Николай Мусхелишвили, Андрей Антоненко, Михаил Базлев

О религиозном методе Игнатия Лойолы в «Духовном дневнике»

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-212-233

Nikolay Muskhelishvili, Andrey Antonenko, Mikhail Bazlev

Ignatius of Loyola's Religious Method in His *Spiritual Diary*

Nikolay Muskhelishvili — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). muskh.symbol@mail.ru

Andrey Antonenko — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). akantonenko1145@gmail.com

Mikhail Bazlev — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). mike.bazlev@gmail.com

The purpose of this article is to explain Ignatius of Loyola's method of spiritual cognition. The analysis demonstrates that Ignatius' method can be understood as a specific way of thinking when the thoughts of a person are recognized as authored not by the person himself but by God. This explanation is based upon Ignatius' "Spiritual Exercises" but also upon the texts by Ludolph of Saxony and Joannes de Caulibus. The text that serves as an example of using the method of spiritual cognition is Ignatius' own "Spiritual Diary". Visions and a special gift of speech (loqüela) described in the "Spiritual Diary" are analyzed in terms of their origin and functional significance as the main parts of spiritual cognition's method. Both the visions and the gift of speech are based upon the old mystical tradition of a hybrid passive-active way of auto-communication "I — Other" within the inner voice, which is perceived as communication with God.

Keywords: religious method, vision, discourse, communication, Ignatius Loyola.

Мусхелишвили Н., Антоненко А., Базлев М. О религиозном методе Игнатия Лойолы в «Духовном дневнике» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 212–233.

Muskhelishvili, Nikolay, Antonenko, Andrey, Bazlev, Mikhail (2019) "Ignatius of Loyola's Religious Method in His *Spiritual Diary*", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(4): 212–233.

«Духовный дневник» (далее — ДД) — текст, ставящий перед изначально не предполагавшимися Игнатием читателями ряд вопросов, однозначное разрешение которых нельзя назвать завершенным и в настоящее время. Наиболее существенным препятствием на пути понимания «Духовного дневника» и эмпатии в отношении описываемых в нем событий является постижение природы и назначения феноменов видений и дара «говора» (*loqüela*), а также то, каким образом они встраиваются в метод духовного умопостижения Лойолы, анализ которого является целью настоящей работы.

«Духовные упражнения» как приуготовление к реализации религиозного метода Игнатия

Структура текста Духовных упражнений (далее — ДУ) обладает рядом уровней выражения и коммуникации, по которым распределяются элементы сочинения. Среди первых выделяют *буквальный*, *семантический*, *аллегорический* и *анагогический тексты*. Каждый из них имеет своего адресанта и своего адресата, коммуникация которых внутри текста наблюдается на четырех уровнях: *между Игнатием* и *наставником* в «*Упражнениях*», *наставником* и *послушником*, *послушником* и *Богом*, *Богом* и *послушником*[1].

Первый текст — *буквальный* — это послание Игнатия, обращенное к наставнику. В нем дается пояснение того, каким образом Упражнения должны быть преподнесены послушнику.

Второй текст — *семантический* — исходит от наставника к выполняющему упражнения. Их взаимоотношения выстраиваются не столько в форме чтения или научения, сколько в форме дарения. Они подразумевают нейтралитет со стороны дарителя и доверие получателя, подобно отношениям психоаналитика и его пациента, что предполагает индивидуальный подход к дарению текста. *Семантический* текст раскрывает содержание *буквального*.

Кроме того, оба текста имеют общего деятеля — наставника, выполняющего роль получателя и дарителя. Послушник может быть одновременно получателем и отправителем. Получив «второй текст», он создает третий — *аллегорический*, — состоящий из заданных наставником послушнику действий, то есть элемен-

1. *Барт Р.* Сад, Фурье, Лойола. М.: Праксис, 2007. С. 56–60.

тов духовной практики. Его смысл — это «упражнение Упражнений»[2]. Аллегорический текст адресован Богу и предваряется обращенной к Нему молитвой с просьбой принять послание. Основой этой коммуникации является «любовь» как полное доверие себя в руки Господа, примером чего является молитва *Suscipe* («Возьми» — лат.). Цель такой молитвы состоит не столько в знании, сколько в любви, питании чувства молящегося.

В саму структуру Упражнений вписан последующий ответ Бога, даруемый послушнику, который является четвертым — *анагогическим* — текстом (уводящим на уровень сокровенного смысла Священного Писания). Таким образом, Упражнения предполагают следующую последовательность: буква, содержание, действия и, по итогам, достижение глубочайшего смысла, «знака, высвобожденного божеством»[3], постижение языка самого Бога, выражаемого как молчанием, так и знаками благодати.

Описанная выше последовательность молитвенных упражнений, предлагаемых Игнатием в ДУ, соответствует, хоть и в измененном порядке, практике мистического созерцания *lectio divina* — «божественному чтению»[4]. Под ней понимается индивидуальное (не литургическое) чтение (*lectio*) Священного Писания, требующее напряженного размышления-усвоения (*meditatio*) и призванное стать для христианина неиссякаемым источником его молитвы (*oratio*) и духовной жизни вообще. В труде «Лествица Затворников» Гвиго II Картузианец описывает четыре стадии продвижения «божественного чтения»: чтение (*lectio)*, размышление (*meditatio*), молитву (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*), из которых мы заостряем внимание на первых двух — чтении и размышлении:

> Чтение — это прилежное изучение Писаний с устремлением духа. Размышление — усердное действие ума, исследующее понятие скрытой истины под водительством собственного рассудка. Молитва — благочестивое устремление сердца к Богу ради устранения дурного или обретения блага. Созерцание — некое возвышение ума,

2. Там же. С. 58.
3. Там же. С. 58.
4. Подробнее о взаимосвязи традиции *lectio divina* и ДУ Игнатия Лойолы см. в: *Мелони Х.* «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции // Точки — Puncta. 2003. № 3–4 (3). С. 66–112.

