» (в греческом подлиннике – Φως ἱλαρόν, где ἱλαρόν означает ‘веселый’, ‘радостный’).

Развивая такое понимание, прот. В. Асмус пишет: «В этих словах, относящихся ко Христу Спасителю (Свете Тихий), мы видим одно из великих откровений русской духовности. Именно так славяне видели Свет Христов... Вот эта тихость, эта кротость, смирение христианства, так хорошо увиденное и до такой глубины воспринятое нашим православным народом, прежде всего нашими святыми, – это то, что содержится уже в этом песнопении, в его древнем славянском переводе» [Современное обновленчество..., 1996, с. 155-156].

По уточнению О. А. Седаковой, слова «тихий» и «теплый», выражающие наиболее характерные признаки того, что воспринимается как «традиционно русское православное благочестие», основываются не на славянских, а именно на русских значениях данных эпитетов [2008, с. 17].

Четвертый уровень образуют смысловые оттенки, возникающие в восприятии религиозных концептов сквозь призму определенных символов, принятых в какой-либо конкретной духовной культуре – общенациональной или конфессиональной. Так, при описании смирения часто прибегают к символу «лестницы» по образу той, которая явилась во сне Иакову и на которой он лицезрел сходящих и восходящих ангелов. С помощью этой лестницы представляют путь восхождения подвижника к вершинам совершенства. Движение по ступеням лестницы смирения вверх символизирует путь продвижения подвижника к совершенству, обретению любви Божией и обожению. Движение по ступеням «лестницы смирения» вниз символизирует утрату обретаемого совершенства. При подлинном смирении, возносящем подвижника на самый верх лестницы совершенства, сам подвижник видит себя, однако, парадоксальным образом стремящимся вниз: «...тот, кто имеет смирение... постоянно стремится вниз – к смирению» [Варсануфий, Иоанн, 1993, с. 296]. Он видит себя часто на самой нижней ступени этой лестницы – на земле.

При передаче состояния смирения прибегают также к образам «земли» и «пепла», с которыми отождествляет себя подвижник в состоянии покаяния и смирения. По словам преп. Варсанофия Великого, «смирение состоит в том, чтобы считать себя землею и пеплом – на деле, а не на словах только» [Там же, с. 145]. «Как земля никогда не падает вниз, так и смиренный никогда не падает, потому что он всегда внизу», – вспоминает сходные слова из древнего патерика современный старец Иосиф Ватопедский [2005, с. 171].

Пятый уровень смыслов в религиозном концепте образуют смысловые оттенки, привносимые при попытках прояснить духовный смысл концепта, опираясь на языковое чувство и народно-этимологическое восприятие слова, выражающего данный концепт в соответствующем языке.

Так, языковое чувство носителей русского языка акцентирует в христианской идее смирения смысловой момент «мира» и «примиренности», основыва-

ваясь на звучании русского слова «смирение». Ссылаясь на языковую интуицию переживания смысла смирения в русском языке, св. Игнатий (Брянчанинов) дает такое пояснение: «Добродетель – смирение – получила свое наименование от рождаемого ею внутреннего сердечного мира» [1993, с. 172].

Латинский же язык и вслед за ним некоторые другие языки осмысливают смирение (лат. *humilitas*), отталкиваясь от образа «земли» (от лат. *humus* - земля, почва). Опираясь на это понимание, митрополит Антоний (Сурожский) дает такое толкование: «Слово *humilitas* происходит от *humus*, т. е. земля, “плодородная земля” и просто “земля”. И если взять землю как притчу, то вот – она лежит безмолвная, открытая под небом; она принимает безропотно и дождь, и солнце... и она остается открыта, безмолвна, и она все принимает и из всего приносит плод» [2000, с. 118]. И поясняет: «По мысли некоторых писателей, смирение – это именно состояние человеческой души, человеческой жизни, которая безмолвно, безропотно готова принять все, что будет дано, и из всего принести плод [Там же, с. 118-119].

