

Символ и реальность в православном богослужении¹

© доктор филологических наук *В.И. Постовалова*

В статье на материале теолингвистического анализа литургического богослужения в православной Церкви рассматривается проблема онтологической взаимосвязи символа и реальности. Дается характеристика литургического символа как многомерного мистико-семиотического образования.

Ключевые слова: Homo symbolicus, символический универсум культуры, символ, символический реализм, литургическое богослужение, литургический символ, теолингвистический анализ

*Посвящается светлой памяти
Вероники Николаевны Телия*

По мере приближения к «реальности» все меньше нужно слов. В вечности же уже только «Свят, свят, свят...» Только слова хвалы и благодарения, моление, белизна полноты и радости. Поэтому и слова только те подлинны и нужны, которые не о реальности («обсуждение»), а сама – реальность: ее символ, присутствие, явление, таинство. Слово Божие. Молитва. Искусство. Когда-то таким словом было и богословие: не только слова о Боге, но божественные слова – «явление»... Что такое молитва? Это память о Боге, это ощущение Его присутствия. Это радость от этого присутствия. Всегда, всюду, во всем.

*Протоиерей Александр Шмеман.
Дневники.*

1. КАТЕГОРИЯ СИМВОЛА В ТВОРЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ В.Н. ТЕЛИЯ

Символ и его бытование в языке, культуре и жизненном мире человека является одной из ведущих тем в научных изысканиях Вероники Николаевны Телия. Идея символа была положена в основание самой ее лингвокультурологической концепции о «живодействующей» взаимосвязи языка и культуры, важнейшими понятиями которой являются

¹ Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации (соглашение 8009 «Языковые параметры современной цивилизации»), гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века», а также Программы Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» (2012–2014) по разделу «Динамика концептуальной парадигмы культуры, слово как языковой элемент формирования культурно-эстетического канона». В работе сохраняется написание цитируемых источников. Курсив принадлежит автору статьи.

Homo symbolicus («человек символический»), «культура как символическая Вселенная», «симболярий культуры», «символ», «культурно-национальный символ», «языковой символ», «квазисимвол».

По одному из толкований культуры, развиваемых В.Н. Телия, культура есть «семиотически бытующая в человеке в виде ментальных структур осознания мира “символическая Вселенная”» [Телия 2004: 680]. Первоначально выражение «символическая Вселенная», понимаемое метафорически, использовалось в ее работах для именованя не самой культуры в целом, а отдельных моментов культуры, в частности, культурных установок в актах семиозиса. Как утверждает Телия: «Установки культуры, обретая ту или иную знаковую форму, образуют <...> символическую вселенную, в которой человек и осуществляет свою жизнедеятельность» [Телия 1999: 18]. Позднее выражение «символическая Вселенная» стало применяться в ее работах для характеристики «окультуренного» образа мира как части наивной картины мира, создаваемой на основе надличностных форм коллективных представлений лингвокультурного сообщества. По словам В.Н. Телия, «окультуренный» образ мира, или его видение в категориях культуры, есть «символическая Вселенная», имеющая свое собственное «семиотическое бытие, представленное “языком” культуры, или ее симболярием», образующим «многослойными сферами ее естественно-языковой концептуализации» [Телия 2002: 95]².

Не рассматривая специально вопроса о природе и значении символа, В.Н. Телия останавливается на осмыслении собственно языковых символов, в состав которых входят слова-символы и слова и словосочетания, получающие «символьное прочтение». Для описания специфики языкового символа Телия обращается к понятию символической функции, разграничивая два типа таких функций – символическую функцию культурной реалии и символическую функцию имени языкового знака. В отличие от символа в привычном его понимании, где носителем символической функции выступает предмет, артефакт или персона, в языковом символе речь идет о смысле, ассоциативно замещающем некоторую идею. По выражению В.Н. Телия, «материальным экспонентом» замещения идеи в языковом символе является не реалия как таковая, а имя [Телия 1996: 243]. Применительно к таким случаям, когда символ-

² В своем понимании «симболярия» В.Н. Телия следует за истолкованием его в работе В.Н. Топорова, посвященной рассмотрению категории вещи в антропоцентрической перспективе [Топоров 1995: 29]. Что же касается понятийного статуса собственно «симболярия культуры» как одного из составляющих ее языка, то она считает данное понятие «наименее разработанным метаязыковым понятием» в рамках лингвокультурологии [Телия 1999: 21]. О необходимости создания «Симболярия», или «Словаря символов», см. в работе П.А. Флоренского «Symbolarium (Словарь символов)» [Флоренский 1996: 564-574].

ное прочтение получает не реалия, а имя реалии, Телия предлагает употреблять термин «квазисимвол»³.

Обитателем и творцом «символической Вселенной» культуры в лингвокультурологической концепции В.Н. Телия является *Homo symbolicus* («человек символический»), в глубинах языкового сознания которого сохраняются древнейшие формы «окультуренного» освоения мира [Телия 2004: 678]. Такие формы могут оживать в номинативной компетенции носителей языка и проявляться в их дискурсивных практиках.

Материалом лингвокультурологии, в видении В.Н. Телия, является язык в его живом функционировании в дискурсах разных типов – в разговорном обиходе, в художественной литературе, в политических риториках и т. п. [Телия, 1999: 24]. В каждом из таких дискурсов бытование символа и даже само его понимание имеет свою специфику. В настоящей работе будет рассмотрен символ в религиозном дискурсе православного литургического богослужения с позиции теолингвистики – новой дисциплины, формирующейся в наши дни на стыке теологии (богословия), религиозной антропологии и лингвистики.

2. *HOMO SYMBOLICUS* В СИМВОЛИЧЕСКОМ УНИВЕРСУМЕ КУЛЬТУРЫ

Выражение «символическая Вселенная» в метаязыке В.Н. Телия, равно как и понятие *Homo symbolicus*, восходит к философии символических форм Э. Кассирера, лежащей в основе его философии культуры. Согласно учению Кассирера, человек, в отличие от обитателей животного мира, существует «не просто в более широкой реальности», но «живет как бы в новом измерении реальности», воспринимая реальность через посредство символов [Кассирер 1998: 471]. Другими словами, человек обитает в «символическом универсуме». В этом универсуме, составляющими которого выступают язык, миф, искусство, религия, человек «погружен» в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы и уже ничего не может видеть и знать «без вмешательства этого искусственного посредника» [Там же].

