



Поэтическая теология Яна Павла II: семиотический порог и визуализация абстракций

Е. Е. Бразговская

Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского,

Санкт-Петербург, Российская Федерация

Пермский гуманитарно-педагогический университет, Пермь, Российская Федерация

elena.brazgowska@gmail.com

Для цитирования:

Бразговская Е. Е. Поэтическая теология Яна Павла II: семиотический порог и визуализация абстракций // Визуальная теология. 2025. Т. 7. № 2. С. 258–275. <https://doi.org/10.34680/vistheo-2025-7-2-258-275>

Аннотация. В центре работы стоит вопрос о *семиотическом пороге* (У. Эко), на котором останавливается человек в попытках познания метафизических сущностей. Из лингвистического аргумента существования Бога (существует то, что воплощено в знаки) вытекает проблема языка, на котором можно адекватно формулировать знание об объектах трансценденции. Репрезентативные «затруднения» языка теологии возникают на уровне семантики его терминов, отмеченных семантической и эпистемической неопределенностью и создающих ситуацию *сокрытости* Бога. Методологический дискурс исследования (философская метафизика, когнитивная семиотика и теолингвистика) предполагает использование формальных методов анализа (логико-семантический, семиотический). В качестве материала анализа предложен «Римский триптих» (Tryptyk Rzymski) Яна (Иоанна) Павла II как пример *поэтической актуализации* представлений У. Эко о пороге репрезентаций и инструментах его преодоления. Расширяя предложенное Эко понятие семиотического порога (границы между знаком и не-знаком), Ян Павел II конкретизирует его в дискурсах жизни человека и Бога. В «Римском триптихе» представлена система невидимых переходов. Среди них: онтологический порог между предвечным Словом Бога и сотворенным миром; порог времени между Вечностью и созданием человека, жизнью и смертью; порог отцовства; порог познания между языком и трансцендентным Богом; порог переводимости между словом и визуальным образом; конклав как «личная» граница Папы, отделившая Кароля Войтылу от Яна Павла II. Каждый порог связан с эпифанией невидимого, в качестве инструментов свершения которой Ян Павел II предлагает принцип *analogia entis* и визуализацию вербальных символов (Книги Бытия) в иконическом образе (фресках Сикстинской капеллы). Раскрываясь в визуальном знакносителе, Слово в прямом смысле обретает тело. Так произведения искусства становятся источниками теологического знания. Интересно, что о возможностях перехода через семиотические пороги пишет именно понтифик (лат. *pontifex* – создатель мостов).

Ключевые слова: Ян Павел II, лингвистический аргумент существования Бога, репрезентативный потенциал языка теологии, семиотический порог, поэтическая теология, визуальная теология.

Poetic theology of Jan Paul II: semiotic threshold and visualization of abstractions

Elena E. Brazgovskaya 

Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg, Russian Federation
Perm Humanitarian Pedagogical University, Perm, Russian Federation
elena.brazgowska@gmail.com

For citation:

Brazgovskaya E. E. Poetic theology of Jan Paul II: semiotic threshold and visualization of abstractions. *Journal of Visual Theology*. 2025. Vol. 7. 2. Pp. 258–275. <https://doi.org/10.34680/vistheo-2025-7-2-258-275>

Abstract. The central issue of the research is the question of the *semiotic threshold* – the boundary between semiotic phenomena and no-sign territory (Umberto Eco), where man stops trying to understand metaphysical entities. The linguistic argument for God's existence (God is embodied in signs) is followed by the linguistic problem of how to formulate knowledge about the objects of transcendence. Representative difficulties of the language of theology arise at the level of the semantic and epistemic ambiguity, which creates a situation of the hiddenness of God. The methodological discourse of this research (philosophical metaphysics, cognitive semiotics, and theolinguistics) presupposes the use of formal methods of analysis (logical-semantic, semiotic). In discussing the semiotic limitations of theological language, the author refers to Jan (John) Paul II's "Roman Triptychus" (Tryptyk Rzymski). This text presents the poetic actualization of the U. Eco's ideas about the threshold of representations. Jan Paul II expands the idea of the semiotic threshold by showing it in the discourse of God and man. The "Roman Triptych" presents a system of invisible transitions. Among them there is an ontological threshold between the eternal Word of God and the created world; the threshold of time between Eternity and the creation of man, life, and death; the threshold of fatherhood; the threshold of knowledge between language and transcendent God; the threshold of interpretation between the word and the visual image; the conclave as the "personal" border of the Pope, which separated Karol Wojtyła from John Paul II. Each threshold is associated with an epiphany of the invisible, for which John Paul II proposes the principle of *analogia entis* and the visualization of verbal symbols (the Book of Genesis) in an iconic image (the frescoes of the Sistine Chapel). Revealing itself as a visual sign-bearer, the Word acquires a body. Thus, from the pontiff's point of view, works of art become sources of theological knowledge. The article emphasizes that this is the pontiff who speaks on the problem of crossing semiotic thresholds (Lat. *pontifex*, creator of bridges).

Keywords: Jan (John) Paul II, linguistic argument for the existence of God, representative potential of the language of theology, semiotic threshold, poetic theology, visual theology.

Wiedza o Bogu ... wykracza poza możliwości języka i wydaje się paradoksalna.
Знание о Боге превышает возможности языка, и потому парадоксально.

Leszek Kołakowski

Pozwól mi się tutaj zatrzymać na progu.
Позволь задержаться на этом пороге.

Jan Paweł II

Введение: система проблемных вопросов, методологические основания и материал исследования

Говоря о возможности познания объектов трансценденции, исследователь оказывается внутри парадоксальной ситуации, связанной с их онтологической природой. С точки зрения религии (собственно веры), Бог как центральный объект теологии обладает объективным идеальным бытием вне зависимости от человеческого восприятия (до возникновения человека, вечно, неизменно). Однако сам процесс познания Бога и других идеальных сущностей возможен только потому, что все они являются языковыми конструктами, сопровождаемыми ментальными образами. Столя утверждения о Боге, мы создаём и воспринимаем Его образ.

Подчеркну, что речь пойдёт исключительно о проблемах философской семиотики и когнитивистики: о форме существования объектов трансценденции для человека и степени их познаваемости. Это значит, что здесь я ничего не говорю о собственно религии и вере, вынося за скобки вопрос о существовании Бога «до» человека и «до» языка [Kaufman 1981; Kaufman 1995]. Вот как пишет об этом А. Иличевский:

Всё, что мы знаем о Творце Вселенной, мы знаем только из Библии, и разве это справедливо? Разве не пора уточнить понятие Бога из самого сознания? <...> поиски Бога следуют вести буквально в сознании [Иличевский 2023, 248].