Рассмотрение содержания какого-либо концепта через общее культурно-языковое сознание народа в определенную эпоху может значительно расходиться с его исконным культурно-языковым восприятием и в этом смысле является субъективным видением определенного исторического времени. Такая ситуация возникает и при истолковании концепта ‘Смирение’ в русской культурно-языковой картине мира с ее акцентированием смыслового момента «мира» и «примиренности» в христианской идее смирения. Однако, по данным этимологии, современное русское слово «смиранный» восходит к другому корню. Оно происходит из древнерусского «сьмрень» (от сьмърити, что значит «умерить, смягчить, подавить»). Сближение же слов *мѣра* («мера») и *мир* основывается на чисто народной этимологии [Фасмер, 1987, с. 688-689].

Рефлексия над языковой формой религиозного термина, если только реконструкция концепта остановится на чисто лингвистическом этапе, может не только внести случайные смысловые оттенки в содержание концепта, но и даже произвести переакцентировку в его смысловой структуре. Так, языковой образ религиозного термина «смирение» в русском языке с его подчеркиванием идеи мира акцентирует в смирении момент благодатного характера смирения, затемняя и отодвигая на второй план аскетический момент самоотречения и самоуничтожения, составляющий конститутивную черту данного явления. Языковой образ религиозного термина «смирение» в языках, возводящих переживание феномена смирения к образу земли, акцентируют, напротив, аскетический момент самоотречения и самоуничтожения в смысловой структуре данного концепта, затемняя момент благодатности смирения.

Шестой уровень смысла образуют различные смысловые оттенки, привносимые в религиозный концепт при его осмыслении и переживании в различных обществах различных эпох (общецерковная жизнь, монашеское подвижничество и т. д.). В некоторых древних монастырях была разработана целая концепция опытного воплощения в аскетическую практику понимания смирения. Так, в Уставе св. Бенедикта Нурсийского (V в., Италия) восхождение к смирению предстает в виде двенадцати ступеней, символизирующих этапы обретения соответствующих черт смиренномудрия – страха Божия, отсечения собственной воли, обретения послушания, терпения кротости и духа

самоуничжения, немногословия, а также преодоления склонности к смеху и дерзости [Клеман, 1994, с. 154-155]. На последней, двенадцатой, ступени монах, «будучи смирен в сердце своем, самим телом своим становится знаменем смирения для видящих его» [Там же, с. 155]. Взойдя по этим ступеням «лестницы смирения», подвижник «вскоре достигнет любви Божией» [Там же].

Последний – седьмой – в нашей классификации *уровень* смыслов в религиозном концепте образуют индивидуально-смысловые, личностные оттенки в интерпретации концептов в идиолектах отдельных представителей определенного религиозного исповедания. Число таких оттенков практически неисчислимо.

Отмеченное деление на смысловые уровни и слои смысла в религиозном концепте характерно, скорее, для исследователя, чем для самого homo religiosus, человека религиозного. В самосознании же такого религиозного человека, проявляющегося в его жизненном опыте и духовном творчестве, религиозный концепт выступает как целостное, неделимое смысловое образование.

В понимании святых отцов, смирение как дар Духа Святого в своей последней мистической глубине несказанно, непостижимо и неизъяснимо. По выражению преп. Иоанна Лествичника, «смиреномудрие есть безымянная благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; Божественное именование» [2001, с. 169].

В святоотеческой традиции подлинное смирение редко дерзают описывать, подчеркивая его божественный характер и ссылаясь на его опытную неизведанность. А если и описывают, то часто прибегают к стратегии апофатизма. Как утверждает авва Исаяя Отшельник (V-VI вв.): «Смиреномудрый даже не имеет языка сказать о ком-либо, что он нерадив или небрежет о спасении своем. Он не имеет очей, чтоб видеть недостатки других. Он не имеет ушей, чтоб слышать слова и разговоры душевердные. Он не заботится ни о чем временном, а заботится единственно о грехах своих» [Отчник..., 1992, с. 119-120].