> воспарившего к Богу, над самим собою, вкушающее радости вечной сладости[5].

Далее Гвиго подробно рассматривает действия каждой из ступеней на конкретных примерах. Он говорит о «чистоте сердца» как о необходимом условии достижения высшего опыта и подчеркивает, что этот опыт невозможно обрести на чисто интеллектуальном уровне, без преобразования аффекта и сосредоточения его на единой цели. Рассмотрение завершается кратким описанием:

> ...ты можешь увидеть, каким образом... ступени связаны друг с другом и как они предшествуют друг другу: и во времени, и в смысле причины. Ибо чтение, будучи как бы основанием, идет первым и, дав нам предмет, отсылает нас к размышлению. Размышление более тщательно исследует, чего следует желать; оно как бы выкапывает, находит сокровище и предъявляет его; но, поскольку само... не способно им завладеть... отсылает нас к молитве. Молитва, всеми силами направляясь к Богу, испрашивает сокровище — сладость созерцания. А оно, придя, вознаграждает труды вышеуказанных трех <ступеней>, опьяняя жаждущую душу росою небесной сладости. Чтение — упражнение во внешней области, размышление имеет дело со внутренним пониманием, молитва — с желанием, а созерцание — с тем, что выше всякого чувства[6].

Таким образом, этап чтения организует «место, где находится сокровище», точно определяя территорию, где упражняющийся — сперва посредством размышления, затем путем созерцания — будет обретать «глубокое познание» [ДУ 104], которое становится любовью, состоящей в преобразующей силе для ученичества[7]. Гвиго поясняет воздействие чтения на примере евангельской фразы «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»:

5. *Гвиго II Картузианец*. Лествица затворников // Гвиго II Картузианец. Сочинения. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 5–48.
6. Там же. С. 33.
7. Как указывает Хавьер Меллони, во времена Игнатия вследствие ограничений, наложенных Контрреформацией на прямое соприкосновение с Писанием, чтение происходило через представление евангельских отрывков руководителем. При таком понимании чтение дается как уже интерпретированное и направленное на достижение конкретного результата, ожидаемого в каждом упражнении. Такой способ передачи чтения (*lectio*) подчеркивает тенденцию сделать Писание личным. См. *Меллони Х.* «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции. С. 85.

> Вот слово… исполненное смысла сладостного и многообразного; дабы питать душу, оно будто попотчевало <ее> виноградиной… душа, тщательно рассмотрев его, говорит самой себе: «Здесь может быть нечто благое. Обращусь-ка я к сердцу своему и попробую: а вдруг сумею постичь и отыскать сию чистоту… коей обещано видение Бога, то есть жизнь вечная, каковая восхваляется столь многими свидетельствами Священного Писания»… желая… разъяснить для себя это, <душа> начинает разжевывать и размалывать сию виноградину и как бы помещает ее в давильню… побуждая ум к исследованию того, что такое эта… чистота…[8]

Гвиго говорит о «зачаровывающем» действии евангельского текста, выражающегося метафорой «питать душу», указанием на скрытую за ним глубинную структуру, «сладостный и многообразный смысл», и обещанием жизни вечной (трансценденции), подкрепляющимся ссылкой на авторитет Писания.

Следующим этапом становится *meditatio* (размышление). Стандартный перевод этого слова, «размышление», ничего не говорит о подлинной сущности медитации как необходимого элемента христианской духовной практики. Семантически *meditatio* связана с ветхозаветным *hāḡā*, то есть выводить изнутри[9]. Формируемое в ходе работы внимания, оно «не остается вовне, не задерживается на поверхности; но погружается глубже, проникает во внутреннее, рассматривает все подробно»[10]. В трактате «Краткий компендий Духовных упражнений»[11], с которым «Игнатий был, по-видимому, хорошо знаком»[12], размышление сравнивается с актом пищеварения или откапывания. Оно определяется как «акт понимания, внимательно занятый отысканием природы, порядка, состояния и истины чего-либо»[13]. Соответствуя образу «переваривания», ДУ указывают, что «душу наполняет и удовлетворяет не большое количество знаний, а внутреннее чувство истины и наслаждение ею» [ДУ 2]. Иначе говоря, нагляден постепен-

8. *Гвиго II Картузианец*. Лествица затворников. С. 15.
9. *Мусхелишвили Н.Л.* Традиция *lectio divina*: когнитивно-психологическое прочтение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. № 1(51). С. 99.
10. *Гвиго II Картузианец*. Лествица затворников. С. 17.
11. *Аноним*. Краткий компендий Духовных упражнений. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
12. *Меллони Х.* «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции. С. 71–72.
13. Там же. С. 85.

ный процесс смакования и усвоения содержания чтения. Таким образом, внешнее «слово» постепенно становится внутренним и личным, чем-то таким, что человек усваивает, вторя процессу интериоризации.

