

УДК 811.161.1

**ДИАЛЕКТ КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ КОНЦЕПТА «БОГ»:
СПОСОБЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ
И СИНКРЕТИЗМ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ****Е.В. Беленкевич (Барнаул, Россия)****Аннотация**

Постановка проблемы. Концепт «Бог» активно исследуется в лингвокультурологии, однако способы его концептуализации в диалектной речи и культурный контекст их функционирования до настоящего времени не становились предметом специального описания.

Цель статьи – выявить языковые репрезентанты концепта «Бог» в региональном диалекте и описать способы его концептуализации.

Обзор научной литературы по проблеме. Томской лингвистической школой (Е.В. Иванцова, Л.Г. Гынгазова) разработана концепция диалектной языковой личности, где язык диалектоносителя рассматривается как источник реконструкции народного мировоззрения, а религиозные представления осмысляются в категориях «наивной религии». Теоретическая база для анализа концепта – работы Ю.С. Степанова и Н.Н. Болдырева; лингвокультурологическое основание исследования – труды В.А. Масловой, рассматривающей язык как источник сакральных смыслов и духовный код культуры. Однако интегративных исследований, объединяющих анализ способов концептуализации и культурного контекста на диалектном материале Алтая, до настоящего времени не предпринималось.

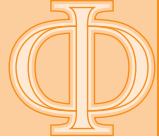
Методология (материалы и методы). Материал исследования – полевые записи речи старожилов, которые собирались автором более 10 лет. Применялись методы концептуального, лингвокультурологического и нарративного анализа.

Результаты исследования. Выявлены общехристианское ядро концепта («Господь Вседержитель» и др.) и вариативная периферия («Бох на небе сидит» и др.). Показаны способы концептуализации: антропоморфизация, функциональность, аксиологическая насыщенность, описан синкретизм христианских и архаических представлений.

Выводы в соответствии с целью статьи. Собранный и проанализированный диалектный материал показал «одомашнивание» трансцендентного, его включение в систему практических, регулятивных, объяснительных функций.

Ключевые слова: *концепт «Бог», способы концептуализации, диалектная картина мира, диалектный дискурс, алтайские говоры, архаическое мышление, антропоморфизм, синкретизм, фольклорный тип культуры, старожилы.*

Постановка проблемы. В современной лингвистике устоялось положение о том, что концепт «Бог» является одним из базовых смысловых узлов, формирующих русскую языковую картину мира. В.А. Маслова рассматривает сакральные понятия (в том числе Бог, Богородица и их имена) как ядро духовного кода русской лингвокультуры, подчеркивая их фундаментальную роль в формировании языкового сознания и духовности человека [Маслова, 2016].



Исследовательница также отмечает, что религиозный фактор настолько значим для культуры, что без его учета невозможно понять ни развитие языка, ни становление национального менталитета, а одной из важнейших функций языка является трансцендентная – направленная на формирование и репрезентацию глубинных духовных смыслов лингвокультуры [Маслова, Данич, 2021; Маслова, 2026]. В этом же ряду О.К. Калькова определяет концепт «Бог» как базовый культурный концепт, «на основе которого формировалось сознание русского человека» [Калькова, 2009, с. 89].

Однако особый интерес в этом контексте представляет диалектная речь. Как справедливо отмечает В.Д. Лютикова, «народно-речевая культура была и остается субстратом всех речевых культур, а носитель диалекта признается первоосновой национальной языковой личности»¹. Также ученые Томской лингвистической школы (Е.В. Иванцова, Л.Г. Гынгазова и др.) убедительно показывают, что религиозное измерение бытия является одним из ключевых факторов, формирующих мировоззрение диалектоносителя, а через анализ его речи можно реконструировать целостную картину мира [Иванцова, 2002]. В этом отношении диалект является особой когнитивной системой, в которой аккумулируются исторически сложившиеся, нередко архаичные способы осмысления мира, которые не остаются застывшими, а трансформируются под влиянием локальных культурных условий. Именно поэтому обращение к диалектному материалу позволяет увидеть, как в народном сознании соседствуют и переплетаются разные культурные пласты – христианские догматы и архаические представления.

Таким образом, диалектный материал представляет собой уникальный источник для изучения народных представлений о сакральном. Однако его потенциал остается во многом нереализованным: исследования концепта «Бог» на материале «живой» речи немногочисленны, поскольку большинство работ выполнено на основе словарей, фиксирующих отдельные лексические единицы, но не дающих представления об их функционировании в дискурсе. Полевые записи, напротив, позволяют зафиксировать не только лексику, но и контексты, сюжеты, оценки, прагматические смыслы, то есть увидеть концепт в его многомерности, как сложное ментальное образование. Настоящее исследование направлено на решение этой задачи.

Цель исследования состоит в выявлении языковых репрезентантов концепта «Бог» и описании способов его концептуализации в диалектном дискурсе, а также в определении культурного контекста, в котором эти представления формируются и функционируют.

Объект исследования – диалектная речь старожилов Быстроистокского района Алтайского края.

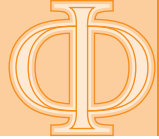
¹ Лютикова В.Д. Языковая личность: идиолект и диалект: дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2000. С. 34.

Обзор научной литературы по проблеме. Изучение религиозного дискурса в целом – это устоявшееся направление в лингвистике со своей методологией и подходами. Значительный корпус работ посвящен анализу данного концепта на материале фразеологии и паремиологии, а также в сопоставительном аспекте на разноструктурных языках (Л.В. Базарова, О.В. Елисеева, А.Г. Нуруллина, Е.В. Милетова и др.). Эти исследования позволяют выявить устойчивые представления о божественном, закрепленные в языковом сознании народа, и показывают, что ядро концепта «Бог» составляют признаки «Создатель мира», «Верховное существо» и др., периферия же варьируется в зависимости от лингвокультуры. При этом перечисленные работы выполнены преимущественно на материале узуального, устойчивого пласта языка (фразеологических единиц, паремий, текстов проповедей, публицистики), тогда как в нашем исследовании мы обращаемся к «живой» диалектной речи. В этом отношении нам близка позиция Е.Е. Анисимовой, которая на основе полевого принципа включает в религиозный дискурс как ядерные (сакральный, литургический), так и периферийные жанры, в том числе религиозно-бытовой дискурс [Анисимова, 2021]. Опираясь на мнение исследователя, мы относим к религиозному дискурсу и те фрагменты «живой» диалектной речи, которые содержат представления о сакральном и отражают реальный фрагмент картины мира ее носителей.

