



НАУЧНАЯ СТАТЬЯ  
УДК 101

DOI: 10.18287/2782-2966-2022-2-2-19-24

Дата поступления: 17.04.2022  
рецензирования: 31.05.2022  
принятия: 17.06.2022

**В.Т. Фаритов**

Самарский государственный технический  
университет, г. Самара, Российская Федерация  
E-mail: vfar@mail.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-4941>

## Семиотика религиозного опыта

**Аннотация:** статья посвящена проблеме семиотических аспектов религиозного опыта. На материале анализа шестой главы Книги пророка Исаии в качестве основных семиотических компонентов религиозного опыта выделяются видение, пророчество, знамение и толкование. Раскрывается специфика знакового характера названных компонентов. Обосновывается тезис, что семиотические компоненты религиозного опыта взаимообуславливают друг друга, образуя целостную семиотическую структуру. Теоретическую базу исследования составляют концептуальные разработки отцов церкви, богословов и религиозных философов: Дионисий Ареопагит, Иоанн Златоуст, Игнатий Брянчанинов, В.Н. Лосский, А.Ф. Лосев и др. В исследовании используются методологические принципы и установки историко-философской реконструкции, герменевтики и семиотики.

**Ключевые слова:** религиозный опыт; знак; видение; пророчество; знамение; толкование; семиотическая модель.

**Цитирование:** Фаритов В.Т. Семиотика религиозного опыта // Семиотические исследования. *Semiotic studies*. 2022. Т. 2, № 2. С. 19–24. DOI: <http://doi.org/10.18287/2782-2966-2022-2-2-19-24>.

**Информация о конфликте интересов:** автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© **Фаритов В.Т., 2022** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Самарский государственный технический университет, 443100, Российская Федерация, г. Самара, Молодогвардейская, 244.

SCIENTIFIC ARTICLE

**V.T. Faritov**

Samara State Technical University,  
Samara, Russian Federation  
E-mail: vfar@mail.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2270-4941>

## Semiotics of religious experience

**Abstract:** the article is devoted to the problem of semiotic aspects of religious experience. There have been pointed out the following main semiotic components of religious experience – seveven, prophecy, sign and interpretation, based on material analysis of the Isaiah sixth chapter. Moreover, there have been divulged the symbolic nature of the above-mentioned components. There has been given proof of the thesis that the semiotic components of religious experience determine each other, forming an integral semiotic structure. The theoretical basis of the study – the conceptual development of the Church Fathers, theologians and religious philosophers: Dionysius the Areopagite, John Chrysostom, Ignatius Brianchaninov, V.N. Lossky, A.F. Losev and others. Methodological principles and guidelines of historical and philosophical reconstruction, hermeneutics and semiotics are used in the present research.

**Key words:** religious experience; sign; vision; prophecy; sign; interpretation; semiotic model.

**Citation:** Faritov, V.T. (2022), Semiotics of religious experience, *Semioticheskie issledovaniya. Semiotic studies*, vol. 2, no. 2, pp. 19–24, DOI: <http://doi.org/10.18287/2782-2966-2022-2-2-19-24>.

**Information about conflict of interests:** author declares no conflict of interests.

© **Faritov V.T., 2022** – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, 244, Molodogvardeiskaya, Samara, 443100, Russian Federation.

Вопрос о природе и структуре религиозного опыта неоднократно становился предметом философского осмысления. И.А. Ильин определяет религиозный опыт как обращенность души к Богу, «искание Его, спрашивание о Нем, призыв к Нему, попытка осуществить Его» (Ильин 2002, с. 452). Подобно тому, как И. Кант эксплицировал априорные структуры научного и метафизического познания, русский мыслитель раскрывает трансцендентальные структуры религиозного опыта (Фаритов 2021, с. 27–45). Вместе с тем религиозный опыт конституируется не только направленностью сознания на божественный предмет. Религиозный опыт в качестве своего необходимого условия предполагает тексты, отсылающие к другим текстам. Соответственно, религиозный опыт выражается и фиксируется в знаках, осуществляется через толкование системы знаков. Обращаясь к проблематике знакового характера религиозного опыта, мы вступаем в область семиотических исследований. Как отмечает А.Ю. Нестеров, «общая семиотика является онтологической доктриной, утверждающей знаковый характер любого рода объектов, предметов, понятий, процессов, состояний и положений дел, с которыми человек имеет дело» (Нестеров 2012, с. 9).