Л.С. Выготский отмечал, что любая психическая функция подчинена процессу интериоризации, дважды проявляясь в развитии. Сперва — на интерпсихологическом, внешнем уровне, как перенятая в процессе определенной социальной коммуникации, позднее — на уровне внутрипсихологическом, превратившись в составной элемент психики человека.

Meditatio призывает принимать в себя некое содержание так, что оно входит в органический, бессознательный жизненный процесс души, как краситель проникая в ее самые глубокие пласты и пропитывая их. Принимаемое в медитации становится уже не предметом, над которым размышляют интеллектуально, но оно входит в человека как непосредственно действующее и превращается в неотъемлемую часть души медитирующего. Можно сказать, что посредством этого этапа поле образов и событий, к которым обращается упражняющийся, не обдумывается и не осознается, но обладается, «как если бы я действительно там присутствовал» [ДУ 114]. Это достигается путем многократного внутреннего проговаривания евангельского текста (разжевывания и размалывания). В этом процессе, в котором «душа говорит самой себе», текст стимулирует воображение читающего, побуждая его присваивать текст в качестве «текста для себя». Таким образом, благодаря *meditatio* обретается «личный смысл» объекта мышления.

Видения и дар «говора» как составные элементы религиозного метода в ДД

Для полного осмысления феноменов видений и «говора» Игнатия Лойолы необходимо разобраться в истоках «избранного» им метода нахождения ответов на интересующие его вопросы. Справедливо будет заметить, что это промежуточное целеполагание имплицитно содержит в себе утверждение цепи событий, описываемых в ДД в качестве связанных друг с другом не только исторической последовательностью переживаемых актов сознания, но и особой умственной конструкцией, которую можно назвать религиозным методом.

Словосочетание «религиозный метод» может вызвать некоторое недоумение, ибо в современной эпистемологии науки метод

понимается как система предписаний, правильное следование которым гарантирует решение определенной задачи, если последняя корректно поставлена. В ситуации религиозной проблемы гарантия исключается, так как любое обращение к такой проблеме (прежде всего проблеме личного спасения) предполагает свободное действие Святого Духа и личную свободу воли человека. В такой ситуации не может быть и речи о гарантированности результата. Однако можно понимать это словосочетание и в том смысле, как его понимает И. Ильин:

> Слово «метод» взято из греческого языка: «Ὁδός» означает по-гречески *путь*, в переносном смысле *способ*, *средство*; в дательном падеже, «ὁδῷ», это слово употребляется для выражения *правильного*, *надлежащего пути* («идти верным путем»); в связи с предлогом «μετά», который указывает, в данном случае, на *цель* и на *сообразность*, *возникает слово* «μέθοδος», «*путь вслед за чем*», в переносном смысле *способ исследования*, исследование, наука. Когда я говорю о «религиозном методе», то я имею в виду *не* исследование о религии, а *религиозное следование человека к Богу*... Строго говоря, весь смысл религиозного «*научения*» состоит именно в *указании* этого верного пути к Богу [курсив автора][14].

В общем смысле этот метод можно назвать схематическим и осознанным принципом получения результата. Говоря нагляднее, метод есть то, что отвечает на вопрос вида «Каким образом достигается X?».

Те акты сознания, которые испытывает Игнатий, в разрезе структуры нельзя назвать принципиально новыми, так как существует духовная традиция, задающая «стандарты» мистического созерцания; причем ключевые источники для этой традиции сообщают алгоритмы созерцания, идентичные таковым в ДД. Одним из элементов этой традиции является произведение «Жизнь Христа» картузианского монаха Лудольфа Саксонского, которое оказало непосредственное влияние на Игнатия. В нем Лудольф указывает метод, которым необходимо пользоваться при рассуждениях о жизни Христа и рассмотрении евангельских сцен:

> Не думай, что все сказанное или сделанное Христом, доступное нашему размышлению, было записано; чтобы произвести более силь-

14. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М.: Русский путь, 2002. С. 169–170.

> ное впечатление, перескажу тебе это, как оно произошло, или же так, как оно могло произойти по благоговейному допущению, согласно неким воображаемым представлениям, разнообразно воспринимаемым духом. Ибо мы можем размышлять о Писании Божием, постигать и излагать его многообразно, в зависимости от того, что, по нашему мнению, полезно, лишь бы это не шло против истины жизни, или праведности, или учености, то есть не противоречило вере или добрым нравам[15].

Этот фрагмент сообщает три следующих аспекта. Во-первых, он указывает на совпадающие с целеполаганием Игнатия задачи, стоящие перед практиком: постижение существенных аспектов христианского учения. Во-вторых, указывает на пространство интерпретации и роль воображения. В-третьих, ограничивает сферу легитимной применимости обрисованной методологии отсутствием противоречий вере и «добрым нравам».

Ключевым аспектом здесь является представление «неких воображаемых картин», необходимых для полноты восприятия всеми органами чувств. При таком понимании «картины» позволяют получить наиболее интенсивную эмпатию, вчувствование за счет наглядности:

> ...старайся так оказаться в присутствии всего того, что было сказано или сделано через Господа Иисуса, и всего того, что об этом повествуется, как если бы ты видел это собственными глазами или слышал собственными ушами... А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай все так, будто оно происходит в настоящем... Представь прошлые деяния нынешними, и тогда почувствуешь больше вкуса и радости[16].

Характер текста сообщает нам его содержание в качестве методологического указания на использование особого рода «полной» эмпатии, выраженной в форме картины, наглядного видения.