Возвращаясь к вопросу о пределах смысловой экспликации религиозных концептов, отметим, что содержание религиозных концептов, касающихся внутреннего мира человека, часто вообще не «скажется», а «покажется» через указание на опытное воплощение таких концептуализируемых высоких внутренних состояний в жизненном подвиге отдельных подвижников. В святоотеческом истолковании, подлинно смиренный человек – это человек, достигший совершенства и являющий смирение не только своими мыслями, словами и делами, но и всем своим обликом. «Увидев на его лице сияние, – вспоминает об одном очень простом и смиренном человеке старец Паисий Святогорец, – я понял, что он жил очень духовно» [2004, с. 193].

В заключение отметим, что смирение существует в христианстве во множестве ликов своего переживания и своего проживания при единстве своей инвариантной смысловой основы, связанной с божественным происхождением смирения, явленного Господом Иисусом Христом. Если воспользоваться образным выражением прот. А. Шмемана относительно симфонического характера богословия (а он говорил, что «доколе существуют богословы... богосло-

вие останется симфонией, а не унисоном» [2005, с. 95]), то можно утверждать, что и переживание смирения, как и практически всякого религиозного концепта в православно-христианском самосознании и духовном опыте, симфонично.

Можно было бы также отдельно говорить о превратном понимании смысла концепта с внеконфессиональной позиции. Так, с внеконфессиональной позиции, чуждой религиозной установки, некоторые превратно отождествляют смирение с бездумным послушанием или тупой покорностью, между тем как в самосознании христианина истинно христианское смирение человека есть «акт и проявление жизни сознательно-свободной» [Зарин, 1996, с. 469].

Литература

- Абеляр П.* Тео-логические трактаты / Пер. с лат. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. 413 с.
- Аверинцев С. С.* София-Логос: Словарь. Киев: Дух и Літера, 2001. 460 с.
- Ажеж К.* Человек говорящий: вклад лингвистики в гуманитарные науки. М.: УРСС, 2003. 301 с.
- Алипий* (Кастальский-Бороздин), архим., *Исайя* (Белов), архим. Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. 288 с.
- Антоний*, митроп. Сурожский. Человек перед Богом. М.: Паломник, 2000. 383 с.
- Булгаков С. Н.* Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2: Избранные статьи. С. 637-643.
- Варсануфий Великий, Иоанн, претт.* Руководство к духовной жизни в ответах и вопрошаниях учеников. М.: Издание Донского монастыря, 1993. 496 с.
- Виноградов В. А.* Вступительное слово // Концептуальный анализ: современные научные исследования: Сб. научн. тр. М.; Калуга: Эйдос, 2007. С. 5-6.
- Геронимус А., прот.* Откровение преподобного Силуана // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. С. 45-63.
- Евдокимов П.* [Н.]. Православие. М.: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. 500 с.
- Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. М.: Православный паломник, 1996. 693 с.
- Игнатий (Брянчанинов), еп.* Соч.: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3-4. 541 с.
- Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры: введение в православное догматическое богословие. М.: Изд-во Братства Святителя Тихона, 1996. 288 с.
- Иоанн Лествичник, св.* Лествица. М.: Изд-во Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2001. 352 с.
- Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения: Беседы о духовной жизни и о монашестве. Богородице-Сергиева Пустынь, 2005. 471 с.
- Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. 522 с.
- Иустин* (Попович), преп. Православная философия истины: Статьи. Пермь: Панагия, 2003. 200 с.

