

## ТРАДИЦИЯ *LECTIO DIVINA*: КОГНИТИВНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ

Н. Л. МУСХЕЛИШВИЛИ

Наряду с литургической и личной молитвой, *lectio divina* (букв. «Божественное чтение») составляет одну из неотъемлемых черт христианской монашеской традиции. Под *lectio divina* понимается индивидуальное (не литургическое) чтение (*lectio*) Священного Писания, а также сочинений Отцов Церкви, жизнеописаний святых и другой благочестивой литературы, требующее напряженного размышления-усвоения (*meditatio*) и призванное стать для христианина неиссякаемым источником его молитвы (*oratio*) и вообще духовной жизни. Статья посвящена исследованию преобразований сознания, связанных с практикой *lectio divina*. В качестве материала используются классические для западной христианской традиции тексты: «Лествица затворников» Гвико II Каргузианца (XII век) и «Размышления о жизни Христа» Иоанна де Каулибуса (XIV в.). Рассматриваются психологические процессы, происходящие в коммуникативном акте взаимодействия адресата с текстом. Предлагается и обосновывается концепция значения текста как «образо-организатора», стимулирующего и направляющего воображение адресата текста к присвоению «чувствуемого смысла» этого текста. В зависимости от характера и целей традиции, определяющих метафорическую структуру текста, равно как и исходную установку его адресата, переживание присваиваемого смысла может иметь своим результатом: 1. Порождение новой *поверхностной* структуры в форме «прозрения» или «откровения», которое в этой ситуации воспринимается как исходящее от феноменального «другого», или/и 2. Порождение новой *глубинной* структуры в форме «невыразимого постижения» и/или непосредственного ощущения «единства с всеобщим».

### Введение

Наряду с литургической и личной молитвой *lectio divina* (буквально: «Божественное чтение»<sup>1</sup>) составляет одну из неотъемлемых черт христианской монашеской традиции. Под *lectio divina* понимается индивидуальное (не литургическое) чтение (*lectio*) Священного Писания, а также сочинений Отцов Церкви, жизнеописаний святых и другой благочестивой литературы, требующее напряженного размышления-усвоения (*meditatio*) и призванное стать для христианина неиссякаемым источником его молитвы (*oratio*) и вообще духовной жизни.

Понятие *meditatio* здесь является ключевым. Стандартный перевод этого слова, «размышление», ничего не говорит о подлинной сущности медитации

<sup>1</sup> Впервые выражение «божественное чтение» (греч.: θεία ἀνάγνωσις) встречается у Оригена (см.: *Ориген. Письмо Григорию Чудотворцу* // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / Н. Сагарда, пер. Петроград, 1916. С. 53–56).

как необходимого элемента христианской духовной практики. Семантически *meditatio* связано с ветхозаветным  $\text{הָגָה}$  (*haga*)<sup>2</sup> — *выводить изнутри*, в том числе в прямом физиологическом смысле — отрыгивать жвачку<sup>3</sup>.

Авва Антоний сказал еще: верблюду нужно мало пищи — он сохраняет ее в себе, пока не вернется в свое стойло; он отрыгает ее и пережевывает, пока она не войдет в его кости и плоть. Но лошади нужно много пищи — она ест постоянно и сразу теряет то, что съела. Итак, не будем же *яко конь* (Пс 31. 9), сиречь, постоянно чтущими слова Божии и ни единого от них не творящими, но приимем подобие от верблюда, перечитывая каждое слово Святого Писания и сохраняя его в себе, пока не сотворим, ибо исполнившие сии слова были человеки, как и мы; но они побеждали страсти<sup>4</sup>.

Метафора «пережевывания», «переваривания», буквального превращения воспринятой извне пищи в часть самого себя (ее *у-своения*) и последующей отдачи усвоенного, — метафора, даже несколько шокирующая своим откровенным натурализмом, — определяет подлинный характер того «упражнения» ( $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta$ ), которое служит приуготовлением к последующим ступеням духовного восхождения. «Как осуществляется это медитативное “упражнение” — в определенных словах говорят мастера медитации, знающие об этом, античные и современные»<sup>5</sup>. Еще раз: «...медитировать для них означает “переваривать” обдуманное содержание, “пережевывать”, “откусывать”; “не только окраситься, но и пропитаться ее краской, как шерсть”; “высасывать, как пчела”; “вкусать” представления, “видеть, слышать, чувствовать, нюхать”, “дегустировать” ее вкус, “впитать в себя ее аромат”. Эти красноречивые, частью смелые обозначения, разумеется, представляют собою не “просто образы”, но нечто большее: это идеограммы для некой специфически психологической категории мышления, которая лежит где-то посередине между размышлением, “обработкой” и этими телесно-органическими процессами; образы эти не являются ни чувственными, как последние, ни “продуманными”, как первое; однако для них собственно духовного обозначения. Ровно в том же, определенном направлении указывают