Особый интерес в контексте нашего исследования представляют работы, обращенные непосредственно к диалектному материалу. В трудах Томской лингвистической школы, представленных исследованиями Е.В. Иванцовой, Л.Г. Гынгазовой и др., убедительно показано, что язык диалектоносителя является ключевым источником реконструкции народного мировоззрения. Л.Г. Гынгазова вводит понятие «наивная религия», характеризуя религиозные представления диалектоносителя как недогматические, основанные на повседневном опыте и включенные в бытовую практику, подчеркивает значимость религиозного фактора для понимания картины мира рядового носителя традиционной культуры [Гынгазова, 2005]. Е.В. Иванцова разработала концепцию диалектной языковой личности, акцентируя внимание на том, что именно через анализ «живого» дискурса конкретного информанта возможно восстановление его целостной системы ценностей и представлений о мире [Иванцова, 2002]. В.Д. Лютикова также на «живом» диалектном материале обосновывает тезис о диалектной языковой личности как первооснове национального менталитета, а созданный ею «Словарь диалектной личности» впервые представил диалект как исходную форму существования языка, в которой кристаллизуется народное мировоззрение².

Религиозные представления в диалектной речи анализируются и в других региональных исследованиях. Например, Е.С. Коган на материале дискурса Волго-Двинского междуречья исследует представления о духовных категориях

² Лютикова В.Д. Языковая личность: идиолект и диалект: дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2000. 316 с.



(душа, Бог, грех, святость), показывая, что в диалектном дискурсе Бог выступает «как генерализующий образ духовной сферы» в целом [Коган, 2017, с. 83]. С.Ю. Дубровина на материале тамбовских говоров выделяет константы мировоззренческого поведения и терминосистему народного православия, анализируя лексику веры как отражение народной философии словотворчества, что подтверждает наш тезис о том, что диалектная речь фиксирует глубинные слои народного религиозного сознания [Дубровина, 2019]. Н.А. Дарбанова, анализируя лексику забайкальских старообрядцев, показывает, что даже в пределах одной языковой единицы (и ее производных) диалектное сознание фиксирует противопоставление сакрального и профанного [Дарбанова, 2010]. Этот подход близок нашей задаче, поскольку мы также стремимся выявить культурный контекст, в котором религиозные представления функционируют в диалектном дискурсе, показывая, как сакральное и профанное переплетаются в языковых репрезентациях и бытовых сюжетах.

В этом же ряду находится работа Н.О. Косицыной, которая на материале курских говоров описывает лексику религиозной культуры, показывая, как в диалектной речи отражаются особенности народного православия и религиозного мировоззрения [Косицына, 2021]. Исследовательница отмечает, что выявленные в лексикографических источниках слова и выражения с религиозной семантикой свидетельствуют о традиционных сакральных представлениях православного мира, тесно переплетающихся с ценностями народной культуры, а «диалектный материал в лингвистической науке является ценнейшим источником собственно языковых и этнокультурных исследований, поскольку лексика русских говоров отражает (и сохраняет) историю родного языка, своеобразие быта, культуры русского народа» [Косицына, 2021, с. 142]. Таким образом, сакральные смыслы не существуют изолированно, а оказываются тесно связанными с повседневной жизнью и культурой диалектоносителей. Это положение созвучно нашей работе, в которой на материале алтайских говоров также прослеживается, как христианские представления переплетаются с бытовыми практиками и архаическими пластами народного сознания.

Важно, что все эти работы в той или иной мере опираются на «живой» дискурс диалектоносителей. Наше исследование продолжает эту традицию, однако обращено к новому материалу (алтайские говоры) и к иному ракурсу: в центре внимания – способы концептуализации сакрального в диалектном сознании, а также культурные наслоения, отраженные в них. Такой ракурс изучения концепта «Бог» на материале алтайских говоров ранее не рассматривался. Настоящее исследование призвано частично восполнить этот пробел.

Методы и материалы исследования. В качестве методологической основы исследования мы опираемся на синтетическое понимание концепта, объединяющее два взаимодополняющих подхода. Вслед за Ю.С. Степановым, мы трактуем концепт как многомерное культурное образование, в котором кристаллизуются

исторический опыт народа и система традиционных ценностей [Степанов, 2004], учитываются глубинные пласты религиозного сознания, сформированные многовековой традицией. Вслед за Н.Н. Болдыревым, который сравнил концепт со снежным комом или рекой, вбирающей в себя новые притоки [Болдырев, 2021, с. 45], мы подчеркиваем динамическую, процессуальную природу концепта, который не обладает фиксированной структурой, а постоянно обогащается новыми смыслами. Именно это свойство особенно значимо для диалектного материала, поскольку в устной, некодифицированной традиции концепт функционирует как «живое знание», вбирающее в себя локальные вариации и бытовые контексты. Данный подход позволяет анализировать диалектные репрезентации сакрального не как застывшие формы, а как живые, развивающиеся структуры народного сознания – актуальные подвижные смыслы.

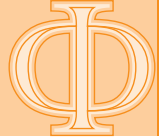
В связи с вышесказанным в настоящей работе под концептом понимается динамическое, культурно обусловленное ментальное образование, которое в диалектном дискурсе репрезентируется через систему языковых средств (лексем, фразеологизмов, нарративов), фиксирующих не только догматические представления, но и бытовой, прагматический опыт взаимодействия человека с сакральным. Такое понимание позволяет, с одной стороны, не утратить историко-культурную глубину концепта «Бог», а с другой – описать механизмы его живой концептуализации в народном сознании, где сакральное «одомашнивается» и включается в повседневность.