- Киприан* (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 450 с.
- Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М.: Путь, 1994. 383 с.
- Кубрякова Е. С.* Предисловие // Концептуальный анализ: современные научные исследования: Сб. научн. тр. М.; Калуга: Эйдос, 2007. С. 7-18.
- Неретина С. С.* Абелия и особенности средневекового философствования / Пер. с лат. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 5-49.
- Неретина С. С.* Концепт // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2010. Т. 2. С. 306-307.
- Никитина С. Е.* Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М.: Институт языкознания РАН, 2009. 354 с.
- Отечник, составленный святителем Игнатием (Брянчаниновым). М.: Изд-во Донского монастыря, 1992. 512 с.
- Паусий Святгорец, [старец].* Слова. М.: ИД «Святая Гора», 2004. Т. 4: Семейная жизнь. 328 с.
- Постовалова В. И.* «Религиозные концепты в теолингвистическом представлении» // Теолингвистика: Междунар. тематический сб. ст. / Под ред. А. Гадомского, К. Кончаревич. Београд: Изд-во Университет у Београду – Православни богословски факултет, 2012. С. 143-152.
- Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. 432 с.
- Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». М.: Одитория, 1996. 348 с.
- Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Эссекс; М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. Т. 2. 336 с.
- Старец Силуан Афонский. М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастыря, 1996. 460 с.
- Степаненко В. А.* Слово / Logos / Имя – имена – концепт – слова (сравнительно-типологический анализ концепта «Душа. Seele. Soul» на материале русского, немецкого и английского языков). Иркутск, 2006. 312 с.
- Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997. 824 с.
- Степанов Ю. С.* Язык и Метод: к современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 784 с.
- Степанов Ю. С.* Краткая справка о системе взглядов // Философия языка: в границах и вне границ. Харьков: Око, 1999. Т. 3-4. С. 8-13.
- Степанов Ю. С.* Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянских культур, 2007. 247 с.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1987. Т. 3. 831 с.
- Феофан (Быстров), архиеп.* Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное имя YHWH. Киев: Пролог, 2004. 361 с.
- Фещенко В. В.* К истокам русской концептологии: от Ю. С. Степанова к С. А. Аскольдову // Вопросы филологии. 2010. № 3 (36). С. 111-119.

- Флоренский П. А.* Собр. соч.: В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1 (II): Столп и утверждение истины. С. 493-839.
- Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. 799 с.
- Флоренский П. А., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 880 с.
- Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (2). 621 с.
- Флоренский П. А., свящ.* Философия культа (опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.
- Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
- Франк С. Л.* Непрочитанное...: Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. 592 с.
- Фрумкина Р. М.* Есть ли у современной лингвистики своя эпистемология? // Язык и наука конца XX века: Сб. ст. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т., 1995. 432 с.
- Шмеман А., прот.* Богослужение и предание: Богословские размышления. М.: Паломник, 2005. 224 с.

Article metadata

Title: Religious concepts in Orthodox Christian Worldview (A theolinguistic analysis).

Author: V.I. Postovalova.

Author's e-mail: aroni4@yandex.ru.

Author affiliation: Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences.

Abstract: The paper discusses the general theolinguistic principles and images of basic religious concepts constituting the deepest, most sacred and subtle part of the world of spiritual culture. The religious concept is characterized as a multidimensional mystical-semiotical and axiological formation within three major contexts – spiritual world-outlook, cultural history, and linguistic semiotics. A case study of the theolinguistic description and interpretation of the Orthodox Christian concept Humility is provided. The general principles of building a new academic branch in the sphere of conceptology – religious conceptology in its confessional variants – are considered. Also discussed are the general principles and foundations for Orthodox Christian theoconceptology.

Key terms: theolinguistics, conceptology, Orthodox Christian theoconceptology, confessional worldview, concept, religious concept, concept reconstruction and interpretation.

