

О. А. Мещерякова

## Язык религиозной сферы как объект изучения современной лингвистики

В современной лингвистике наблюдается интерес к языку религиозной сферы деятельности человека. В статье анализируются экстралингвистические и лингвистические факторы, определившие внимание к этой языковедческой области, очерчивается круг проблем, которые поднимаются на современном этапе развития науки о языке религии. Одним из вопросов является целесообразность культурологического основания теолингвистики. С опорой на анализ проведенных исследований в этой области изучается возможность использования лингвокультурологического принципа при разных типах (семасиологический, ономасиологический) подходов к языковому материалу. Устанавливается, что изучение языка религиозной сферы в его обусловленности религиозной культурой весьма важно. При этом ход анализа языкового материала из религиозной сферы требует лингвокультурной коррекции, под которой понимается комплекс исследовательских действий. Они заключаются в том, что исследователь опирается на знание фактов культуры религии, которые не заслоняют собой фактов языка, а помогают выявлять их сущность.

**Ключевые слова:** язык религиозной сферы, религиозная культура, семасиологический подход, ономасиологический подход, лингвокультурологический анализ, лингвокультурная коррекция.

**Для цитирования:** Мещерякова О. А. Язык религиозной сферы как объект изучения современной лингвистики // Art Logos (искусство слова). – 2023. – № 1. – С. 128–144. DOI 10.35231/25419803\_2023\_1\_128

В современной лингвистике наблюдается интерес к языку религиозной сферы. При определении причин исследовательского «притяжения» к этому материалу, порожденному духовной и материальной деятельностью человека в силу принятия им той или иной веры, можно говорить об экстралингвистических и лингвистических факторах.

Среди экстралингвистических факторов в отечественном языкознании следует выделить изменение отношения к ре-

лигии на государственном уровне, что проявилось в первую очередь в языке. Исходной точкой отсчета этого можно считать коммуникативное событие политического дискурса, когда в языке правительственного документа стало возможным появление лексической единицы, значение которой обусловлено религиозными представлениями. Такой языковой факт мы обнаруживаем в Постановлении Верховного Совета РСФСР от 27 декабря 1990 г., связанного с законодательным регулированием рабочих и праздничных дней на производстве. Примечательным было то, что в само название документа «Об объявлении 7 января (**Рождества Христова**) **нерабочим днём**», наряду с указанием даты, была включена лексема, номинирующая религиозный праздник. Практика использования языкового материала из религиозной сферы была закреплена в тексте «Трудового кодекса Российской Федерации»: «*Нерабочими праздничными днями в Российской Федерации являются: 1, 2, 3, 4, 5, 6 и 8 января – Новогодние каникулы; 7 января – **Рождество Христово** <...>*» (в ред. Федерального закона от 23.04.2012 N 35-ФЗ).

Изменение отношение к религии на государственном уровне повлияло на сознание постсоветского общества. Стала активно происходить переоценка религиозной практики. Это привело в 90-ых годах к появлению в СМИ многочисленных печатных и электронных журналов, сайтов, посвященных религии, в том числе православной [9, с. 224]. Язык религиозной коммуникации, существовавший в течение ее многовековой истории, стал частью публицистического дискурса постсоветской эпохи, что постепенно формировало язык «околорелигиозной» коммуникации. Таким образом, сначала на государственном, а затем на общественном уровне язык религии стал активно развиваться. В русистике это сделало возможным рассматривать вербальную сферу религии в качестве объекта многоаспектного изучения.

### **Материалы и методы**

На фоне изменения отношения к религии в обществе, в науке происходит смена парадигмы знаний, в результате чего языковые исследования приобретают антропоцентрический характер. Изучение «человека в языке» не могло

обойти стороной язык религиозной сферы, который отражал мировоззрение верующего человека.

Наряду с экстралингвистическим следует обозначить и несколько лингвистических факторов формирования интереса к языку религиозной сферы. Как вербальный компонент обряда язык обеспечивает возможность обращения к высшим силам, в которые человек верит. Вне обряда он дает возможность общаться с единоверцами, ощущать себя сопричастным чему-то общему.

В рамках общения представителей разных конфессий язык призван обеспечить коммуникативную удачу общающихся и их психологический комфорт. Кроме того, язык любой религии аккумулирует в себе духовно-нравственные ценности. Они образуют религиозные концепты, влияют на семантическое богатство языка, формируя религиозную картину мира, а значит, влияют на то культурное наследие, которое с помощью вербальных средств транслируется последующим поколениям.