<sup>2</sup>  $\text{הָגָה}$  — 1. выводить, выделять (отдели примеси от серебра (Пр 25. 4)); устранять, удалять (Ис 27. 28; Пр 25. 5). 2. о звуках: издавать голос (Пс 115. 7); о голубке: ворковать (Ис 38. 14); о льве: рыкать (Ис 31. 4); о человеке: произносить, выговаривать (Пс 37. 30; 35. 28). 3. мыслить, соб. говорить сердцем, думать (Пр 15. 28); (*Штейнберг О. М.* Еврейский и Халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878. Т. 1. С. 109).

<sup>3</sup> См.: Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских М., 2003. С. 102–103: «...Моисей также сказал: “Ешьте все, имеющее раздвоенные копыта и отрыгающее жвачку” (Лев 11. 3). Кто разумеется *под скотом, отрыгающим жвачку?* — Тот, кто, получая пищу, знает своего питателя, и, насытившись, радуется о нем. Прекрасно сказал Моисей, имея в виду заповедь. — Какую? Прилепляться к тем, которые боятся Господа, размышляют в сердце своем о полученной ими заповеди, которые беседуют о повелениях Господних и соблюдают их, которые знают, что размышление есть дело радостное и, *так сказать*, пережевывают слово Господне».

<sup>4</sup> Цит. по: *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 49.

<sup>5</sup> *Rabbow P.* Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München: Kösel-Verlag, 1954. S. 23–24 (пер. А. Ковалея).

такие выражения, как: “погружаться прямо в костный мозг”, “делать частью самого себя”. Этой выразительной терминологией, которая с удивительными совпадениями встречается и у античных, и у христианских знатоков и мастеров (вплоть до нынешнего дня), определенно обозначается силовое поле медитации. Медитирование — это обдумывание, при котором задействуются иные, более глубинные слои души, чем при обычном мышлении. Медитировать (так говорят нам знающие, которые это пережили и в этом упражнялись) — значит так принимать в себя некое содержание, что оно, как жизнь, входит в органический, бессознательный жизненный процесс души; что оно, словно краситель, проникает в самые глубокие глубины души и пропитывает их; что оно становится уже не “пред”-метом («Gegen»-stand), “над” которым размышляют, но само входит в нас как непосредственно действующее и превращается в часть души; что его не обдумывают и не осознают — им обладают»<sup>6</sup>.

Внутреннее «пережевывание» священных текстов имеет непрерывный характер и представляет собою то, что древние отцы-пустынники называли  $\mu\upsilon\eta\mu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  — «памятованием о Боге». «Этот тип “памятования” не ограничивается тем, что мы называем памятью сейчас, — это гораздо более широкое понятие, поскольку оно учитывает в мнемонической активности основополагающую роль эмоций, воображения и мышления»<sup>7</sup>. Речь идет о такой структуре мышления, в которой чувствование и осознание божественного присутствия выступает постоянным фоновым переживанием.

Свое классическое выражение метафора медитации как «пережевывания» и сама схема *lectio divina* получили в трактате Гвиго II Картузианца († ок. 1188) «Лествица затворников». Гвиго, ограничивающий объем чтения одним лишь Священным Писанием, выделяет четыре неразрывно связанные друг с другом ступени восхождения к Богу: чтение (*lectio*), размышление (*meditatio*), молитву (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*)<sup>8</sup>.

В своем трактате Гвиго объясняет существо четырех ступеней *lectio divina* следующим образом:

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, воспарившего к Богу, над самим собою, вкушающее радости вечной сладости<sup>9</sup>.

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 невозможно обрести этот опыт

<sup>6</sup> Rabbow P. Op. cit. S. 23–24.

<sup>7</sup> Carruthers M. The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200. Cambridge, 1998. P. 2.

<sup>8</sup> Гвиго II Картузианец. Лествица затворников // Он же. Сочинения / А. Коваль, пер. М., 2011. С. 11.

<sup>9</sup> Там же.

на чисто интеллектуальном уровне, без преобразования аффекта и сосредоточения его на единой цели. Рассмотрение завершается кратким резюме:

...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 росой небесной сладости. Чтение — упражнение во *внешней* области, размышление имеет дело со *внутренним* пониманием, молитва — с *желанием*, а созерцание — с тем, что *выше всякого чувства*<sup>10</sup>.