Учитывая, что все формы человеческой культурной жизни носят символический характер, Э. Кассирер предлагает отказаться от классического определения человека как «*animal rationale*» («разумное животное») и определять его как «*animal symbolicum*» («символическое животное»). Определение человека как «*animal rationale*» не является в его видении адекватным, поскольку понятие разума не в состоянии передавать «всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной

³ О понимании категории символа у В.Н. Телия и связанных с ним понятий в общем контексте становления лингвокультурологии см.: [Ковшова 2012: 223-224, 227-228].

жизни во всем ее богатстве и разнообразии» [Там же: 472]. Определение же человека как «animal symbolicum» позволит лучше «понять новый путь, открытый человеку, – путь цивилизации» [Там же]. Позднее в параллель классическому определению человека как *Homo sapiens* («человек разумный») укрепилось определение человека как *Homo symbolicum*, а также *Homo symbolicus*.

Базисным представлением философской антропологии и философии культуры, исходящих из понимания человека как *Homo symbolicus*, является утверждение о том, что «символичность и реальность не представлены друг к другу, а составляют одно живое двуединство» [Флоренский 2004: 279].

В представлении *Homo symbolicus* символ иерархичен. Пронизывая собой все пласты бытия, он сам обладает разной степенью причастности к состоянию – от «пульсирующего просвечивания реальности в вещи» до состояния «существенного проникновения символизируемого в символизирующее, трансцендентного в имманентное, ноуменального в феноменальное» [Шишкин 2001: 720].

В симвоологической вертикали бытийственности, задающей онтологическую типологию символов, верхний уровень образует «безусловная и всереальнейшая ноуменальность». Нижний – «чистая и прозрачная феноменальность». В промежутке между ними располагается весь путь восхождения человека от реального к реальному (a realibus ad realiora) [Флоренский 1990: 678-679]. Самый верхний предел в симвоологической вертикали занимают литургические и богословские символы. Ниже располагаются символы искусства. Самый нижний уровень в этой вертикали (но в известной степени даже и за ее пределами) отводится символам математическим с их номиналистическим пониманием символа как чистого знака. Символ в этом последнем истолковании есть «условность условностей и в этом смысле нечто не сущее» [Булгаков 1994: 61].

Осмысление литургического богослужения, составляющее предмет настоящей работы, актуализирует в предельно заостренном ракурсе проблему онтологической взаимосвязи символа и реальности, или, на языке литургики, онтологической взаимосвязи Литургического символа и Литургической реальности. Для того чтобы детальнее рассмотреть специфику такой взаимосвязи, необходимо сначала понять, что такое литургическое богослужение само по себе. Путь к осмыслению феноменов такого рода был сформулирован Кассирером, который в своей «Философии символических форм» писал: «Чтобы уверенно определить своеобразие какой-либо духовной формы, необходимо, прежде всего, подходить к ней с ее же собственными мерками. Точка зрения, с которой оценивается она и ее продуктивность, не должна быть привнесена

откуда-то извне, она должна быть позаимствована из внутренней, фундаментальной закономерности самого формирования» [Кассирер 2002: 109]. Применительно к описанию феномена литургического богослужения это означает выбор имманентной позиции его постижения, каковой является позиция православного самосознания.

3. ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ И ЕГО ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ

Под Литургией (от греч. *leitourgía* – ‘служение’, ‘общее дело’) в христианско-православной традиции понимается главнейшее соборное богослужение, во время которого совершается таинство Евхаристии (от греч. *eucharistía* – ‘благодарение’) В современной православной Церкви в состав чинопоследования Литургии входят три части. Это – Проскомидия, Литургия оглашенных, или Литургия Слова, и Литургия верных, на которой, по учению Церкви, благодатию Святого Духа совершается преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы – Святые Дары – и происходит причащение верующих.

3.1. Литургия как мистико-семиотический феномен: таинство и обряд

В видении православия литургическое богослужение предстает как сложное духовно-семиотическое, или на другом языке, – сакрально-символическое действо⁴. Его внутренний, невидимый, мистико-опытный план составляет «таинство» (в терминологии о. П. Флоренского). А его внешнюю, видимую, чувственно-воспринимаемую часть образует «обряд», представляющий собой последовательность молитвословий, песнопений и священнодействий. Таинство и обряд неразрывно связаны друг с другом⁵. Таинство «опало» бы личность, если бы не имело около себя своего обряда», – утверждает о. П. Флоренский [Флоренский 2004: 212]. Если бы «содержимое Св<ятой> Чаши явилось в собственном своем виде величия, то нестерпимого блеска не выдержали бы очи никакой твари» [Там же: 213]. И лишь иногда в исключительных случаях избранным лицам дается способность созерцать «страшные глубины священных тайнодействий». По преданию, преподобный Сергей Радонежский «однажды причастился

⁴ Это находит свое выражение и в богословском языке описания. Так, по наблюдению В.В. Бычкова, блаженный Симеон Солунский в своем описании церковных таинств, с одной стороны, регулярно использует семиотические понятия знака, образа, символа, знаменования, изображения. С другой же стороны, он подчеркивает их сакральную значимость, т. е. их «принципиальную вынесенность за пределы чисто семиотического отношения», поскольку в таинствах, утверждает он, через людей действует сам Бог [Бычков 1991: 391].

⁵ О двух подходах в отношении к обряду – «обрядоверию» и «опыту обряда как иконы и дара благодати» см.: [Шмеман 2005: 229].

огнем Святого Духа, вошедшим в Святую Чашу, – замечает Флоренский. – В другие разы L<...> тот же преподобный причащался Св<ятыми> Тайнами под видами хлеба и вина» [Там же: 354-355].

В современной церковной практике таинством обычно называют не внутреннюю сторону священнодействия, т. е. не «духовную реальность, незримо стоящую за видимыми знаками и обрядами Литургии» [Шмеман 2005б: 171], а само священнодействие в его целостности. По одной из дефиниций, таинство есть «священнодействие, в котором под видимым знаком верующему сообщается невидимая благодать Божия» [Евдокимов 2002: 371]. Хотя Литургию и называют иногда «Таинством таинств», понимая таинство предельно широко, для церковного самосознания Литургия принципиально несопоставима ни с какими реалиями православного духовного опыта. Как пишет об этом П.Н. Евдокимов: «Здесь невозможно никакое сравнение: евхаристия – это ни самое важное, ни самое главное среди таинств, но в ней Церковь исполняется и проявляется, и каждое таинство зависит от евхаристии и совершается ее силою, которая собственно и есть сила Церкви. Церковь там, где совершается евхаристия, и членом Церкви является тот, кто принимает в ней участие, т.к. именно в евхаристии Христос “с нами до скончания века”, согласно с Его собственным обетованием» [Там же: 375-376].