Соединение экстралингвистических и лингвистических факторов определило формирование научного интереса к языку религии и всей религиозной сферы, включающей разнообразные представления как о самой вере и ее основополагающих понятиях, так и об обрядах, осуществляемых в ее рамках, материальных предметах, событиях, связанных с ними. В связи с намечающимся обособлением изучения языка религиозной сферы в языкознании предлагается использовать термин *теолингвистики* как науки, «возникшей на стыке языка и религии и исследующей проявления религии, которые закрепились и отразились в языке» [3, с. 29]. Хотя споры о термине продолжаются [1], тем не менее наука о языке религиозной сферы развивается, например, определяются, какие уровни языковой системы могут стать объектом изучения [5]. Особенно активизировались научные изыскания, рассматривающие вопросы языка и православной религии. Эта тенденция наметилась, начиная с середины 80-ых годов XX века, особенно в рамках празднования 1000-летия христианства на Руси. При этом уже на начальных этапах становления лингвистики, изучающей вопросы языка православной религии, была установлена сложность самого

объекта исследования, которая в первую очередь связывалась с тысячелетней историей христианства на Руси. Религия, существовавшая в течение такого длительного времени, существенным образом определила самобытность ее культуры и ее языка как главной составляющей этой культуры. Поэтому особое место в изысканиях, посвященных православному религиозной сфере, стал занимать лингвокультурологический аспект.

При этом пути исследования языка религиозной сферы могли различаться. С одной стороны, важно было выявить смыслы слова, словосочетания или предложения, отражающие суть религиозных представлений. Это семасиологический подход, в основе которого лежит изучение смысловой структуры слова (как ядра, так и его коннотаций, в том числе культурных) в ее обусловленности представлениями о предмете [8].

С другой стороны, не менее важно определить, как эти представления обуславливают употребление тех или иных языковых средств, изменение их семантики, а вместе с ней и контекста употребления в силу «закрепленности слова (или знака) за определенной сущностью» [7, с. 333]. В этом случае уместно говорить об ономасиологическом направлении в изучении языка религии.

Выполненные в 80-х годах XX века работы имеют и семасиологические, и ономасиологические аспекты. Статья Е. М. Верещагина, В. П. Вомперского «Как началось искусство книжного слова на Руси» обращает внимание на особенности ритмо-синтаксической организации «Слова о законе и благодати» знаменитого Киевского митрополита Илариона. «Слово» было не просто первым произведением древнерусской литературы. Само его рождение происходит в рамках христианской культуры. Не случайно В. Н. Топоров назвал его «знаменитым памятником <...> церковной истории» [17, с. 259]; Р. О. Якобсон – «образцом древнейшего русского проповедничества» [19, с. 9], С. Я. Сендерович – средневековым христианским историософским текстом, построенным на принципе экзегезы, интерпретации [15, с. 12].

В центре внимания ученых-лингвистов Е. М. Верещагина, В. П. Вомперского оказывается, на первый взгляд, толь-

ко формальная организация речи епископа митрополии, поэтому в ее описании присутствуют такие термины, как *сходноконечные рифмы, рифмовка срединных соотнесенных слов в колонах* [2, с. 75] и т.п. Однако в анализируемых созвучиях выявляется главное – семантика радости автора речи от осознания значимости деяний князя Владимира. Эмоциональная компонента выделяется в семантическом пространстве текста как дополнительная, периферийная. Возможность ее выявления обусловлена двойным лингвокультурологическим пояснением: историческим и собственно лингвистическим.

Историческое пояснение выявляет, какие именно поступки князя вызывают радость у создателя речи. Для этого современные авторы, цитируя древнерусского, дают к его словам пояснения, в том числе оценочные. Они помогают понять и смысл малопонятных слов, и контекст эпохи: *Благотворительность (действительно ставшего милосердным) Владимира описывается следующим образом: «просящим подаваа, нагыа одъвая, жадныа и алчныа (т. е. испытывающих жажду и голод) насыщая <...>*» [2, с. 75]. Собственно лингвистическое пояснение сводится к напоминанию, почему сходноконечные рифмы были знакомы митрополиту Илариону – это «средства греческой словесной украшенности» [2, с. 75].

Таким образом, установление коннотативной семантики рифмованных частей «Слова», выполненное в русле семиологического подхода, дополняется лингвокультурологическим, обеспечивающим проводимому анализу соответствующую верификацию.

В исследовании А. Н. Ужанкова «Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII веков» в центре внимания становится обобщенная языковая личность создателя древнерусских текстов. В этом случае вполне закономерно обращение к ономазиологическому подходу. В статье говорится о невозможности использования выражения *будущий век* средневековыми авторами. Объяснение этому связывается с влиянием религиозных представлений. Ученый отмечает, что «христианство привнесло на Русь новые представления о времени и истории, тесно связанные между собой» [18, с. 79], и, анализируя материал, предоставленный древне-

русскими источниками, определяет семантику выражения *будущий век* в рамках влияния принятой религии: «<...> становится понятным значение выражения «будущий век» – это время уже после Страшного суда. Исходя из такого понимания будущего, древнерусские книжники о нем не говорили – не могли и не смели говорить» [18, с. 84]. В данном примере ономазиологический подход доказывает, что мотивированная религиозной культурой связь выражения и представления о конце света приводит к «невывору» единицы *будущий век* в качестве номинации времени.

