

ВИЗУАЛЬНЫЙ ТЕКСТ В РЕЛИГИОЗНОМ РИТУАЛЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ)

Статья посвящена роли и месту визуального текста в религиозном ритуале, его взаимодействию с другими элементами религиозного ритуала и роли в трансляции религии в культурной среде. На примере православия рассматривается место визуального текста в структуре религиозного ритуала, аспекты его взаимодействия с вербальным текстом, роль визуального текста в распространении религии. Делается вывод о неразрывном единстве визуального текста с другими элементами религиозного ритуала, при динамическом взаимодействии с ними, а также о приоритетной роли визуального текста в трансляции религии в культуре.

Ключевые слова: религиозный ритуал, визуальный текст, вербальный текст, сакральное пространство, религиозная культура, православие.

Сакральный текст как объект исследования в настоящее время привлекает все большее внимание научного сообщества в связи с его огромным – и до настоящего времени почти не освоенным – информационным потенциалом в плане изучения религиозной культуры. Различные элементы сакрального текста рассматриваются в рамках религиоведения, философии, культурологии, искусствоведения, лингвистики и других отраслей гуманитарного знания [1, 2]. Несмотря на очевидные преимущества, связанные с возможностью подробного анализа отдельных аспектов текста, в последние годы нарастает и понимание ограниченности такого подхода: выделение той или иной грани явления приводит к тому, что само явление не воспринимается как самодостаточное целое [3, с. 12]. Вот почему все более употребительным становится термин «сакральное пространство», понимаемое как семиотически единый текст и включающее в себя, по словам А. М. Лидова, «как постоянно видимые архитектурные формы и разного рода изображения, так и регулярно менявшиеся элементы (литургические ткани и драгоценная утварь, световые эффекты и запахи, обрядовые жесты и молитвословия)» [3, с. 9]. Это позволяет рассматривать в неразрывном единстве все элементы сакрального пространства, но одновременно ставит и множество вопросов, связанных с соотношением этих элементов, особенностями их взаимодействия друг с другом и окружающей культурной средой.

К числу подобного рода нерешенных вопросов относится и вопрос о месте и роли в сакральном пространстве визуального текста, его взаимодействии с другими видами текста и роли в трансляции религии [4]. Не претендуя на всеохватность в разрешении проблемы места и роли визуального текста в сакральном пространстве в целом, в настоящей статье рассматриваются особенности функционирования визуального текста в рамках православного религиозного ритуала.

Визуальный текст в структуре религиозного ритуала

Визуальный текст входит в ритуал как часть его сложной и многоплановой структуры, которая включает в себя целый ряд элементов. Примеры описания структуры ритуала дают, в частности, православные богослужебные тексты. Так, в Требнике следующим образом описывается подготовка к совершению таинства елеосвящения (соборования): «Вечер или заутра собравшимся седмим попом в церкви или в храме сице да творят. Поставляем бывает столец чист, на немже положат святое Евангелие и честный крест и поставят блюдо или чашу со пшеницею, ими же есть мазатися. И приемлют священники все оболкшеса в фелони. И взем старейший поп кадило и фимиам и покадит окрест масла и глаголет: Благословен Бог наш» [5, л. 199]. Далее следует текст молитв и канона елеосвящения с описанием действий священников при помазании больного елеем и тексты произносимых при этом молитв. Таким образом, религиозный ритуал предстает здесь как синтез визуального элемента (включающего в себя облачение священника, употребление фимиама, определенный порядок действий) и словесного текста молитв. Следует, однако, добавить, что представленная Требником картина не полна, и ритуал включает в себя также элементы, связанные с его звуковым сопровождением, в связи с чем смысловое значение может иметь также интонация, с которой произносятся или поются молитвословия. Не забудем и о статичных элементах – особенностях архитектуры, иконах. Любой из этих элементов может быть вычленен из структуры ритуала лишь условно: в реальности всякая попытка рассматривать любую из частей ритуала вне общего контекста приводит к смысловым нарушениям.