3.2. Духовный смысл Литургии

С позиции православно-христианского самосознания мистическое содержание христианства открывается лишь всей святой Церкви «в ее соборном кафолическом единстве, вне граней времени и пространства» [Жураковский 2005: 5]. В силу же своего безмерного характера содержание это приоткрывается лишь частично. Данный гносеологический принцип относится и к любым попыткам понять духовный смысл совершающегося на Литургии. Вот несколько таких свидетельств-утверждений:

1) «И если ни одна из тайн Божественного Откровения не может быть полностью понята человеческим разумом и полностью выражена человеческим словом, то в еще большей мере непостижима и невыразима тайна тела Христова в Церкви и в Евхаристии» [Афанасий Евтич 2009: 222];

2) «Самым умиленным Таинством, которое не будет понято до конца ни в настоящем веке, ни в будущем, является всесвятое Таинство божественной Евхаристии, дарованное людям безграничной и всеобъемлющей любовью Господа нашего...» [Иосиф Ватопедский 2004: 247];

3) «Сколько бы ни наполнялись мы всё новыми и новыми проникновениями в литургическую действительность, мы никогда не достигаем

ее “конца” <...> Картина сия <...> в сущности – никогда неисчерпаемая, вечно новая и живая» [Софроний Сахаров 1985: 215, 221].

Таким образом, резюмирует архимандрит Софроний (Сахаров): «Подлинные измерения Литургии – воистину божественны, и мы никогда не исчерпаем ее содержания, особенно живя во плоти» [Там же: 218].

Упомянем некоторые из смысловых измерений Литургии, открываемых соборному разуму и духовному опыту Церкви. Экспликацией духовного смысла литургического богослужения занимается литургическое богословие и литургика. В литургическом богословии выделяют три основных тесно связанных друг с другом смысловых плана Литургии.

Это, во-первых, *исторический* план Литургии. По православно-христианскому вероучению, первой Литургией была Трапеза Господня, которую Христос разделил с апостолами на Тайной Вечере. С того времени каждая совершающаяся в Церкви Литургия воспринимается как продолжение и актуализация того единственного и неповторимого события. Говоря об историчности Литургии, подчеркивают также тот момент, что, «Евхаристия в своем земном плане подлинно исторична <...> и как Жертва, единая с исторической же Голгофской Жертвой Спасителя» [Малков 2006: 171].

Во-вторых, в литургическом богословии выделяют *экклезиологический* план Литургии. Евхаристия понимается как таинство Церкви, «явление и исполнение Церкви во всей его силе и святости, и полноте» (Шмеман, 2006: 220). По словам прот. Г. Флоровского, «в евхаристической молитве Церковь созерцает и сознает себя единым и всецелым Телом Христовым» [Флоровский 2002: 358].

В-третьих, в литургическом богословии выделяют *эсхатологический* план Литургии. Евхаристия понимается как Таинство Царства, совершаемое восхождением Церкви к Трапезе Христовой во Царствии Его. Задаваясь вопросом, «какая же духовная реальность явлена и даруется нам в “Таинстве всех таинств”», прот. А. Шмеман полагает, что вопрос этот возвращает нас к «опознанию и исповеданию Евхаристии как Таинства Царства» [Шмеман 2006: 234-235]. В каждой Литургии, замечает он, Церковь встречает «грядущего Господа и имеет полноту Царства, приходящего в силе» [Там же: 278]. В ней «каждому, кто алчет и жаждет, дается уже здесь, на земле и в этом веке, созерцать нетленный свет Фавора, иметь радость совершенную и мир в Духе Святом» [Там же]. Как уточняет Х. Уайбру, Евхаристия «смотрит не только назад, на Тайную вечерю и крест, не только вперед, на окончательное воплощение Божьего замысла, но и ввысь – туда, где крест существует в вечности;

где Царство – не чаемое будущее, а переживаемая радость» [Уайбру, 2000: 28].

Все отмеченные три плана тесно взаимосвязаны. «Тайная Вечеря явила неотмирный, Божественный свет Царства Божьего: вот вечный смысл и вечная реальность этого единственного <...> события, – поясняет прот. А. Шмеман. – И именно этот смысл Тайной Вечери раскрывается в евхаристическом опыте Церкви, его познает она самим своим восхождением в ту небесную реальность, которую на земле, единожды и навсегда, явил и даровал Христос на Тайной Вечери» [Шмеман, 2006: 373].

В литургическом богословии выделяют часто также *космический* и *вселенский* планы Литургии. По словам митрополита Илариона (Алфеева), литургическое богослужение является «священнодействием космического масштаба, соединяя «мир дольний с миром горним, Ангелов с людьми» [Иларион Алфеев 2009: 311]. Это – «окно в горний мир, открывающее видение небесной славы, где Херувимы и Серафимы прославляют Бога» [Там же]. Литургическое богослужение «призвано быть земным отображением этого небесного священнодействия» [Там же]. Как поясняет прот. Г. Флоровский: «Литургическое созерцание преисполнено космическим пафосом, ибо в Воплощении Слова и в Воскресении Богочеловека – исполнилось и завершилось предвечное изволение Бога о мире» [Флоровский 2002: 361]. В Евхаристии «смыкаются и пересекаются все планы бытия: *космический, человеческий, серафимский*. В ней мир открывается как подлинный космос, единый и объединенный, собранный и соборный» [Там же].

Божественная Литургия, таким образом, есть таинство *универсальное*. Хотя Евхаристия и «совершается в разное время и в разных местах, она остается единой, не зависимой от времени и пространства, – пишет митрополит Иларион (Алфеев). – Она началась на Тайной Вечери, но продолжается сегодня и будет продолжаться до скончания века; началась в сионской горнице, но распространилась на всю вселенную» [Иларион Алфеев 2009: 296]. В литургике постоянно подчеркивается тождественность Трапезы Господней на Тайной Вечери и Литургии, совершаемой «днесь», а также Литургии, совершаемой во Царствии Его. По вере Церкви, каждый раз, когда христиане причащаются на Литургии, они «вкушают тот же самый “Хлеб Нетления”», который уготован верным в конце времен [Копейкин 2005: 44].