### Результаты

Как видим, и семасиологический, и ономазиологический подходы весьма продуктивны для анализа языка православной религии. Разность подходов объединяет вектор неотрывной связи языкового анализа с религиозной культурой, включающий выявление воздействия культуры на 1) содержание языковых единиц; 2) способы их включения / невключения в речевую практику.

Однако вопрос о лингвокультурологическом принципе при изучении языка религии и религиозной сферы еще остается весьма сложным. Некоторые работы изобилуют культурологическими сведениями из различных областей культуры. К числу таких исследований мы относим работы М. И. Мальсаговой: диссертацию<sup>1</sup> и монографию [10]. В одной из своих работ [12] мы ссылались на эту монографию, почерпнув из нее сведения о бытовых отношениях священников и прихожан. Однако сейчас мы рассмотрим исследование Мальсаговой с несколько иных позиций, устанавливая в нем особенности реализации культурологических знаний в лингвистическом исследовании, посвященном языку религиозной сферы.

Материалом анализа служит корпус языковых единиц, извлеченных из художественных текстов, в которых они служат средством обозначения представлений, связанных с поли- и монотеистическими религиями.

С одной стороны, привлечение большого количества примеров из «Евгения Онегина» А. С. Пушкина, «Демона» и «Ге-

<sup>1</sup> Мальсагова М. И. Теонимическая лексика в русском языке (на материале художественной литературы): дис. канд. филол. наук. – Ставрополь, 2004. – 178 с.

роя нашего времени» М. Ю. Лермонтова, «Мертвых душ» Н. В. Гоголя, стихотворений К. Д. Бальмонта и М. И. Цветаевой решает очень важный вопрос для лингвистики, в центре внимания которой находится религиозная сфера, – «рассмотреть распределение теонимических единиц по текстам и группам текстов» [13]. Эту задачу автор монографии успешно решает, включая в свой методологический арсенал статистический способ исследования, который позволяет представить и в описании, и в схемах частотность употребления изучаемой группы лексем у разных авторов.

Однако качество решения этой ономаσιологической задачи, на наш взгляд, снижено из-за пренебрежения лингвокультурологическим аспектом семантического анализа «теонимической лексики» (именно этот термин Мальсагова включает в названия своих работ).

Автором признается, что рассматриваемые единицы сформировались в рамках религии и культуры. Этому посвящается даже отдельная глава, в которой подробно излагаются отдельные факты мифологического верования («Хорс, в частности, представлялся славянам белым конем, совершающим свой бег с востока на запад» [10, с. 27]), рассматривается влияние христианства на культуру («принятие христианства Русью открыло широкие возможности для переводов и распространения памятников античной и средневековой греческой и византийской письменности») [10, с. 29]) вплоть до XX века.

Однако, проводя анализ, Мальсагова определяет не лингвокультурологическое, а культурологическое основание, которое мы назовем «идеологизированным»: автор видит необходимость «рассмотреть религиозное и мифологическое как модификации инвариантной сущности» [10, с. 3] слов, относящихся к предмету исследования.

По мнению автора, «и религия, и мифология – это две ветви одного и того же дерева, модификации одной и той же инвариантной сущности, лежащей в основе мира» [10, с. 38]. Идея об инварианте повторяется многократно, преобразовываясь в мысли о тождестве: «Точки соприкосновения мифологии и религии прослеживаются также на уровне символов, атрибутов, что говорит не только о **тождестве мифологиче-**

**ских и религиозных концепций, понятий**, но и создает такую систему соотношения мифологического и религиозного, которую можно проанализировать только в том случае, если мифологическое и религиозное рассматриваются как **две стороны одного и того же объекта, как модификации одной и той же инвариантной сущности**» [10, с. 83].

О том, как соотносятся монотеистическая религия христианства с политеистическими верованиями, к которым относят и мифологию (то есть насколько это «две ветви одного и того же дерева»), как правило, обсуждается религиоведами. Языковеды же, изучая соответствующую семантику лексических единиц, как правило, говорят о соответствующих смыслах, связанных с мифологическими или христианскими воззрениями, а это предполагает не изучение соответствующей культуры, но и способов отражения их в языке.

В анализируемой работе, где провозглашается «тождество мифологических и религиозных концепций», априори признается отсутствие культурных коннотаций в семантической структуре слова. Выбранный в соответствии с религиоведческой концепцией метод, названный «классическим методом родовидовой абстракции» [10, с. 38], «классической родовидовой абстракцией» [10, с. 49] приводит к выхолащиванию культурных смыслов и из ядра лексического значения, и из ее периферии, из семантики слова, которое используется в художественном тексте, а в целом – к целому ряду упрощений и заблуждений.