Таким образом, говоря о событиях, описанных в ДД, мы рассматриваем их в качестве заданного традицией религиозного метода умопостижения, подразумевающего полную эмпатию отно-

15. Цит. по: *Мусхелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.* «Духовные упражнения»: структура чувствования // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 574.

16. Цит. по: Там же. С. 576.

сительно евангельских сюжетов или в отношении додуманных событий на основе этих сюжетов, укладывающихся в христианскую догматику. Причем этот метод обладает очерченной сферой применимости и требованиями по применению воображения для практикующего.

Следующим вопросом является выявление составных частей этого метода, которым пользуется Игнатий. Структура этого метода кажется очевидной лишь на первый взгляд. Заметными являются два основополагающих блока: созерцание видений и дар «говора». Каждое из этих явлений воспринимается Игнатием в качестве ответов Бога на его вопрошания. Опосредуют же их записи в ДД как фиксация результатов. Необходимо рассмотреть видения и «говор» отдельно и более внимательно, пользуясь следующим методологическим допущением: ДД принимается нами в качестве непосредственных описаний актов сознания Игнатия, так как текст имеет личный характер и не предполагался к прочтению другими людьми, в отличие от ДУ.

Рассматривая видения, нужно изначально отметить то значение, которое придает им сам Игнатий, о чем емко сказано в «Рассказе паломника» (*Autobiografia*): «Видения расценивались им как подтверждение его правоты»[17].

Видения для Игнатия являются важным аспектом его методологии. Сам процесс появления видений имеет двойственный характер. С одной стороны, они как посланные Богом предполагают достижения состояния пассивности, о чем писал Каулибус:

> Созерцательной жизнью жить нужно по-другому, совсем по-другому. Созерцатель должен быть свободен для одного Бога… Одним словом, он должен все отбросить прочь и быть словно бесчувственным и мертвым; тогда он сможет освободиться для одного Бога[18].

С другой стороны, в этом процессе с необходимостью задействован активный процесс воображения, о чем говорилось выше.

То есть, рассматривая видения, мы говорим о комплексном пассивно-активном акте сознания, состоящем из активных процессов воображения и интерпретации и пассивного процес-

17. *Игнатий Лойола, св.* Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов). М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. С. 140.

18. *Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура).* Размышления о жизни Христа. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 175–176.

са созерцания. Мы вспоминаем какой-либо зафиксированный сюжет и посредством работы воображения «опредмечиваем» его для обусловленной методологией Лойолы цели полной эмпатии, проживая это видение, ставя себя на место его участников. В этом смысле созерцатель вспоминает объективный предмет, но посредством воображения сам задает ему определенные характеристики, превращая этот предмет в предмет своего размышления, в уникальное содержание своего акта сознания, его ноэму, которая может варьироваться в различных актах сознания относительно одного и того же предмета. При этом представленность видения для человека в силу субъективной интенциональности этого акта является изначально субъективной — выделенные владельцем сознания существенные характеристики видения являются по определению результатом субъективной индивидуальности, несмотря на представления Лойолы о видениях как об ответе Бога, переживаемом в состоянии пассивности.

В качестве примера может выступать процесс вспоминания событий из сцены просмотренной киноленты. С одной стороны, мы вспоминаем некоторую объективную данность (событие из фильма), а фильм снят не нами, но режиссером, и сам процесс воспоминания сопровождается визуализацией кадров, для чего задействуется работа креативного воображения. При этом, в зависимости от той цели, с которой сцена вспоминается, человек выстраивает определенный ряд «опредмечивания», выделяя существенные для себя характеристики сцены. Иначе говоря, этот процесс сопровождается воссозданием именно тех моментов, которые владелец сознания считает наиболее важными для конкретной поставленной задачи, выделяя одни характеристики и игнорируя другие. Другими словами, сам процесс вспоминания и визуализации находится внутри сознания человека, являясь проявлением его личного мышления.

При таком рассмотрении установка на пассивность в своей сущности превращается в акт рассмотрения результатов работы собственных памяти и воображения. Однако методологическая и конфессиональная установка Игнатия предполагает, что искомые им ответы находятся в компетенции именно Бога, из-за чего результаты мышления воспринимаются в качестве ниспосланных. Эта добровольная установка на переложение полномочий с Я на Бога и порождает односторонний тип взаимоотношений «Бог — послушник», которые имеют внешний вид особой

коммуникации, при которой Игнатий занимает пассивную роль послушника.

Если же рассматривать явление «говора» (*loqüela*), то получаемая информация, так же воспринимаемая в качестве ответов и наставлений Бога, выражалась не в образной, а в речевой форме. Этот аспект нужно понимать как рассмотренную ранее методологическую установку, заключающуюся в том, что ответ должен быть получен посредством особого рода мистического созерцания. Иначе говоря, ответ «даруется» компетентной инстанцией более высокого уровня, чем сам практик. Именно такая инстанция располагает ответами о сущности христианского учения. Этой инстанцией является Бог. То есть для Игнатия методологическая задача выглядит как прохождение «правильного» пути к той инстанции, которая способна дать ответ. Именно этот путь излагается в ДУ. Совершаются активные действия для достижения пассивности, являющейся целью проведения ряда «упражнений».