Особенно ярко нераздельность всех элементов религиозного ритуала проявляется в период разного рода реформ, касающихся богослужения. Например, объектом полемики, возникшей вокруг ли-

тургической реформы патриарха Никона (1653–1666 гг.) были «новоисправленные книги» (вербальные тексты) и изменение формы перстосложения в крестном знамении (визуальный элемент богослужения). Однако неразрывное единство всех элементов ритуала ставит вопрос о формах и способах их взаимодействия, тем более что визуальные и вербальные элементы существенно различны: вербальный текст линеен и дискретен, разложим на меньшие элементы, тогда как текст визуальный, напротив, нелинеен и воспринимается единовременно. Каковы же основания взаимодействия столь разных частей ритуала?

Образ и слово: взаимовлияние и взаимодействие

Основной проблемой взаимодействия образа и слова является проблема перевода, возникающая на стыке визуального и вербального текстов. Как считает Ю. М. Лотман, проблема эта никогда не может быть решена до конца, так как «иконические (недискретные, пространственные) и словесные (дискретные, линейные) тексты взаимно непереводимы, выражать одно и то же содержание они не могут в принципе» [6, с. 218]. Вместе с тем включенность обоих видов текстов в единый текст ритуала ведет к их тесному взаимодействию на общих основаниях, создаваемых ритуалом в целом.

Так, едиными как для визуального, так и для вербального текста являются принципы трансляции религиозного содержания. Например, для православного ритуала в целом таким принципом является обратная перспектива. В визуальном тексте она проявляется прежде всего в иконописи и предполагает нахождение изображенного на иконе «между» собственно изображением и зрителем, который таким образом включается в создаваемое иконой сакральное пространство [3]. На том же принципе основана храмовая архитектура: лаконизм внешнего убранства храма контрастирует с яркими красками, характерными для убранства внутреннего.

Соответствие визуальному принципу обратной перспективы имеется в вербальном тексте православного богослужения: это и произнесение молитв на церковно-славянском языке, являющемся языком общения с Богом, и употребление так называемых титулов для обозначения слов с сакральным смыслом [7, с. 20–21]: написание с титулом – знак сакральности понятия, написание его же без титула изменяет смысл понятия на семантически прямо противоположный (так, написанное без титула слово «Бог» означает языческого идола). Понимание таких особенностей текста, естественно, предполагает длительное и полное «вживание» в текст, личное общение с Богом, молитву, что означает «выход из мира» и вхождение в пространство священного.

На примере того же православия можно проиллюстрировать и характерное для всех элементов ритуала единство принципов создания сакральных пространств. Так, для России X–XVI вв. для православного богослужения была характерна «перформативность» (А. М. Лидов), т. е. стремление распространить сакральное пространство не только на храм, но и в максимальной степени за его пределы. Проявлением этого выступают распространенные в тот период элементы перформативности в богослужении (например, чин умовения ног в Великий четверг, чин так называемого Пещного действия), а также разного рода внебогослужебные процессии (например, так называемое шествие на осляти в Вербное воскресенье в ряде городов России, в том числе в Москве – с участием царя и патриарха). Соответствием этой перформативности в вербальном тексте было очень распространенное употребление так называемых аористных форм прошедшего времени глаголов, обозначающих события, свершившиеся недавно [7, с. 200], причем эти формы употреблялись прежде всего по отношению к событиям Священной истории (наиболее яркий пример аориста применительно к евангельским событиям – первые слова пасхального тропаря: «Христос воскрес», означающие, что Христос «воскрес сейчас»). Еще один элемент перформативности в вербальном тексте – употребление множества слов с двойной – церковной и мирской – коннотацией. Например, в богослужебных текстах первой половины XVII в. чин соборования назывался «чином священия маслу». Слово «масло» имеет значения церковного елея, но одновременно и такие значения, как растительное масло, масляная краска и др. [8, с. 34–35]. В религиозном и мирском смысле может пониматься и слово «житие» – и жизнь, и жизнеописание святого, и, кроме этого, имущество, богатство [9, с. 114]. Многие из нерелигиозных значений этих и других слов богослужебного текста могут входить в ассоциативный ряд, выстраиваемый при восприятии текста молитвы, «встраивая» церковную жизнь в повседневность и наоборот, что также вело к сакрализации повседневной жизни.