Как мир, согласно библейской традиции, был создан Богом по Слову, так и человек, реализуя важнейший дар «по образу и подобию», творит из слов и текстов возможные миры, включая самого Создателя: ибо если нечто есть в уме, оно есть и в действительности [Ансельм 1995, 123]. Таков лингвистический (семиотический) аргумент существования Бога: существует то, что названо, что воплощено в знаки и нарративы: за отпечатком неизбежно стоит то, что его отпечатало¹. Бог не доступен нам вне мышления о Нём: речь идёт исключительно о когнитивно-семиотическом обосновании его бытия [Baumgardner, Lion 2015; Kaufman 1981; Lawson, McCauley 1993]. Таким образом, вопрос о существовании Бога можно рассматривать в рамках языковой семантики, не прибегая к «откровениям» [Эко, Мартини 2004, 58]. Неизбежным следствием этих положений становится вопрос о том, насколько язык теологии адекватен объектам своего анализа.

¹ В этом же ряду стоит и сама возможность человека создавать возможные миры литературы и искусства. Она также может свидетельствовать о существовании Того, от Кого этот дар был получен.

Отправной точкой в исследовании когнитивно-семиотических оснований теологии я считаю вопрос о репрезентативном потенциале её языка. Точнее, о его ограничениях, или, в терминологии У. Эко, *семиотическом пороге*, на котором останавливается человек в попытках отобразить и познать метафизические сущности. Что и как в теологическом дискурсе говорится о Боге, каковы причины семиотических и эпистемических пределов выразимого, насколько возможно их преодоление?

Дискурсом обсуждения поставленных вопросов выбраны, с одной стороны, философская метафизика и философия религии, а с другой – когнитивная семиотика и теолингвистика, что позволяет вводить в теологию формальные (логико-семантический, семиотический, лингвостилистический) методы исследования [Yelle 2013; White 2021]. В качестве непосредственного материала анализа я представляю практически неизвестный в русскоязычном пространстве «Римский триптих» (Tryptyk Rzymski) Яна (Иоанна) Павла II (1920–2005) – единственного на сегодняшний день понтифика-славянина и, «по совместительству», теолога, философа, поэта и драматурга. Опубликованный в 2003 году², «Триптих» стал поэтическим завещанием Папы. Именно в этом тексте Ян Павел II обращается к проблеме границ выразимости языка теологии, делая на пороге земной жизни символический образ порога опорной точкой своей медитации.

Интерес к языку и языкам³ сопровождал понтифика на протяжении всей его жизни поэта, драматурга, философа и, наконец, теолога. Он даже изучал полонистику в Ягеллонском университете (правда, только один год, до начала Второй мировой войны). Говоря о своей очарованности языком, Святой Отец вспоминал, что его любимыми дисциплинами были историческая грамматика польского языка и старославянский язык, который, в буквальном смысле, переносил его в новое измерение – мистерию слова, открывая непостижимую тайну Самого Бога⁴.

В основном я буду обращаться ко второй части поэтического текста понтифика – «Медитации над Книгой Бытия на пороге Сикстинской капеллы». Это в полном смысле медитация – интроспекция, интеллектуальное погружение в проблемы познания Бога («Кто же Он?»), возможности устанавливать контакт с Ним через знаки Его присутствия в мире, генезиса всего сотворённого и др. Конечная цель медитации – приближение трансцендентных сущностей к человеку через их визуализацию, инструментами чего выступают фрески Микеланджело, а также вербальные метафоры и аналогии. Таким образом, «Римский триптих» рассматривается как пример поэтической и визуальной теологии⁵ [Аванесов 2019]. Мы способны мыслить метафизические сущности только так, рассматривая их сквозь призму пространственно-временных рамок физического мира. Эпифания невидимого, когда объекты теологического познания обретают «материю» и, в этом смысле, преодолевают семиотический порог, совершается также в языках пласти-

² «Римский триптих» практически одновременно вышел на шести языках – польском (оригинал), итальянском, немецком, английском, испанском и французском, а в 2011 г. – на хинди.

³ Ян Павел II был полиглотом: он владел 11 языками.

⁴ История отношений Яна Павла II с языком и языками представлена в книге: Dalgiewicz 2007.

⁵ Художественная (визуальная, иконическая) теология стала темой специального номера «Художественного журнала» (2022. Вып. 120). См.: <https://moscowartmagazine.com/issue/108>.

ческих искусств (знаковых системах с собственно визуальными знаконосителями) и музыке. Не случайно Ян Павел II говорил об искусстве как «источнике теологического знания»: Костёлу необходимо искусство, чтобы сделать видимым то невидимое, которое нас притягивает [Jan Paweł II 1987].

Несколько слов о структуре моей работы. В её теоретической части рассматриваются вопросы, связанные с семиотическими особенностями языка теологии – причинами семантической неопределенности его терминов, что, с точки зрения польско-британского философа Л. Колаковского, ввергает академическую метафизику в состояние «ужаса». Обращаясь к «Римскому триптиху», я показываю, насколько точно (через образы) в языке теолога и поэта могут интерпретироваться семиотические представления о пороге презентации и инструментах его преодоления. В «Триптихе» Святого Отца это принцип *analogia entis* и дополнительность верbalного и невербального кодов (визуализация слова в иконическом образе).

Польскоязычные литературные источники цитируются в моём, чаще подстрочном или интерпретативном, переводе.

Репрезентативные ограничения языка теологии и визуализация сокрытого Бога

Бог – это вопрос, вызывающий у философии религии беспокойство. Так звучит подзаголовок книги Л. Колаковского [Kołakowski 1999]. Естественно, если мы говорим с позиции исследователя, то это беспокойство об обоснованности аргументов, подтверждающих существование объекта нашей мысли. Если мы вынесем за скобки рассуждений вопрос о «внечеловеческой реальности, называемой Богом» (Г. Кауфман), то в свете современных когнитивно-семиотических исследований наиболее бесспорным аргументом Его существования окажется лингвистический. Бог – следствие человеческой возможности воображать и создавать в языке. Единственным «доступным референтом» для слова Бог является концепт – ментальный конструкт, который мы порождаем и храним в своём сознании, тогда как «реальный» референт, сам Бог, остаётся трансцендентно недостижимым [Baumgardner, Kaufman 1995, ix; Kaufman 1981]. Бог – «мегалит», порождённый нашими сознаниями, – не сомневается А. Иличевский («Тела Платона»). Наше знание о Боге, как и об объектах метафизики или мифологических сущностях, является результатом языковых компетенций и ментальных презентаций [Lawson, McCauley 1993, 11, 33; Benton 2024]. Но тогда полнота этого знания определяется тем, как, каким языком мы говорим о Боге.