Игнатий ставит задачей объяснение волнующих его явлений, его задача требует абдуктивного рассуждения. Она должна быть решена двойственным путем, обусловленным методологической традицией: активным достижением пассивного состояния, по результатам которого ответ будет получен от Бога, то есть Другого в модели коммуникации[19], что означает наличие определенных методологических ограничений. Игнатий не ожидает «свой» ответ на его вопрошание. Сама методология определяет полученный ответ как результат односторонней коммуникации между Богом и послушником. В качестве аналогии можно привести ситуацию, когда ребенок, не зная, как работает стиральная машина, обращается к одному из родителей, ожидая услышать от него ответ. Да, его конечной целью является получение выстиранной рубашки в свое распоряжение, однако именно избранный метод изначально предполагает получение информации не самостоятельным способом (перебором кнопок или звонком однокласснику), а именно посредством получения информации от родителей. Он считает, что именно родители способны объяснить ему принцип работы устройства — и ожидает получить ответ именно от них.

Избранная Игнатием методология и его конфессиональная принадлежность предполагают получение ответа через особого рода коммуникацию с конкретной инстанцией. Эти два аспекта

19. *Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М.* Внутренняя речь и дар говора (*loqüela*) // Вопросы психологии. 2019. № 2. С. 59–68.

задают в качестве неоспоримого факта не само содержание ответа «как?», но источник этого ответа, Другого.

Это «раздвоение» процесса познания является основанием для появления Другого — ответ на поставленный вопрос по определению будет восприниматься как ответ Бога, так как в принципе не может быть рассмотрен Игнатием как собственный из-за продиктованной методологией пассивности. Таким образом, можно говорить о добровольном отказе Я в пользу Другого в рамках метода Игнатия.

Однако, как было показано ранее, Игнатий сам является автором видений и «говора», хотя и приписывает авторство обоих феноменов Богу. Таким образом, вся методология созерцания является процессом автокоммуникации, но особого рода, так как путь к субъекту «Игнатий Лойола» не совпадает с Другим, выраженным Богом, подобно тому, как «Вальтер Скотт» не совпадает по смыслу с «автором *Уэверли*», что был опубликован им анонимно. Заданная духовной традицией методология Игнатия обуславливает смысловую разницу между Игнатием и Другим, создавая специфический тип автокоммуникации с несовпадением участников диалога, что, однако, не вполне справедливо оценивать в негативном ключе. Так, «перепоручение» авторства видений и «говора» Другому влечет за собой появление у этих явлений новых характеристик, которые приводят к появлению других ноэм актов сознания, связанных с содержательно идентичными объектами: благодаря божественному авторству образов и «говора» их содержание воспринимается Игнатием как безоговорочно истинный ответ. Это свойство пассивности методологии духовного познания отмечал еще У. Джеймс как один из возможных и правомерных методов познания: «Часто душевный мир не приходит до тех пор, пока человек не перестанет стремиться и прилагать усилия, чтобы получить то, чего он жаждет»[20].

Корнем понимания обоих явлений является язык, посредством которого осуществляется автокоммуникация Игнатия с Другим, выраженным Богом. Процесс автокоммуникации Игнатия происходит на языке внутренней речи. При этом вопрос природы возникающих в сознании Лойолы образов разрешается в исследованиях Н.И. Жинкина с его концепцией двухзвенной структуры внутренней речи:

20. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017. С. 165.

> Мысль в ее содержательном составе всегда пробивается в язык, перестраивает его и побуждает к развитию. Это продолжается непрерывно, так как содержание мысли больше, чем шаблонно-узуальные возможности языка. Именно поэтому зарождение мысли осуществляется в предметно-изобразительном коде: представление так же, как и вещь, которую оно представляет, может стать предметом бесконечного числа высказываний... Таким образом, механизм человеческого мышления реализуется в двух противостоящих динамических звеньях — предметно-изобразительном коде (внутренняя речь) и речедвигательном коде (экспрессивная речь)[21].

Пользуясь гипотезой Жинкина, мы получаем разрешение природы автокоммуникации в ДД: «опредмечивающие» образы-видения Игнатия являются зарождающим элементом для его методологии пассивного созерцания. Содержательные элементы образов содержат в себе ключевые предметы-триггеры, которые стимулируют возникновение выражения интерпретации этих образов, которые, в свою очередь, стимулируют появление новых образов, входящих в сам процесс мышления человека, выраженного на языке внутренней речи. Как пишет Жинкин: «В первом звене мысль задается, во втором она передается и снова задается для первого звена»[22]. Так создается взаимопорождающий процесс, двигающий ход мышления человека. Таким образом, сам ДД представляет собой процесс перенесения процесса мышления Игнатия, выраженного во внутренней речи, в сферу натурального языка, на котором написан текст.

В свою очередь, несмотря на подчинение принципам функционирования хода мышления Лойолы, за счет избранной им пассивной созерцательной методологии сам процесс его мышления приписывается Богу, а Игнатий лишь оставляет за собой «право» фиксирования получаемых результатов в форме натурального языка. Избрание же этой специфически пассивной методологии обусловлено духовной традицией носителя сознания и его принадлежностью к христианской конфессии. Эта методология, основанная на трудах Лудольфа Саксонского и Иоанна де Каулибуса, позволяет приписывать результатам мыслительной деятельности Игнатия божественное авторство, благодаря которому они получают статус неоспоримых истин от высшей инстанции.

21. *Жинкин Н.И.* О кодовых переходах во внутренней речи. С. 36.

22. Там же. С. 36.