Литургическое богослужение охватывает собой «не только библейские события, относящиеся к икономии спасения человека, но и вообще космическую жизнь и даже то, что было до сотворения мира и чего ожидаем, когда <...> “времени уже не будет” (Откр 10. 6)» [Софроний Сахаров 1985: 224]. Литургическое Таинство, по словам прот.

А. Шмемана, «относится как к миру Божьему в его первозаданности, так и к исполнению его в Царстве Божьем» [Шмеман 2006: 229]. Другими словами, резюмирует прот. Г. Флоровский: «В Евхаристии соединяются начало и конец, евангельские воспоминания и апокалиптические пророчества («Вечеря Агнца» – *В.П.*), – вся полнота Нового Завета <...> в литургическом чине уже горят краски будущего века <...> Воскресение жизни и будет *вселенской Евхаристией*, трапезой, вкушением жизни» [Флоровский 2002: 361-262].

В самосознании Церкви Литургия *христологична*: «Вся она – во Христе, вся – Христос с нами и мы во Христе» [Шмеман 2006: 387]. Как поясняет иеромонах Афанасий (Евтич): «Божественная Литургия является преимущественно христологической и христоцентричной тайной. Потому что Божественная Евхаристия – это Сам Христос в Своем богочеловеческом, мистериологическом, деятельном и реальном присутствии... Он полностью присутствует в тайне Евхаристии – в Литургии» [Афанасий Евтич 2009: 225-226]. Сущность Литургии состоит в том, что «вся она – от начала до конца – воспоминание, явление, “эпифания”, спасение мира, совершенного Христом» [Шмеман 2006: 390].

Но Литургия в церковном самосознании не только христологична, но и *триадологична*. По православно-христианскому вероучению, «совершение Евхаристического Таинства составляет явление Троицкого Домостроительства: Отец благоволит к Жертве Сына и принимает ее, Сын приносит ее и приносится в ней, Дух Святой освящает и совершает ее» [Григорий 2001: 45]. В церковном понимании Проскомидия есть «отражение небесной реальности Предвечного Совета Пресвятой Троицы» [Малков 2006: 170]. Литургия «предвечна <...> в приуготовлении ее Жертвенного Агнца еще прежде сотворения мира» [Там же: 171]. По словам архимандрита Софрония (Сахарова), когда, подходя к причастию, молятся: «Вечери Твоя Тайные днесь, Сыне Божий, причастника мя прими», то этою молитвой вновь и вновь «просят быть принятыми в лоно предвечного Божества Святой Троицы» [Софроний Сахаров 1985: 227]. Как замечает архимандрит Василий (Гондикакис): «Божественная Литургия заставляет весь мир существовать и действовать по образу Троицы. Она всю природу превращает в *тринитарную литургию*» [Василий Гондикакис 2007: 133].

В литургике постоянно подчеркивается также *сотериологический* характер Литургии, ее непосредственную связь со всем Домостроительством спасения человека и его обожения. По словам архимандрита Иустина (Поповича), «Святая Литургия – это непрестанное осуществление спасения и обожения человеческого существа <...> величественное домостроительство обожения, обогочеловечивания» [Иустин Попович, 2007: 331]. Человек «через вкушение нетленно и животворящей (обо-

женной в воскресении) плоти Господа причащается нетления, соединяется с Самим Богом и обожается» [Епифанович 1996: 95].

На Литургии осуществляется реальное преобразование человека благодатью Святого Духа: «В Евхаристии не только хлеб и вино предлагаются в Тело и Кровь Христа, но и сам причащающийся предлагается из ветхого человека в нового, освобождаясь от груза грехов и просвещаясь Божественным светом» [Иларион 1996: 161]. Человек, по выражению Симеона Нового Богослова, становится «сотелесником Христа». Становится подлинным *Homo liturgus* – «человеком литургическим», призванным к Богочеловеческому сотворчеству и возношению благодарения своему Творцу⁶. Развивая такое понимание, П.Н. Евдокимов утверждает: «В самой своей структуре человек видит себя существом литургическим, человеком Sanctus'a, тем, кто всей жизнью своей и всем своим существом преклоняется и поклоняется, тем, кто может сказать: "Буду петь Богу моему, доколе есмь" (Пс 103. 33)» [Евдокимов 2003: 181].

4. ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

4.1. Реализм Божественной Литургии и его проявления

Основную черту православного литургического богослужения составляет реализм, согласно которому Литургия являет собой не фиктивную, а подлинную «умную» реальность невидимого мира. По учению Церкви, в момент совершения Евхаристии мирское пространство посредством сошествия Святого Духа одухотворяется и преобразуется в пространство литургическое, в котором то, что произошло «однажды», совершается «присно». Как пишет С.И. Фудель: «Это совершилось когда-то в мире единожды и неповторимо "на месте, называемом Голгофа", но это совершается вновь и вновь и теперь в храме, бескровно, в образах, но непостижимо реально, так что человечество до конца своей истории только этим живо и действительно: смертью и Воскресением Христа, только этим жертвенным воздухом литургии» [Фудель 2003: 299].

Без условия *религиозного реализма* богослужение превратилось бы в театральное представление на религиозные темы или мистерию, осуществляющую религиозно-драматическое воспроизведение некоего мифа («драмы спасения»). По вероучению Церкви, на Литургии происходит собрание воедино всего опыта спасения и всей полноты той реальности, которая дается в Церкви – «реальности мира как творения Божьего, реальности его как спасенного Христом, реальности того нового неба и

⁶ О «литургическом человеке» как человеке соборном, не отделимом от Церкви как Теле Христовом, см.: [Евдокимов 2002: 267].

земли, на которое восходим мы в таинстве восхождения в Царство Божие» [Шмеман 2006: 390].

В литургическом богословии постоянно проводится мысль о том, что Литургия реалистична и что она не психологическое воспоминание когда-то имевшего место события Тайной Вечери. В Рождественском богослужении «не только воспоминается рождество Христово, но Христос таинственно рождается и действительно, также как во св<ятую> Пасху Он воскресает» [Булгаков 1991: 279]. В своей вечной реальности Литургия есть «всегда сопричастующая нам Пасха Господня», – утверждает архимандрит Софроний [Софроний Сахаров 1985: 226].