Каждый переход от одной ступени к другой связан с изменением состояния сознания. Забегая вперед, сразу отметим, что ступенчатая структура последовательных изменений сознания, выстраиваемая в традиции *lectio divina*, имеет важное значение не только для внутрехристианской духовной практики, но и для общего психологического и философского понимания когнитивно-символической деятельности человека. В самом деле, изменения состояния сознания делают зримыми те процессы, которые остаются невидимыми в обыденном сознании. Иначе говоря, практика *lectio divina*, последовательно проводя упражняющегося через этапы (ступени) изменения сознания, выявляет на этих этапах такие аспекты когнитивных и символических процессов, которые обычно не осознаются.

Гвиго подчеркивает, что эти изменения возможны только в контексте систематической практики:

...ступени связаны между собою... предшествующие без последующих либо мало полезны, либо вовсе бесполезны, а последующие без предшествующих либо вообще недостижимы, либо достижимы лишь изредка. ...чтение без размышления сухо, размышление без чтения ошибочно, молитва без размышления прохладна, размышление без молитвы бесплодно; благоговейная молитва обретает созерцание, а достижение созерцания без молитвы — либо редкостью, либо чудесно<sup>11</sup>.

Иными словами, *произвольный* непосредственный переход с уровня обыденного сознания на уровень созерцания практически невозможен (разве что чудом). В практике *lectio divina* преобразование сознания на каждой ступени служит предпосылкой для преобразования на следующей, достигая кульминации в заключительном переходе к созерцанию.

<sup>10</sup> Гвиго П Картузианец. Лествица затворников... С. 33 (курсив мой. — Н. М.).

<sup>11</sup> Там же. С. 35.

### *Психология коммуникативного взаимодействия*

Прежде чем приступить к исследованию преобразований сознания, связанных с практикой *lectio divina*, рассмотрим в общих чертах психологические процессы, происходящие в коммуникативном акте взаимодействия адресата с текстом. В работе<sup>12</sup> была предложена и обоснована концепция значения текста, как «образа-организатора»,

...возникающего в сознании автора под воздействием каких-то впечатлений внешней или внутренней жизни... он является не атрибутом готового текста, но исходным ростком возникновения текста и, одновременно, организатором, стимулирующим такое возникновение. Сам по себе этот образ не вербален, но синтезируется из звуковых, зрительных, моторных, ритмических, эмоциональных и т. п. впечатлений с помощью воображения, как некая целостная сущность... Первоначальный образ-росток, или образ-организатор, не только бессловесен, но и... в определенном смысле... «бес-телесен», т. е. может *не* составлять сумму чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в сознании как конкретные и красочные чувственные образы.

Образ-организатор присутствует в тексте в виде его глубинной структуры и несет на себе отпечаток непосредственного опыта автора. Акт взаимодействия адресата с текстом в итоге сводится к воссозданию образа-организатора в его сознании. Возможность такого воссоздания обеспечивает *фасцинация* текста<sup>13</sup>, которая стимулирует воображение адресата, побуждая его присваивать текст в автокоммуникации в качестве «текста для себя», т. е. несущего личный *смысл*. Будучи воссоздан в сознании адресата, образ-организатор претерпевает своего рода «эмбриогенез» в «морфогенетическом поле» смыслов, предоставляемых бессознательным, порождая череду взаимодополняющих и взаимозамещающих образов, интерпретация которых становится источником новых поверхностных структур, отсутствующих в исходном тексте<sup>14</sup>. Некоторые идеи современной когнитивной и практической психологии позволяют дать более подробную и точную интерпретацию этой общей схемы и ее отдельных элементов, касающихся как первоначального порождения образа-организатора в сознании автора текста, так и его творческого воссоздания в сознании адресата.

### *Два модуса символического сознания*

В современных когнитивных теориях проводится различие между *репрезентативным* и *презентативным* символизмом как двумя основополагающими формами символического познания. Первая из них соответствует уровню со-

<sup>12</sup> Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3. С. 79–91.

<sup>13</sup> Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Научно-техническая информация. 1997. № 5. С. 1–10.

<sup>14</sup> Киселев А. П., Мухелишвили Н. Л. Непрямая коммуникация и передача духовных традиций // Системные исследования: Ежегодник 2001. М., 2003. С. 29–44.

знательного *представления* и значения, а вторая — уровню *ощущения* и смысла. Символизация включает в себя

...построение двух видов символических объектов — репрезентаций и презентаций. Репрезентация связана со своим значением «правилами». Презентация связана со своим смыслом отношением «сходства». Репрезентация символизирует значение согласно правилам, которые образуют язык. Репрезентация «прозрачна». Она не привлекает внимания к самой себе. Мы видим или слышим через нее *значение*, которое она представляет. Презентация символизирует *смыслы*, привлекая внимание к самим символическим сущностям как объектам и используя их атрибуты и соотносительные качества. В презентации атрибуты и соотносительные свойства сущностей одной сферы (символические объекты, принадлежащие к сфере, образованной символической системой) *метафорически или по аналогии* отражают атрибуты и соотносительные свойства сущностей другой сферы (например, физической или психической, внешней или внутренней реальности). Иными словами, сущности одной сферы принадлежат к *тому же классу* атрибутов или отношений, что и сущности другой сферы. Поэтому они могут *вызывать к жизни* (а не представлять, согласно правилу) эти атрибуты или соотносительные свойства<sup>15</sup>.

