

- Горбулёва 2014 – Горбулёва М. С. Парадоксы отношений биоэтики и биомедицины: технология создания «анимаглов» // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2014. № 7 (148). С. 9–15.
- Горбулёва 2012 – Горбулёва М. С. Memoiry-turn и биоэтическое содержание символики современной культуры // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2012. № 4 (20). С. 157–164.
- Горбулёва и др. 2013 – Горбулёва М. С., Мелик-Гайказян И. В., Мещерякова Т. В. Меч и скальпель: Семиотическая диагностика трансформации властных взаимоотношений как культурных детерминаций основных принципов биоэтики. Томск, 2013.
- Мелик-Гайказян 2014 – Мелик-Гайказян И. В. Новая культура для новых людей // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2014. № 7 (148). С. 33–44.

Материал поступил в редакцию 01.09. 2014

ВИЗУАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

Н. И. Сазонова

Томский государственный педагогический университет

**Материал подготовлен при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда, проект № 13-13-70001
«Визуальная антропология:
модели социокультурных коммуникаций»**

В докладе рассматривается визуальная составляющая православного богослужения, её роль и место в богослужении, принципы трансляции религиозного содержания, основания появления и особенности символизма в богослужении, отношение к символу в разных культурно-исторических условиях. Делается вывод о ведущей роли визуальных образов в трансляции сакрального содержания религии, что связано с особенностями религиозного опыта, составляющего основу религии. Анализируются формы и способы передачи религиозного содержания через образы-символы, которые рассматриваются в аспектах символики богослужения в целом и отдельных его элементов. Рассматриваются также исторически сложившиеся варианты отношения к символу в богослужении в Византии и в России.

Ключевые слова: визуальный образ, православие, богослужение, символизм, обратная перспектива.

VISUAL IMAGES IN THE ORTHODOX LITURGY

Natalia Sazonova

Tomsk State Pedagogical University, Russia

The paper discusses the visual component of Orthodox worship, its role and place in worship, principles of transmission of religious content, causes and features of symbolism in worship, relationship to the symbol in different cultural and historical conditions. It is concluded that the visual images play leading role in transmission sacred content of religion, which is connected with the peculiarities of religious experience, which is the basis of religion. The author analyzes the forms and ways of expressing religious content through images and symbols, which are considered in aspects of the symbolism of the Liturgy as a whole and its individual elements. Historically variants relation to the symbol in the Liturgy in Byzantium and Russia are also research.

Keywords: visual image, Orthodoxy, ritual, symbolism, reverse perspective.

Обращение к исследованию визуальной составляющей религиозного культа оправдано, прежде всего, ролью и местом визуального элемента в религиозной культуре. На уровне обыденного сознания достаточно распространено убеждение, что всякая религия есть, прежде всего, «вероучение», то есть связанное изложение постулатов религии, некий текст. Не оспаривая ставшую классической точку зрения Ю. М. Лотмана о языке как семиотическом центре культуры в целом [Лотман 2000, 254], следует сказать, что реальность религиозной жизни зачастую даёт несколько иную картину. Любой священный словесный текст является порождением религиозного опыта, носящего, как правило, невербальный характер. Этот опыт может описываться человеком, пережившим его, различным образом, но во многих случаях отмечается «неописуемость», «невыразимость» опыта на языке слов. У Джеймса писал в этой связи, что «чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык» [Джеймс 1993, 40].

Именно с невербальной основой религии связана проблема перевода, возникающая в случае словесного изложения опыта, в том числе и визуального. Она особенно ярко иллюстрируется историей христианской церкви, само возникновение которой связано с опытом богообщения, когда Бог приходит на землю и «вочеловечивается», становится человеком. Достаточно долгое время этот непосредственный опыт богообщения переживался христианами первых веков, начиная с апостолов, но не подвергался систематической вербализации: христианское богослужение первых трёх веков, хотя и имело уже определённый чин, несло в себе и существенный харизматический элемент [Поснов 1991, 117–119]. Попытки же систематически изложить основы веры начинаются в связи с необходимостью выработать определённую догматическую систему в условиях противостояния распространившимся рационалистическим объяснениям фактов непосредственного религиозного опыта (Воплощение Христа, Его Воскресение, Вознесение и др.). При этом вербальное изложение опыта наталкивалось на достаточно серьёзные сложности и порождало терминологические споры и дискуссии [Флоровский 1992]. Таким образом, сами попытки создания текстов, вербализующих религиозный опыт, становятся результатом, прежде всего, внешних обстоятельств: то, что переживалось и чувствовалось, «что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши» (1 Ин 1:1), оказалось необходимым корректно изложить словесно, что представляло определённые трудности, так как целостный и недискретный характер религиозного опыта противоречил линейному и дискретному характеру вербального текста. Именно поэтому, несмотря на появление существенного количества богослужебных текстов, эти тексты не должны рассматриваться как самодостаточное целое, так как они полностью интегрированы в сакральное пространство богослужения в единстве его невербальных и вербальных элементов. При этом визуальные элементы, учитывая особенности их восприятия (целостность, единовременность, непрерывность), в наибольшей степени изоморфны религиозному опыту, лежащему в основе христианской религии. В настоящем сообщении мы рассмотрим особенности визуальных образов в восточно-христианском, православном богослужении.