Интегративный характер предложенной методологии особенно важен при анализе диалектных нарративов, поскольку они представляют собой материал, в котором пересекаются два пласта: архаические, дохристианские представления о миропорядке и христианские догматы, переосмысленные через призму крестьянского быта. Именно эта «наслоенность» и делает концепт «Бог» в диалектной картине мира сложным, многомерным образованием, требующим учета и культурно-исторической вертикали (по Степанову), и горизонтали актуальных дискурсивных практик (по Болдыреву).

Материал исследования – массив диалектных текстов, собранных автором за длительный период языкового наблюдения (более 10 лет) над старожилами сел Быстроистокского района Алтайского края (1915–1937 г.г.). Записи велись с интервалами в 6–10 месяцев³.

В работе применялись следующие *методы*: концептуальный анализ – для реконструкции содержания концепта «Бог» в диалектном сознании; лингвокультурологический анализ – для выявления культурной специфики и ценностных смыслов, закрепленных в языковых репрезентациях; нарративный анализ – для рассмотрения диалектных рассказов о сакральном как целостных сюжетов, отражающих народное мировосприятие.

³ Прокофьева Е.В. Диалектная языковая личность на Алтае: дис. ... канд. филол. наук, Барнаул, 2012. 238 с.



Результаты исследования. Итак, первым шагом в выявлении диалектного своеобразия концепта является определение его инвариантного, узуального ядра, зафиксированного в лексикографических источниках, что позволяет четко отделить общепринятые смыслы от специфических диалектных наслоений. Проиллюстрируем это на примере словарных дефиниций. Так, Философский энциклопедический словарь⁴ толкует понятие Бог следующим образом: «...в религиозных представлениях высшее сверхъестественное существо, верховный предмет религиозного культа. ...в христианстве единый Бог имеет три лица (ипостаси)...». Большой универсальный словарь русского языка⁵ описывает Бога так: «Верховное существо, вечное, духовное, ни от кого и ни от чего не зависящее, всемогущее и в полной мере совершенное, которое является создателем и управителем мира». В словаре «Основы духовной культуры»⁶ описываются такие свойства Бога, как Всемогущество, Премудрость, Всеправедность и др. Бог – это единосущная и нераздельная Пресвятая Троица (Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Святой дух). Словарь русского языка С.И. Ожегова также трактует Бога как верховное всемогущее существо, управляющее миром⁷.

Таким образом, проанализировав словарные дефиниции, можно выделить ключевые характеристики рассматриваемого концепта, как то: «Верховное существо», «Творец мира», «Управитель мира, обладающий абсолютным совершенством и всемогуществом». При этом «Бог» имеет множество синонимов – «Создатель», «Всевышний», «Вседержитель», «Абсолют» и др., а также характеризуется таким качеством, как милосердие. Как отмечает В.А. Маслова, сакральные концепты, к числу которых принадлежит и концепт «Бог», являются ядерными элементами духовного кода русской лингвокультуры, а их инвариантные признаки фиксируются в лексикографических источниках как устойчивые, коллективные представления народа [Маслова, 2016].

Обращение к диалектному материалу показывает, что это ядро сохраняется и в народной речи. Так, в результате исследования языковых репрезентантов сакральных образов в изучаемом диалекте выявлено органичное сочетание общехристианского семантического ядра – инвариантного, историко-культурного слоя концепта, того самого «сгустка культуры» в понимании Ю.С. Степанова [Степанов, 2004]: *Землю сделал Бог, но Его никто не видел; Господь Вседержитель наш; Вот как в молитве говорится Господи, помилуй мя, грешного; Я вот точно*

⁴ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 57.

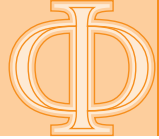
⁵ Морковкин В.В., Богачева Г.Ф., Луцкая Н.М. Большой универсальный словарь русского языка. М., 2019. URL: <https://gramota.ru/biblioteka/slovari/bolshoj-universalnyj-slovar-russkogo-yazyka> (дата обращения: 26.07.2026).

⁶ Безрукова В.С. Основы духовной культуры: словарь. Екатеринбург, 2000. 937 с. URL: <https://azbyka.ru/deti/wp-content/uploads/2024/09/osnovy-duhovnoj-kultury-jenciklopedicheskij-slovar-pedagoga-bezrukova-v.s..pdf> (дата обращения: 26.07.2026).

⁷ Ожегов С.И. Словарь русского языка: 70 000 слов / под ред. Н.Ю. Шведовой. 21-е изд., перераб. и доп. М.: Рус. яз., 1989. С. 58.

знаю *Святая Троица есь: Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Святой дух; Оно и в молитве так сказано: во имя Отца, Сына и Святого Духа. Аминь; Пресвятая Богородица и др. – с вариативной периферией: Бох на небе сидит, старенький старичок он; С бородой, старый он; Седня гром гремел, я говорю, Господи, че ты гремишь-то с неба?!; А щас и в космос лятают, Бога, наверное, видели; Вот Богородица-Троеручка вот так вот сидит, у нее две руки тут-ка, а третью там за спиной держит*. С точки зрения когнитивной лингвистики наблюдаемое соотношение ядра и периферии может быть объяснено в рамках теории прототипической категоризации (Э. Рош, Дж. Лакофф). Согласно этой теории концепт имеет устойчивое прототипическое ядро, которое содержит наиболее типичные инвариантные признаки категории и открытую периферию, куда могут включаться новые признаки в зависимости от контекста и опыта носителей языка. В диалектном материале ядро концепта «Бог» представлено общехристианскими номинациями («Святая Троица», «Господь Вседержитель»), которые воспроизводят книжную, догматическую традицию и сохраняют инвариантные, устойчивые признаки, заданные культурной памятью. Периферия же активно пополняется признаками, заимствованными из крестьянского быта и повседневного опыта: Бог осмысливается как старичок, сидящий на небе (*Бох на небе сидит*), гремящий с неба (*че ты гремишь-то с неба?!*), то есть как антропоморфное, «одомашненное» существо, с которым можно вести диалог на «ты». Показательно, что даже иконографический образ подвергается в диалектной речи фонетическому и семантическому упрощению: «Богородица-Троеручица» превращается в *Богородицу-Троеручку*, а сама она описывается не в терминах канона, а через бытовые, пространственные категории: *вот так вот сидит, у нее две руки тут-ка, а третью там за спиной держит*. Это наглядный пример того, как сакральное «одомашнивается»: высокий церковный образ лишается книжной сложности и переосмысливается через телесный, пространственный опыт диалектоносителя. Таким способом ядро удерживает связь с догматической традицией, а периферия, будучи гибкой и открытой, позволяет адаптировать сакральные образы к условиям повседневной жизни. Как подчеркивает Н.Н. Болдырев, именно гибкость периферии «необходима для эффективной работы человеческого мышления и диктуется постоянно меняющимися знаниями о мире и ситуациями общения» [Болдырев, 2021, с. 131].