В настоящем исследовании мы проанализируем семиотические аспекты религиозного опыта на материале Шестой главы книги пророка Исаии. Начнем со стихов 1–8: «В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями. И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа. Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня» (Ис. 6:1–8).

В тексте описывается видение пророка Исаии. Видение – одна из наиболее значимых форм религиозного опыта. Собственно, вся книга пророка Исаии представляет собой Видение, этим словом открывается Первая глава: «Видение Исаии, сына Амосова, которое он видел о Иудее и Иерусалиме, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии – царей Иудейских» (Ис. 1:1). Первое, что обращает на себя внимание, то, что видение относится к сфере

представления, предполагает чувственные образы. Текст рассматриваемой главы вообще изобилует глаголами, означающими чувственное восприятие и действия, предполагающие чувственное восприятие: видел, слышал, сказал. Однако речь идет о превосходящем возможности чувственного восприятия. Первое затруднение, с которым мы сталкиваемся уже в самом начале, состоит в вопросе о возможности адекватного познания и выражения Бога. Это старая богословская проблема. В учении отцов Церкви данный вопрос решается в пользу непознаваемости Бога в его сущности (Дионисий Ареопагит 2017). Только эта позиция соответствует догматическому богословию (Лосский 2015). Применительно к семиотическому исследованию вопрос конкретизируется следующим образом: каким образом возможно говорить о знаковом характере того, что не является ни объектом, ни предметом, ни явлением, ни процессом, ни положением дел? Возможна ли семиотика религиозного опыта, если с самого начала мы сталкиваемся с таким затруднением?

Иоанн Златоуст дает следующее толкование этого места: «Он говорит не противное словам Христовым, но весьма согласное с ними. Христос говорит о точном богопознании, которого никто не имеет; сущего Божества и чистого существа Его никто не видел кроме Единородного; а пророк повествует о видении, возможном для него. Он не мог видеть того, что есть Бог, но видел Его явившимся в образе и нисшедшем настолько, насколько могла возвыситься немощь созерцающего. А что действительно ни он и никто другой не видел чистого Божества, это очевидно из самого повествования. «Видел», говорит, «Господа сидящего»; но Бог не сидит; это телесное положение. Притом говорит не просто «сидящего», а: «на престоле»; но Бог не поддерживается чем-нибудь; как можно сказать это о Том, Кто существует везде и наполняет все, «в Его руке глубины земли» (Пс. 94:4)? Очевидно, что это видение было снисхождением Божьим» (Златоуст 2013, с. 170–171). Чувственные образы выступают в тексте в качестве знаков сверхчувственного. Бог, которого видел пророк, есть образ Бога, но не сам Бог. То же самое относится к другим образам, представленным в тексте: летающие крылатые Серафимы, горящий уголь, клещи, жертвенник. Во всех случаях речь идет о чувственном выражении сверхчувственного. Образ Господа, сидящего на престоле, это чувственное выражение Бога бесконечного и вечного.