Это касается уже принципа отбора материала. Называя его «теонимической лексикой», автор включает в изучаемую группу лексемы, весьма разноплановые не только по своим грамматическим категориям и грамматическим формам, но и по своей семантике. Так, лексемы на букву «а» представлены следующими словами и словоформами: Аврора, ад, Адам, аллилуйя, алтарь, амазонка, Амур, ангел, аониды, Аполлон, аполлонический, Армиды, Архангел [10, с. 55–56]. Подобное объединение от амазонки до Архангела приводит к тому, что в работе нет места анализу для доказательства «тождества», все ограничивается лишь констатацией языкового факта употребления лексемы, а то, насколько же в используемой лексеме актуализируется мифологический /

религиозный компонент значения, часто не рассматривается. Вот, к примеру, контекст анализа употребления лексемы *амазонка* в стихотворениях Цветаевой: «<...> в творчестве М. Цветаевой, спустя век (после Гоголя. – О. М.), мифологические традиции как бы оживают. Поэтесса смогла вдохнуть в них новую жизнь, несмотря на специфичность авторского стиля. Она и новатор, и традиционалист одновременно. *Амазонки, музы, Урания* оживают под ее пером. Древние атрибуты (*лавры, лира*) по-своему переосмысливаются поэтессой» [10, с. 69–70].

Стремление объять реалии всего культурного мира как язычества, так и христианства приводит к тому, что размывается объект исследования. Теонимической лексикой называется «совокупность теонимов, а также собственных и нарицательных именовании классов божеств, полубожественных персонажей человеческого происхождения, демонических персонажей, названий существ низшего уровня, нечисти, деифицированных абстрактных понятий, деифицированных неантропоморфных объектов, атрибутов и символов, названий элементов космоса» [10, с. 12]. Эта «совокупность» совокупностей не укладывается в известные лингвистике системные понятия: «лексико-семантическое поле», «лексико-семантическая группа», «тематическая группа». Автор использует терминологическое сочетание «теонимическая лексика», где слово *лексика* указывает на словарный состав, а термин *теонимический* ориентирует на весьма многоплановое семантическое направление. Автор осознает несоответствие между *теонимом*, даже понимаемым расширительно, и представленным материалом. В дальнейшем исследуемое объединение именуется разными терминами, наиболее точное, на наш взгляд, наименование представлено в названии таблицы частотности исследуемых единиц: «Частотность употребления *теонимической* и *примыкающей к ней религиозно-мистической и мифологической лексики*» [10, с. 55].

Установка на «общее», на «генетическую близость» язычества и христианства сказывается не только на культурной гетерогенности языкового материала, но и приводит автора работы к неточностям в истолковании семантики слова.

Например, лексема *Господь* трактуется следующим образом: «Господь – одно из имен Бога, указывающее на Его господствующее положение по сравнению с другими сверхъестественными силами» [10, с. 108]. На наш взгляд, в истолковании ошибочно указание на семантику ‘господствующего положения по сравнению с другими сверхъестественными силами’. На самом деле, и ядро, и коннотации в семантической структуре слова *Господь*, рассмотренные в рамках культурологического аспекта, содержат иные смыслы.

Теоним *Господь* в лексикографических и библейских источниках одинаково трактуется как одно из имен Бога. Объяснение, почему оно возникло, содержится в Библейской энциклопедии архимандрита Никифора. Там указывается, что издавна имя *Иегова* евреи считали столь священным и таинственным, что боялись произносить его, поэтому употребляли в своих книгах вместо него слово *Адонаи*, т. е. *Господь*. Факт табуирования имени бога известен во многих религиях. «Например, в культуре народа ибо (Африка) вместо имени Бога звучит оборот, означающий ‘Тот, чье имя не произносится’ [11, с. 58]. В иудейской религии эвфемизм подчеркивал, что Тот, кого так называют, господствует над всеми, владеет всем. Перевод Ветхого Завета на древнегреческий, называемый Септуагинта, за три века до Рождества Христова уже постоянно использовал лексему *Kyrios*, семантика которого коррелирует с семантикой *Адонаи* (*Господь*). На этот греческий перевод сначала ориентировалась византийская церковь, а вслед за ней и древнерусская. Русский теоним *Господь* семантически копировал греческий. К. А. Тимофеев отмечает: «*Kyrios* – ‘господин, хозяин; глава семейства’, от него образован глагол *kyrieuo* ‘быть господином, владеть’. *Kyrios* применительно к Богу – ‘Властитель, Владыка’»; в древнерусском языке «\**gost-pod-i-s* первоначально значило ‘гостеприимный хозяин, домовладыка» [16]. Причем в дохристианские времена слово *Господь* не входило в круг теонимической лексики и обозначало земного владыку. Но после того, как было употреблено для перевода греческого *Kyrios*, получило теонимическое значение.