Вот несколько замечаний о семиотических механизмах создания объектов трансценденции. Универсальный алгоритм языкового конструирования и, как следствие, создания ментальных образов, реализуется в пространстве трёх измерений семиозиса: семантики, синтаксики и pragmatики. Все «затруднения» языка теологии возникают на уровне семантики её терминов, которая включает номинацию объекта отображения, сопровождающую предикацией – знаками для индексации свойств и отношений. Достоверность образа обеспечивается, прежде всего, знаками со значением тех свойств, которые человек может воспринимать органами чувств (цвет, форма, температура и др.). Поскольку Бог принадлежит миру трансценденции, то в качестве Его атрибутов теология может выделить только свойства, доведённые до предельной точки: Он совершенен, бесконечен,

вечен, отмечен неизменностью и нелокальностью как всеприсутствием одновременно во всех точках времени и пространства. Читаю у А. Макушинского:

Бог бесконечен, безначален, непостижим, Бог есть совпадение противоположностей, абсолютный максимум, как выражался Николай Кузанский, бездонная бездна, безосновная основа всего, как говорил Яков Бёме, схождение прямых линий, число всех чисел, бессловное слово. И все наши слова в лучшем случае на Него намекают. Между нашими словами и божественным Словом различие столь же бесконечное, сколь бесконечен сам Бог. Если Бог есть бесконечность, то какая конечная мысль, какое смертное существо способно Его постичь? И всё, что я говорю, это только земные, робкие слова, беспомощные намёки... [Макушинский 2021, 32–33].

Наше сознание не в состоянии создать ментальный образ подобного объекта: лексемы со «всеобщим» значением, по существу, лишены семантики, поскольку не могут проецироваться на дискурс конечной человеческой жизни. Мы не знаем, что именно они замещают, их семантика никак не связана с нашей телесностью. Перефразирую А. Иличевского: наше сознание не может здесь, подобно Солярису, вывести на поверхность памяти понятия и образы, хотя бы относительно близкие вот этому положению: «Бог тождественен Ничто». Как подступиться к Его дефинициям? И тогда неслучайно в культуре возникает идея о том, что, говоря о Боге, следует отрицать все возможные свойства вещей физической реальности, поскольку Он не имеет с таким миром ничего общего. Именно в рамках апофатического богословия, где перечислено всё то, чем Бог не является, возникнет, например, у Г. Р. Державина: «Кому нет места и причины». Доводя этот вариант дескрипции до абсолюта, получаем, что Бог, пребывающая вне точек времени и пространства, становится для нас референциально неопределенным «ничем» – тем *ничто и нигде*, «задержаться в коем мысли можно, зрачку нельзя» (И. Бродский).

В силу невозможности проследить направление референции, мы не в силах описать систему значений терминов теологии. Язык *sacrum* отмечен семантической и, как следствие, эпистемической неопределенностью, когда утверждения об объектах не могут определяться ни как однозначно истинные, ни как ложные. Мы не в силах подтвердить или опровергнуть их (объектов) истинность, можем только постулировать их существование или верить в него. Так, герой «Острова накануне» У. Эко (Роберт де ля Грев) рассуждает: «Ты толкуешь о Божией бесконечности, потому что не обязан представлять её себе, ты только веришь в неё» [Эко 1999, 408]. Проблема с семантикой терминов теологии решается не лингвистическими методами, а конвенционально, в рамках так называемой когерентной истинности: утверждения о Боге истинны, поскольку считаются таковыми.

В результате язык *sacrum* функционирует как замкнутая система. Его термины объясняются только друг через друга, где, например, *A есть B*, *B есть C*, а *C* вновь есть *A* и т.д. Причина такой парадоксальной ситуации лежит в тождественном наборе атрибутов, определяющих каждое из понятий: например, *A(b, c, d)* и *C(b, c, d)*, и это же верно для термина *B*. Так, атрибуты *совершенство*, *неизменность*, *нелокальность*, *бесконечность*, *пределность* и др. в равной степени входят в объём понятий Бог, Абсолют, Вечность, что только увеличивает степень их неверифицируемости.

На фундаментальный вопрос о том, кто же это – Бог, Ян Павел II отвечает:

Kim jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego. Przedwieczne Słowo. Jest jak gdyby niewysławiona przestrzeń, która wszystko ogarnia. On jest Stwórcą: ogarnia wszystko powołując do istnienia z nicości nie tylko na początku, ale wciąż [Jan Paweł II 2011, 18].

Кто же Он? Неопределяемый словами. Существование, не подготовленное какой-либо причиной. Единый. Создатель всего. Предвечное Слово. Пространство, которое вбирает в себя всё, вызывая мир из несуществования к бытию не только в момент Творения, но всегда.

То же у Г. Державина: «Бог есть всюду сущий и единый, Кто всё Собою наполняет, объемлет, зиждет, сохраняет» («Бог»). Можно допустить, что опыты вербального определения Бога относятся к области перформативных высказываний (Дж. Остин) – утверждений, связывающих говоримое с непосредственно происходящим (например, в эту минуту высказывание я пишу совпадает с тем, что я действительно делаю: пишу). Положения о Боге настолько категоричны, что не позволяют усомниться в сказанном. Их грамматическим сердцем выступает бытийный предикат *есть* (в формах настоящего времени в русском языке он чаще мыслится имплицитно). Именно он создаёт эффект перформативности, ведь истинной семантикой этого глагола является *пребывать вечно*, что полностью соответствует произносимому о Боге. Однако само по себе утверждение существования чего-либо не приближает нас к его познанию.

Язык, обращённый в потустороннее, в метафизику, неизбежно создаёт ситуацию *сокрытости Бога*⁶, являя Его только формально, номинацией. Высказывания о Боге – патология языка [Kołakowski 1999, 139]. В письме к католическому мистику Томасу Мертону Ч. Милош поднимает вопрос об «анатомии веры», напрямую связывая его с особенностями языка:

Теологические трактаты слишком абстрактны, всё, что говорится в них о Святой Троице, Первородном грехе и Искуплении, больше похоже на словесный панцирь, скрывающий эти «объекты» от нашего разума. Даже для Вас, католического священника, Бог остаётся тайной [Merton, Miłosz 2003, 60].

В итоге Милош отмечает: мы говорим о Боге упрощённо, ведь язык, как бьющаяся о стекло испуганная птица, не может к нему пробиться («Теологический трактат»).

Языковая презентация Бога носит парадоксальный характер. Бог – это идея, концепция, результат *абстрактно-логического* мышления, где возникают понятия, которые свидетельствуют о сущностях абсолютно непонятийных [Мечковская 1998, 26–27; Гумбрехт 2006, 140]. Бог исчезает в бесконечном пространстве невыразимого. Закрыта та дверь, которая могла бы вывести нас к Нему за пределы языка, и в этом ужас теологии и метафизики [Kołakowski 1999, 196, 236–237]. К тому же,

⁶ Отсюда неслучайно название одного из поэтических текстов Яна Павла II: «Песнь о Боге скрытом» (Pieśń o Bogu ukrytym).