Гибкость концепта, описанная выше, наиболее отчетливо проявляется в характере его периферийных репрезентаций: именно здесь сакральное осмысливается через антропоморфные образы, заимствованные из повседневного крестьянского опыта. Рассмотрим примеры из речи старожилов: *Правнучатам я говорю, на неби Бог. Старый старый он. С бородой; С бородой, старенький старичок он; Ангел сидит на окошечке и ножки свесит, у его двое рук и двое ног; Ангел стоит за окном, когда женщина рождает и судьбу ему нарекает*. Данные примеры наглядно иллюстрируют один из ключевых способов концептуализации сакрального в народном сознании – антропоморфизацию, суть которой заключается



в освоении трансцендентного через его уподобление знакомым телесным формам. Бог предстает как *старенький старичок с бородой*, сидящий на небе, а ангел не просто мыслится как бесплотный дух, но наделяется конкретным физическим обликом (*двое рук и двое ног*), привычными позами (*сидит на окошечке и ножки свесит*) и локацией в знакомом, бытовом пространстве (*стоит за окном*) – все это активизирует когнитивные схемы телесности и пространственной близости. Как отмечает Е.С. Коган, в диалектном дискурсе Бог выступает «как генерализующий образ духовной сферы» в целом [Коган, 2017, с. 83], то есть не как строго догматическое понятие, а как обобщенное, «собирательное» представление о сакральном, которое в народном сознании наполняется конкретными, бытовыми, антропоморфными чертами. Подобная визуализация, граничащая с бытовым описанием, служит механизмом «присвоения» и адаптации незримого, делая его элементом привычного мира: «Таким образом, можно говорить о стремлении народного сознания “приблизить” Бога, сделать ощутимым его самого и свидетельства его существования, пребывания в мире» [Коган, 2017, с. 85].

Наиболее ярким в этом ряду выступает образ «Бога-старичка» с бородой, поскольку он наиболее явно демонстрирует интеграцию подходов нашего исследования. С одной стороны, он восходит к архаичному культурному пласту, универсальному архетипу мудрого предка-демиурга, являясь частью, по Ю.С. Степанову, «исторической памяти» концепта (сравнимому с образом Господа Саваофа в иконографии); с другой же стороны, его актуализация в диалектном сознании осуществляется через способ антропоморфизации как один из ключевых способов концептуализации сакрального.

Стремление диалектоносителей к персонификации трансцендентного начала, его приближению к человеческому опыту не является случайностью, а представляет собой один из аспектов более общего принципа антропоцентризма, который пронизывает диалектную картину мира в целом. Как показывают исследования в области когнитивной диалектологии, восприятие мира носителями говоров отличается высокой степенью антропоморфности, поскольку мир осмысливается через физические свойства, поведение и деятельность человека [Голятина, 2014; Коган, 2017; Яговцева⁸, 2006]. Так, по наблюдениям С.М. Голятиной, соматический культурный код становится базой для характеристики не только людей, но и растений, грибов, камней, а также является важнейшим компонентом фразеологических единиц, характеризующих человека по внешним и внутренним качествам [Голятина, 2014]. Применительно к сакральной сфере, как отмечает Е.С. Коган, «в диалектном дискурсе ярко проявляется идея очеловечивания Бога. Ему приписываются человеческие культурные атрибуты» [Коган, 2017, с. 85], что подтверждает наш тезис об антропоморфном характере народных представлений о сакральном.

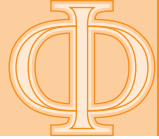
⁸ Яговцева О.А. Антропоцентрические метафоры в диалектной картине мира (на примере говора Исетского района Тюменской области): дис. ... канд. филол. наук. Сургут, 2006. 177 с.

В данном контексте особо хотелось бы отметить со-бытийные истории об Иисусе Христе, в которых он предстает как обыденный персонаж, существующий в реальности обычных людей – крестьян. *А вот шли, шли Иисус Христос с матерей по плашке по тоненькой. Вот тоже тогда было. Вот мать шла передом по плашке и все оулядывается, все оулядывается, кабы он не упал, не потонул. А када сын пошел наперед, он даже на мать ни разу не оулянулся, она уоворит: «Сынок, я-то все время оулядывалась, а ты ни разу». А он уоворит: «Мама, ты у моего сердца не ляжала, а я у твоего сердца ляжал, поэтому тебе меня жалко, а мне не так тебя жалко. Вот так вот-то. Таки вот разговоры. Или: Один мужик-от говорил, что Иисус Христос на реку пошел, а там д'ве жен'шны: одна пришла дитя свое топить, а другá – рубахи полоскать. Ну он и говорит, что ту он простил, кака дитя топила – ей необходимо его воспитывать, а тебе грех большой – рубахи-то полоскать в праздник большой. Я, Тань, вот тебе уоворю, не стирайся никады, а ты и в пять, и в середь давай настирали. Грех большой это. Это ты матери глаза заливаешь.*