Единство подходов к трансляции религии приводит к тому, что изменения в одной из областей ритуала – вербальной или визуальной – обязательно затронут и другую. Например, процесс трансформации «перформативности» начался в России XVII в. с визуального текста: в этот период появляется ряд икон, написанных с элементами прямой перспективы, что вело к отказу от обратной перспективы и переходу к прямой, отрицающей перформативность и делающей иконопись подобной светской живописи. Практически одновременно уходит перформативность и из вербального

текста: в рамках литургической реформы патриарха Никона из текстов удаляются аористные формы, заменяясь на перфектные, означающие события и действия, завершённые в далеком прошлом, а также слова двойного – мирского и церковного – значения (так, «чин священства маслу» становится «чином елеосвящения») [7, с. 201]. Как и переход к «живописанию», эти изменения также отдаляют человека от событий священной истории, выделяя этой истории определенное «место» в жизни верующего. Приведенные примеры показывают, что единство слова и образа в рамках религиозного ритуала является основой для их взаимовлияния.

Но, помимо взаимовлияния слова и образа, в рамках религиозного ритуала можно говорить и об их динамическом взаимодействии, основой для которого парадоксальным образом является взаимная непереводаемость двух видов текстов. Эта непереводаемость означает не только невозможность (или крайнюю сложность) перехода от визуального текста к вербальному и наоборот. Обратной стороной непереводаемости является, как справедливо указывает Ю. М. Лотман, «неопределенность, которая и есть резерв возрастания информации» [6, с. 218] и появления новых смыслов. Характерна в этом смысле история становления вероучения в христианстве. Текст Символа Веры, отражающий религиозный опыт христианской церкви, складывался постепенно, в течение нескольких столетий, что сопровождалось терминологическими спорами, связанными с определением Божества. Катализатором этих споров была не столько внутренняя потребность в вербализации визуального религиозного опыта, сколько причины внешнего характера, связанные с имевшими место попытками разного рода ересей дать рационалистическое объяснение фактов, известных верующим (Воплощение Христа, Его Воскресение и др.). Прот. Иоанн Мейендорф приводит пример св. Дионисия Великого, когда попытки вербально «выразить невыразимое» вели к терминологическим, а затем и богословским спорам: «Дионисий... говорил о Боге как о единстве трех ипостасей, т. е. трех конкретных реальностей. В латинском переводе это звучало двусмысленно: слово «ипостась» переводилось как *substantia*, т. е. «сущность», и навлекало подозрения в троебожии. Несомненно, Дионисий имел в виду вечное сосуществование трех ипостасей единого Бога, однако неразработанность терминологии привела к недоразумениям и протестам со стороны латинских богословов, а учение о Христе как о «твари» в скором времени привело к арианской ереси» [10, с. 104–105].

Конечно, далеко не всегда новые смыслы, появляющиеся при переходе от визуального текста к вербальному, настолько дискуссионны. Прираще-

ние смысла может идти и в направлении углубления в суть передаваемого опыта. Примером может быть многоплановое толкование православного крестного знамения, особенно ярко проявившееся в период полемики вокруг литургической реформы патриарха Никона во второй половине XVII в. Так, по словам соловецкого инокера Герасима Фирсова, «закрывает в себе крест Христов всю таемницу благоверия нашего, учит вызнати святую Троицу, из неба едиnorodного Сына Божиего на землю снитие и распятие Его и вознесение, и с неба вторый Его приход в судный день» [11, л. 290]. Более подробно описывает семиотическое содержание крестного знамения протопоп Аввакум: «...вознести на главу – являет ум нерожденный Отец ради Сына, Превечнаго Бога, прежде век вечных, таже положить на пуп – являет сходжение Его к нам и воплощение от Святыя Девы Богоотроковицы... вознести на правое плечо – являет вознесение Христово... и праведных одесную стояние... положить на левое плечо – являет во Второе Пришествие грешных осуждение и вечное мучение» [12, стб. 693]. Высока также семиотичность сложения перстов в крестном знамении: Аввакум понимает двоеперстие как символ Христа и соединения в Нем Божественной и человеческой природы [13, 14], а его оппоненты видят троеперстие как символ Святой Троицы: «И знамение честнаго и животворящаго Креста творити на себе тремя первыми персты десныя руки... во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа» [15, с. 15]. Таким образом, попытка вербального объяснения визуального знака порождает большой корпус текстов, связанных с углубленным его пониманием: в данном случае перевод визуального языка на язык слов дает существенное приращение смыслов.