Видения

Для максимальной наглядности обратимся к общей последовательности явленных в видениях образов и попытаемся проследить текучесть процесса мышления Игнатия, выраженную в смене актов сознания, описанных в первой тетради ДД, повествующей о событиях с 2 февраля до 12 марта 1544 года. О своих переживаниях на мессе 21 февраля Игнатий пишет:

> На этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведает): когда обращаюсь к Отцу, видя в Нем одно из Лиц Пресвятой Троицы, меня охватывает любовь к Ней в Ее целом, тем более что и другие Лица пребывали в Ней сущностно. То же самое чувствовал и при молитве к Сыну; то же самое — ко Святому Духу, и испытывал удовольствие от любого из Них, ощущая утешения и относя это к Бытию всех Трех и радуясь Ему [ДД 63].

Усматриваемая пассивность показывает нам, что постижение, обретенное на мессе в движении сил бессознательного, являлось раскрытием пережитого ранее[23] опыта в совершенно новом значении. Необходимо подобрать метафору, которая отразила бы открывшееся новое значение опыта. Значение метафоры, подбираемой нами, состоит в том, что именно благодаря ей мы можем достичь понимания опыта, пережитого другим. Это возможно через раскрытие значений пережитого во множестве концептов, каждый из которых проясняет ключевые характеристики опыта.

Так, в записи о мессе 21 февраля Игнатий переживает «любовь». Однако за словом «любовь» скрывается множество значений. С точки зрения объективизма, «любовь» имеет разные смыслы, каждый из которых определяется на основе таких ингерентных свойств, как нежность, привязанность, сексуальное влечение и т. п. Однако, как показали в своей работе Лакофф и Джонсон[24], «любовь» понимается на основе таких неотъемлемых характеристик не полностью, а только частично. Понимание любви по большей части метафорично, и мы осознаем ее с помо-

23. *Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М.* О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы // Религиоведение. 2018. № 3. С. 132.

24. *Лакофф, Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 72.

щью концептов других естественных видов опыта: путешествий, сумасшествия, войны, здоровья и т. п. В пережитом же Игнатием на мессе речь идет о том смысле, что ощущается за переживанием «любви». Для его понимания нами строится силлогистическая метафора:

1. Любовь — это целое
2. Бог есть любовь [1 Ин 4:16]
3. Бог — это целое

В данном случае «любовь» понимается, с одной стороны, как «целое», а с другой — как «Бог». И если второе понимание является достаточно каноничным и восходит в традиции к первому посланию апостола Иоанна (1 Ин 4:16), то первое способно быть понято благодаря его сексуальному характеру. Однако данные пояснения имеют лишь интеллектуальный характер, в то время как для обретения действительной метафоры необходимо переживание, в котором значение могло быть выражено с феноменологической очевидностью.

Проще говоря, записи о мессе 21 февраля показывают нам, что Игнатий обретает переживание, именуемое им как «любовь», и в этом переживании ощущает Св. Троицу в ее «целом», а Божественные Лица «пребывают в ней сущностно». Таким образом, «любовь — это целое» и «Бог есть любовь» являются воплощением функционального отношения переживаемого значения, открывшегося на мессе, и контейнеров, его выражающих.

Третье высказывание «Бог — это целое», выражающее то же переживаемое значение, обретается лишь на бессознательном уровне. Об этом свидетельствует тот факт, что в записях ДД еще некоторое время не будет ни одного его проявления. Однако обретенный, он уразумевается Игнатием через подтверждения, являющиеся ему в образах. Исходя из описанного выше избираемого Игнатием способа утверждения в открываемом ему Богом, в тексте ДД должны быть записи о видениях, в которых Бог подтверждал бы постижение Св. Троицы как «целого».

Именно их мы и находим в отчеркнутых записях ДД:

1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.

> Сегодня, даже когда шел по городу, с великою внутренней радостью мне представилась Пресвятая Троица, <Которую> видел то как трех разумных существ, то как трех животных, то как три другие вещи, и так далее [ДД 55].

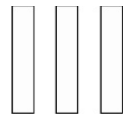


Рис. 1.

2. Видения Иисуса — Воплощенного.

> И, войдя в часовню, на молитве, почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую Троицу и Иисуса, Который точно так же представлял или помещал меня либо был Посредником при Пресвятой Троице, чтобы это умозрительное видение мне передалось. При этом чувстве и видении нахлынули слезы и любовь, но они направлялись к Иисусу, а к Пресвятой Троице — почтительное преклонение, близкое скорее к благоговейной любви, нежели к чему-либо противоположному [ДД 83].



Рис. 2.

3. Видение Иисуса Христа в полноте единения обеих природ, божественной и воплощенной.

> Когда писал это, мой разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчетливо, как прежде, три Лица; и во время Мессы, когда говорил «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живого» и т.д. показалось в духе, что вижу Иисуса, как видел в первый раз, как я говорил, белым, то есть человеческую природу, но в этот другой раз чувствовал в душе иначе, то есть не одну только человеческую природу, но то, что весь <Он> — мой Бог, и т.д., с новым излиянием слез и великим благоговением, и т.д. [ДД 87].

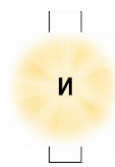


Рис. 3.

4. Видение Иисуса у ног Св. Троицы.

> На всей привычной молитве глубокое благоговение и сильная помощь благодати: жаркой, светлой и полной любви. Когда вошел в часовню, снова благоговение; опустился на колени, и мне открылось, или я же увидел Иисуса у ног Пресвятой Троицы, и при этом порывы и слезы. Это видение не продлилось столько и было не таким ясным, как прошлое, в среду, хотя казалось, что <пришло> оно таким же образом [ДД 88].