Как мы уже говорили, особенности возникновения христианства «вокруг» непосредственного опыта богообщения обусловили стремление в богослужении не только транслировать этот опыт во всей его полноте, но и непосредственно приобщить к этому опыту верующих. Это стремление наиболее ярко проявляется в главном христианском богослужении, литургии, которая иконически повторяет Тайную Вечерю, будучи, по сути, пространственной иконой [Лидов 2009] Тайной Вечери. Весьма характерно, что именно в литургии максимальна роль невербальной составляющей богослужения: как указывает прот. Георгий Крылов, «литургия есть выход за порог этого земного мира <...>. Литургия – созерцание. На Литургии не всегда возможно даже „заключать ум в слова молитвы“ <...>, потому что в самые ответственные моменты Литургии слова кончаются, их нет (! – не повторять же при пении Херувимской, например, бесконечное число раз слова этой самой Херувимской?). Ум призван не молиться, а находиться в состоянии восхищения (говоря святоотеческим языком – экстаза) – и наблюдать. Литургия предполагает не молящегося, а восхищенного и созерцающего (что, собственно, и является высшей степенью молитвы)» [Крылов 2014]. Таким образом, основная установка православного богослужения – выход из мирской реальности и вхождение в «Священное», иерофанию (М. Элиаде), когда «слова кончаются» и начинается непосредственный опыт, реализованный в Богообщении через таинство Евхаристии, где хлеб и вино уже не символизируют, а реально являются Телом и Кровью Христа. Непосредственность Богообщения и обуславливает столь серьёзную роль визуальных образов в богослужении: именно посредством языка образов в наибольшей полноте и целостности может быть транслирована иная реальность, «невыразимая», неописуемая в полной мере на языке слов.

Однако и визуальные образы также не могут в полной мере передать реальность Божественного, которая глубоко отлична от повседневности: как писал апостол Павел, «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12). Конечно, в этой ситуации, как отмечает П. А. Флоренский, «натурализм в смысле внешней правдивости, как подражание действительности, как изготовление двойников вещей, как привидение мира, не только не нужен <...>, но и просто невозможен»: возможно только указывать, намекать на реальность иного мира, для чего применяются символы, указывающие на свой предмет, но не тождественные с ним. Так, литургия не копирует Тайную Вечерю, а посредством символов вводит верующего в её реальность. Примером символизма того же рода является такой элемент богослужения Страстной Седмицы, как Чин умовения ног, совершаемый в Великий Четверг, по образу Христа, умывшего ноги своим ученикам за Тайной Вечерей, когда евангельский сюжет буквально, «в лицах», воспроизводится совершающим чин архиереем и участвующими в нём священниками, символически указывающими на Христа и апостолов.

В связи с иерофанией как основным содержанием богослужения находится и сложный символизм храма, его пространства и отдельных его элементов. Так, любой христианский храм является символом первого храма – Сионской горницы [Стародубцев 2004], но одновременно повторяет по своей структуре

скинию Ветхого Завета и Иерусалимский Храм. В частности, сакральным сердцем православного храма является алтарь, аналогом которого в Ветхом Завете является «Святое Святых», место присутствия Бога, куда входит, по словам ап. Павла, «однажды в год один только первосвященник, не без крови, которую приносит за себя и за грехи неведения народа» (Евр 6:19–20). Храмовый символизм может иметь и другой аспект. Например, Великая церковь Святой Софии в Константинополе стала прообразом Софийских соборов в Киеве и Новгороде, причём в Киеве, помимо строительства храма-образа Софии Константинопольской, князь Ярослав Мудрый также постарался скопировать само пространство города Константинополя: именно в этом был смысл строительства «Золотых ворот» в Киеве – образа Золотых ворот в Константинополе. При этом Константинопольские Золотые ворота, в свою очередь, были образом аналогичных ворот в Иерусалиме, как бы делая Константинополь смысловым центром христианского мира – иконой Иерусалима [Тимофеева 2002]. Именно к этому центру и тяготело географически (но не духовно) удалённое от него пространство Киева.