Обе формы символизма напрямую связаны со способностью сознания к самосоотнесению, однако непосредственное осознание играет в них совершенно разную роль:

Сознание входит в репрезентативное мышление... в первую очередь в виде неосознаемых «чувствуемых смыслов», а не в качестве его субстанции. С другой стороны, в презентативном символизме смысл возникает в результате эмпирического погружения в выразительные паттерны символической среды. Он возникает в виде спонтанной, опережающей *игры образов*. Здесь «чувствуемый смысл» возникает из среды в форме потенциальных аналогий, которые оказываются *многозначными и незавершенными*, а потому *новыми и непредсказуемыми*. Возможность возникновения такого смысла обеспечивает воспринимающая, наблюдающая установка, общая для эстетики, медитации и классической интроспекции<sup>16</sup>.

Здесь не случайно упоминается классическая интроспекция. Наиболее отчетливо различие между репрезентативным и презентативным модусами сознания выявилось в ранних исследованиях интроспекции. Попытки распространить метод интроспекции на более сложные процессы символического мышления привели к неожиданным результатам. Когда испытуемые наблюдали свое сознание в относительно естественных условиях решения проблем, например в задачах категориального отнесения, им не удавалось выявить никаких специфиче-

<sup>15</sup> *Edelson M.* Language and Interpretation in Psychoanalysis. Chicago, 1984. P. 78–79 (курсив мой. — *Н. М.*).

<sup>16</sup> *Хант Г.* О природе сознания. С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / А. Киселев, пер. М., 2004. С. 84 (курсив мой. — *Н. М.*).

ческих характеристик мыслительного процесса — мысль просто приходила в готовом виде, как неощутимое осознание ответа — хотя там и было *нечто*, обнаруживаемое посредством интроспекции, оно не поддавалось дальнейшему определению. В то же время при использовании упрощенных задач семантического распознавания испытуемые сообщали о множестве *чувственно-образных* качеств в процессе мышления. Как выяснилось впоследствии, причиной получения таких явно противоречивых данных — мысль как *неосознанное состояние* и мысль как *игра образов* — было использование во втором случае стратегии избегания «стимульной ошибки», когда готовое опознание намеренно задерживалось или нарушалось посредством вербального насыщения или предъявления испытуемым тактильно воспринимаемых буквенных форм, в результате чего в текущем осознании могли проявляться обычно маскируемые чувственно-образные процессы<sup>17</sup>.

Избегание ошибки «стимула» в интроспекции предполагало установку открытости к текущему опыту без стремления его контролировать или как-либо определять. Вместо обычной прагматической «целесообразности» опыта, типичной для повседневной жизни, нужно было переживать его непосредственную «таковость» как преходящее *субъективное состояние*. В результате некоторым испытуемым удавалось описывать субъективные состояния, близко родственные эффектам, характерным для «измененных» состояний сознания и мистических переживаний, которые можно рассматривать как наиболее ярко выраженные формы «презентативных» состояний.

В конечном счете удавалось получать от одних и тех же испытуемых оба вида интроспективных отчетов. Неосознанное знание появлялось, когда наблюдатели занимали более активную, прагматичную позицию, тогда как образные фрагменты преобладали при более пассивной, отстраненной позиции. Таким образом, репрезентативный и презентативный модусы существуют параллельно и в тесной связи друг с другом — в зависимости от активной или пассивной установки преобладает тот или иной из них, в то время как другой играет роль относительно подчиненного «бессознательного» или фона.

Сосуществование и взаимопереплетение этих двух модусов ярко проявляется в устной речи:

Соотносительное употребление языка наполнено интонациями, жестами и акцентами в качестве своего презентативного аспекта, в то время как презентативные состояния, хотя и не выразимы языком обычного дискурса, тем не менее имеют свое определенное *ощущение* интенционального смысла... смысл возникает... интуитивно и спонтанно, из постоянного погружения в саму выразительную среду как «поверхность» сознательной осведомленности<sup>18</sup>.

Применительно к тексту можно сказать, что презентативный модус сознания проявляется в его фасцинации, а репрезентативный — в его семантике. В письменном тексте интонациям, акцентам и жестам живой речи соответствует

<sup>17</sup> Хант. Указ. соч. С. 228.

<sup>18</sup> Там же. С. 84.