То же приращение смыслов возникает и при обратном переходе, от вербального текста к визуальному. Например, чин умовения ног, совершаемый в Великий четверг Страстной недели перед Пасхой, основан на тексте Евангелия, согласно которому Христос «встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан». На просьбу апостола Петра, сначала возразившему Христу: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?», а затем, после ответа Господа, воскликнувшему: «Господи! не только ноги мои, но и руки и голову», Иисус ответил «Омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все» (Ин. 13: 2–20). Прот. Михаил Желтов отмечает, что данный текст допускал, по крайней мере, два толкования – одно было связано с самоуничтожением Христа как примером служения ближним, другое – с прообразом таинства Крещения [16], в

связи с чем визуальный текст таинства получал своеобразное толкование, связанное с омытием грехов.

Итак, взаимовлияние вербального и визуального текстов обеспечивается их единством в рамках религиозного ритуала, а взаимодействие слова и образа – потенциалом их взаимной непереодолимости, который ведет к приращению смысла, таким образом, визуальный и вербальный тексты взаимно дополняют друг друга. Однако функцией религиозного ритуала является не только коммуникация с духовным миром, но и трансляция религии. И если в области сакральной коммуникации визуальный и вербальный тексты дополняют друг друга, то в области трансляции религии ситуация выглядит несколько иным образом.

Религия в культуре: опыт и вероучение

Достаточно распространена точка зрения о религии как словесно выраженном «вероучении», которое и транслируется через религиозный ритуал. Именно в этой связи визуальные тексты нередко представляют как своего рода иллюстрацию текста словесного, тем более что общепринятой является и точка зрения о ведущей культуuroобразующей роли естественного языка, выполняющего, по выражению Ю. М. Лотмана, роль «штампующего устройства», включающего в семиотический контекст культуры явления окружающего мира [6, с. 254]. В этой связи можно говорить о ведущем месте слова в трансляции религии. Однако, более пристальное рассмотрение форм и способов этой трансляции показывает, что вопрос соотношения слова и образа значительно более сложен.

Обращает на себя внимание тот факт, что не только в религии, но и в других сферах культуры далеко не всегда вербальный текст прямо порождает свою визуальную «копию». Более того, например, в художественной литературе, имеется масса примеров обратного характера, на что обращает внимание Ю. М. Лотман, указывающий, что «первым звеном порождения текста можно считать возникновение исходного символа, емкость которого пропорциональна обширности потенциально скрытых в нем сюжетов». Ю. М. Лотман ссылается здесь на Ф. М. Достоевского, который отмечает, что основой написания романа должно быть «впечатление», полученное автором [6, с. 212] и выступающее в качестве толчка к началу создания произведения.

Похожей является ситуация и в религиозной жизни: началом вхождения в сферу религии зачастую является не знакомство с вероучением, а непосредственный, в том числе и визуальный, опыт. Примеры этого приводит, в частности, У. Джеймс: «Я помню ночь и то место на холме, где моя душа открылась Бесконечному... От моей внутренней

борьбы точно бездна раскрылась в моей душе и раскрыла другую неисследимую бездну по ту сторону звезд. Я был один с Тем, Кто сотворил меня и все прекрасное в мире, и любовь, и страдание, и самое искушение. Я уже не искал Его, я чувствовал совершенную гармонию между Его духом и моим» [17, с. 58]. В этом случае визуальный опыт (даже опыт созерцания природы, как в приведенном примере) предшествует вхождению в сферу религии. Особенностью религиозного опыта является его невыразимость в словах: по словам У. Джеймса, «самый лучший критерий для распознавания мистических состояний сознания – невозможность со стороны пережившего их найти слова для их описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте и пережить по чужим сообщениям их нельзя» [17, с. 297]. В этой связи очень характерно, что христианское богослужение формируется в I–IV вв. сначала как харизматическое богообщение и лишь позже происходит структурирование богослуженного чина и текста молитв. В дальнейшем развитии религии визуальный текст также зачастую порождает вербальный, примером чего являются, например, христианские богослуженные тексты, возникшие еще в первые века христианства вокруг чудотворных икон, начиная с иконы Спаса Нерукотворного. В данном случае вербальный текст порожден религиозным опытом, полученным через визуальный текст чудотворной иконы.