В истолковании слова *Господь*, созданном на основе гипотезы о тождестве христианской религии и мифологиче-

ских воззрений, и в приведенной выше культурологической трактовке наблюдается важное различие, которое связано с дифференцирующим признаком концепта Бог – ‘тип иерархии’. О нем в своем исследовании подробно говорит Л. Г. Панова [14]. Встроенный в христианский и языческий концепт, он различается в соответствии с типом религии – монотеистической христианской и политеистической языческой. Политеистический тип фиксируется в русском языке словосочетанием *пантеон богов*, куда не входит христианский Бог (об этом свидетельствует и противопоставленность графического написания Бог – бог, за которым и разные представления, и разное отношение к «денотату»). Многобожие язычников определяло разные области власти бога, это означало ограниченную власть «не над всем миром, а только над какой-то его частью или областью бытия». В языке эти смыслы фиксируются словосочетаниями типа *бог солнца*, *бог грозы* и т.д., в которых родительный падеж зависимого слова указывает на «область», за которую божество «отвечает». Кроме того, в ментальных представлениях об отношении бог – человек присутствует промежуточная ступень, что фиксируется словами *полубог*, *богочеловек*, при этом обе лексемы указывают на подчиненное положение такого божества в иерархии богов. В христианском вероисповедании, как и в других монотеистических религиях, Бог выступает как «единственная и абсолютная вершинная иерархия». Поэтому «по сравнению с языческими богами христианский Бог стоит непросто над людьми + одной областью бытия, **но надо всем**» [14, с. 7]. Соответственно сущность имени Господь заключается в понятийном ядре: ‘имеющий абсолютное господство над всем’, которое нельзя приравнять к значению бог в язычестве.

В работе Мальсаговой отсутствие необходимого семантического анализа слова с опорой на культурологическое основание приводит и к другим досадным неточностям. Например, употребление лексем *господь*: *Господь* в романе Пушкина «Евгений Онегин» (*Дитя мое, **господь** с тобою!*) и в стихотворении Бальмонта (*Во имя **Господа**, блаженного всегда, // Благословляю вас, да будет счастье с вами!*) трактуется как употребление в «традиционном контексте», «традиционном значении» [10, с. 89].

На наш взгляд, в первом случае, действительно, традиционный... фразеологизм. В коммуникации он рассматривается как вербальная реакция на различные жизненные ситуации, и, обусловленный ситуативно, называется фразеорефлексом [4]. В его семантике происходит частичное стирание религиозной коннотации, которое в современном языке рассматривается как «результат дискурсивной секуляризации»<sup>1</sup>, однако насколько такое явление могло быть свойственно «языку няни» времен Пушкина – вопрос отдельного исследования. В стихотворении Бальмонта, напротив, происходит семантическое переосмысление выражения *Господи Благослови* – молитвенной формулы, произносимой перед началом каждого дела. Форма идиоматичности разрушается дополнительными элементами, которые демонстрируют активизацию религиозной семантики, возвращение лексеме *Господь* значение ‘имя Бога’. Таким образом, слово *Господь* в текстах двух поэтов имеет разный языковой статус: у Пушкина это компонент фразеорефлекса, который имеет ослабленную религиозную семантику; у Бальмонта трансформация молитвенной формулы определяется активизацией религиозной семантики. Но в анализируемой работе названная специфика нивелируется.

На наш взгляд, это связано не столько со сложностью семантического анализа языковой единицы в языке художественного текста, сколько с установкой автора на нечто общее, которое требует отказа от рассмотрения лингвокультурных особенностей «теонима» и приводит к вовлечению в одно поле разных в своих знаковых статусах языковых единиц.

Поэтому трудно согласиться, к примеру, с тем, что «<...> в поэме «Мертвые души» Н. В. Гоголя слова «бог» и «черт» практически употребляются в одном и том же значении <...> **бог** их знает; ...вам **черт** знает что подадут<...>» [10, с. 74]. Приведенные примеры говорят, что рассматриваются не самостоятельные единицы, имеющие лексическое значение, а компоненты фразеологических оборотов. С точки зрения грамматических особенностей, их называют местоимен-

<sup>1</sup> Манерова К. В. Изменение семантики фразеорефлекса *Gott weiß* как фразеологизма-конструкции в немецком языке // XLVIII Международная филологическая научная конференция. Санкт-Петербургский государственный университет, филологический факультет. 18–27 марта 2019 г. Электронный ресурс. URL: <https://conference-spbu.ru/conference/40/reports/9668/> (дата обращения: 01.19.2022).