Согласно А.Ф. Лосеву выражение представляет собой синтез двух разнородных планов бытия: внутреннего и внешнего, трансцендентного и имманентного. А.Ф. Лосев выделяет три семиотические конфигурации выражения: схему, аллегория и символ (Лосев 2021). В первом случае внутреннее превосходит внешнее. Во втором – внешнее

доминирует над внутренним. Наконец, в символе устанавливается равновесие внутреннего и внешнего или, выражаясь в терминологии семиотического подхода, означаемого и означающего. В видении пророка Исаии представлена именно эта третья конфигурация выражения. Схематизм не подходит для религиозного опыта, поскольку предполагает фактическое отсутствие самостоятельной значимости означающего слоя образа. В схеме означающее значимо лишь в той степени, в какой оно отсылает к означаемому. Но тогда мы имели бы дело не с религиозным опытом, а с метафизикой, претендующей на познание трансцендентного либо утверждающей его непознаваемость. Однако в религии речь не идет ни о познании божественной сущности, ни о постулировании абсолютной трансцендентности божества. Религии не присущ гносеологический оптимизм, поскольку, утверждая познаваемость Бога, мы тем самым превращали бы его в объект ни агностицизм. Равным образом, религии не свойственен и агностицизм, поскольку полная невыразимость Бога исключала бы и возможность религиозного опыта. Не адекватна религиозному опыту и аллегория, так как здесь центр тяжести означивания смещается в сторону означающего. В этом случае мы были бы вынуждены признать видение пророка Исаии всего лишь басней, образы которой выражают доступный непосредственному словесному формулированию моральный смысл. Таким образом, остается только третья конфигурация выражения – символизм. Применительно к рассматриваемому тексту мы должны не ограничиваться утверждением, что образ Господа, сидящего на престоле, не есть непосредственное представление божественной сущности. От нас требуется также признать, что данный образ есть снисхождение самого Бога к возможностям восприятия людей, ограниченных условиями определенной исторической ситуации, уровнем культуры и степенью развития религиозного сознания: «Но если бы являлось само чистое существо Божье, то оно не являлось бы различным образом; а так как по снисхождению Бог являл Себя пророкам, то таким, то другим образом, принимая виды, соответственные различным временам» (Залатоуст 2013, с. 171). Следовательно, религиозный опыт требует признания образа одновременно 1) не соответствующим Богу во всей полноте его сущности и 2) делающим возможным отношение человек к самому Богу: «Для чего Бог является здесь сидящим на престоле и притом окруженным серафимами? Он приспособляется к обычаю человеческого, так как и речь Его обращена к людям» (Залатоуст 2013, с. 171).

Образ-символ конституируется на пересечении вневременного, вечного божественного бытия с исторической фактичностью человеческого бытия. На основе этой структуры образа в тексте вычле-

няются два плана содержания: пророчество и история. Оба плана одновременно переплетаются и расходятся друг с другом. История в данном случае представляет собой повествование о событиях, имевших место в жизни того или иного народа в определенное время. В Книге пророка Исаии достаточно много указаний на исторические события из жизни израильтян и других народов. Время чаще всего обозначается двумя способами: упоминание имен царей и войн. Тем самым повествование привязывается к конкретному историческому времени. Аналогичным образом часто употребляющиеся географические наименования вписывают повествование в конкретное пространство. События описываются как происходившие в реальном историческом времени и месте. Все это необходимо для уразумения того, что религиозный опыт не связан с отрицанием земного, имманентного плана бытия. Религия не есть бегство от действительности в потусторонний мир, не есть нигилизм. Все, что писали о религии Фейербах, Маркс, Ницше, представляет собой последствие забвения религиозного опыта, утраты его понимания. Книга пророка Исаии непосредственным образом показывает, что религиозный опыт направлен на историческое существование человека. Но, с другой стороны, религиозный опыт утверждает историю не в голой фактичности, но в аспекте ее «интеллигенции», т.е. соотнесенности с высшим смыслом, с высшим планом бытия. История сама по себе есть лишь последовательность событий, управляемых либо случаем, либо механической цепью причинно-следственных связей. Смысл истории утверждается через пересечение временного пласта бытия с планом вневременного, вечного. Этот второй план в повествовании и есть пророчество.