*ритмическая организация*. В работах<sup>19</sup> уже были показаны тесная связь фасцинации с ритмом и роль ритма в генезисе образа-организатора. Теперь можно добавить, что фасцинация не только стимулирует воображение адресата текста, но и формирует у него установку открытости, или «поглощенности воображением», способствующую переходу в презентативный модус и на уровень «чувствуемого смысла».

### *Чувствуемый смысл как чувственная основа символического сознания*

Понятие «чувствуемого смысла» предложил Ю. Гендлин, который определил его как «переживаемое измерение значения»:

Значение переживается. Это не только определенные отношения между вербальными символами, между символами и вещами, или между символами и восприятиями. ...Когда мы, люди, говорим, думаем или читаем, мы *переживаем* значение. Поэтому есть по меньшей мере два измерения значения: (1) отношения символов друг к другу и к объектам; и (2) наш опыт значения. Мы в наибольшей степени осознаем это второе, переживаемое, измерение значения в тех случаях, когда символы не символизируют адекватно то значение, которое мы переживаем. <...> В подобных случаях мы остро осознаем, что *переживаем некий смысл*. Это можно выразить по-другому, сказав, что мы *чувствуем смысл*. Мы замечаем, что символы, которые обычно содержат наши значения, оказываются неадекватными для этого чувствуемого смысла. Мы замечаем, что значение не сводится только к вещам, символам и их отношениям; оно также представляет собой нечто *чувствуемое, или переживаемое*<sup>20</sup>.

Чувствуемый смысл — это непосредственный *чувственный аспект состояния понимания*, который должен сопровождать все моменты перехода и новизны в символическом познании. Это и есть то неосозаемое *нечто*, которое обнаруживается в качестве «изнанки» репрезентативного символизма. Чувствуемый смысл имеет достаточно предварительный характер, чтобы допускать многие способы дальнейшего выражения. Гендлин выделяет семь принципиально разных модусов, или функциональных отношений, в которых чувствуемый смысл работает совместно с символами: три типа «параллельных отношений» («прямая отсылка», «узнавание» и «экспликация»), при которых *уже существуют* символы, адекватно символизирующие чувствуемый смысл, и четыре типа «творческих отношений», когда таких адекватных символов не существует («уразумение», «метафора», «релевантность» и «иносказание»).

В каждом модусе возможны многие различные символизации. Модусы — это не просто разные символизации, а совершенно разные способы, которыми могут совместно работать символы и чувствуемый смысл. Поскольку к «символам» в широком смысле относится все, что может *играть роль* символа (в том

<sup>19</sup> См. сноски 12, 13.

<sup>20</sup> *Gendlin E.* Experiencing and the Creation of Meaning. Northwestern University Press, 1997. P. 44–45 (курсив мой. — *Н. М.*).



числе вещи, люди, формы поведения и что угодно еще), следует иметь в виду, что семь видов отношений между символами и переживанием — это в действительности семь фундаментальных концептуальных моделей применительно к тому, какие человеческие феномены может рассматривать теория. Эти различные модулы взаимоотношения между переживанием и любыми событиями не являются результатом *изначально логических отношений*. Они представляют собой модулы, посредством которых *впервые создаются* значение и логический порядок<sup>21</sup>.

В то же время, будучи связан тем или иным функциональным отношением с символами, передающими его значение, чувствуемый смысл достаточно конкретен, для того чтобы в большинстве ситуаций им можно было обходиться без дополнительного уточнения:

...он достаточно точен, так что мы непосредственно чувствуем, когда его выражение или даже направление мысли в чем-либо отходят от нашего первоначального опыта. Чувствуемый смысл<sup>22</sup>... должен непосредственно следовать за самыми сложными формами символической коммуникации... для того чтобы мы их понимали. Чувствуемые смыслы причинны, поскольку... они направляют коммуникативное мышление. Их внезапная утрата немедленно и порой болезненно ощущается... а присущее им качество *непроизвольного захвата* означает, что данное «чувство» понимания будет временно *блокировать* другие потенциальные и конкурирующие с ним инсайты<sup>23</sup>.

Этот вывод будет чрезвычайно важен для последующего анализа психологии духовных традиций. Пока лишь отметим, что фасцинация текста, по-видимому, не только *стимулирует* воображение адресата, но и *каналзирует* его в русло чувствуемого смысла этого текста.

Нетрудно заметить аналогию между чувствуемым смыслом и «бестелесным» образом-организатором, о котором говорилось выше. Рассматривая возможные механизмы взаимодействия символов и чувствуемого смысла в различных функциональных отношениях, Гендлин говорит, что в случае «узнавания» символы, обладающие независимым значением, *вызывают* в нас чувствуемый смысл (чувство узнавания), тогда как в случае «экспликации» чувствование обладает независимой способностью быть *осмысленным* и *отбирать* символы: мы *сосредоточиваемся* на самом чувствуемом смысле, и в результате этого сосредоточения появляются символы:

Точный процесс, посредством которого это происходит, не вполне понятен, но его можно объяснить различными способами... В экспликации чувствование обладает независимой способностью *быть осмысленным и отбирать символы*. Термин «отбирать» является метафорическим. Он предполагает, что чувствование просматривает картотеку всех известных символов и выбирает из них правильные<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Gendlin. Op. cit. P. 90.