Как замечает прот. С. Булгаков: «Жизнь Церкви в богослужении является собой таинственно совершающееся боговоплощение: Господь продолжает жить в Церкви в том образе Своего земного явления, которое, совершившись однажды, продолжает существовать во все времена, и Церкви дано *оживлять* священные воспоминания, вводить их в силу, так что мы становимся их новыми свидетелями и участниками» [Булгаков 1991: 279]. Совершающееся на Божественной Литургии воспринимается самими участниками и совершителями его по вере и благодати как сверхреальность, но сверхреальность, в высшей степени подлинная. Вот как передает митрополит (тогда архиепископ) Вениамин (Федченков) внутреннее состояние о. Иоанна Кронштадтского во время совершения им Божественной литургии: «“Что такое престол? – Это божественная Голгофа, на которой распят и умер за грехи мира Агнец Божий”. “Где я стою?” – спрашивает он себя самого. “На небеси... Что я вижу пред собою? – престол Божий. Где я стою? Не на Голгофе ли? Ибо я вижу пред собою Распятого за грехи мира Сына Божия. Где я стою? Не в Сионской ли горнице с апостолами Спасителя моего? ибо вижу пред собою совершающуюся тайную вечерю, слышу таинственные, проникнутые безмерною любовью к погибающему миру слова: “примите, ядите, сие есть Тело Мое”: и “пейте от нея вси, сия есть Кровь Моя Нового Завета” и пр. Вижу, вкушаю и осязаю Самого Божественного Спасителя моего в чудных Его Тайнах»⁷ [Вениамин Федченков 1994: 23].

По вере Церкви, во всякой Литургии таинственным образом реально сопричастует и соучаствует вся Церковь. Невидимо участвует весь собор Неба и земли. Как пишет об этом иеромонах Григорий: «Божественная Евхаристия для святых отцов – это священный собор, то есть собрание Неба и земли, людей и Ангелов, вещественного и невещественного мира <...> На этом торжестве, которое связует Небо и землю, присутствуют все в вере почившие прежде наши отцы: праотцы, патриархи, пророки, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, воздержники <...> Наконец, тварь (все творение)... присутствует здесь

⁷ В цитате сохранены авторские знаки.

в хлебе и вине, в фимиаме и теплой воде <...> Итак, Небо и земля, Ангелы и люди, Великий Архиерей с Полнотой (Церкви) составляют одно Тело» [Григорий 2001: 49, 51-62]. Литургия есть «вечеря, трапеза любви Божией к роду человеческому, – свидетельствует о. Иоанн Кронштадтский. – Около Агнца Божия все собираются на дискосе – живые и умершие, святые и грешные, Церковь торжествующая и воинствующая» [Иоанн Кронштадтский 1991: 294].

Небесные участники Литургии для людей, не имеющих особого духовного зрения, остаются невидимыми. Их участие, однако, подтверждается в истории Церкви бесконечным числом свидетельств тех, кому по произволению Божию и даруемой благодати приоткрываются тайны богослужения. «Я слышал, – говорит Иоанн Златоуст, – как некто рассказывал, что ему один старец, дивный муж, сподобившийся зреть откровения, говорил, что он сподобился когда-то такого видения и множество в то время Ангелов видел, насколько то ему возможно было, облаченных в блистающие одежды и окружающих жертвенник и поклоняющихся ниц... и я верю» (цит. по: [Григорий 2001: 48]).

В Синаксарии приводится повествование о том, что, когда святитель Спиридон Тримифунтский произносил на Литургии «Мир всем», ему отвечали ангелы: «И духови твоему». Упомянув об этом сказании, архимандрит Эмилиан (Вафидис), продолжает: «Святые отцы имели такие откровения и видения которые не перестают случаться и до сего дня. А за спиной преподобного Сергия Радонежского в час Божественной литургии всегда стоял ангел. Один раз во время Евхаристии двое учеников святого увидели, что их не трое, но четверо. Стали вглядываться – четвертый исчез. Кто же это был? Увидев его впервые, они спросили: “Нас четверо. Как же это так?” – “Тише, – отвечал им Сергей, – я вам потом объясню. Это святой ангел, которого мне послал Господь. Он каждый раз приходит и мне прислуживает”» [Эмилиан Вафидис 2002: 294-295]. Некоторые духовные лица видели Храм во время богослужения как в огне. В одном из древних Патериков записано: «Говорили про авву Маркелла Фиваидского, что <...> когда стоял за службою, грудь его была омочена слезами. Ибо, говорил, что когда совершается служба, я вижу всю церковь как бы огненную, и, когда оканчивается служба, опять удаляется огонь» [Фудель 2003: 316].

Явление небесных свидетелей, утверждает о. П. Флоренский, отображается в иконостасе. «Иконостас есть сами святые, – пишет он. – И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими лицами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы» [Там же: 441-442].

Не имеющие же такого духовного зрения воспринимают невидимо совершающееся на Литургии под покровом символов – по вере Церкви. Ибо «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин 20. 29).

4.2. Литургия как символическая реальность

Религиозный реализм есть *символический реализм*, согласно которому невидимая высшая (небесная) реальность проявляется в виде некоторых внешних знаков, частично приоткрывающих ее сокровенные планы. Такие внешние знаки таинственных энергийных божественных озарений, изливающихся в чувственном мире, в православно-христианском мирозерцании именуется символами [Епифанович 1996: 36].

В литургическом богослужении, где осуществляется реальное объединение небесного и земного уровней бытия и приобщение верующих к «горнему» миру и к самому Богу, богослужение, по вероучению Церкви, происходит одновременно на двух уровнях – «горнем» и «дольнем». «Здесь», в этом «дольнем» мире, оно осуществляется через символы. «Там», в «горнем» мире, оно совершается «без завес и символов» [Симеон Солунский 1994: 184]. По вере Церкви, символическая форма Богопознания будет превзойдена в «будущем веке». Как поясняет митрополит Иларион (Алфеев): «В Царствии Божиим отпадут символы, остаются только реальности. Там верующие не будут причащаться Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина, но будут “истее” причащаться Самого Христа – Источника жизни и бессмертия. Однако хотя изменится вид, образ, форма приобщения к Богу, не изменится его сущность: это всегда будет личная встреча с Богом, причем человека, не изолированного от других, но находящегося в общении с другими. В этом смысле литургия, совершаемая на земле, – лишь часть той непрестанной литургии, которая совершается людьми и Ангелами в Царстве Небесном» [Иларион Алфеев 2009: 297].