В рассматриваемой нами главе историческая отсылка дана в первом стихе: «В год смерти царя Озии». Это примерно 739 год до нашей эры. Затем повествуется о видении Исаии. С девятого стиха дается собственно пророчество об Иудее: «И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите – и не уразумеете, и очами смотреть будете – и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их. И сказал я: надолго ли, Господи? Он сказал: доколе не опустеют города, и останутся без жителей, и дома без людей, и доколе земля эта совсем не опустеет. И удалит Господь людей, и великое запустение будет на этой земле. И если еще останется десятая часть на ней и возвратится, и она опять будет разорена; но как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, остается корень их, так святое семя будет корнем ее» (Ис. 6: 9–13). Если история есть повествование о случившихся событиях, то пророчество в первом прибли-

жении есть «история будущих событий, данная прежде их исполнения» (Златоуст 2013, с. 201). При этом пророчество, согласно Златоусту, часто говорит о будущем, как о прошедшем (Златоуст 2013, с. 201). Следует учитывать, что цель и назначение пророчества не заключается в фактическом предсказывании будущего. Иначе пророчество мало чем отличалось бы от истории. История повествует о случившихся событиях, пророчество – о событиях, которые случатся в будущем. И то и другое остается в плане имманентного, временного бытия. Будущее не имеет онтологического приоритета перед прошлым. Будущее с течением времени становится прошлым: события, относившиеся к будущему во времена пророка Исаии, во времена Иоанна Златоуста уже принадлежали к далекому прошлому. Однако не только будущее, но и настоящее не имеет приоритета перед прошлым. Пророчество, конечно, адресовано современникам пророка и направлено к их вразумлению и исправлению. Но это лишь частный аспект. Не в меньшей степени пророчество адресована и тем, кто будет жить в последующие эпохи, в том числе и тогда, когда предсказываемые исторические события исполнятся.

Пророчество не является способом исторического познания, его назначение не заключается в предсказании грядущих исторических событий, фаталистическим образом раз и навсегда предначертанных. Пророчество есть способ познания божественной воли. И смысл не в том, чтобы пророчество непременно сбылось. Если воля Бога познана и принята, предреченные катастрофические события могут и не наступить. Бог может отменить предсказанное, если одного предсказания окажется достаточно для обращения. Но и сбывшееся пророчество имеет одну цель: в исторических событиях распознать благодетельную волю Бога, превратить историческую фактичность в знак божественной воли, божественного провидения.

Через исторические события пророчество сообщает «о делах, превышающих разум человеческий и превосходящих обыкновенные соображения» (Златоуст 2013, с. 188). Сквозь пласты исторического времени в пророчестве проступает пласт вневременного. Чтобы не быть простым историческим предсказанием, пророчество соединяется со знаменем. Знамение – еще один конститутивный для религиозного опыта компонент. Знамение – слово, состоящее в этимологическом родстве со словом «знак». Знаменованье означает давать знак чему-либо. Предзнаменованье – такой знак, который указывает на грядущие события. Например, в «Слове о полку Игореве» солнечное затмение было воспринято как божье знамение неудачи предстоящего похода.

От пророчества знамение отличается двумя существенными признаками. Во-первых, знамение

содержит в себе элемент чудесного, нарушающего установленный порядок земного бытия: «Знамение должно выходить из общего порядка вещей, превосходить обычный порядок природы, быть дивным и необыкновенным, так, чтобы каждый из видящих и слышащих замечал это. Потому оно и называется знаменем, что заключает в себе нечто знаменательное; а знаменательным оно не было бы, если бы не выходило из общего порядка прочих вещей» (Златоуст 2013, с. 190). Пророчество свидетельствует о божественной воле косвенно, поскольку предрекаемые исторические события сами по себе не превосходят установленный порядок существования. Война, нашествие иноплемennых, разорение и пленение – все это вполне естественные события, которые могут быть и не восприняты в качестве знака трансцендентного. Необходим пророк, который не просто предрекает грядущие бедствия, но и дает им соответствующее истолкование. Знамение есть более непосредственное указание на трансцендентное – в силу того, что оно превосходит обычный порядок вещей.