<sup>22</sup> У переводчика — осязаемый смысл.

<sup>23</sup> Хант. Указ. соч. С. 64 (курсив мой. — Н. М.).

<sup>24</sup> Gendlin. Op. cit. P. 107 (курсив мой. — Н. М.).

Используя концепцию образа-организатора, мы теперь можем сказать, что в «экспликации» чувствуемый смысл, вызванный символами, действует как первоначальный зародыш дальнейшей символизации, организующий вокруг себя имеющиеся символы по принципу морфогенеза — не вынуждая «просматривать картотеку» доступных символов, а определенным образом структурируя аморфное символическое «поле».

В свою очередь, в «творческих» функциональных отношениях возможны несколько вариантов: 1) символы, которые уже имеют параллельный чувствуемый смысл, *сочетаются* таким образом, что ими *создается и символизируется* новый чувствуемый смысл («метафора»); 2) частично не символизированный чувствуемый смысл может «отбирать» дополнительные символы, в результате чего могут быть символизированы его дополнительные аспекты. В данном случае этот чувствуемый смысл действует как «арбитр» в отношении используемых нами символов: мы прислушиваемся к ним, а затем *ощущаем*, сказали ли мы или не сказали то, *что имели в виду* («уразумение»). «Уразумение» соотносится с «метафорой» так же, как «экспликация» соотносится с «узнаванием»:

Экспликация и узнавание следуют друг за другом (в процессе, который можно было бы назвать «мыслью»). Экспликация осуществляет дальнейшую или другую символизацию чувствуемого смысла, *уже вызываемого* узнаванием. Сходным образом, уразумение пытается символизировать уже *созданный* (возможно, в метафорическом процессе) *данный* чувствуемый смысл<sup>25</sup>.

Оба этих механизма имеют непосредственное отношение к восприятию фасцинирующего текста. С одной стороны, фасцинация стимулирует воображение адресата текста, побуждая его исследовать новые сочетания уже известных символов, в результате чего создается и символизируется новый чувствуемый смысл. С другой стороны, этот новый чувствуемый смысл «отбирает» дополнительные символы — образные или вербальные, адекватность которых, в свою очередь, оценивается непосредственно на уровне семиотики образов (по свойствам взаимозамещения и взаимодополнения с первоначальным образом-организатором) или же посредством автокоммуникации.

Помимо «метафоры» и «уразумения», Гендлин рассматривает еще два типа «творческих» отношений символов и чувствуемого смысла — «релевантность» и «иносказание»:

Иногда набор символов не бывает полностью понятным вне функции чувствуемого смысла, даже хотя символы не являются символизацией этого чувствуемого смысла... почти все значащие символы требуют присутствия у человека многих других *релевантных* смыслов или опытов. Этот факт обычно выражается утверждением, что для понимания необходим «прошлый опыт»... или что необходимо понимать «контекст». Если у человека нет чувствуемого смысла, называемого «пониманием контекста», то он может ухватить только очень ограниченную, поверхностную часть символизации<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Gendlin. Op. cit. P. 127.

<sup>26</sup> Ibid. P. 127–128.

В этом функциональном отношении особенно важно то, что данный чувствуемый смысл может функционировать как релевантный для огромного множества различных символизаций. Все осмысленное всегда связано с многими «другими» смыслами. Всякий раз, когда данное значение определенным образом соотносится с другим данным значением, мы можем размышлять о том, как переживается это отношение, и находить неявно связанные с ним бесчисленные другие значения. В равной степени важно и то, что не только многие разные символизации могут быть понятны из чувствуемого смысла, но и наоборот: одна и та же символизация может иметь совершенно разные значения и совершенно разные степени значения при функционировании разных чувствуемых смыслов, «из которых» понимается эта символизация:

Ученик может узнать некий принцип. Еще через 20 лет опыта он может прийти к весьма иному и более полному пониманию значения этого принципа. Если он потом будет учить своего ученика, то, возможно, не сможет найти лучшей символизации этого значения, чем те первоначальные слова, которые он узнал 20 лет назад<sup>27</sup>.

Эта цитата как нельзя более точно отражает роль и принцип функционирования текстов в духовной традиции. Консерватизм традиционных текстов («священных писаний») не ограничивает, а, напротив, стимулирует развитие традиции благодаря потенциальной многозначности заключенных в них чувствуемых смыслов, раскрывающейся *в индивидуальном духовном опыте*.