Здесь образ Христа лишается традиционной иконографической статусности – он также представлен в ситуациях повседневности, где проявляет человеческие черты (*зависимость от материнской заботы, бытовая морализаторская функция*). Подобные бытовые сюжеты представляют собой пример «культурного наслоения» – вплетения евангельских персонажей в ткань народной жизни, что характерно для фольклорного типа культуры. Как отмечает В.С. Кузнецова на материале сибирских легенд, в бытовых повествованиях о хождениях Христа «народное сознание не интересуется ни хронология, ни точность событий, ни подлинность исторических персонажей» – здесь Христос выступает не столько как Пантократор, сколько как носитель народной морали [Кузнецова, 2009, с. 10–11]. В том же ключе О.Ю. Крючкова, анализируя религиозные сюжеты в речи старожилов Саратовской области, приходит к выводу, что подобные нарративы «органично вплетены в культуру повседневности, служат практическим ориентиром индивидуального и социального поведения» [Крючкова, 2018, с. 21]. Е.С. Коган также справедливо отмечает, что сакральное одновременно существует в трансцендентном и имманентном пространстве: «Он [т.е. Христос] ходит и каждому в избу заходит» [Коган, 2017, с. 85].

По мысли же В.А. Масловой, язык выполняет трансцендентную функцию, направленную на формирование и репрезентацию глубинных духовных смыслов [Маслова, Данич, 2021]. Антропоморфизация сакральных образов в диалектном дискурсе как раз и представляет собой один из механизмов реализации этой функции: трансцендентное становится «осязаемым» через уподобление человеку. Это еще раз иллюстрирует ключевую для нашей работы идею о переводе трансцендентного в имманентный план.

Наряду с антропоморфизмом в диалектном дискурсе наблюдается и функциональное осмысление сакральных образов, которое представляет собой еще



один способ их концептуализации в диалектном сознании. В рамках данного механизма высшие силы осмысляются как персонифицированные исполнители определенных функций, направленных на поддержание порядка в человеческом мире. Как правило, они защищают, оберегают и помогают: *Матерь Божья покрывает землю покрывалом, защищает будто; Раньше без креста не ходили: как народился, так крестили сразу; ...он (Господь) людей жалеет всех, кто его почитает.* Данные примеры наглядно иллюстрируют функциональное значение сакрального: в первом случае Богородица уподобляется матери, укрывающей детей, что подчеркивает ее защитную, покровительственную функцию; крещение воспринимается как оберег, защищающий младенца от нечистой силы; а милосердие осмысляется как основа отношения Бога к человеку, как его готовность прощать и поддерживать тех, кто соблюдает заповеди.

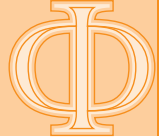
Однако наряду с этой милостивой ипостасью сакральные силы одновременно выступают как строгие гаранты миропорядка и нормотворцы. Как отмечает Е.С. Коган, народному сознанию свойственно энантиосемичное понимание милости, где милость как прощение совмещается с идеей божьего суда и кары [Коган, 2017, с. 85]. Представление о карающей функции Бога восходит к архаическому пласту концепта, к тем дохристианским слоям «исторической памяти» (в терминах Ю.С. Степанова), где божество мыслилось прежде всего как грозный гарант миропорядка. Этот пласт актуализируется в примерах, где сакральное наделяется нормативно-регулирующей функцией: *Нас вот в семье девять было, тятя нас пугал, вот не разговаривайте за столом, щас вас Боженька камушком – в потолке дырка будет и вам по башке; Неумойкой за стол не садись никогда. Престол Божий это.*

Этот же архаический пласт, но в более развернутом, нарративном ключе представлен в следующем нарративе: *Землю сделал Бог, но Его никто не видел... ведь все молились и говорили «Царствие небесное» – вот оно и было, хоть и земля, а царствие небесное – все будто святы – добрыя, хорошие. Вот щас-то про Бога забыли, и получается, что выгнали его из своего же царства, и Бог рассердился на людей – вот тебе и зимы как теплые, и ураганы, и землетрясения.* В этом фрагменте нарушение религиозного порядка (забвение Бога) напрямую связывается с космическими катаклизмами, что отражает архаическое представление о божестве как о гаранте мирового равновесия. Примечательно, что информантка находит и конкретное воплощение этой угрозы – в образе «снежного мужчины»: *Этого человека видели в лесу, он очень большой и сказал, что если люди не будут молиться, а будут служить дьяволу, убивать – вот я и начну таять, а если я растаю, то весь мир потоплю, вот и щас ученые говорят, что теплее делается.* Здесь архаический миф о тающем великане, угрожающем мирозданию, органично соединяется с современным экологическим дискурсом (глобальное потепление), демонстрируя живучесть мифопоэтических структур в диалектном сознании, а также гибкость периферии концепта.

Показательно, что функциональное осмысление сакрального в диалектном сознании не ограничивается персонализированными образами Бога, ангела или мифологических существ. В ряде нарративов сакральная сила связывается с пространством, например с церковным алтарем: *Вот случай при моей жизни был. Мальчик испорченный был. Его в церкву привели, а он забряхал по-собачьи, прям бреша, бреша. Ну его к алтарю быстрее, он все тише-тише и перестал бряхать. Вот так вот.* В этом примере алтарь воспринимается не просто как часть храма, а как средоточие силы, способной убрать «испорченность». Исцеление мальчика происходит не через обращение к Богу, а через приближение к сакральному центру – пространственная близость к нему убирает злую силу. В данном фрагменте также отражен архаический пласт народного мировоззрения, где сакральное мыслится как имманентная сила, заключенная в самом месте, и составляет еще одну грань функционального осмысления сакрального в диалектном дискурсе. Таким образом, сквозь призму диалектного сознания сакральные образы последовательно освобождаются от догматической сложности и становятся интегральной частью повседневного уклада, выполняя понятные практические функции – от визуализации незримого до норм поведения, объяснения природных изменений и нейтрализации враждебных сил.