Reference literature (in transliteration):

- Abélard P. Teologicheskie traktaty / Per. s lat. M.: Progress, Gnozis, 1995. 413 s.
- Averincev S. S. Sofija-Logos: Slovar'. Kiev: Duh i Litera, 2001. 460 s.
- Azhezh K. Chelovek govorjashhij: vklad lingvistiki v gumanitarnye nauki. M.: URSS, 2003. 301 s.
- Alipij (Kastal'skij-Borozdin), arhim., Isajja (Belov), arhim. Dogmaticeskoe bogoslovie: Kurs lekcij. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1998. 288 s.
- Antonij, mitrop. Surozhskij. Chelovek pered Bogom. M.: Palomnik, 2000. 383 s.
- Bulgakov S. N. Dogmaticeskoe obosnovanie kul'tury // Bulgakov S. N. Soch.: V 2 t. M.: Nauka, 1993. Т. 2: Izbrannye stat'i. S. 637-643.

- Varsanufij Velikij, Ioann, prepp. Rukovodstvo k duhovnoj zhizni v otvetah i voprosnjanijah uchenikov. M.: Izdanie Donskogo monastyrja, 1993. 496 s.
- Vinogradov V. A. Vstupitel'noe slovo // Konceptual'nyj analiz: sovremennye nauchnye issledovanija: Sb. nauchn. tr. M.; Kaluga: Jejdos, 2007. S. 5-6.
- Geronimus A., prot. Otkrovenie prepodobnogo Siluana // Prepodobnyj Siluan i ego uchenik arhimandrit Sofronij. Klin: Fond «Hristianskaja zhizn'», 2001. S. 45-63.
- Evdokimov P. [N.]. Pravoslavie. M.: Biblejsko-Bogoslovskij institut sv. Apostola Andreja, 2002. 500 s.
- Zarin S. M. Asketizm po pravoslavno-hristianskomu ucheniju. Etiko-bogoslovskoe issledovanie. M.: Pravoslavnyj palomnik, 1996. 693 s.
- Ignatij (Brjanchaninov), ep. Soch.: V 5 t. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1993. T. 3-4. 541 s.
- Iarion (Alfeev), ierom. Tainstvo very: vvedenie v pravoslavnoe dogmaticeskoe bogoslovie. M.: Izd-vo Bratstva Svjatitelja Tihona, 1996. 288 s.
- Ioann Lestvichnik, sv. Lestvica. M.: Izd-vo Pravoslavnogo bratstva svjatogo apostola Ioanna Bogoslova, 2001. 352 s.
- Iosif Vatopedskij, starec. Slova uteshenija: Besedy o duhovnoj zhizni i o monashestve. Bogorodice-Sergieva Pustyn', 2005. 471 s.
- Isaak Sirin, prep. Slova podvizhnichestva. M.: Pravilo very, 1993. 522 s.
- Iustin (Popovich), prep. Pravoslavnaja filosofija istiny: Stat'i. Perm': Panagija, 2003. 200 s.
- Kiprian (Kern), arhim. Antropologija sv. Grigorija Palamy. M.: Palomnik, 1996. 450 s.
- Kleman O. Istoki. Bogoslovie otcov Drevnej Cerkvi. Teksty i kommentarii. M.: Put', 1994. 383 s.
- Kubrjakova E. S. Predislovie // Konceptual'nyj analiz: sovremennye nauchnye issledovanija: Sb. nauchn. tr. M.; Kaluga: Jejdos, 2007. S. 7-18.
- Neretina S. S. Abeljar i osobennosti srednevekovogo filosof-stvovanija / Per. s lat. M.: Progress, Gnozis, 1995. S. 5-49.
- Neretina S. S. Koncept // Novaja filosofskaja jenciklopedija: V 4 t. M., 2010. T. 2. S. 306-307.
- Nikitina S. E. Chelovek i socium v narodnyh konfessional'nyh tekstah (leksikograficeskij aspekt). M.: Institut jazykoznanija RAN, 2009. 354 s.
- Otechnik, sostavlenyj svjatitelem Ignatiem (Brjanchaninovym). M.: Izd-vo Donskogo monastyrja, 1992. 512 s.
- Paisij Svjatogorec, [starec]. Slova. M.: ID «Svjataja Gora», 2004. T. 4: Semejnaja zhizn'. 328 s.
- Postovalova V.I. «Religioznye koncepty v teolingvisticheskom predstavlenii» // Teolingvistika: Mezhdunar. tematiceskij sb. st. / Pod red. A. Gadomskogo, K. Koncharevich. Beograd: Izd-vo Univerzitet u Beogradu – Pravoslavni bogoslovski fakultet, 2012. S. 143-152.
- Sedakova O. A. Slovar' trudnyh slov iz bogoslužhenija: cerkovnoslavjano-russkie paronimy. M.: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina, 2008. 432 s.
- Sovremennoe obnovlenchestvo – protestantizm «vostochnogo obrjada». M.: Odigitrija, 1996. 348 s.