Таким образом, визуальный элемент генетически предшествует вербальному еще на стадии возникновения религии. Но он же играет приоритетную роль и в трансляции религии, так как трансляция, распространение религии связаны во многом с трансляцией лежащего в основе религии опыта, который «является не в форме отвлеченного понятия, которое разум признает истинным, а в форме реальности, постигаемой непосредственно в почти чувственном восприятии» [17, с. 32]. Так, согласно «Повести временных лет», «зрелище» и «красота» православного богослужения в Византии приводят к христианству послов князя Владимира [18, с. 186]. Аналогичную роль играет визуальный текст и на более поздних этапах христианизации Руси. В «Житии Стефана Пермского» отмечается, что после построения им в Пермской земле храма к нему «по вся дни прихожаху пермяне и некрещеннии суще, не на молитву частяще, не яко спасения требующе или молитвы ради пририщуше, но видети хотяще красоты и доброты и здания церковнаго». Именно это являлось первым опытом приобщения пермяков к христианству: «И бяху наслажающиеся зрениа, пребываху и паки отхожаху. Разхо-

дяде же ся, невернии суще, промежи собою друг другу глаголаху: «Велику быти Богу сему кристьянскому...» [19].

Фундаментальная важность визуального текста и его прямая связь с религиозным опытом позволяют ему иногда функционировать даже и вне связи с вербальным текстом. Любопытный пример того, как даже не имеющие сакрального характера чисто архитектурные особенности храма могут оказать существенное влияние на появление вербальных текстов, приводит Р. Тафт. В его работе «Великий вход» убедительно доказывается обусловленность возникновения Великого входа на литургии особенностями организации пространства конкретного храма Святой Софии в Константинополе. Изначально данный ритуал представлял собой вход служителей с богослужебными предметами из скевофилаксии, расположенной отдельно от храма. В дальнейшем, однако, Великий вход получает богословское толкование сам по себе: священнослужители, переносящие неосвященные дары, символически изображают вход Христа, сопровождаемого ангелами [20, с. 103, 230]. В этом случае особенности организации храмового пространства повлияли на становление корпуса вербальных текстов, связанных с толкованием возникшего под влиянием визуального текста ритуала.

В ряде случаев визуальный текст может создавать собственное сакральное пространство не только в храме, но и за его пределами. Таким образом создавалось внехрамовое сакральное пространство в ходе разного рода процессий, предшествовавших литургии и проходивших по местам, связанным с жизнью святых, которые Х. Матеос определяет как «стациональную литургию», которая «заклучалась в прохождении крестным ходом статей (стояний) под пение тропарей» [21, с. 65]. Наиболее масштабные процессии, например так называемое шествие на осляти в воспоминание Входа Христа в Иерусалим, связаны были с сакрализацией пространства города в целом, когда в Москве – патриарх, а, например, в Тобольске – митрополит, изображая собой Христа, «садился на осля,

или, за неимением его, на богато и особенным образом убранного коня и затем отправлялся в ход по улицам города» [22, с. 96]. Во всех случаях совершения шествия на осляти создавалось сакральное пространство, охватывавшее весь город, таким образом, происходила не просто трансляция религиозных ценностей, но сакрализация повседневной жизни.

Таким образом, с точки зрения восприятия, именно визуальный, а не вербальный элемент является системообразующим для сакрального пространства, именно он создает характерную для него духовную атмосферу. Причиной этого, как представляется, является изоморфность визуального текста религиозному опыту: как и религиозный опыт, визуальный текст целостен, недискретен, воспринимается одновременно, и именно поэтому работает как средство погружения в пространство религии, в отличие от вербального текста, который обычно следует за опытом, а не предшествует ему.

Однако существенная важность визуального элемента, связанная с его изоморфностью религиозному опыту, не отменяет роли слова в ритуале. Если образ изоморфен религиозному опыту и наиболее адекватен для его трансляции, то слову принадлежит миссия объяснения и закрепления опыта. Хотя духовная жизнь и начинается с экзистенциального переживания богообщения, но, как указывает В. Н. Лосский, «...без ума сердце слепо, лишено руководства» [23, с. 228]. Как пишет Н. О. Лосский, «только собрав в единое целое все свои духовные силы – чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию и религиозное созерцание, – человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные истины о Боге» [24, с. 470–471]. Именно такое «собрание» и обеспечивает религиозный ритуал в единстве всех его составляющих.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 13-13-70001.