В этом и заключается ключевое для нашего исследования наслоение культурных пластов: более позднего христианского (Бог как милостивый покровитель) и более древнего архаического (Бог как грозный нормотворец). Как отмечает А.Л. Устименко, в результате Крещения Руси «христианство подчинило языческие верования, но не стало помехой на пути сохранения коренных природно-племенных традиций», что привело к формированию феномена народной религии, находящегося «между» православием и язычеством [Устименко, 2017, с. 34–35].

Продолжая рассуждения о функциональной природе сакрального, обратимся к фрагменту, где этот синкретизм проявляется наиболее рельефно: *Женщина одна умирала, а у нее сынок оставалси семилетний. И вот он стоит у кровати и просит, не умирала ще бы. А ангелу жалко стало мальчика, и он оживил, мать-то оживил. От так вот.* Было это. В этом нарративе судьба предстает как онтологическая данность, predetermined свыше, однако сохраняется возможность для чудесного вмешательства: ангел-хранитель проявляет сострадание («жалко стало мальчика»), изменяя предначертанный ход событий. Данное противоречие между фатальностью и чудом является мнимым и представляет собой то же самое наслоение двух культурных пластов: с одной стороны – христианское представление о неизменном божественном предопределении («судьба нарекается»); с другой – архаический, мифопоэтический взгляд, допускающий возможность изменить «нареченное» через мольбу или прямое вмешательство высших сил. Этот пример ярко иллюстрирует универсальное представление о божественной воле, отмеченное Л.Л. Григорьевой: «...универсальным представлением о Боге является представление о том, что Бог претворяет в жизнь свою волю,



все события в жизни от него, он может творить чудеса» [Григорьева, 2018, с. 45]. В народном же сознании ангел воспринимается как непосредственный исполнитель этой воли, поэтому его сострадание и чудесное вмешательство осмысляются как проявление божественного промысла. Как уже было сказано, в рамках народного двоеверия это не конфликт, а сложное взаимодействие, порождающее в диалектном сознании сосуществование представлений о неизбежности божественного приговора и веры в возможность его чудесной отмены.

Для этого архаического пласта сознания, где граница между бытовым и чудесным размыта, крайне важна категория достоверности, личной причастности к рассказываемому. Этой цели служат многочисленные смыслозавершающие фразы, подчеркивающие правдивость и реальность происходящего: *Вот тоже тогда было; От так вота. Было это; Один мужик говорил* и др. Эти формулы выполняют функцию аутентификации, «очеловечивая» чудо, встраивая его в цепь локального опыта и тем самым делая его абсолютно реальным для говорящего и слушающего. Как справедливо отмечает Е.В. Иванцова, использование таких формул спонтанно и неосознанно. Оно отражает особую картину мира, в которой знание считается истинным именно потому, что оно принадлежит прошлому, подтверждено опытом предков или личным опытом, а не потому, что оно логически доказано. Это черта традиционного типа сознания, для которого «правда» и «быль» тождественны [Иванцова, 2002]. В этом отношении диалектная речь выступает как живое воплощение того, что В.А. Маслова называет духовным кодом культуры: сакральное не отделено от повседневного, а «вписано» в него через языковые практики, включая формулы, подтверждающие достоверность чуда [Маслова, 2016].

Не лишены диалектные представления о Боге и аксиологического компонента, который выступает в роли еще одного способа концептуализации, освоения сакрального через его эмоционально-ценностную оценку: *Есь Бох, Бох есь. Добрый. Хороший, милый, милостивый, он людей жалеет всех, кто его почитает; Как Богу, так и добрым людям; Милый, милостивый, он людей жалеет*. Использование этих эпитетов позволяет диалектоносителю включать Бога в систему межличностных отношений, что является частным случаем более общего механизма антропоморфизации. Это не абстрактное всемогущее начало, а «нашенский», эмоционально близкий образ. В отличие же от словарных дефиниций, где доминируют абстрактные категории (*всемогущество, абсолют*), в диалекте актуализируется именно сострадательная ипостась Бога. Данное наблюдение коррелирует с общей установкой народной религиозности на практическую, а не догматическую веру, где важнее не философское осмысление трансцендентного, а его практическая ценность и уверенность в божественной защите и помощи. Эта особенность восходит к самым истокам христианской традиции. Как отмечал С.А. Токарев, «...христианство зародилось как религия рабов и угнетенных масс, которым меньше всего нужна была догматика; им нужна была вера в доброе божество, в спасителя, нужно было религиозное утешение» [Токарев, 1986, с. 499].

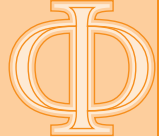
По этой причине отмеченная прагматическая доминанта представляет собой не упрощение или искажение «высокой» теологии, а сохранение архаичного слоя религиозного сознания, восходящего к первоначальным функциям религии как инструмента психологической компенсации и поддержки.

Заключение. Проведенное исследование подтвердило центральную гипотезу о динамической и синкретичной природе концепта «Бог» в диалектной картине мира старожилов Алтайского края. Концепт сохраняет инвариантное общехристианское ядро, однако его специфика определяется сочетанием нескольких способов концептуализации, формирующих вариативную периферию: антропоморфизация сакральных образов, их функциональное осмысление, аксиологическая насыщенность, а также синкретизм христианских и архаических представлений.

Выявленные способы концептуализации не изолированы, а образуют системное единство: антропоморфизация «присваивает» трансцендентное через телесный опыт; функциональное осмысление наделяет сакральные образы практическими задачами; синкретизм соединяет догматическую традицию с архаическими структурами; аксиологический же компонент закрепляет эмоционально-ценностное отношение к сакральному. В совокупности эти способы обеспечивают «одомашнивание» сакрального – его перевод из трансцендентной сферы в плоскость повседневных практик, – подтверждая тем самым, что народное религиозное сознание определяется логикой «наивной» онтологии.