за неназванным часто возникают сомнения и неверие [Tokarczuk 2002, 12]. Указанные вопросы обсуждаются во многих современных исследованиях [Докинз 2021; Ajdukiewicz 1978; Eco 2000; Geier 2000].

Границу, на которой человек останавливается в попытках вербализовать то, что не может быть воплощено в слово, У. Эко определяет как *семиотический порог* (*semiotic threshold*), предел репрезентации. Для Ю. Лотмана это коммуникативный барьер между семиотическим и несемиотическим, знаком и вещью, следствием чего становятся наши эпистемические затруднения – невозможность определить то, чему мы можем только дать имя [Lotman 1990, 143]. В «Теории семиотики» У. Эко выделяет нижний (дознаковый, довербальный) и верхний (концепты метафизики) пороги репрезентации, очерчивая этим пространство семиотических исследований. При этом существование объектов, выходящих за обе границы репрезентации, только постулируется [Eco 1976, 19–32]. Термин *порог* не противоречит пансемиотическому представлению Ч. С. Пирса о бесконечном семиозисе, поскольку имеет отношение только кциальному акту интерпретации: каждый раз речь идет о пороге «вот этой» попытки вбрать в слово объект мысли [Rodríguez, Kalevi 2017, 114].

Итак, знание о Боге парадоксально, поскольку не может быть сформулировано в языке [Kołakowski 1999, 116]. Однако априорная непознаваемость некоторого объекта не означает, что следует прекратить попытки постижения его сущности. Как же говорить о том, что находится за границами языкового выражения? Здесь важно определить, какой контекст мысли может обеспечить этот процесс. С одной стороны, к анализу высказываний о трансцендентных объектах веры применимы формальные методы семиотики, логической семантики и философской метафизики [Bocheński 1988, 169, 175; Jan Paweł II 1978]. С другой стороны, для постижения идеальных сущностей необходим выход из сфер «чистого» мышления в пространство воображения, где объекты теологии и метафизики обретают антропоморфное измерение, «актуализируясь» в атрибуатах физической реальности. Перефразирую Л. Витгенштейна: невыразимые сущности всё же показывают себя в языке [Витгенштайн 2007, 115]. В «Теологическом трактате» Ч. Милош отмечает:

Mickiewicz <...> pisał szyfrem i że taka jest zasada poezji, dystans między tym, co się wie, i tym, co się wyjawia.

Мицкевич <...> писал шифром, и таков принцип поэзии – дистанция между тем, что мы знаем, и тем, что проявляется в языке [Miłosz 2018, 1286].

Шифр, или код, – это аналогии как инструменты, позволяющие преодолеть ограничения языка. Человек открывает их силой своей мысли. На аналогиях вещей физического мира, сближающих идеальное с предметами (их атрибутами и свойствами), строятся антропоморфные (метафорические) образы Бога. Объясняя методологический принцип *analogia entis*, Ян Павел II пишет: если Сын Божий сошел в мир видимой реальности, став мостом между мирами ненаблюдаемого и наблюдаемого, то и мы можем говорить о Боге, прибегая к знакам, через которые можно представить Его бытие, через которые Он присутствует рядом с нами [цит. по: Smaga 2007, 8]. Мифопоэтический образ Бога существует в культуре как наглядное знание о том, с чем невозможно вступить в непосредственный контакт.

Бог Ветхого Завета предстаёт Отцом, Создателем, Судией, Иисус – Сыном Божиим, Дух Святой – голубем или языками пламени. Мы не видим трансцендентные сущности, но, создавая образ, всё-таки видим их «духовными очами», внутренним зрением, ментально [Коначева 2020].

Любое высказывание об объектах теологии, как и вся метафизика, связано с возможностями и необходимостью выхода человеческого мышления за пределы научного познания в пространство воображения. Воображение – великий и чудесный дар. А. Иличевский неоднократно воспроизводит слова математика Джона Нэша: рациональное мышление ограничивает представления человека о его связи с космосом; только дополнительность абстракции и образа дают возможность навести мосты между разумом и мирозданием. Образ всегда «свободнее», всегда ближе к тайне, нежели аналитические конструкты. Тем более, когда у нас нет достоверного знания о таком объекте, как Бог, остаётся единственный выход: покинув пределы рационального, сотворить Его в виде метафорического образа⁷.

Язык теологии неизбежно сближается с художественным языком, и на их стыке возникают практически синонимичные дискурсы: *теоэстетика, визуальная теология* [Caputo 2013, 20; Kearney 2001; Green 1989; Alston 2014]. Следующий шаг в этом направлении – рождение теологии *поэтической*, где эпифания трансцендентных сущностей происходит в пространстве собственно поэтического языка [McFague 1982]. Эти тексты обладают уже двойным статусом: они и поэзия, и способ познания Бога со стороны теологии. В качестве примера – рождественские стихи И. Бродского, построенные на *analogia entis* («в пустыне, подобранной небом для чуда, / по принципу сходства...»). Человек видит Бога-Отца в виде одиночной звезды: «звезда смотрела в пещеру, и это был взгляд Отца» («Рождественская звезда»). Потенциально звездой уже был и Младенец:

В заметаемой снегом
пещере, своей не предчувствуя роли,
младенец дремал в золотом ореоле
волос, обретавших стремительный навык
свеченья – не только в державе чернявых,
сейчас, – но и вправду подобно звезде,
покуда земля существует: везде
[Бродский 2010, 500].

И, наконец, очень по-человечески страшный образ одинокого Бога, когда в бесконечной пустоте неба

...Господь в Человеческом Сыне
впервые Себя узнаёт на огромном
вптымах расстояньи: бездомный в бездомном
[Бродский 2010, 519].

⁷ Всё это положения из текстов Александра Иличевского «Воображение мира», «Тела Платона», «Чертёж Ньютона».

Ещё один пример из поэтической теологии Чеслава Милоша. Конечно, прежде всего, следует говорить о его «Теологическом трактате» и переводах Священного Писания, но они должны стать темой отдельного исследования. Здесь я упомяну только два стихотворных текста Милоша: «Написанное ранним утром» (*Napisane wczesnym rankiem*) и «*Veni Creator*» (вариацию католического гимна «*Veni creator spiritus*» – Приди, Дух животворящий). Оба об эпифании сокрытого Бога, активном переживании сакрального (С. Зенкин) – соприкосновении с Ним через вещи предметного мира. Сначала это попытка ответить на вопрос, кто же Он. Бог – Отец и Создатель всего существующего, старше солнца и неба, больше вечности и всего потока бытия. Ни одно слово нашего языка не вместит Его, ухо не услышит Его голос, Его облик не откроется нашему глазу. Не способные понять Его сущность, мы прибегаем к знакам, за которыми, как нам кажется, чувствуем Его присутствие, – именам, безделушкам из серебра, рекам, горным потокам (*«Napisane wczesnym rankiem»*). В «*Veni Creator*» человек, вдруг на мгновение ощущивший сомнение в существовании Бога, просит: пусть сокрытый Бог явит себя языками пламени. Или фигура в костёле пусть поднимет руку – на мгновение, для меня одного. Ведь я лишь человек, которому нужны видимые знаки. И если они говорят нам о Его присутствии – пусть будет так, лишь бы мы знали, чувствовали, помнили [Miłosz 2018, 558–560, 577].