Таким образом, в функциональном отношении релевантности набор символов понимается с помощью многих переживаемых значений в дополнение к тому одному чувствуемому смыслу, который эти символы символизируют. Эти переживаемые значения действуют как ощущение «релевантности», исходя из которого данный набор символов становится осмысленным. Без этого ощущения символы означают только то, что они означают *конкретно*. Когда это ощущение присутствует, символы могут означать то, что они призваны означать в данном контексте, и иметь желаемое богатство соотнесения с опытом. Опыт, который действует как ощущение релевантности, сам может быть неопределенным. Понимаемые символы видоизменяют чувствуемый смысл «релевантности». Поэтому символы, которые будут понятными, часто бывают непредсказуемыми, но коль скоро они имеют место, то выглядят проистекающими из него.

Для анализа духовных традиций особенно актуально последнее и самое сложное функциональное отношение, которое Гендлин назвал «иносказанием». В случае релевантности чувствуемый смысл уже присутствует. В иносказании чувствуемый смысл *создается* в человеке посредством символов, которые *не символизируют* этот чувствуемый смысл:

Если кто-либо рассказывает историю, описывает опыт или продолжает в течение любого времени придерживаться одного дискурса или одного контекста, то все его значения *создают в нас* чувствуемый смысл релевантности, исходя из которого мы понимаем, что он говорит дальше. Говоря, он создает

---

<sup>27</sup> Gendlin. Op. cit. P. 130.

в нас и непрерывно видоизменяет чувствуемый смысл, необходимый для нашего понимания. Это творческое видоизменение и творческое построение чувствуемого смысла, необходимого для понимания, представляет собой аспект релевантности... мы будем называть этот аспект иносказанием и рассматривать его как отдельное функциональное отношение. Хотя термин «иносказание» обычно применяется только к вербальным символам, его можно использовать для всех видов символов, включая вещи, людей, ситуации, действия и так далее. Таким образом, непосредственный опыт в какой-то области или с человеком тоже будет творчески строить и видоизменять в нас чувствуемый смысл (необходимый для понимания этой области, человека или ситуации)<sup>28</sup>.

Создание чувствуемого смысла происходит во много стадий, каждая из которых представляет собой творческое видоизменение чувствуемого смысла (он в то же время функционирует как релевантность, исходя из которой возможно понимание этой следующей видоизменяющей стадии). Каждый из символов сам по себе уже является осмысленным, и эти чувствуемые смыслы творчески взаимодействуют (как в метафоре), создавая новые значения, то есть видоизменения постепенно создаваемого чувствуемого смысла.

Большая часть вербальной коммуникации, будь то устное общение или работа с текстом, представляет собой «иносказание» или зависит от него. Вся *пре-емственность* значения в опыте, вербализации, мышлении связана с «иносказанием». Иносказание и релевантность подразумевают друг друга. Релевантность параллельна уразумению, так как в обоих случаях чувствуемый смысл является *данным*, а не *создается*, и отличается от него тем, что символизации, которые она соотносит с чувствуемым смыслом, не являются *его* символизациями, а просто понятны, исходя из него. В свою очередь, иносказание — это *создание* с помощью символов именно такого чувствуемого смысла релевантности, *исходя из которого* будут понятны какие-то другие символизации. Духовные тексты имеют дело с чувствуемым смыслом, который сам не поддается символизации. Работа с таким текстом *в контексте индивидуальной духовной практики* позволяет создавать не только новые символизации, понятные исходя из заключенного в нем чувствуемого смысла, но и такой чувствуемый смысл релевантности, из которого будут понятны другие символизации. Другими словами, чувствуемый смысл релевантности обеспечивает как порождение новых поверхностных структур, так и «постижение» новых глубинных структур: как «горизонтальный», так и «вертикальный» аспекты развития традиции, о которых говорилось во вводной части этой статьи. У. Джеймс полагал, что мистический опыт можно рассматривать как особенно усиленное и обостренное *ощущение* смысла. Не относясь ни к чему конкретному, этот смысл воспринимается как относящийся *ко всему*. Судя по всему, именно такой «генерализованный» чувствуемый смысл релевантности призван создавать у адресата фасцинирующий духовный текст.

<sup>28</sup> Gendlin. Op. cit. P. 135.