Во-вторых, знаменья чаще всего связаны с природным бытием, в то время как пророчества – с бытием социальным, историческим. Речь здесь идет о плане означающего. Означаемым и знаменем, и пророчества выступает всегда воля Бога. Означающим знаменья чаще всего выступают природные феномены, поскольку именно в сфере природы установленный порядок проявляется в наиболее последовательной и непрерываемой форме, в форме естественного закона. Чем жестче установленный порядок, тем выше значимость его нарушения. Там, где порядок отсутствует, нарушение вообще не имеет места. Там, где порядок не установлен жестко, где речь идет скорее о закономерностях, нежели о законах, нарушения не столь значимы. Только там, где порядок носит характер непрерываемого закона, отклонения становятся исключительными, из ряда вон выходящими событиями. По этой причине нарушения в сфере природных явлений оказываются более подходящими для того, чтобы стать знаменьями. В сфере социального и исторического бытия уровень свободы выше, соответственно, степень детерминированности и прогнозируемости событий не так высока. По этой причине природные явления чаще всего выступают означающим в знаменьях: «Знаменем потопа была радуга. Грех содомитян показывает попаленная земля. Радуга видима по всему земному кругу, знамение же греха содомского не повсюду видимо. Смотри, таким образом небо и земля представляют знамение гнева Божия: одно усматривается очами, другое же возвещается прочим людям по слуху. Медный змей был знаменем относительно иудеев, листы жертвенника были также знаменем. Мы имеем много знаменей ада в слабостях, болезнях, тяжких наказаниях, так



что из этого мы можем гадать о будущем. Кто не слышал о гневе, излившемся на содомитян? Где среди языков не было слышно об этом? А наказания иудеев разве недостаточны для того, чтобы мы познали будущие наказания? Город разрушен, храм сожжен, скорби, притеснения, рассеяние тех, которые распяли (Христа); все они без полей, без городов, в дырявых платьях блуждают по вселенной. То, что они рассеяны не силою человеческою, ясно из того, что иногда при помощи Божией они побеждали македонян, персов и мидян, но великая сила Распятого их рассеяла и разбросала таким образом. Когда Финеес убил одного человека, то он получил великие блага. Когда сам Моисей сделал то же, то и ему были величайшие дары. Теперь же, если они убили действительно противника Божия, то почему же они подверглись мучениям, почему они рассеяны и разбросаны по вселенной? Кто не верит в адские наказания, тот пусть обратит свой ум на наказания, происходящие с иудеями, или на наказания Сапфиры и Анании, которые, посвятив прежде свое имущество Богу, потом погибли, как грабители храма» (Златоуст 2013, с. 434).

Таковы основные черты, отличающие знамение от пророчества. Наряду с видениями, пророчествами и знаменами, значимым компонентом религиозного опыта выступает толкование. Данный феномен также связан со знаковым характером религиозного опыта. В святоотеческих текстах основное направление толкования – прочтение Ветхого Завета в контексте Нового Завета. С одной стороны, книги Нового Завета содержат досочно большое число прямых (цитат) и косвенных отсылок к Ветхому. В том числе цитаты из Книги пророка Исаии в Новом Завете встречаются особенно часто. С другой стороны, сам Ветхий Завет и, в первую очередь, пророческие послания содержат непосредственные предвозвещения грядущего пришествия Мессии. Поэтому Иоанн Златоуст выделяет особый вид пророчеств: наряду с пророчествами о грядущих событиях в истории иудейского народа, существуют пророчества о событиях Нового Завета: «Есть и другой род пророчества, – это предсказание о Христе; в них с точностью говорится не только о пришествии Его, но и о том, что Он будет делать по пришествии, о зачатии, о рождении, о Кресте, о чудесах, об избрании учеников, о Новом Завете, о прекращении иудейства, об истреблении язычества, о высоком достоинстве Церкви и о всех других, последующих обстоятельствах. Обо всем этом со всей ясностью за много времени предсказывали пророки, об ином – прообразовании, а об ином – словами» (Златоуст 2013, с. 14). Таким образом, Ветхий Завет становится знаком Нового Завета: «Таковы вообще писания Ветхого Завета. А в Новом Завете то, что в Ветхом сказано загадочно, объясняется; именно: пророчества свидетельствуются делами, изображается жизнь,