Библиографический список

1. Анисимова Е.Е. Об аспектах изучения религиозного дискурса в отечественной лингвистике // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. Вып. 9 (851). С. 71–84. DOI: 10.52070/2542-2197_2021_9_851_71
2. Болдырев Н.Н. Когнитивная семантика. Введение в когнитивную лингвистику. Тамбов, 2021. 236 с.
3. Голятина С.М. Соматическая лексика как средство отражения антропоморфного культурного кода (на материале донских казачьих говоров) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2014. № 2 (87). С. 110–114.
4. Григорьева Л.Л. Способ выражения картины мира этноса на материале религиозного концепта «Бог» // Казанский лингвистический журнал. 2018. Т. 1, № 1 (1). С. 43–47.
5. Гынгазова Л.Г. Картина мира языковой личности диалектоносителя: наивная религия // Язык и общество в синхронии и диахронии. Саратов, 2005. С. 158–165.
6. Дарбанова Н.А. Век сакральный и век профанный в языковой картине мира старообрядцев Забайкалья // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2010. Т. 9, вып. 2: Филология. С. 20–25.



7. Дубровина С.Ю. Константы мировоззренческого поведения в народной языковой культуре // Неофилология. 2019. Т. 5, № 20. С. 436–446. DOI: 10.20310/2587-6953-2019-5-20-436-446
8. Иванцова Е.В. Феномен диалектной личности: монография. Томск, 2002. 312 с.
9. Калькова О.К. Концепт «Бог» в русской языковой картине мира (основные компоненты) // Вестник ЦМО МГУ. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2009. № 1. С. 89–91.
10. Коган Е.С. Душа, Бог, грех и загробная жизнь в зеркале диалектного дискурса Волго-Двинского Междуречья // Научный диалог. 2017. № 11. С. 77–92. DOI: 10.24224/2227-1295-2017-11-77-92
11. Косицына Н.О. Лексика религиозной культуры как фрагмент диалектной языковой картины мира (на материале «Словаря курских говоров») // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2021. № 1 (40). С. 142–150.
12. Крючкова О.Ю. Когнитивные и коммуникативные особенности дискурсивных фрагментов религиозной тематики в речи диалектоносителей // Сибирский филологический журнал. 2018. № 3. С. 19–26.
13. Кузнецова В.С. Фольклорные версии легенд о библейских событиях и персонажах: источники и механизмы формирования // Сибирский филологический журнал. 2009. № 4. С. 5–13.
14. Маслова В.А., Данич О.В. Духовная энергия русского слова как проблема гуманитарной мысли // Русистика. 2021. Т. 19, № 2. С. 125–137. DOI: 10.22363/2618-8163-2021-19-2-125-137
15. Маслова В.А. Духовный код с позиции лингвокультурологии: единство сакрального и светского // Метафизика. 2016. № 4 (22). С. 78–97.
16. Маслова В.А. Русский язык как духовное пространство народа. Филологические науки в МГИМО. 2026. № 12 (2). С. 100–111. DOI: 10.24833/2410-2423-2026-2-47-100-111
17. Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004. 991 с.
18. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. 575 с.
19. Устименко А.Л. Народная религия Руси: «между» язычеством и православием // Ценности и смыслы. 2017. № 2 (48). С. 33–45.

Сведения об авторе

Беленкевич Евгения Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка как иностранного, Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова (Барнаул); e-mail: evg-prokofeva@yandex.ru

DIALECT AS A SOURCE OF RECONSTRUCTION OF THE GOD CONCEPT: WAYS OF CONCEPTUALIZATION AND SYNCRETISM OF REPRESENTATIONS

E.V. Belenkevich (Barnaul, Russia)

Abstract

Statement of the problem. The concept of 'God' is widely explored in linguoculturology; however, the ways of its conceptualization in dialect speech and the cultural context of their functioning have not yet been specifically addressed.

The purpose of the article is to identify linguistic representations of the *God* concept in the regional dialect and to describe the ways of its conceptualization.

Review of scientific literature on the problem. The Tomsk Linguistic School (E.V. Ivantsova, L.G. Gyngazova) has developed the concept of dialect linguistic personality, where the dialect speaker's language is considered as a source of reconstruction of the national worldview, and religious beliefs are conceptualized in the categories of 'naive religion'. The theoretical basis for the analysis of the concept is the work by Yu.S. Stepanov and N.N. Boldyrev; the linguistic and cultural basis of the research is the works by V.A. Maslova, who considers language as a source of sacred meanings and the spiritual code of culture. However, integrative research combining the analysis of ways of conceptualization and cultural context on the dialect material of Altai has not been undertaken so far.

Methodology (materials and methods). The material comprises field recordings of the old-timers' speech, collected by the author over a period of more than 10 years. The methods employed include conceptual, linguocultural, and narrative analysis.

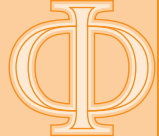
Research results. The study identifies the Christian core of the concept ('Lord Almighty', etc.) and its variable periphery ('God sits in heaven', etc.). The ways of conceptualization are shown: anthropomorphization, functionality, axiological saturation; the syncretism of Christian and archaic ideas is described.

Conclusions. The dialectal material collected and analyzed by the author demonstrates the «domestication» of the transcendent, its integration into the system of practical, regulatory, and explanatory functions.

Keywords: *God concept, ways of conceptualization, dialectal worldview, dialectal discourse, Altai dialects, archaic thinking, anthropomorphism, syncretism, folklore type of culture, old-timers.*

References

1. Anisimova E.E. Ob aspektah izucheniya religioznogo diskursa v otechestvennoj lingvistike [On the aspects of studying religious discourse in Russian linguistics]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [Bulletin of the Moscow State Linguistic University. Humanities], 2021, 9 (851), 71-84. DOI: 10.52070/2542-2197_2021_9_851_71
2. Boldyrev N.N. *Kognitivnaya semantika. Vvedenie v kognitivnuyu lingvistiku*. [Cognitive semantics. Introduction to cognitive linguistics]. Tambov, 2021. 236 p.