Список литературы

1. Черемисина М. П. Тайный язык символов в хантыйской культуре // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2012. Вып. 1. С. 140–143.
2. Сазонова Н. И. Структурализм и герменевтика в анализе сакрального текста: к постановке проблемы // Вест. Томского гос. пед. ун-та. 2011. Вып. 11. С. 199–202.
3. Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Феория, 2009. 362 с.
4. Аванесов С. С. Визуальная антропология как исследовательская дисциплина // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. № 1. С. 68–74.
5. Требник. М.: Печ. двор, 26. IX. 1651. РГАДА СПК 3518. 688 л.
6. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Семисфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб.: Искусство-СПб., 2000. С. 151–276.
7. Алипий (Гаманович), иером. Грамматика церковнославянского языка. М.: Паломник, 1991. 272 с.
8. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М.: Наука, 1982. 358 с.

9. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 5. М.: Наука, 1978. 392 с.
10. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Киев: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
11. Фирсов Г. О сложении перстов, еже которыми персты десныя руки подобает всякому православному христианину вообразати на себе знамение честнаго креста. РГБ. Муз. собр., 4728, XVII в. (1634–1660 гг.). Л. 268–311.
12. Аввакум, прот. Книга обличений, или Евангелие вечное // Памятники истории старообрядчества. М.; Л.: Госиздат, 1927. Стб. 577–750.
13. Аввакум, прот. О сложении перст // Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. СПб.: Б. и., 1900. Приложение. С. 38–40.
14. Аввакум, прот. Послание к некоему Ионе // Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. СПб., 1904. Приложение. С. 26.
15. Деяния Собора 1666 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М.: Б. и., 1878. Т. 2. С. 9–19.
16. Желтов Михаил, прот. Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня: освящение мира, омовение св. престола, общее маслоосвящение, умовение ног. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/398148.html>.
17. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
18. Повесть временных лет. СПб.: Наука, 1996. 668 с.
19. Слово о житии и учении отца нашего Стефана // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. (Электронные публикации Пушкинского дома). URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10091#>
20. Тафт Р. Ф. История литургии святого Иоанна Златоуста. Т. 2. Великий вход: история перенесения даров и других преданафоральных чинов / пер. с англ. С. Голованова. Омск: Изд. С. В. Голованов, 2010. 464 с.
21. Матеос Х. Служение слова в византийской литургии. Исторический очерк / пер. с франц. С. Голованова. Омск: Изд. С. В. Голованов, 2010. 352 с.
22. Сулоцкий А., прот. Хождение на осляти в Вербное воскресенье, совершавшееся в старину в г. Тобольске // Тобольские епархиальные ведомости. 1882. № 5, Неоф. отд. С. 96–98.
23. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Изд-во Христианской благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к истине», 1991. С. 96–259.
24. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 560 с.

Сазонова Н. И., профессор.

Томский государственный педагогический университет.

Ул. Киевская, 60, Томск, Россия, 634061.

E-mail: nataly-sib@mail.ru

Материал поступил в редакцию 23.09.2013.

N. I. Sazonova

VISUAL TEXT IN RELIGIOUS RITUALS (DATA OF RUSSIAN ORTHODOX WORSHIP)

The article considers the role and place of the visual text in religious rituals, its interaction with other elements of the religious ritual and the role of the broadcast of religion in the cultural environment. On the example of Orthodoxy we deal with the visual text in the structure of religious ritual, aspects of its interaction with the verbal text, the role of visual text in spreading the religion. The conclusion is made about the indissoluble unity of the visual text with other elements in the religious ritual, dynamic interaction with them, as well as the priority role of the visual text in the translation of religion in culture.

Keywords: *religious ritual, visual text, verbal text, sacred space, religious culture, Orthodoxy.*