Понятие сакрального принадлежит к числу «диагональных» понятий, пересекающих разные дисциплинарные поля [Зенкин 2012, 8]. Вот почему тексты поэтической теологии могут быть прочитаны и с точки зрения секулярной религиозности: «Чтобы найти в себе силы встретиться со смертью, человек создал образ вечной любви, дающий ощущение причастности к чему-то большему, чем он сам. Но это не обязательно связано с верой в Божество, управляющее нашими судьбами» [Эко, Мартини 2004, 58, 63].

Ян Павел II о семиотическом пороге как границе между видимым и невидимым

Для когнитивиста и семиотика «Римский триптих» Яна Павла II интересен как пример художественной актуализации представлений У. Эко о пороге репрезентаций. Вводя понятие «семиотический порог», Эко, прежде всего, хотел обозначить (обнаружить) границы между знаком и не-знаком (вещью), семиотическим и несемиотическим. С одной стороны, пространство знаков соприкасается с жизнью биологических организмов – соприкасается, но не выходит в неё, и это нижний порог языка. С другой стороны, язык «упирается» в пространство невербализуемых смыслов, являя нам свой *верхний* порог. Здесь У. Эко одновременно очерчивает и систему задач общей семиотики, и, по существу, границы самой культуры [Eco 1976, 14–32]. Ян Павел II, напротив, актуализирует понятие семиотического порога в образах, используя его для описания сущностных параметров жизни человека и Бога, а также языков их коммуникации.

Общекультурные значения лексемы *порог* сводятся к символической границе между мирами: внутренним и внешним, освоенным и новым, своим, безопасным и чужим, страшным. Порог – это всегда потенциально возможный переход в другое пространство через черту, которая, только на первый взгляд, разъединяет миры, но в реальности их соединяет (Ю. Лотман). Так, в «Римском триптихе»

переходами через множественные пороги в единое целое соединяются Вечность, бытие Бога как «предвечного Слова», мир, ещё только задуманный в сознании Бога, и сотворённая Им реальность, вербальные и невербальные языки человека, его жизнь и его смерть. В этом семиозисе пересечений каждый шаг становится переходом из видимого в невидимое (или наоборот, в зависимости от позиции наблюдателя). И в каждом случае порог мыслится пределом, за которым стоит пространство невербализуемых сущностей – того, что невозможно вобрать в слово, однако можно визуализировать, чтобы представить и познать. Вот система этих порогов, через которые в «Триптихе» переступают Бог и человек:

- онтологический порог между языком Бога («предвечным Словом») и реальностью сотворённого Им мира;
- порог времени между Вечностью и созданием человека, началом истории мира, смертью и возможностью возвращения в лоно Божьего Слова;
- «порог отцовства» как граница между самим собой и продолжением себя в ребёнке;
- порог познания между языком и трансцендентным Богом;
- порог переводимости между вербальным языком и невербальными системами (визуальностью);
- порог как граница между знаковыми событиями жизни самого понтифика (переход от кардинала Кароля Войтылы к Яну Павлу II);
- каждый конclave кардиналов как точка бифуркации, где из вектора потенциальных возможностей выбирается направление жизни Костёла.

Ян Павел II пишет о невидимой черте между предвечным Словом и вещами сотворённой реальности. Это порог между мирами с различной онтологией. В терминах современной когнитивистики, Слово, по которому создавался мир, может пониматься как граница между ментальными образами существующих в сознании Бога вещей и их физической актуализацией-воплощением: *Słowo przedwieczne, jak gdyby próg niewidzialny wszystkiego co zaistniało, istnieje i istnieć będzie*⁸.

Предвечное Слово есть сам недоступный нашему восприятию Бог, о существовании Которого человеку сейчас и всегда свидетельствуют вещи физической реальности – знаки Его присутствия. Этот же путь творения миров по слову был передан и Адаму – человеку, созданному «по образу и подобию» Бога. Одновременно Адам стал порогом исторического времени («*progiem dziejów*»), обозначив своим рождением начало истории отдельного человека и человечества. Вот дорога, которой проходит каждый из нас, – пишет понтифик. Возникнув из праха, в прах вновь обратишься, живое станет мёртвым, формы – пустотой. Но всё же смертно только тело, и «весь я не умру», поскольку душа встанет далее на пороге Страшного Суда.

В земной жизни Бог предусмотрел для человека «порог отцовства». Становясь родителями, муж и жена оказываются в точке наивысшей ответственности перед миром и Богом («*próg największej odpowiedzialności*»). В третьей части «Триптиха» этот порог (перед кем и чем ответственность «больше»?) переживает Авраам. Бог

⁸ Здесь и далее фрагменты «Римского триптиха» воспроизводятся по изданию: Jan Paweł II 2011. Для удобства чтения в этой части статьи я не указываю номера страниц, поскольку многие положения Яна Павла II интерпретируются в свободной форме.

останавливает его занесённую над сыном руку, чтобы потом Самому оказаться в этой же точке, принеся в жертву своего Сына: «Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna». И это ещё одно символическое понятие отцовства: стать отцом множества народов (Będziesz ojcem. Będziesz ojcem wielu narodów), неся ответственность за их будущее.

Для понтифика, медитирующего на пороге Сикстинской капеллы, конclave его избрания также становится точкой, где он принимает на себя груз ответственности за судьбы Костёла. Конclave – порог его личной жизни, разделивший её на «до» (кардинал Кароль Войтыла) и «после» (Ян Павел II). Впрочем, каждый конclave кардиналов в Сикстинской капелле подобен ключу (лат. *cum clave* – с ключом), которым Костёлу открывается дверь в будущее.

Очень важно, что в «Триптихе» Ян Павел II поднимает вопрос о собственно семиотических порогах, которые существуют между вербальным языком и объектами трансценденции, между словом и визуальным образом. Оба они непосредственно связаны с возможностью нашего понимания Бога. Кто же Он? Тот, кого нельзя выразить словом (*niewypowiedziany*), пребывающий вне границ языковой презентации (*bieżymienny*). Но как же тогда человеку говорить о Том, перед Кем язык словесных символов останавливается на пороге? В «Триптихе» использованы два инструмента эпифаний – две когнитивные схемы, позволяющие сделать невидимое видимым: *analogia entis* и визуализация вербальных знаков в иконическом образе. Создавая образ Бога, человек неизбежно видит Его сквозь призму себя самого, сближая идеальные формы с физическими, и тогда Ветхозаветный Бог предстаёт Отцом, Создателем, Судией. На фресках Микеланджело Создатель явлен в образе старца («Jest Wszechmocnym Starcem. Człowiekiem podobnym do stwarzanego Adama»). Аналогии «по образу и подобию», – пишет понтифик, – становятся ключом к прочтению тайны. Книга Бытия также получает воплощение по аналогии во фресках Сикстинской капеллы, раскрывая тайну своих символических значений. И это тоже инструмент, позволяющий сделать тайное явным: когда верbalный символ раскрывается в визуальном знакносителе, Слово – в прямом смысле – обретает тело.