3. Golyatina S.M. Somaticheskaya leksika kak sredstvo otrazheniya antropomorf-nogo kul'turnogo koda (na materiale donskih kazach'ih govorov) [Somatic vo-cabulary as a means of reflecting the anthropomorphic cultural code (based on the material of Don Cossack dialects)]. In: *Izvestiya Volgogradskogo gosudarst-vennogo pedagogicheskogo universiteta* [Proceedings of the Volgograd State Pedagogical University], 2014, 2 (87), 110–114.
4. Grigorieva L.L. Sposob vyrazheniya kartiny mira etnosa na materiale religiozno-go koncepta “Bog” [A way of expressing the worldview of an ethnic group based on the religious concept of “God”]. In: *Kazanskij lingvisticheskij zhurnal* [Kazan Linguistic Journal], 2018, 1 (1), 43–47.
5. Gyngazova L.G. Kartina mira yazykovoj lichnosti dialektonositelya: naivnaya religiya [The worldview of a dialect speaker's linguistic personality: naive reli-gion]. In: *Yazyk i obshchestvo v sinhnronii i diahnronii* [Language and society in synchrony and diachrony], Saratov, 2005. 158–165.
6. Darbanova N.A. Vek sakral'nyj i vek profannyj v yazykovoj kartine mira staroo-bryadcev Zabajkal'ya [The sacred century and the profane century in the linguis-tic worldview of the Old Believers of Transbaikalia]. In: *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universitetata. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosi-birsk State University. Series: History, philology], 2010, 9, 2, 20–25.
7. Dubrovina S.Y. Konstanty mirovozzrencheskogo povedeniya v narodnoj ya-zykovoj kul'ture [Constants of ideological behavior in folk linguistic culture]. In: *Neofilologiya* [Neophilology], 2019, 5, 20, 436–446. DOI: 10.20310/2587-6953-2019-5-20-436-446
8. Ivantsova E.V. *Fenomen dialektnoj lichnosti* [The phenomenon of dialect per-sonality]. Tomsk, 2002. 312 p.
9. Kalkova O.K. Koncept “Bog” v russkoj yazykovoj kartine mira (osnovnye komponenty) [The concept of “God” in the Russian linguistic worldview (main components)]. In: *Vestnik CMO MGU. Filologiya. Kul'turologiya. Pedagogika. Metodika* [Bulletin of the Central Medical Institute of Moscow State University. Philology. Cultural studies. Pedagogy. The methodology], 2009, 1, 89–91.
10. Kogan E.S. Dusha, Bog, grekh i zagrobnaya zhizn' v zerkale dialektного di-skursa Volgo-Dvinskogo Mezhdurech'ya [The soul, God, sin and the afterlife in the mirror of the dialectal discourse of the Volga-Dvinsk Interfluve]. In: *Nauchnyj dialog* [Scientific Dialogue], 2017, 11. 77–92. DOI: 10.24224/2227-1295-2017-11-77-92
11. Kositsyna N.O. Leksika religioznoj kul'tury kak fragment dialektnoj yazykovoj kartiny mira (na materiale “Slovary kurskih govorov”) [Vocabulary of religious culture as a fragment of the dialectal linguistic picture of the world (based on the material of the “Dictionary of Kursk dialects”)]. In: *Teoriya yazyka i mezh-kul'turnaya kommunikaciya* [Theory of language and intercultural communica-tion], 2021, 1 (40), 142–150.

12. Kryuchkova O.Y. Kognitivnye i kommunikativnye osobennosti diskursivnyh fragmentov religioznoj tematiki v rechi dialektonositelej [Cognitive and communicative features of discursive fragments of religious themes in the speech of dialect speakers]. In: *Sibirskij filologicheskij zhurnal [Siberian Philological Journal]*, 2018, 3, 19–26.
13. Kuznetsova V.S. Fol'klornye versii legend o biblejskikh sobyitiyah i personazhah: istochniki i mekhanizmy formirovaniya [Folklore versions of legends about biblical events and characters: sources and mechanisms of formation]. In: *Sibirskij filologicheskij zhurn [Siberian Philological Journal]*, 2009, 4, 5–13.
14. Maslova V.A. Duhovnyj kod s pozicii lingvokul'turologii: edinstvo sakral'nogo i svetskogo [The spiritual code from the perspective of linguoculturology: the unity of the sacred and the secular]. In: *Metafizika [Metaphysics]*, 2016, 4 (22), 78–97.
15. Maslova V.A. Russkij yazyk kak duhovnoe prostranstvo naroda [Russian Language as the Spiritual Space of Russian People]. In: *Filologicheskie nauki v MGIMO [MGIMO Journal of Language Research and Teaching]*, 2026, 12 (2), 100–111. DOI: 10.24833/2410-2423-2026-2-47-100-111
16. Maslova V.A., Danich O.V. Duhovnaya energiya russkogo slova kak problema gumanitarnoj mysli [The spiritual energy of the Russian word as a problem of humanitarian thought]. In: *Rusistika [Russian Studies]*, 2021, 19, 2, 125–137. DOI: 10.22363/2618-8163-2021-19-2-125-137
17. Stepanov Yu.S. *Konstanty: slovar' russkoj kul'tury [Constants: dictionary of Russian culture]*. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2004. 991 p.
18. Tokarev S.A. *Religiya v istorii narodov mira [Religion in the history of the peoples of the world]*. Moscow: Politizdat, 1986. 575 p.
19. Ustimenko A.L. Narodnaya religiya Rusi: “mezhdru” yazychestvom i pravoslaviem [Folk religion of Russia: “between” paganism and Orthodoxy]. In: *Cennosti i smysly [Values and Meanings]*, 2017, 2 (48), 33–45.

About the author

Belenkevich, Evgeniya V. – PhD (Philology), Associate Professor, Department of Russian as a Foreign Language, Altai State Technical University named after I.I. Polzunov (Barnaul, Russia); e-mail: evg-prokofeva@yandex.ru