Наконец, особый случай богослужебного символизма представляет собственно икона, основной задачей которой является функционирование в качестве «окна» в реальность Священного. Поэтому принцип так называемой «обратной перспективы», в наибольшей степени изученный именно на материале православной иконописи, предполагает максимально точную (насколько это возможно человеку) передачу иной реальности. Такой подход к изображению предполагает, прежде всего, то, что икона, изображающая иной мир, должна писаться с опыта иконописца. По словам П. А. Флоренского, «если даже в области чувственного, наблюдаемого с детства непрестанно, художник ищет себе натуры, хотя аналогичных предметов видел бесчисленное множество, то не величайшая ли наглость притязать на изображение мира сверхчувственного, в полной отчётливости даже святыми созерцаемого урывками и единичными мгновениями, – со стороны вовсе его не видевших». Именно поэтому «Церковь признавала и признаёт истинными иконописцами – святых отцов. Это они творят художество, ибо они созерцают то, что надлежит изображать на иконе», сама же иконопись есть «закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облака свидетелей» [Флоренский 1993, 46, 60]. Характерно, что, как литургия, являясь пространственной иконой, вводит верующего в реальность Тайной Вечери, так и плоскостная икона, написанная с опыта иконописца, созерцающего иной мир, стремится «изобразить пространство на плоскости». Даже в мирском понимании сделать это «возможно не иначе, как разрушая форму изображаемого» [Флоренский 1990, 86], в связи с чем и в этом случае «мы сразу вступаем на путь символизма», когда изображение «означает, указывает, намекает, наводит на представление подлинника, но ничуть не дает этот образ в какой-то копии или модели» [Флоренский 1990, 89]. Понятно поэтому, что изображение иной реальности ещё в большей степени будет связано с символами, «указывающими», «намекающими» на иной мир, но не создающими копии этого мира.

Итак, православное богослужение использует символ как основное средство приобщения человека к Священному. Именно использование

символа, не копирующего свой предмет, а отсылающего к нему, является оптимальным для введения верующего в реальность Священного. При этом понятно, что «изображение предмета отнюдь не есть в качестве изображения тоже предмет, не есть копия вещи, не удваивает уголка мира, но указывает на подлинник как его символ» [Флоренский 1990, 80]. Иными словами, например, икона как таковая сама по себе не является объектом поклонения: таким объектом является непосредственно тот, кто на ней изображён. Подобным образом и священнослужители, участвующие в Чине умовения ног, также не отождествляются с Христом и апостолами, а лишь символически указывают на них. Таким образом, язык символов, транслирующий иную реальность, является лишь средством вхождения в неё, но не самой реальностью, на что, указывает, например, св. Иоанн Дамаскин, говоря не только об иконном, но и в целом о богослужебном символизме, что «честь, воздаваемая усердным из соратников, доказывает любовь к общему Владыке, и честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу» [Дамаскин 2003, 144].

Вместе с тем, важность символа в богослужении зачастую приводит к фактической невозможности отделения символа от изображаемой им реальности Священного, которое в реальной практике религиозной жизни возможно лишь на уровне абстракции. Конечно, этому есть и объективные причины, связанные с бытием знака в культуре, на которые указывает, в частности, А. Б. Соломоник, говоря о том, что «семиотическая реальность, созданная для понимания реальности онтологической, становится самостоятельной и автономной категорией, и зачастую именно она определяет наши подходы к реальности первого типа», то есть знаки, в том числе и рассматриваемые нами символы, могут обретать собственную реальность, становиться самостоятельным предметом [Соломоник 2006]. Однако особую сложность проблема соотношения образа и его содержания представляет в культурах, представляющих традиции-реплики [Пентковский 1993], когда христианство не зарождается в недрах культуры, а привносится извне, как, в частности, это было на Руси, воспринявшей христианскую традицию из Византии.