В церковном самосознании Божественная литургия предстает как «великое символическое действие» [Киприан Керн 1947: 342]. И верующий, присутствующий на литургии, «умно приобщается всему этому символическому представлению» [Там же]. Что же невидимо совершается на литургическом богослужении под невидимым покровом символов? По вере Церкви, на Литургии духовному оку верующего открывается видение небесной реальности в ее соотношении с реальностью земной. Вот как описывает это созерцание архимандрит Киприан (Керн): «Перед его (верующего – В.П.) взором открывается <...> еще и иное откровение, а именно *небесной литургии*, вечной евхаристической жертвы, начавшейся в недрах Святой Троицы от вечности, и продолжающейся всегда, ныне и присно и во веки веков. Той небесной литур-

гии, где над от вечности закланным Агнцем, от вечности совершающейся жертвой божественной любви, безмолвно склонившись, ужасаются Херувимы и Серафимы, закрывая свои лица и в священном трепете поющие, вопиющие, взывающие и глаголющие “свят, свят, свят Господь Саваоф”. И эта наша *земная литургия*, в которой истинно, реально приносится самое пречистое Тело и самая честная Кровь Христовы есть отображение той вечной небесной литургии, которая постоянно вне времени и вне места совершается там, на Престоле Горней Славы. Это должен созерцать верующий взор христианина, этому должен он умно причащаться, перед этим безмолвствовать» [Киприан Керн 1947: 342-343]. В церковном мирозерцании Божественная Литургия предстает как «икона Царствия Божия, образ “грядущего”» [Зизиулас 2009: 203]. Предстает как подлинная «духовная, мистическая икона различных планов небесной и земной реальностей Евхаристического Таинства» [Малков 2006: 171].

Рассматривая Литургию в целом как символическую реальность, богословы дают различную интерпретацию отдельным ее моментам⁸. Не останавливаясь на характеристике отдельных типов исторических интерпретаций Литургии, отметим, что общим моментом для всех этих типов является проведение принципа «евхаристического реализма». Другими словами, признание несомненной реальности преложения Святых Даров на Божественной Литургии. Как поясняет это архимандрит Софроний (Сахаров): «Мы веруем, что когда мы призываем Отца ниспослать Духа Святого на предлежащие Дары, то призывание всех сих Имен и молитвенное ожидание от Бога превращается в событие духовного порядка. И видимый Хлеб, не меняя своей феноменальной, то есть видимой глазами, сущности, становится онтологически совершенно другой реальностью <...> Так, на Литургии как явление, “феномен” мы телесно видим Хлеб, а как данное по уму высшему, по вере нашей (ибо это превышает наше понимание умом) мы созерцаем Тело Самого Бога» [Софроний Сахаров 2003: 231]. В самосознании Церкви, преложение Святых Даров есть «Тайна, не могущая быть раскрытой и объясненной в категориях “мира сего” – времени, сущности, причинности и т. д.» [Шмеман 2006: 394]. Тайна эта раскрывается вере [Там же].

Общим для всех символических интерпретаций православного богослужения является также признание реализма самой Литургии в целом и ее особого значения для жизни мира. Как пишет преп. Иустин (Попович): «Святая Литургия – это вершина Богочеловеческого реализма. С

⁸ В своих интерпретациях они опираются на различные типы символизма (изобразительный, мистериальный и эсхатологический), характеризующихся разной степенью проникновения в духовную реальность, стоящую за соответствующими символами. О данных типах символизма см.: [Шмеман 2005а: 453; 2005б: 163-183].

момента воплощения Бога Слова Богочеловек Господь Христос стал самой очевидной, самой бессмертной и самой вечной реальностью всех миров. Прежде всего – наших человеческих миров» [Иустин Попович, 2007: 331]. Евхаристия, по словам о. П. Флоренского, есть «наикрепчайший и наинтологичнейший устой Земли» [Флоренский 2006: 150]. И, в первую очередь, человека. «Необходимо всем такое погружение в Литургию, чтобы ее вечная реальность стала сопутствующей нам в нашей повседневности», – утверждает архимандрит Софроний (Сахаров) [Софроний Сахаров 1985: 224]. Помимо подвига веры, для получения способности духовного углубления в подлинные измерения Литургии необходимы аскетические усилия. По признанию архимандрита Софрония (Сахарова), раскрыть подлинное, бытийное содержание Литургии «потребует от нас многого подвига» [Софроний Сахаров 2007: 254].

Что же касается онтологической (бытийственной) интерпретации отдельных моментов Литургии, то, в зависимости от понимания самой категории символа и его природы, истолкование отдельных моментов богослужения у разных интерпретаторов может колебаться. Такие колебания могут касаться как определения того, с какого момента начинают говорить о «реальности» совершающегося, так и степени категоричности высказываемых утверждений.

Вот как описывается фрагмент Литургии оглашенных у С.И. Фуделя: «Во время пения заповедей блаженства открываются средние, так называемые царские двери (в честь “Царя славы” – Господа) для совершения “малого входа”: священник и дьякон с Евангелием в руках идут от престола через северные, т. е. левые от лица народа, двери на амвон. Это знаменует собой и напоминает собой выход Христа на Его проповедь <...> Свеча, несомая перед Евангелием, знаменует собой Иоанна Крестителя, который был и “предтечей” Господа, и “светильником света”. Этот выход Христа на проповедь осуществляется на литургии уже не символически – через несколько минут после малого входа чтением слова Божия – апостольских посланий и Евангелия» [Фудель 2003: 308-309]. В определенный момент совершения Евхаристического канона на Литургии, утверждает П.Ю. Малков, «прежнее столь активное звучание в ней символических элементов значительно сокращается – время символов завершается; мы вступаем теперь в ту реальность, с которой до сих пор – всем предшествующим строем Литургического богослужения – были связаны только посредством символов» [Малков 2006: 181]. Теперь «уже Церковь предстоит осуществившейся Евхаристии» [Там же: 181].

Различия в степени категоричности утверждений при интерпретации литургического богослужения особенно очевидно проявляются при истолковании эсхатологического плана Литургии. Так, по выражению

Малкова, «за Евхаристией мы *как бы* (курсив наш – В.П.) восходим на Небеса и предстоим за богослужением святых Торжествующей горней Церкви – в сослужении им ангельских сил и при возглавлении этого надмирного Богослужения Самим Господом» [Там же: 170]. Для других интерпретаторов, последовательно проводящих принцип реалистического символизма, это восхождение понимается строго реалистически, а не через призму *als ob* – «как бы». Божественная Литургия, по выражению прот. А. Шмемана, есть «постоянное восхождение, возношение Церкви на небо, к престолу славы, в невечерний свет и радость Царства Божия» [Шмеман 2006: 341-342]. Евхаристическое богослужение есть «вознесение Церкви туда, где она пребывает *in statu patriae*» – в своем небесном отечестве [Шмеман 2005б: 135]. Литургия возводит людей на небо и сама есть это небо на земле. В ней человек обретает Царствие Божие, полнота которого будет достигнута после Второго Пришествия Спасителя.