ными фразеологизмами, которые «имеют дейктическое категориальное значение», «обладают высокой степенью абстрактности», восходят к модели простого двусоставного предложения, распространяющегося с помощью местоименного компонента (*бог знает что, черт знает какой*). С точки зрения семантики, «компоненты-существительные *бог* и *черт* в местоименных фразеологизмах перестают соотноситься друг с другом как антиподы: в составе описываемых единиц они полностью утрачивают свое лексическое значение и становятся взаимозаменяемыми»<sup>1</sup>. Такое заключение учитывает реальную языковую природу, а не выводится из надуманных религиозно-философских гипотез.

К сожалению, в анализируемой работе «культуро-не-сообразные» толкования теонимической лексики приведенными примерами не ограничиваются. А еще хуже то, что некоторые из них даже переместились в терминологические справочники. Так, со ссылкой на диссертационное исследование Мальсаговой в «Словаре лингвистических терминов и понятий» автором Т. В. Жеребило [6] приводятся типы теонимической лексики под такими названиями: «2) имена богов высшего уровня (Зевс, Господь, Творец и др.); 5) собственные и нарицательные имена полубожественных персонажей человеческого происхождения (Адам, Ева, богородица и др.)» и т.п. [14, с. 400].

В рамках данной статьи мы уже пояснили, почему название группы *имена богов высшего уровня* не может включать теонимы *Господь, Творец*, но продолжать анализ культурологических оплошностей, вызывающих определенное научное недоверие как к представленной в «Словаре» классификации, так и к породившей ее работе, не будем.

### **Обсуждение и результаты**

В заключение мы хотели бы вернуться к проблеме, обозначенной в названии нашего исследования. Проведенный анализ этапа включения религии в государственную и общественную жизнь и последовавших за этим научных изысканий языка религии показал, что выделенная сфера постепенно становит-

<sup>1</sup> Шведова Н. В. Фразеологизмы с компонентами «БОГ» и «ЧЕРТ» в современном русском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Тюмень, 2004. – 21 с.

ся значимым объектом лингвистического анализа. Исследовательский интерес требует обязательной лингвокультурной коррекции независимо от того, идет ли он в русле семасиологии, или ономасиологии, или объединяет оба подхода.

Под лингвокультурной коррекцией понимаем комплекс исследовательских действий. С одной стороны, важно изучение языка религиозной сферы в его обусловленности религиозной культурой. Знание культурных реалий может влиять на выдвижение лингвистических гипотез исследования. Однако в ходе анализа языкового материала важно установить, что из культурологических предположений находит отражение в языке религиозной сферы, а что остается за его пределами, только в сфере самой культуры. Таким образом, лингвокультурная коррекция – это умение исследователя опираться на знание фактов культуры религии, которые не заслоняют собой факты языка, а помогают выявлять их сущность.

Конечно, понятие *лингвокультурная коррекция* требует разностороннего и многократного пояснения. Сейчас, на основе рассмотренных примеров, мы пока только призываем тех, кто обращается к исследованию религиозной сферы, запастись огромным багажом культурных знаний, но, обладая им, не фетишизировать его, потому что только сам языковой материал может показать, как и в чем религиозная культура воздействовала и продолжает воздействовать на язык, как и в чем язык принял, сохранил это воздействие и в каком направлении развивает.

#### Список литературы

1. Бугаева И. В. Теолингвистика: теология + лингвистика? // Язык и метод: Русский язык в лингвистических исследованиях XXI века. Ред. Д. Шумска, К. Озга. – Краков: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015. – Т. 2: Лингвистический анализ на грани методологического срыва. – С. 293–300.
2. Верещагин Е. М., Вомперский В. П. Как началось искусство книжного слова на Руси // Русская речь. – 1988. – № 6. – С. 71–77.
3. Гадамский А. К. Религиозный язык – теолингвистика – языкознание // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия Филология. – 2007. – Том 20 (59). – №1. – С. 287–292.
4. Гак В. Г. Фразеорефлексы в этнокультурном аспекте // Филологические науки. – 1995. – № 4. – С. 46–55.
5. Галиева М. Р. Теолингвистика: становление, проблемы и перспективы // XIII Волгоградские чтения. Сборник научных трудов Международной научно-практической

конференции. – Екатеринбург: Уральский государственный экономический университет, 2017. – С. 34–38.

6. Жеребило Т. В. Словарь лингвистических терминов. Изд. 5-е, испр. и доп. – Назрань: Пилигрим, 2010. – 486 с.

7. Колчина О. Н. Семасиологический и ономасиологический подходы к изучению языковой личности // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Филология. – 2010. – № 3(1). – С. 332–335.

8. Левицкий В. В., Стернин И. А. Экспериментальные методы в семасиологии. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1989. – 191 с.

9. Макарова А. С. Православный публицистический дискурс в современной гуманитарной парадигме: отличительные черты // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2019. – № 4. – С. 223–230.

10. Мальсагова М. И. Теонимическая лексика как система (на материале художественных текстов). – Назрань: Пилигрим, 2011. – 144 с.

11. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. – М.: ФАИР, 1998. – 352 с.