Весьма характерен летописный фрагмент, когда послы князя Владимира рассказывают как они побывали на богослужении в Великой церкви святой Софии в Константинополе: «Пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы, ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького, так и мы не можем уже здесь пребывать» [Повесть 1996, 186]. Как видим, в случае Руси не пережитый опыт порождает формирование богослужебной традиции, а, наоборот, соприкосновение с уже существующей традицией даёт опыт Богообщения: «пребывает там Бог с людьми». Отсюда понятен не критический, нерелективный характер восприятия христианского богослужения на Руси, особо трепетное отношение ко всем его элементам. Если в Византии вполне возможны были дискуссии о соотношении образа и стоящей за ним реальности (например, в период иконоборчества происходил спор не только

о соотношении иконы и изображаемого на ней, но и о таинстве Евхаристии и его возможном символическом содержании [Успенский 1996, 112]), то на Руси подобная постановка вопроса уже почти исключена: всё богослужение во всех его элементах в равной степени принадлежит Священной реальности.

В связи со сказанным, неслучайным является и повышенное внимание на протяжении всей церковной истории Руси и России к так называемой книжной «справе», исправлению вербального текста богослужения, целью которого было нахождение «правильного» варианта, наиболее точно выражающего сакральное содержание, и столь же обострённое восприятие любых трансформаций в области визуальных элементов богослужения, что в особенности проявилось во второй половине XVII века, в период проведения литургической реформы патриарха Никона. Так, достаточно острым (куда серьёзнее и жёстче, чем спор о справе словесного текста богослужения, которое было предпринято патриархом Никоном) был спор о «двоперстном» или «троеперстном» крестном знамении, причём, если старообрядцы – противники реформы – твёрдо стояли на позиции крестного знамения как формы богословия, в которую заложено видение образа Божества, то сторонники реформы, особенно в позднейший период, склонны были обвинять оппонентов в «обрядоверии», неумении отделить «внешнюю форму» от «неизменного» сакрального содержания, но при этом сами, демонстрируя вроде бы безразличие к этой «внешней» форме, всё же твёрдо отстаивали троеперстное крестное знамение, демонстрируя то же «неумение» отделить форму от содержания, в котором обвиняли старообрядцев [Сазонова 2008]. Таким образом, сама роль образа-символа (в данном случае – крестного знамения) как связующего звена между верующим и Священным, при разности отношения к символу, не ставилась под сомнение ни одной из сторон конфликта, в чём очевидно отличие отношения к самому образу в Византии и в России.

Устойчивость понимания визуального образа как средства вхождения в «священную реальность» сохраняется в православном богослужении до настоящего времени, что ставит целый ряд вопросов, связанных и с возможными трансформациями в понимании образа, и с соотношением «семиотической реальности» (А. Б. Соломоник) богослужения и современной культуры, и с другими аспектами. Вот почему система образов в православном богослужении, конечно, ещё не раз будет становиться предметом пристального изучения исследователей.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дамаскин 2003 – *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Москва, 2003.
- Джеймс 1993 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Москва, 1993.
- Крылов 2014 – *Крылов Г.*, прот. Рецензия на кн.: Митрович М. Евхаристическое восприятие религии. [Электронный ресурс] URL: <http://www.bogoslov.ru/en/text/464370.html> (дата обращения: 14.07.2014).
- Лидов 2009 – *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и древней Руси. Москва, 2009.

- Лотман 2000 – *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). Санкт-Петербург, 2000. С. 151–276.
- Пентковский 1993 – *Пентковский А. М.* Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (литургические труды святителя Алексея, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ. 1993. № 29. С. 217–238.
- Повесть 1996 – Повесть временных лет. Санкт-Петербург, 1996.
- Поснов 1991 – *Поснов М. Э.* История Христианской церкви. Киев, 1991.
- Сазонова 2008 – *Сазонова Н. И.* У истоков раскола Русской церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (на материалах Требника и Часослова). Томск, 2008.
- Соломоник 2006 – *Соломоник А. Б.* Несоответствие между онтологической и семиотической реальностью (к философским основам семиотики) // Вопросы культурологии. 2006. № 2. С. 33–40.
- Стародубцев 2004 – *Стародубцев О. В.* Размышление о храме // Православные храмы. Т. 1: Идея и образ. Москва, 2004. С. 4–7.
- Тимофеева 2002 – *Тимофеева Т. П.* Золотые ворота во Владимире. Москва, 2002.
- Успенский 1996 – *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Москва, 1996.
- Флоренский 1990 – *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 2: У водоразделов мысли. Москва, 1990.
- Флоренский 1993 – *Флоренский П. А.* Иконостас. Санкт-Петербург, 1993.
- Флоровский 1992 – *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV в. Москва, 1992.

Материал поступил в редакцию 01.09.2014