Отдельную тему исследования составит изучение процессов символизации, десимволизации и переосмысления предыдущих опытов символизации в церковном самосознании, наблюдающихся в ходе истории при осмыслении литургического богослужения.

5. ЛИТУРГИЧЕСКИЙ СИМВОЛ В САМОСОЗНАНИИ ПРАВОСЛАВИЯ

Осмысливая исторические опыты символического толкования литургического богослужения, прот. А. Шмеман задается вопросом о том, какое же понимание символа наиболее адекватно передает литургический опыт и соответствует литургическому преданию Церкви.

По свидетельству исторической литургики, в различных символических интерпретациях богослужебного действия символ часто понимается достаточно неопределенно. И часто в очень расширительном смысле, отождествляясь с такими сходными по структуре и функциям образованиями, как образ, знак и даже миф⁹. В мистико-богословском учении (Псевдо)Дионисия Ареопагита и его опытах интерпретации литургической реальности символ выступает как категория, включающая в себя такие понятия, как образ, знак, изображение, имя, а также предметы и явления реальной жизни и богослужения как свои проявления в определенной сфере [Бычков, 1991: 84].

По-разному понимается в исторических интерпретациях Литургии и бытийственный статус символа – от «абсолютного реализма» вплоть до «ниспадения» символа в категорию «простого знака» [Шмеман 2006:

⁹ По современному энциклопедическому определению, символ (греч. σύμβολον – знак, примета) есть «идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указание на те или иные, отличные от нее предметы, для которых она является обобщением и неразвернутым знаком» [Лосев 1970: 10].

238]. Между тем, утверждает прот. А. Шмеман, Литургия «всей своей сущностью, всей своей укорененностью в Боговоплощении, и в нем явленного, в силе пришедшего Царства Божия, отвергает и исключает противопоставление символа и реальности [Там же: 291]. Наиболее адекватно литургический опыт Церкви, по мысли Шмемана, передает реалистическое истолкование Литургического символа, по которому символы не только обозначают, но реально являют собой обозначаемое. И не просто являют собой мистическую литургическую реальность, но и обладают ее тайнодейственной силой. В соответствии с таким реалистическим пониманием, Литургические символы, следовательно, имеют не конвенциональный (условно-субъективный), а онтологический (бытийственный) характер. Они – не условные знаки в современном формально-семиотическом понимании, а моменты самой духовной реальности.

Для выражения литургического опыта Церкви, полагает прот. А. Шмеман, может быть применим символ только в его первичном – «церковном» – понимании как явления и присутствия такой реальности, которая «в данных условиях и не может быть явленной, иначе как в символе» [Шмеман 2006: 233]. В таком символе, поясняет Шмеман, две реальности – эмпирическая («видимая») и духовная («невидимая») – соединяются не логически, не аналогически и не причинно-следственно, а «эпифанически» (от греч. *επιφανεια* – ‘являю’). И лишь этот первичный – «онтологический» и «эпифанический» – смысл понятия символа и может быть применим к христианскому богослужению. И не только применим, но и «не отрывается от него» [Там же: 234]. Ведь только в таком символе «преодолевается дихотомия реальности и символизма как нереальности и сама реальность познается как, прежде всего, исполнение символа, а символ как исполнение реальности» [Там же]. Так, Проскомидия в литургическом богослужении есть символ, но, как и всё в Церкви, «символ, до конца исполненный реальностью того нового творения, которое во Христе уже есть, но которая в “мире сем” постигается только верой и потому только для веры *прозрачными символами*» [Там же: 294].

За таким пониманием Литургического символа стоит классическая онтологическая трактовка символа, развиваемая в восточно-патристической богословской традиции и в религиозных концепциях творчества. По данной трактовке, восходящей к преподобному Максиму Исповеднику, символ есть не столько «знак отсутствующей реальности», сколько «сама реальность, присутствующая в символе» [Уайбру 2002: 112]¹⁰. Он есть «форма, через которую течет реальность, то вспы-

¹⁰ В диалектическом ключе такое понимание символа развивается А.Ф. Лосевым. Определяя символ как полную и абсолютную тождественность сущности и явления, идеаль-

живая в ней, то угасая, – медиум струящихся через нее богоявлений» [Иванов 1974: 647]. Другими словами, символ есть такой «знак высшей энергии, который не просто сигнализирует о явлении, но сам обнаруживает себя как это явление, как своего рода эпифания, прорыв феноменального слоя силою иной природы» [Топоров 2004: 381]. В современной философской мысли символ интерпретируется как «образ, взятый в аспекте своей знаковости», и характеризуется как «знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа» [Аверинцев 2001: 156]. Таков и Литургический символ.

В заключение отметим, что интерпретация литургического богослужения на основе символического реализма в православии имеет свою специфику. Во-первых, в силу бесконечной многозначности Литургического символа истолкование символической реальности литургического богослужения здесь никогда не может быть окончательным. И, во-вторых, поскольку символический реализм предполагает признание в интерпретируемой реальности апофатического момента непостижимого и невыразимого, то истолкование символики литургического богослужения есть одновременно и «откровение» (провозвещение), изъяснение сути совершающегося в Храме таинства. И, вместе с тем, оно есть свидетельство о «прикровении» глубинной сути совершающегося.

* * * * *

Я видел надпись на скале:
Чем дальше путь, тем жребий строже.
Юргис Балтрушайтис. 1904.

Для религиозного сознания смерть человека глубоко символична. По словам поэта и художника Максимилиана Волошина, смерть дает «фигуре человека тот последний, окончательный удар резца, который завершает лик и придает ему трагическое единство». Меркнет земной лик человека и встает его «непреодолимый облик» [Волошин, 1988: 529]. Уход из нашего мира Вероники Николаевны Телия четвертого декабря 2011 года в православный праздник Введения во Храм Пресвятой Богородицы с последней очевидностью высвечивает направленность ее жизненного пути ко Храму как высочайшей Святыне. Всю жизнь Вероника Николаевна ощущала себя накануне вхождения в такой Храм, который

ного и реального, бесконечного и конечного, он дает следующую экспликацию этой категории: «Символ не указывает на какую-то действительность, но есть сама эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает. Если сущность есть являемое и именуемое, а явление – существенно и онтологично, то символ не есть ни то, ни другое, но сразу и сущность, и явление, т. е. и вещь и имя» [Лосев 1993: 876].