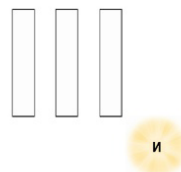


Рис. 4.

5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.

> На привычной молитве, с начала и до конца включительно, весьма великое и очень светлое благоговение закрывало грехи и не позволяло думать о них. Вне дома, в церкви, перед Мессой, видел небесную родину и ее Владыку, в порядке постижения трех Лиц, и в Отце — Второе и Третье... [ДД 89].

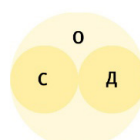


Рис. 5.

6. Видение единой Сущности Бога.

> Тогда, войдя в часовню и преисполнившись великого благоговения перед Пресвятой Троицей, с сильно возросшей любовью и обильными слезами, не видел так, как в прошлые дни, Лица по отдельности, но чувствовал, будто бы в какой-то светлой ясности, единую Сущность, и весь целиком был привлечен к любви к Ней [ДД 99].



Рис. 6.

Последовательность этих подтверждающих образов исходит от явления Св. Троицы, как «трех клавиш», и ведет к видению ее как «единой Сущности», иначе говоря, «целому». Визуально ее можно выразить в следующей схеме:

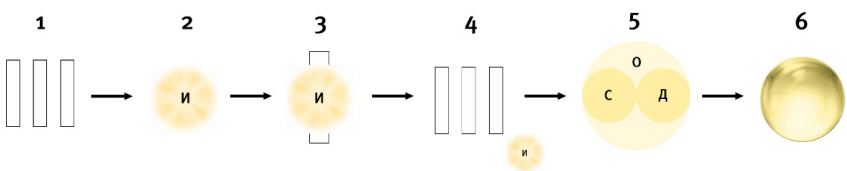


Рис. 7.

Становится видно, что Игнатий ищет подтверждений тому переживаемому значению, которое появилось на мессе. В процессе уразумения эти подтверждения символизируются в ряде образов, этап за этапом подводя Игнатия к утверждению пережитого, постижению «целого». Открывшееся благодаря достижению пассивности новое значение становится поворотным моментом в последующем опыте жизни Игнатия.

Отметим, что три первых образа основывались на предшествующем опыте Игнатия, представлений на основе которого он придерживался вплоть до отмеченной в настоящей работе мессы 21 февраля. Акт нового переживания «целостности» вследствие ощущения «любви» привел к изменению представления — от «трех лиц» к конфессионально приемлемой единой Св. Троице; в связи с этим итоговая схема приобрела обозначенный выше вид.

Говор

Рассматривая явление «говора» (*loqüela*), мы имеем в виду ряд событий, происходивших с Игнатием в период с 11 по 28 мая 1544 г. и записанных во второй тетради ДД. Описывая эти собы-

тия, он отмечает наличие как внутреннего, так и внешнего говора[25]. Дар «говора» он описывает следующим образом:

> ...с такой сладостью, что подобен был небесному «говору» или музыке либо напоминал о них. Возрастание благоговения и любви со слезами от чувства того, что чувствовал или усваивал свыше [ДД 224].

«Говор», являющийся формой мыслительной деятельности Игнатия, выполняет функцию получаемого ответа от Бога в желании обретения Его руководства. Он проявляет ту всепоглощающую власть действий Бога, которую Игнатий чувствует, как только всецело предается молитве. Власть такой силы, что он не может усмирять реакции своего организма.

Месса понимается как общение между Богом и человеком; как показывает де Гибер[26]: «На мессе, он [Игнатий] обретал великие утешения и крайнюю чувствительность к Божественному; по временам ему приходилось даже пропускать мессу, потому что потрясение было так велико, что ослабляло и подрывало силы и здоровье». Так, он «по причине обилия духовных утешений, внутренних чувств и слез испытывал такие трудности, что был вынужден посвящать этим службам большую часть дня, и его здоровье и физические силы значительно от этого страдали; поскольку же найти какое-либо средство против этих трудностей представлялось невозможным, но, напротив, они, казалось, возрастали день ото дня, — папой Павлом III Игнатию был дарован индульт, разрешение заменить уставные часы определенным числом “Отче наш” и “Радуйся, Мария”, — ...даже при чтении этих молитв он часто бывал вне себя от силы духа и благодати». Игнатий сообщает, «что располагает благодатью утешения и небесных посещений настолько свободно, что, как он сказал, пожелай он находить Бога сверхъестественным путем десять раз в день и даже еще чаще, он, с Божией помощью, мог бы делать это с легкостью, но между тем обыкновенно от этого воздерживается по причине вреда таких божественных посещений для его тела и припадает уста-

25. Подробнее о понимании дара «говора» как проявлении внутренней речи см.: *Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М.* Внутренняя речь и дар говора (*loqüela*).

26. *Гибер де, Ж.* Духовность Общества Иисуса. Исторический очерк. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 54.

ми к сему неиссякаемому источнику не чаще раза в день; тем самым тело его не ослаблялось чрезмерно, а дух подкреплялся — несомненно, не так, как ему бы хотелось, но настолько, насколько это было необходимо человеку, столь занятому и надломленному болезнью».

Таким образом, ДД за 1544 год в точности подтверждает это свидетельство, показывая нам, как Игнатий ежедневно, во время мессы, отдается божественному действию и духовному прозрению, реализуя *общую* методологическую установку на пассивность созерцания.