12. Мешерякова О. А., Шестеркина Н. В. Роль культурного кода в семантике русских народных загадок о самоваре // Art Logos. – 2019. – № 2 (7). – С. 106–119.

13. Мусорин А. Общие проблемы изучения теонимической лексики языков христианского мира // Российские немцы. – Новосибирск, 2008. – С. 221–230.

14. Панова Л. Г. Слово «Бог» и его значения: от иерархии небесной – к иерархиям земным // Логический анализ языка. Космос и хаос: концептуальные поля порядка и беспорядка. – М.: Индрик, 2003. – С. 404–414.

15. Сендерович С. Я. Фигура сокрытия: Избранные работы. Том 4: О древнерусской письменности. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. – 232 с.

16. Тимофеев К. А. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения: монография. – Новосибирск, 2001. – 88 с.

17. Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис: Школа «Языки русской культуры», 1995. – Т. I. Первый век христианства на Руси. – С. 259–412.

18. Ужанков А. Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII веков // Русская речь. – 1988. – № 6. – С. 78–84.

19. Якобсон Р. О. Гимн в Слове Илариона о законе и благодати // The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy. – The Hague: Mouton, 1975. – V. II. Essays in Honor of Georges Florovsky. – Pp. 9–22.

Olga A. Meshcheryakova

## The Language of the Religious Sphere as an Object of Study of Modern Linguistics

In modern linguistics there is an interest to the language of the religious sphere of human activity. The article analyzes extra-linguistic and linguistic factors that determined the attention to this linguistic area, outlines a range of problems raised at the present stage of development of religion language study. One of the questions is the expediency of cultural foundation of the-olinguistics.

Based on the analysis of the studies carried out in this area of linguistics, the possibility of using the linguoculturological principle in different types (semasiological, onomasiological) approaches to linguistic material is being studied.

It is established that the study of the language of the religious sphere in its conditionality of religious culture is very important. The course of analysis of linguistic material from the religious sphere requires linguocultural correction, which is understood as a complex of research activities. They lie in the fact that the researcher relies on knowledge of the facts of the culture of religion, which do not obscure the facts of the language, but help to reveal their essence.

**Key words:** language of the religious sphere, religious culture, semasiological approach, onomasiological approach, linguocultural analysis, linguocultural correction.

**For citation:** Meshcheryakova, O. A. (2023) Yazyk religioznoj sfery kak ob'ekt izucheniya sovremennoj lingvistiki [The Language of the Religious Sphere as an Object of Study of Modern Linguistics]. *Art Logos – The Art of Word*. № 1. Pp. 128–144. (In Russian). DOI 10.35231/25419803\_2023\_1\_128

## References

1. Bugaeva, I. V. (2015) *Teolingvistika: teologiya + lingvistika?* [Theolinguistics: theology + linguistics?] *Yazyk i metod: Russkij yazyk v lingvisticheskikh issledovaniyah XXI veka*. Red. D. SHumska, K. Ozga [Language and method: Russian language in linguistic studies of the XXI century. Ed. D. Shumska, K. Ozga] T. 2: *Lingvisticheskij analiz na grani metodologicheskogo sryva* [Vol. 2: Linguistic analysis on the verge of a methodological breakdown]. Krakov: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Publ. Pp. 293–300. (In Russian).
2. Vereshchagin, E. M., Vomperskij, V. P. (1988) *Kak nachalos' iskusstvo knizhnogo slova na Rusi* [How the art of the book word began in Rus'] *Russkaya rech' – Russian speech*. № 6. Pp. 71–77. (In Russian).
3. Gadomskij, A. K. (2007) *Religioznyj yazyk – teolingvistika – yazykoznanie* [Religious language – theolinguistics – linguistics] *Uchenye zapiski Tavricheskogo nacional'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo. Seriya Filologiya – Uchenye zapiski Taurida National University*. V. I. Vernadsky. *Series Philology*. V. 20 (59). № 1. Pp. 287–292. (In Russian).
4. Gak, V. G. (1995) *Frazeorefleksy v etnokul'turnom aspekte* [Phraseoreflexes in the ethnocultural aspect] *Filologicheskie nauki – Philological Sciences*. № 4. Pp. 46–55. (In Russian).
5. Galieva, M. R. (2017) *Teolingvistika: stanovlenie, problemy i perspektivy* [Theolinguistics: formation, problems and prospects] *XIII Vinogradovskie chteniya. Sbornik nauchnyh trudov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii* [XIII Vinogradov Readings. Collection of scientific papers of the International Scientific and Practical Conference]. Ekaterinburg: Ural'skij gosudarstvennyj ekonomicheskij universitet Publ. Pp. 34–38. (In Russian).
6. Zherebilo, T. V. (2010) *Slovar' lingvisticheskikh terminov*. Izd. 5-e, ispr. i dop. [Dictionary of linguistic terms. Ed. 5th, rev. and additional]. Nazran': Pilgrim Publ. (In Russian).
7. Kolchina, O. N. (2010) *Semasiologicheskij i onomasiologicheskij podhody k izucheniyu yazykovoj lichnosti* [Semasiological and onomasiological approaches to the study of linguistic personality] *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Filologiya – Bulletin of the Nizhny Novgorod University*. N. I. Lobachevsky. *Philology*. № 3(1). Pp. 332–335. (In Russian).
8. Levickij, V. V., Sternin, I. A. (1989) *Eksperimental'nye metody v semasiologii* [Experimental methods in semasiology]. Voronezh: Izd-vo Voronezhskogo un-ta. (In Russian).
9. Makarova, A. S. (2019) *Pravoslavnyj publicisticheskij diskurs v sovremennoj gumanitarnoj paradigme: otlichitel'nye cherty* [Orthodox publicistic discourse in the modern humanitarian paradigm: distinctive features] *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im.*