открывался ей сначала то как Храм Природы, то Храм Искусства, то как Храм Науки. И, наконец, открылся как Храм Церкви Земной и Небесной, «горней», где от века незримо совершается Божественная Литургия.

Вероника Николаевна очень любила Церковь, Священное Писание, православное богослужение и особенно почитала Дванадесятый праздник Успения Пресвятой Богородицы, который всегда стремилась встречать в Пюхтицком монастыре. Но любовь к Церкви никогда не вытесняла в Веронике Николаевне любви к науке. Вера и наука были для нее едины. Ибо, как замечательно сказал Анри Пуанкаре: «Наука ставит нас в постоянное соприкосновение с чем-либо, что превышает нас; она постоянно дает нам зрелище, обновляемое и всегда более глубокое; позади того великого, что она нам показывает, она заставляет предполагать нечто еще более великое» [Пуанкаре 1983: 508].

Такой наукой для Вероники Николаевны и стала Лингвокультурология.

Л и т е р а т у р а

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос: Словарь. Киев: Дух и Літера, 2001. – 460 с.
2. *Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология Апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009. – 384 с.
3. *Булгаков С., прот.* Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. – 416 с.
4. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 415 с.
5. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: «Путь к истине», 1991. – 408 с.
6. *Василий (Гондикакис), архим.* Выходное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – 208 с.
7. *Вениамин (Федченко), архиеп.* Небо на земле. М.: Паломник, 1994. – 140 с.
8. *Волошин М.[А.]* Лики творчества. Ленинград: «Наука», 1988. – 848 с.
9. *Григорий, иером. (Святая Гора Афон).* Литургия Божественной Евхаристии: Божественная Евхаристия по святому Иоанну Златоусту. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 96 с.
10. *Евдокимов П. [Н.].* Православие. М.: Библийско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. – 500 с.
11. *Евдокимов П.* Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней. М.: Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
12. *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. – 220 с.
13. *Журавковский А.* Литургический канон теперь и прежде. К вопросу о церковной реформе. М.: Братство во имя новомучеников и исповедников российских, 2005. – 64 с.
14. *Зизиюлас Иоанн, митроп.* Церковь и евхаристия: Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – 332 с.
15. *Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Т. II. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. – 852 с.

16. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – 288 с.
17. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Православие. Т. II. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. – 976 с.
18. *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. М.: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1991. – 400 с.
19. *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения: Беседы о монашеской жизни. Богородице-Сергиева Пустынь, 2004. – 374 с.
20. *Иустин (Попович), преп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. – 533 с.
21. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. – 781 с.
22. *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3 т. Т. 1. М.–СПб.: Университетская книга, 2002. – 271 с.
23. *Кириан [Керн], архим.* Евхаристия: Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1947. – 351 с.
24. *Ковинова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 456 с.
25. *Копейкин К., прот.* Время: путь в вечность Логоса // Христианство и наука: Сборник докладов. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2005. С. 6–63.
26. *Лосев А.Ф.* Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Государственное научное издательство «Советская энциклопедия», 1970. С. 7–11.
27. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. – 958 с.
28. *Малков П.Ю.* Введение в литургическое предание. Таинства Православной Церкви: учеб. пособ. М.: Издательство ПСТГУ, 2006. – 198 с.
29. *Пуанкаре А.* Последние мысли // *Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука, 1983. С. 405–520.
30. *Седакова О.А. С.С. Аверинцев и интуиции символического языка христианской культуры // Антропология культуры. Вып. 4. М.: Институт мировой культуры МГУ, 2010. С. 56–68.*
31. *Симеон Солунский, блаж.* Сочинения. М.: Галактика, 1994. – 545 с.
32. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex: STAVROPEGIC MONASTERY OF ST. JOHN the BAPTIST, 1985. – 255 с.
33. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Издательство «Паломник», 2003. – 384 с.
34. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Издательство «Паломник», 2007. – 336 с.
35. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.
36. *Телия В.Н.* Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М.: «Языки русской культуры», 1999. С. 13–24.
37. *Телия В.Н.* Объект лингвокультурологии между Сциллой лингвокреативной техники языка и Харибдой культуры (к проблеме частной эпистемологии лингвокультурологии) // С любовью к языку: Сборник научных трудов: Посвящается Елене Самойловне Кубряковой. М.–Воронеж: ИЯ РАН, Воронежский государственный университет, 2002. С. 89–97.
38. *Телия В.Н.* Фактор культуры и воспроизводимость фразеологизмов – знаково-микротекстов // Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура: Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 674–684.
39. *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. – 816 с.
40. *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа «Прогресс»–Культура, 1995 – 624 с.

Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Ред. кол. М.Л. Ковинова, В.В. Красных, А.И. Изотов, И.В. Зыкова. – М.: МАКС Пресс, 2013. – Вып. 46. ISBN 978-5-317-04486-2

41. Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2000. – 212 с.
42. Шишкин А.Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 714–727.
43. Шмеман А., прот. Дневники. 1973-1983. М.: Русский путь, 2005. – 720 с.
44. Шмеман А., прот. Богослужение и Предание: Богословские размышления. М.: Паломник, 2005. – 224 с.
45. Шмеман А., прот. Литургическое богословие. СПб.: Издательство «Библиополис», 2006. – 440 с.
46. Флоренский П.А. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1 (II). М.: Издательство «Правда», 1990. С. 493–839.
47. Флоренский П.А., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. – 880 с.
48. Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Издательство «Мысль», 2004. – 685 с.
49. Флоровский Г., прот. Евхаристия и соборность (Из книги о Церкви) // Флоровский Г., прот. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. – 350–364 с.
50. Фудель С.И. Собрания сочинений в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. – 448 с.
51. Эмилиан [(Вафидис)], архим. Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М.: Храм святой мученицы Татианы, 2002. – 411 с.

SYMBOL AND REALITY IN THE LITURGY

V.I. Postovalova

Keywords: Homo symbolicus, symbolic universe of culture, symbol, symbolic realism, liturgical service, liturgical symbol, theolinguistic analysis

Abstract

The paper is devoted to the problem of ontological interrelation of symbol and reality. The problem is considered on the basis of theolinguistic analysis of the liturgical service in the Orthodox Church. Special attention is paid to the liturgical symbol as a multidimensional mystical-semiotic formation. Its basic characteristics are described in the paper.