- Sofronij (Saharov), arhim. Duhovnye besedy. Jesseks; M.: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr', 2007. T. 2. 336 s.
- Starec Siluan Afonskij. M.: Podvor'e Russkogo na Afone Svjato-Pantelejmonova monastyrja, 1996. 460 s.
- Stepanenko V. A. Slovo / Logos / Imja – imena – koncept – slova (sravnitel'no-tipologicheskij analiz koncepta «Dusha. Seele. Soul» na materiale russkogo, nemeckogo i anglijskogo jazykov). Irkutsk, 2006. 312 s.
- Stepanov Ju. S. Konstanty: Slovar' russkoj kul'tury: Opyt issledovanija. M.: Jazyki russkoj kul'tury, 1997. 824 s.
- Stepanov Ju. S. Jazyk i metod: k sovremennoj filosofii jazyka. M.: Jazyki russkoj kul'tury, 1998. 784 s.
- Stepanov Ju. S. Kratkaja spravka o sisteme vzgljadov // Filosofija jazyka: v granicah i vne granic. Har'kov: Oko, 1999. T. 3 4. S. 8 13.
- Stepanov Ju. S. Koncepty. Tonkaja plenka civilizacii. M.: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2007. 247 s.
- Fasmer M. Etimologicheskij slovar' russkogo jazyka: V 4 t. M.: Progress, 1987. T. 3. 831 s.
- Feofan (Bystrov), arhiep. Tetragramma, ili Bozhestvennoe vethozavetnoe imja YHWH. Kiev: Prolog, 2004. 361 s.
- Feshhenko V. V. K istokam russkoj konceptologii: ot Ju. S. Stepanova k S. A. Askol'dovu // Voprosy filologii. 2010. № 3 (36). S. 111 119.
- Florenskij P. A. Sobr. soch.: V 2 t. M.: Pravda, 1990. T. 1 (II): Stolp I utverzhenie istiny. S. 493 839.
- Florenskij P., svjashh. Soch.: V 4 t. M.: Mysl', 1994. T. 1. 799 s.
- Florenskij P. A., svjashh. Sochinenija: V 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1996. 880 s.
- Florenskij P., svjashh. Soch.: V 4 t. M.: Mysl', 1999. T. 3 (2). 621 s.
- Florenskij P. A., svjashh. Filosofija kul'ta (opyt pravoslavnoj antropodicej). M.: Mysl', 2004. 685 s.
- Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie. SPb.: Nauka, 1996. 738 s.
- Frank S. L. Neprochitannoe...: Stat'i, pis'ma, vospominanija. M.: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij, 2001. 592 s.
- Frumkina R. M. Est' li u sovremennoj lingvistiki svoja epi-stemologija? // Jazyk i nauka konca HH veka: Sb. st. M.: Ros. gos. gumanit. un-t., 1995. 432 s.
- Shmeman A., prot. Bogoslužhenie i predanie: Bogoslovskie razmyshlenija. M.: Palomnik, 2005. 224 s.