Понтифик убеждён: визуализация символов имеет огромное значение для человеческой когниции. Многое становится понятным, когда мы видим. И это не только о картинах и фресках, поскольку наши ментальные образы Бога также являются визуальными носителями информации. Первым «видящим» – тем, кто совершил трансформацию ментального Слова в вещи физического мира и наблюдал это, – был Сам Господь. Сотворивший, – пишет Ян Павел II, – сделал это и, увидев, сказал, что «это хорошо» (*i widział Bóg, że było bardzo dobre*). Теперь наш черёд видеть отблеск Создателя во всём созданном. Книга Бытия также ожидала того, кто её «покажет» (*czekała na swego Michała Anioła*). Как же много удалось сказать Микеланджело фресками на стенах капеллы! Входя в неё, мы, в буквальном смысле, стоим на пороге самой Книги (*Stajemy na progu Księgi*). Мы входим, чтобы увидеть предвечное Слово и прочесть сказанное. В ряде энциклик Ян Павел II цитирует слова французского теолога и медиевиста Мари-Доминика Шеню: произведения искусства становятся «истинными источниками теологического знания».

Семиотический порог и сокрытость Бога: заключение в когнитивно-семиотическом ключе

Из лингвистического аргумента существования Бога выводится проблема языка, адекватного объектам трансценденции. Процесс их языковой репрезентации ограничен возможностями знаковых систем – их семиотическим порогом. Однако предполагается, и Ян Павел II дважды подчёркивает это в «Римском триптихе», что этот порог установлен только для языков человека, не Бога: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius* – всё открыто и обнажено пред Его очами.

Несколько заключительных замечаний о языке для сокрытого и неочевидного в контексте когнитивной семиотики.

Первое касается онтологии порогов репрезентации: каждый пишущий об объектах метафизики знает, что язык, в буквальном смысле, упирается в преграду, за которой мерцает невыразимое: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12). Невыразимое получает в наших языках имя (Бог, Абсолют), но не может актуализироваться через предикаты, позволившие бы человеческому сознанию собрать воедино образ этих сущностей. Сам порог репрезентации остаётся невидимым для нашего сознания. Речь не только о пороге, с которого Ян Павел II начинает свою медитацию, – границе между предвечным Словом Бога и началом истории мира (*początek, który wyłonił się z niebytu posłuszny stwórczemu Słówu*). Для человека в такой же степени остаются ненаблюдаемыми и собственно семиотические переходы, которые его сознание делает от знака к вещи и обратно, от верbalного слова к его визуализации.

Парадоксально, но в культуре понятие «семиотический порог» логически непротиворечиво мыслится как *начало, потенциальная возможность, дверь в неизвестное и новое* (Ян Павел II сопровождает эти значения своей коннотацией: *удивление*), а не как *конец*. Порог репрезентации – это всегда переход, продвижение на пути к познанию, которое будет продолжаться бесконечно, не в силах достигнуть какого-либо предела.

Обнаружение того, что знаковые системы ограничены в своём репрезентативном потенциале, заставляет человека искать обходные пути – лингвосемиотические ресурсы языков. Прежде всего, это визуализация объектов мысли, то есть создание их образов. С одной стороны, возможность «видеть» абстракции открывает путь их рационального аналитического осмыслиения. В этом контексте неслучайно название книги Дж. Шелленберга «Сокрытость Бога и разум человека» [Шелленберг 2021]. С другой стороны, образ трансцендентного объекта позволяет приблизить его к человеку не только со стороны интеллекта, но и эмоционально. Человек преодолевает понятийный порог словесных символов, прибегая к *analogia entis* – методу визуализации абстракций в метафорах верbalного языка и иконических образах искусств [Lawson, McCauley 1993, 38]. В теологическом дискурсе второй путь, быть может, более эффективен. Перефразирую О. Токарчук: когда мы «объясняем» мистическую подкладку словесных символов другими словами, этот интерпретирующий перевод становится лишь тенью исходного текста [Tokarczuk 2002, 51]⁹.

⁹ Poezja objaśniana, nieudolnie tłumaczona stawała się cieniem samej siebie.

В визуализациях абстракций есть ещё одна положительная составляющая. Поднимаясь над понятием, образ включает не только формульные представления культуры о Боге (Отец, Создатель и др.), но и порой достаточно индивидуальный взгляд говорящего [Stanek 2005]. Такова, например, уже упоминавшаяся «бездомность» Бога у И. Бродского. Однако оборотной стороной визуализации становится неизбежное упрощение, редукция представлений об объектах предельной сложности, которые, в итоге, всё же остаются за границами репрезентации. Читаю у Ч. Милоша: «*Niewypowiedzialny nasz Ojciec w niebie*» – наш небесный Отец, невыразимый, пребывающий вне наших слов. В личной беседе Милош спросил у Яна Павла II, как же следует говорить о Боге сейчас, для современного человека. И услышал: в поэтических формах мы делаем шаг вперёд, но одновременно это шаг назад.

Визуализация трансцендентных сущностей через аналогии с вещами физического мира, социальными отношениями, эмоциональными состояниями человека и др. невозможна без воображения. «Эррозия воображения», – утверждает Ч. Милош в «Земле Ульро» (*Ziemia Ulro*), – одна из причин глубокого кризиса католичества. Способность к абстрагированию, свойственная человеческому разуму, позволяет придать точную форму мышлению, вырабатывая его алгоритмы. Однако разум останавливается перед лицом тайны, обретая силу только в сложных формах мысли, связанных с воображением и соединяющих теологию с метафизикой, поэзией и искусством [Jan Paweł II 1978]. Воображение помогает нам объяснить то, что превышает возможности разума.

Наше знание о Боге ограничено, в частности, языками репрезентации. Даже если мы движемся к познанию Его через визуализацию, то что именно мы знаем в итоге? Создавая концептуальный образ Творца, мы в большей степени познаём самих себя, поскольку наша мысль работает под знаком «по образу и подобию». Наши ментальные образы лишь отражают нам самим то, что мы в них проектируем. Святой Отец думал об этом же, отмечая в «Римском триptyхе», что и Бог, взирая на сотворённый мир как на Книгу, прочитывал в ней отблески Самого Себя. Эта же мысль и у О. Токарчук:

Jeżeli więc Bóg napisał Księgę, to także przekroczył w niej sam siebie i swoje dzieło stworzenia. Zawierając w Księdze całą swoją mądrość, swój brak początku i końca, prawa świata – opisał sam siebie. Odbił się w niej jak w lustrze i zobaczył, kim jest. Księga stanowi więc rozszerzenie boskiej świadomości i jest bardziej boska niż sam Bóg [Tokarczuk 2002, 55].