достигающая до небес, указываются неизреченные будущие блага, «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (1Кор.2:9). Новый Завет, приняв человека, постепенно и мало-помалу освобожденного от нечестия Ветхим Заветом, возводит его к жизни ангельской. Делом Ветхого Завета было – сотворить человека, а Нового – сделать человека ангелом. Когда нечестие произвело то, что люди перестали быть людьми, низвело их до низости бессловесных и сделало скотоподобными, то закон освобождал их от этого нечестия, благодать же прибавляет им и ангельские добродетели» (Златоуст 2013, с. 14–15).

Задача толкователя состоит в том, чтобы в образах Ветхого Завета раскрыть прообразы Нового Завета. Так, в рассматриваемой нами Шестой главе образы стихов: «Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6: 6-7) могут быть истолкованы в качестве прообразов таинства Евхаристии, причащения тела и крови Христова: «Некоторые говорят, что это – прообразы будущих таинств: и этот алтарь, и разложенный огонь, и служебная сила, и прикосновение к устам, и очищение грехов» (Златоуст 2013, с. 176). Это лишь отдельный пример – в святоотеческой экзегетической литературе их множество. Едва ли не каждый ветхозаветный образ содержит в себе прообраз Нового. Однако и в Новом Завете даны образы, отсылающие к «жизни будущего века». В конце концов, все образы Писания отсылают ко второму пришествию, страшному суду. Но и это – образы, символы, сообщающие доступным для нас способом то, что для нас в нашем нынешнем состоянии недоступно. Такова герменевтическая структура Священного Писания.

Книгу пророка Исаии называют ветхозаветным Евангелием ввиду того, что в образах книги прочитываются пророчества о Христе. Историческое время здесь пересекается сверхисторическим, горизонталь – вертикалью, имманентное – трансцендентным. В этом и заключается основная интенция благой вести: трансцендентное перестает быть только трансцендентным, имманентное перестает быть только имманентным. Божественное и человеческое, вечное и брнное, небесное и земное приходят к нераздельному и неслиянному единству. В семиотическом плане речь здесь идет об Имени Сына: «Имя, по наружности своей ограниченное, но изображающее собой Предмет неограниченный, Бога, заимствующее из Него неограниченное, Божеское достоинство, Божеские свойства и силу» (Брянчанинов 2017, с. 363). Подобно тому, как Сын Божий Сам является Богом, Имя Иисуса Христа само есть средоточие боговоплощения, точка схождения ограниченного и безграничного:

«Положить другое основание для моления именем Иисуса, кроме положенного, невозможно: оно есть Сам Господь наш Иисус Христос, Богочеловек, непостижимо прикрывший неограниченное естество Божие ограниченным естеством человека и из ограниченного человеческого естества проявляющий действие неограниченного Бога» (Брянчанинов 2017, с. 483). Ограниченное, выступающее знаком неограниченного, само становится неограниченным – не утрачивая при этом своей ограниченности. Ограниченное не лишается своей ограниченности, но перестает быть только ограниченным. Одновременно неограниченное перестает быть только неограниченным. Знак становится символом, становится Именем. Здесь мы вступаем в область проблематики имяславских споров (Епископ Иларион (Алфеев) 2021) и философии имени (Лосев 2009).