References

1. Cheremisina K.P. The containers of vital force in the khanty culture. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2012, vol. 1, pp. 140–143 (in Russian).
2. Sazonova N.I. Structuralism and hermeneutics in the analysis of the sacred text: to the problem. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2011, vol. 11, pp. 199–202 (in Russian).
3. Lidov A. M. Hierotopy. *Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Russia*. Moscow, Feoria Publ., 2009. 362 p. (in Russian).
4. Avanesov S. S. Visual anthropology as a research discipline. *Tomsk journal of Linguistics and Anthropology*, 2013, no. 1, pp. 67–74 (in Russian).
5. Breviary. Moscow: Pechatny dvor, 26.IX.1651. *Russian state archive of ancient acts*. SPK 3518. 688 l. (in Russian).
6. Lotman Y. M. Inside thinking worlds. *Semiosphere. Culture and explosion. Inside thinking worlds. Article. The research. Notes (1968–1992)*. St. Petersburg, Art-Petersburg Publ., 2000. Pp. 151–276 (in Russian).
7. Alypy (Gamanovich). *Grammar of the Church Slavonic language*. Moscow, Pilgrim Publ., 1991. 272 p. (in Russian).
8. *Dictionary of the Russian language XI–XVII centuries*. Vol. 9. Moscow, Nauka Publ., 1982. 358 p. (in Russian).
9. *Dictionary of the Russian language XI–XVII centuries*. Vol. 5. Moscow, Nauka Publ., 1978. 392 p. (in Russian).

10. John Meyendorff, Protopriest. *Introduction in patristic theology*. Kiev, The Temple of the PDP. Agapit of Pechersk Publ., 2002. 360 p. (in Russian).
11. Firsov, Gerasim. *The resignation of the fingers, on which the fingers right hands becoming to every Orthodox Christian portray on itself a sign of the precious cross*. RSL. The muses. SOBR., 4728, XVII century (1634–1660 biennium). L. 268–311 (in Russian).
12. Avvakum, Protopriest. Book reproving, or the gospel of the eternal. *The monuments of the history of the old believers*. Moscow, Leningrad, Gosizdat Publ., 1927. Col. 577–750 (in Russian).
13. Avvakum, Protopriest. The resignation of finger. *Borozdin A. K. Archpriest Avvakum*. St. Petersburg, B. I., 1900. Application. P. 38–40 (in Russian).
14. Avvakum, Protopriest. Message to some sort of Jonah. *Borozdin A. K. Archpriest Avvakum*. SPb., 1904. Application. P. 26. (in Russian).
15. Acts Cathedral 1666. Materials for the history of division for the first time of its existence. Moscow, B. I., 1878. So-2. Pp. 9–19 (in Russian).
16. Mikhail Zheltov, Protopriest. *The divine Liturgy of the Great Quartet and special ordinance of this day: blessing of the world, washing of the Holy throne, total minor consecration, washing of feet*. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/398148.html>. (in Russian).
17. James U. *Variety of religious experience*. Moscow, Nauka Publ., 1993. 432 p. (in Russian).
18. *The tale of bygone years*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1996. 668 p. (in Russian).
19. Word about the life and teachings of our father Stefan. *Library of the literature of Ancient Russia*. So 12. (Electronic publications of the Pushkin house). URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10091#> (in Russian).
20. Taft R. F. *A History of the Liturgy of st. John Chrysostom*. Vol. 2. The great entrance: the History of the transfer of gifts and other Pre-anaphoral Rites. Second Edition. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Roma, 1978 (Russ. ed.: Taft R. F. Istorija liturgii svt. Ioanna Zlatousto. T. 2. Velikij vhod: Istorija perenesenija darov i drugih predanaforal'nyh chinov. Per. s angl. S. Golovanova. Omsk: Izdatel' S. Golovanov, 2010. 464 p.)
21. Juan Mateos S.J. *La celebration de la parole dans la liturgie Byzantine Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*. Roma, 1971 (Russ. ed.: Mateos H. Sluzhenie slova v vizantijskoj liturgii. Istoricheskij ocherk / Per. s francuzskogo jaz. S. Golovanova. Omsk, Izd. S. V. Golovanov, 2010. 352 p.)
22. Sulockij A., Protopriest. Walking his entrance upon a donkey in the palm Sunday, in his old days, Tobolsk. *Tobol'skie eparhial'nye vedomosti*, 1882, no. 5, after her sword. div., pp. 96–98 (in Russian).
23. Lossky V.N. Sketch of the mystical theology of the Eastern Church. *Mystical theology*. Kiev, Publishing house of the Christian charitable-educational Association „Path to the truth“, 1991, pp. 96–259 (in Russian).
24. Lossky N. *Acting History of Russian philosophy*. Moscow, Vysshaya Shkola Publ., 1991. 560 p. (in Russian).

Tomsk State Pedagogical University.

Ul. Kievskaya, 60, Tomsk, Russia, 634061.

E-mail: rector@tspu.edu.ru