Если Бог написал Книгу, то превзошёл в ней Сам Себя, Своё Творение. Сделав Книгу знаком Своей мудрости, отсутствия начал и концов, Он описал в ней Себя Самого. Отразился в ней, как в зеркале, и увидел, кто Он. Так, став шире сознания своего Автора, Книга оказалась в большей степени божественна, нежели сам Бог.

В заключение этой небольшой работы о семиотических порогах мне бы хотелось отметить ещё два интересных момента. О языковых порогах и возможностях их преодоления пишет понтифик, чья роль в жизни Костёла и культуры как раз и состоит в создании различного рода «мостов» (лат. *pontifex* – создатель мостов). Ян Павел II призывает «остановиться перед порогом и удивиться», «остановиться и задуматься». Задуматься о тайне, которая открывается за ним.

«Невысказываемость Бога, – пишет А. Иличевский, – делает нашу жизнь объёмной и многомерной. <...> свобода искать, размышлять, взглядываться в себя и в космос – это и есть высшее благо, позволяющее <...> мирозданию обретать смысл в глазах тех, кто способен на сопереживание и созерцание» [Иличевский 2023, 44, 277].

Библиография

- Аванесов 2019 – Аванесов С. С. О визуальной теологии // Визуальная теология. 2019. № 1. С. 13–43.
- Ансельм 1995 – Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. Москва, 1995. С. 123–165.
- Бродский 2010 – Бродский И. Малое собрание сочинений. Санкт-Петербург, 2010.
- Витгенштейн 2007 – Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. С. Добронравова. Москва, 2007.
- Гумбрехт 2006 – Гумбрехт Х.-У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Н. Зенкина. Москва, 2006.
- Докинз 2021 – Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелковой. Санкт-Петербург, 2021.
- Зенкин 2012 – Зенкин С. Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. Москва, 2012.
- Иличевский 2023 – Иличевский А. Тела Платона. Сан-Франциско, Иерусалим, 2023.
- Коначева 2016 – Коначева С. А. Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от *Ipsum esse k событию* // EINAI. Философия. Религия. Культура. Т. 5 (1/2). 2016. С. 24–38.
- Макушинский 2021 – Макушинский А. А. Один человек. Москва, 2021.
- Мечковская 1998 – Мечковская Н. Б. Язык и религия. Москва, 1998.
- Шелленберг 2021 – Шелленберг Дж. Л. Сокрытость Бога и разум человека / Пер. с англ., вступ. ст. П. А. Бутакова. Москва, 2021.
- Эко 1999 – Эко У. Остров накануне / Пер. с итал. Е. Костюкович. Санкт-Петербург, 1999.
- Эко, Мартини 2004 – Эко У., Мартини К. М., кардинал. Диалог о вере и неверии / Пер. с итал. Н. Холмогоровой. Москва, 2004.
- Ajdukiewicz 1978 – Ajdukiewicz K. Semantical version of the problem of transcendental idealism. Ajdukiewicz K. *The scientific world-perspective and other essays*. 1931–1963. Dordrecht, 1978. Pp. 140–154.
- Alston 2014 – Alston W. Perceiving God: the epistemology of religious experience. Ithaca, New York, 2014.
- Baumgardner, Lion 2015 – Baumgardner J. R., Lion J. D. A Linguistic argument for God's existence. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2015. 58/4. Pp. 771–786.
- Benton 2024 – Benton M. Knowledge and God. Cambridge, 2024.
- Bocheński 1988 – Bocheński J. M. Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys. Montricher, 1988.
- Caputo 2013 – Caputo J. D. The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington, 2013.
- Dalgiewicz 2007 – Świat słowa Jana Pawła II: Refleksje – wspomnienia – opinie. Red. M. Dalgiewicz. Tarnów, 2007.
- Eco 1976 – Eco U. A theory of semiotics. Bloomington, 1976.
- Eco 2000 – Eco U. Kant and the platypus. Essays on language and cognition. Transl. into Engl. by A. McEwen. London, 2000.
- Geier 2000 – Geier M. Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Witgensteina. Przekł. z niem. J. Sidorka. Warszawa, 2000.

- Green 1989 – Green G. *Imagining God: theology and the religious imagination*. San Francisco, 1989.
- Jan Paweł II 1978 – Jan Paweł II. *Encyklika Fides et ratio*. 1978. URL: <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-fides-et-ratio/>.
- Jan Paweł II 1987 – Jan Paweł II. List apostolski “Duodecimum Saeculum”. 4 XII 1987. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1987/documents/hf_jp_ii_apl_19871204_duodecimum-saeculum.html.
- Jan Paweł II 2011 – Jan Paweł II. *Tryptych rzymski. Medytacje*. Kraków, 2011.
- Kaufman 1981 – Kaufman G. D. *The theological imagination: constructing the concept of God*. Philadelphia, 1981.
- Kaufman 1995 – Kaufman G. D. *In face of mystery: a constructive theology*. Cambridge, Mass., 1995.
- Kearney 2001 – Kearney R. *The God who may be: a hermeneutics of religion*. Bloomington, 2001.
- Kołakowski 1999 – Kołakowski L. *Jeśli Boga nie ma... Horror Metaphysicus*. Przekł. z ang. T. Baszniak, M. Panufnik. Poznań, 1999.
- Lawson, McCauley 1993 – Lawson E. T., McCauley R. N. *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. Cambridge, 1993.
- Lotman 1990 – Lotman J. M. *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. Bloomington, 1990.
- McFague 1982 – McFague S. *Metaphorical theology*. Philadelphia, 1982.
- Merton, Miłosz 2003 – Merton T., Miłosz Cz. *Listy*. Kraków, 2003.
- Miłosz 2018 – Miłosz Cz. *Wiersze wszystkie*. Kraków, 2018.
- Rodríguez, Kalevi 2017 – Rodríguez H. C., Kalevi K. *The biosemiotic glossary project: the semiotic threshold*. *Biosemiotics*. 2017. 10. Pp. 109–126.
- Smaga 2007 – Smaga A. Freski Michała Anioła i słowa Jana Pawła II. *Pamiętnik Literacki*. 2007. XCVIII. Z. 4. S. 5–19.
- Stanek 2005 – Stanek T. *Mówić o Bogu dzisiaj*. *Teologia praktyczna*. 2005. T. 6. S. 29–40.
- Tokarczuk 2002 – Tokarczuk O. *Podróż ludzi Księgi*. Kraków, 2002.
- White 2021 – White C. *An introduction to the cognitive science of religion: connecting evolution, brain, cognition, and culture*. London, New York, 2021.
- Yelle 2013 – Yelle R. A. *Semiotics of religion: signs of the sacred in history*. New York, 2013.