На основании проведенного анализа можно сделать вывод, что религиозный опыт предполагает определенную и специфическую семиотическую конфигурацию. Структурообразующими компонентами семиотической модели религиозного опыта выступают видение, пророчество, знамение и толкование. Названные компоненты не изолированы, но предполагают друг друга, образуя таким образом семиотическую систему. Видение в общем и целом есть способ чувственного выражения сверхчувственного. Пророчество представляет собой видение будущих исторических событий, которые, в свою очередь, выступают в качестве знаков божественной воли. Знамение представляет собой особый вид пророчества, в котором функцию знака божественной воли приобретают события нарушения естественного порядка вещей. Наконец, толкование есть способ обнаружения бытия безграничного в ограниченном по форме знаке. Максимально полное выражение эта установка получает в Имени Сына Бога. Данное Имя выступает в качестве предельного онтологического и семиотического горизонта видения, пророчества и знамения.

### Библиографический список

Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2017. 464 с.

Епископ Иларион (Алфеев), Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Москва: ИД Познание, 2021. 1072 с.

Игнатий (Брянчанинов), святитель. Избранные творения. Аскетические опыты: В 2 т. Том II. Москва: Сибирская Благовонница, 2017. 701 с.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Москва: АСТ, 2002. 586 с.

Иоанн Златоуст, свт. Обозрение книг Ветхого Завета. Толкование на пророка Исаию. Москва:

Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2013. 576 с.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Москва: АСТ, 2021. 448 с.

Лосев А.Ф. Философия имени. Москва: Академический проект, 2009. 300 с.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва: Академический проект, Парадигма, 2015. 543 с.

Нестеров А.Ю. Семиотика как методология и онтология // Семиотические исследования. 2021. Т. 1, №1. С. 6–14.

Фаритов В.Т. От Гегеля к Канту: философские поиски И. Ильина в свете кризиса европейской метафизики // *Mixtura verborum* 2019–2020: пограничное время: сборник научных статей; под ред. С.А. Лишаев. Самара: Самрама, 2021. С. 27–45.

### References

Dionysius the Areopagite (2017), *Corpus of essays. With interpretations of Rev. Maximus the Confessor*, Oleg Abyshko Publishing House, St. Petersburg, Russia.

Bishop Hilarion (Alfeev) (2021), *The Sacred Mystery of the Church. Introduction to the history and problems of the imyaslav disputes*, Pznanie Publishing House, Moscow. Russia.

Ignatius (Bryanchaninov), saint. (2017), *Selected creations Ascetic experiences: In 2 volumes. Volume II*, Sibirskaya Blagozvonitsa, Moscow. Russia.

Ilyin, I.A. (2002), *Axioms of religious experience*, AST, Moscow, Russia.

John Chrysostom, St. (2013), *Review of the books of the Old Testament. Interpretation of the prophet Isaiah*, Orthodox Charitable Brotherhood in the Name of the All-Merciful Savior, Moscow, Russia.

Losev, A.F. (2021), *Dialectic of myth*, AST, Moscow, Russia.

Losev, A.F. (2009), *Name philosophy*, Academic project, Moscow, Russia.

Lossky, V.N. (2015), *Essay on the mystical theology of the Eastern Church. dogmatic theology*, Academic project, Paradigm, Moscow, Russia.

Nesterov, A. Yu. (2021), Semiotics as methodology and ontology, *Semioticheskie issledovaniya. Semiotic studies*, vol. 1, no. 1, pp. 6–14.

Faritov, V.T. (2021), From Hegel to Kant: philosophical searches of I. Ilyin in the light of the crisis of European metaphysics, *Mixtura verborum 2019–2020: borderline time: collection of scientific articles* (S.A. Lishaev. ed), Samrama, pp. 27–45.

Submitted: 17.04.2022

Revised: 31.05.2022

Accepted: 17.06.2022