N. I. Lobachevskogo – Bulletin of the Nizhny Novgorod University N. I. Lobachevsky. № 4. Pp. 223–230. (In Russian).

10. Mal'sagova, M. I. (2011) *Teonimicheskaya leksika kak sistema (na materiale hudozhestvennykh tekstov)* [Theonymic vocabulary as a system (based on literary texts)]. Nazran': Piligrim Publ. (In Russian).

11. Mechkovskaya, N. B. (1998) *Yazyk i religiya: Posobie dlya studentov gumanitarnykh vuzov* [Language and Religion: A Handbook for Students of the Humanities]. Moscow: FAIR Publ. (In Russian).

12. Meshcheryakova, O. A., SHesterkina N. V. (2019) *Rol' kul'turnogo koda v semantike russkikh narodnykh zagadok o samovare* [The role of the cultural code in the semantics of Russian folk riddles about the samovar] *Art Logos – The Art of Word*. № 2 (7). Pp. 106–119. (In Russian).

13. Musorin, A. (2008) *Obshchie problemy izucheniya teonimicheskoy leksiki yazykov hristianskogo mira* [General Problems of Studying Theonymic Vocabulary of the Languages of the Christian World] *Rossijskie nemcy* [Russian Germans]. Novosibirsk. Pp. 221–230. (In Russian).

14. Panova, L. G. (2003) *Slovo «Bog» i ego znacheniya: ot ierarhii nebesnoj – k ierarhiyam zemnym* [The word "God" and its meanings: from the heavenly hierarchy to the earthly hierarchies] *Logicheskij analiz yazyka. Kosmos i kaos: konceptual'nye polya porjadka i besporjadka* [Logical analysis of language. Space and Chaos: Conceptual Fields of Order and Disorder]. Moscow: Indrik Publ. Pp. 404–414. (In Russian).

15. Senderovich, S. YA. (2019) *Figura sokrytiya: Izbrannye raboty. Tom 4: O drevnerusskoj pis'mennosti* [The Figure of Concealment: Selected Works. Volume 4: About Old Russian Writing]. Moscow: Izdatel'skij Dom YASK Publ. (In Russian).

16. Timofeev, K. A. (2001) *Religioznaya leksika russkogo yazyka kak vyrazhenie hristianskogo mirovozzreniya: monografiya* [Religious vocabulary of the Russian language as an expression of the Christian worldview: monograph]. Novosibirsk. (In Russian).

17. Toporov, V. N. (1995) *Rabotniki odinadcatogo chasa. «Slovo o zakone i blagodatii» i drevnekievskie realii* [Eleventh Hour Workers. "Word about law and grace" and ancient Kiev realities] *Toporov V. N. Svyatost' i svyatye v russkoj duhovnoj kul'ture* [Toporov V. N. Holiness and saints in Russian spiritual culture]. Moscow: Gnozis: SHkola «Yazyki russkoj kul'tury» Publ. T. I. Pervyj vek hristianstva na Rusi. Pp. 259–412. (In Russian).

18. Uzhankov, A. N. (1988) *Budushchee v predstavlenii pisatelej Drevnej Rusi XI–XIII vekov* [The future in the view of the writers of Ancient Rus' of the XI–XIII centuries] *Russkaya rech' – Russian speech*. № 6. Pp. 78–84. (In Russian).

19. YAkobson, R. O. (1975) *Gimn v Slove Ilariona o zakone i blagodatii* [Hymn in Hilarion's Word on Law and Grace] *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy*. The Hague: Mouton. V. II. Essays in Honor of Georges Florovsky. Pp. 9–22. (In Russian).

дата получения: 22.12.2022  
дата принятия: 16.01.2023  
дата публикации: 30.03.2023

date of receiving: 22 December 2022  
date of acceptance: 16 January 2023  
date of publication: 30 March 2023