References

- Ajdukiewicz 1978 – Ajdukiewicz K. Semantical version of the problem of transcendental idealism. *Ajdukiewicz K. The scientific world-perspective and other essays. 1931–1963*. Dordrecht, 1978. Pp. 140–154.
- Alston 2014 – Alston W. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. Ithaca, New York, 2014.
- Avanesov 2019 – Avanesov S. S. On visual theology. *Journal of Visual Theology*. 2019. 1. Pp. 13–43. In Russian.
- Baumgardner, Lion 2015 – Baumgardner J. R., Lion J. D. A Linguistic argument for God’s existence. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2015. 58/4. Pp. 771–786.
- Benton 2024 – Benton M. *Knowledge and God*. Cambridge, 2024.
- Bocheński 1988 – Bocheński J. M. *Między logiką a wiarą*. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys. Montricher, 1988.

- Brodsky 2010 – Brodsky I. Small collected works. St. Petersburg, 2010. In Russian.
- Caputo 2013 – Caputo J. D. *The insistence of God: a theology of perhaps*. Bloomington, 2013.
- Dalgiewicz 2007 – Świat słowa Jana Pawła II: Refleksje – wspomnienia – opinie. Red. M. Dalgiewicz. Tarnów, 2007.
- Dawkins 2021 – Dawkins R. *The God delusion*. Transl. into Russian by N. Smelkova. St. Petersburg, 2021.
- Eco 1976 – Eco U. *A theory of semiotics*. Bloomington, 1976.
- Eco 1999 – Eco U. *L'isola del giorno prima*. Transl. into Russian by E. Kostyukovich. St. Petersburg, 1999.
- Eco 2000 – Eco U. *Kant and the platypus. Essays on language and cognition*. Transl. into Engl. by A. McEwen. London, 2000.
- Eco, Martini 2004 – Eco U., Cardinal C. M. Martini. *In cosa crede chi non crede?* Transl. into Russian by N. Kholmogorova. Moscow, 2004.
- Geier 2000 – Geier M. *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Witgensteina*. Przekł. z niem. J. Sidorka. Warszawa, 2000.
- Green 1989 – Green G. *Imagining God: theology and the religious imagination*. San Francisco, 1989.
- Gumbrecht 2006 – Gumbrecht H.-U. *Production of presence: what meaning cannot convey*. Transl. into Russian by S. Zenkin. Moscow, 2006.
- Ilichevsky 2023 – Ilichevsky A. *Plato's bodies*. San Francisco, Jerusalem, 2023. In Russian.
- Jan Paweł II 1978 – Jan Paweł II. *Encyklika Fides et ratio*. 1978. URL: <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-fides-et-ratio/>.
- Jan Paweł II 1987 – Jan Paweł II. List apostolski “Duodecimum Saeculum”. 4 XII 1987. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1987/documents/hf_jp-ii_apl_19871204_duodecimum-saeculum.html.
- Jan Paweł II 2011 – Jan Paweł II. *Tryptych rzymski. Medytacje*. Kraków, 2011.
- Kaufman 1981 – Kaufman G. D. *The theological imagination: constructing the concept of God*. Philadelphia, 1981.
- Kaufman 1995 – Kaufman G. D. *In face of mystery: a constructive theology*. Cambridge, Mass., 1995.
- Kearney 2001 – Kearney R. *The God who may be: a hermeneutics of religion*. Bloomington, 2001.
- Kołakowski 1999 – Kołakowski L. *Jeśli Boga nie ma... Horror Metaphysicus*. Przekł. z ang. T. Baszniak, M. Panufnik. Poznań, 1999.
- Konacheva 2016 – Konacheva S. A. *Theological ontology in the post-metaphysical era: from Ipsum esse to event. EINAI. Philosophy. Religion. Culture*. 2016. Vol. 5 (1/2). Pp. 24–38. In Russian.
- Lawson, McCauley 1993 – Lawson E. T., McCauley R. N. *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. Cambridge, 1993.
- Lotman 1990 – Lotman J. M. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Bloomington, 1990.
- Makushinsky 2021 – Makushinsky A. A. *One man*. Moscow, 2021. In Russian.
- McFague 1982 – McFague S. *Metaphorical theology*. Philadelphia, 1982.
- Mechkovskaya 1998 – Mechkovskaya N. B. *Language and religion*. Moscow, 1998. In Russian.
- Merton, Miłosz 2003 – Merton T., Miłosz Cz. *Listy*. Kraków, 2003.
- Miłosz 2018 – Miłosz Cz. *Wiersze wszystkie*. Kraków, 2018.
- Rodríguez, Kalevi 2017 – Rodríguez H. C., Kalevi K. *The biosemiotic glossary project: the semiotic threshold. Biosemiotics*. 2017. 10. Pp. 109–126.
- Schellenberg 2021 – Schellenberg J. L. *Divine hiddenness of God and human reason*. Trans. into Russian. Moscow, 2021.

- Smaga 2007 – Smaga A. Freski Michała Anioła i słowa Jana Pawła II. *Pamiętnik Literacki*. 2007. XCVIII. Z. 4. S. 5–19.
- Stanek 2005 – Stanek T. Mówić o Bogu dzisiaj. *Teologia praktyczna*. 2005. T. 6. S. 29–40.
- Tokarczuk 2002 – Tokarczuk O. Podróż ludzi Księgi. Kraków, 2002.
- White 2021 – White C. An introduction to the cognitive science of religion: connecting evolution, brain, cognition, and culture. London, New York, 2021.
- Wittgenstein 2007 – Wittgenstein L. Logisch-Philosophische Abhandlung. Transl. into Russian by I. S. Dobronravov. Moscow, 2007.
- Yelle 2013 – Yelle R. A. Semiotics of religion: signs of the sacred in history. New York, 2013.
- Zenkin 2012 – Zenkin S. N. The undivine sacred. Theory and artistic practice. Moscow, 2012. In Russian.

Информация об авторе

Елена Евгеньевна Бразговская

доктор филологических наук, профессор

Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского

Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15;

Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет

Российская Федерация, 614990, Пермь, ул. Сибирская, 24

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5191-5188>

e-mail: elena.brazgowska@gmail.com

Information about the author

Elena E. Brazgovskaya

Dr. Sci. (Philology), Professor

Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities

15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation;

Perm Humanitarian Pedagogical University

24, Sibirskaya St., Perm, 614990, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5191-5188>

e-mail: elena.brazgowska@gmail.com

Материал поступил в редакцию / Received 01.02.2025

Принят к публикации / Accepted 18.09.2025