Заключение

Таким образом, в результате проведенного выше анализа можно рассматривать метод духовного умопостижения Игнатия Лойолы как обусловленный традицией ход мышления, при котором результаты действий индивидуального носителя сознания рассматриваются им как имеющие не его собственное, но «божественное» авторство. В свою очередь, феномены видений и дара «говора» являются ключевыми элементами в процессе подобного рассуждения, реализация которых происходит на языке внутренней речи как автокоммуникация, диалог с самим собой, воспринимаемый познающим субъектом как проявления коммуникации с Богом, существом более высокого онтологического статуса, к диалогу с которым приводит комплексная пассивно-активная методология. А наличие духовной традиции мистического созерцания Лудольфа Саксонского и Иоанна де Каулибуса, на которую опирается Игнатий, свидетельствует о взаимосвязи видений и дара «говора» в качестве компонентов этого метода.

Синтез вышеперечисленного, являющийся итогом настоящего исследования, можно выразить следующим утверждением: происхождение видения и «говора» коренится в обусловленном традицией религиозном методе мистического созерцания, реализация которого происходит в виде особого рода пассивно-активной автокоммуникации «Я — Другой» на языке внутренней речи.

Библиография / References

Аноним Краткий компендий Духовных упражнений. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. М.: Праксис, 2007.

Гвиго II Картузианец Лествица затворников // Гвиго II Картузианец. Сочинения. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 5–48.

Гибер де Ж. Духовность Общества Иисуса. Исторический очерк. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017.

Жинкин Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи // Вопросы языкознания. 1964. № 6. С. 26–38.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М.: Русский путь, 2002.

Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура) Размышления о жизни Христа. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.

Меллони Х. «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции // Точки —Puncta. 2003. № 3–4 (3). С. 66–112.

Мусхелишвили Н.Л. Традиция *lectio divina*: когнитивно-психологическое прочтение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. № 1(51). С. 99–120.

Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М. О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы // Религиоведение. 2018. № 3. С. 128–139.

Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М. Внутренняя речь и дар говора (loqüela) // Вопросы психологии. 2019. № 2. С. 59–68.

Мусхелишвили Н.Л., Вдовина Г.В. «Духовные упражнения»: структура чувствования // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 573–594.

Св. Игнатий Лойола Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Св. Игнатий Лойола Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов). М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002.

Anonim (2011) *Kratkii kompendii Dukhovnykh uprazhnenii* [Compendio breve de Exercicios Espirituales]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

Bart, R. (2007) *Sad, Fur'e, Loiola* [Sade, Fourier, Loyola]. Moscow: «Praksis».

Giber de, Zh. (2010) *Duhovnost' Obshhestva Iisusa. Istoricheskii ocherk* [The Jesuits, their spiritual doctrine and practice: a historical study]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

Gvigo II Kartuzianec (2011) "Lestvitsa zatvornikov" [Scala Claustralium], in *Gvigo II Kartuzianec. Sochineniya*, pp. 5–48. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

Il'in, I.A. (2002) *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience], V. 1. Moskow: Russkii put'.

Ioann de Kaulibus (Psevdo-Bonaventura) (2011) *Razmyshleniia o zhizni Khrista* [Meditaciones vite Christi]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

James, W. (2017) *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoi prirody* [The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature]. Moscow: Akademicheskij Proekt.

Lakoff, Dzh. et Dzhonson, M. (2004) *Metafory, kotorymi my zhivem* [Metaphors We Live By]. Moscow: Editorial URSS.

Melloni, H. (2003) "«Uprazhneniia» sv. Ignatija Loioly v Zapadnoi traditsii" [The Exercises of St Ignatius Loyola in the Western Tradition], *Tochki — Puncta* 3–4 (3): 66–112.

Muskhelishvili, N.L. (2014). "Traditsiia lectio divina: kognitivno-psikhologicheskoe prochtenie" [Tradition of lectio divina: Cognitive and Psychological Interpretation], *Vestnik PSTGU. Ser. I: Bogoslovie. Filosofiia* 51: 99–120.

Muskhelishvili, N.L. et Bazlev, M.M. (2018) "O videniiakh v «Dukhovnom Dnevnike» Ignatiia Loioly" [On the Visions in the «Spiritual Diary» of Ignatius of Loyola], *Religiovedenie* 3: 128–139.

Muskhelishvili, N.L. et Bazlev, M.M. (2019) "Vnutrenniaia rech' i dar govora (loqüela)" [Inner speech and gift of discourse (loqüela)], *Voprosy psikhologii* 2: 15–30.

Muskhelishvili, N.L. et Vdovina, G.V. (2010) "«Dukhovnye uprazhneniia»: struktura chuvstvovaniia", in *Fonar' Diogena. Proekt sinergiinoi antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste* ["Exercitia Spiritualia: the structure of apprehension", in Diogenes' Lantern. A synergetic anthropology project in the modern context of the humanities], pp. 573–594. Moscow: Progress-Traditsiia.

Sv. Ignatij Lojola (2006) *Dukhovnye uprazhneniia. Dukhovnyj dnevnik* [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

Sv. Ignatij Lojola (2002) *Rasskaz palomnika o svoei zhizni, ili «Avtobiografija» sv. Ignatija Loioly, osnovatelia Obshhestva Iisusa (Ordena iezuitov)* [A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola, founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow: Kolledzh filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Akvinskogo v Moskve.

Zhinkin, N.I. (1964) "O kodovykh perekhodakh vo vnutrennei rechi" [On code transitions in internal speech], *Voprosy iazykoznaniia* 6: 26–38.