*Образно-метафорические корни символического сознания*

Наше мышление, с его логичностью и объективностью, возможно лишь потому, что содержания будущих понятий сначала чувствуются, ощущаются. Мы все живем в нашем текущем опыте мира. Однако важно отметить, что даже первичные образы в сознании не являются чисто физическими производными ощущения: они *появляются только в момент образования семиотической функции*, т. е. являются результатом внутренней имитации. По словам Маршалла Эдельсона, «образы символизируют объекты и опыт как понятые субъектом, а не *как они есть*; форма образа определена возможностями и интересами субъекта, а не объективными свойствами опыта». Именно символический характер презентативных образов делает возможным образование образных схем (такие, как вверх-вниз, близкое-далекое, переднее-заднее, часть-целое и т. д.), которые выходят за пределы их сугубо физических моментов организации поведения (как у несимволических животных) и возвышаются до статуса *организующих пространственных метафор*. Символическое сознание основано на «вторичном» использовании и рекомбинаторном синтезе этих метафор за счет синестезий.

Синестезии чрезвычайно многообразны — от «цветового слуха» до мышления и вербального понимания. В своей физиолого-психической основе синестезии представляют собой так называемые межмодальные трансляции, или трансформации. Согласно некоторым психологическим теориям (Гешвинд), именно синестезии лежат в основе самосознания и языка, будучи слиянием и взаимным преобразованием данных, поступающих от трех не сводимых друг к другу источников информации — зрения, слуха-вокализации, осязания-движения. Данные этих источников невозможно слить и преобразовать друг в друга каким-то строго единым и формализованным способом; поэтому такие слияния и преобразования всегда будут множественными, эмерджентными, творческими. Ядром синестезий выступает чувствуемый смысл, в описанном выше гендлиновском понимании этого термина.

Очень важно подчеркнуть, что синестезии составляют часть не чисто сенсорной, а символической способности. Это внутренняя сторона, внутренний лик мысли и смысла: смысл, ждущий внешнего выражения. Синестетически чувствуемый смысл выступает основой как презентативного, так и — на более опосредованном уровне — репрезентативного символизма. Например, когнитивные исследования показывают, что синестезии способны опосредовать взаимодействие между ритмической организацией текста и его семантикой. Так, в поэзии наложение специфических фонетических последовательностей на семантические значения слов создает *ощущение* постоянного соответствия либо противоречия. По мнению Гарри Ханта,

...само понятийное мышление... влечет за собой множество уровней межмодальной трансляции с участием зрительно-пространственных структур...  
Язык — синестезия, причем многократная<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Хант. Указ. соч. С. 253.

Все перечисленные данные могут служить наглядной иллюстрацией — с когнитивно-психологической стороны — генезиса образа-организатора в процессе порождения или восприятия-присвоения текста, о чем было сказано выше. Они ясно показывают, что *первоначальный* образ-организатор действительно «не только бессловесен, но и... бестелесен», т. е. может не «составлять сумму... чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в сознании как конкретные и красочные чувственные образы», а быть результатом их *синестетической рекомбинации*. В качестве такового он оказывается наиболее близким к чувствуемому смыслу и дает начало его последующей символизации сначала на уровне семиотики образов, а затем во внутренней речи.

### *Психологические аспекты практику lectio divina*

Возвращаясь к традиции *lectio divina*, мы находим наиболее яркое подтверждение этим теоретическим построениям в практике так называемого приложения чувств. Коротко говоря, под приложением чувств понимается целенаправленная работа воображения, которая осуществляется на стадии *meditatio* и заключается в максимально точном, осознанном, интериоризованном чувственном переживании тех сцен и картин, которые составляют содержание прочитанного текста. Целью такого целенаправленного и чрезвычайно детализированного «воображаемого чувствования» является осознание внутреннего смысла соответствующих сцен, слов, картин и т. д., позволяющее извлечь из их осмысления духовную пользу. В качестве примера приложения чувств приведем несколько фрагментов из сочинения францисканского монаха Иоанна де Каулибуса «Размышления о жизни Христа»<sup>30</sup> (XIV в.). Они показывают, что воображаемое чувствование и присвоение символического смысла есть процесс, обладающий определенной структурой и последовательностью этапов.

Во-первых, размышление (*meditatio*) требует задействовать все пять воображаемых чувств, соответствующих пяти реальным телесным чувствам:

Я буду представлять тебе некие воображаемые картины, чтобы душа могла воспринимать их разными чувствами: неважно, так ли именно было на самом деле, достаточно, чтобы это не противоречило вероятности<sup>31</sup>.

Во-вторых, упражнение вводит в действие все воображаемые чувства одновременно, создавая тем самым эффект личного присутствия:

А ты, если хочешь, чтобы размышление принесло тебе плоды, представь себе, что ты сама присутствуешь при тех событиях, о которых ведется рассказ, своими ушами слышишь слова, которые произносит Господь Иисус, своими глазами видишь, что Он делает<sup>32</sup>...

<sup>30</sup> Иоанн де Каулибус (*Псевдо-Бонавентура*). Размышления о жизни Христа / Т. Бородай, пер. М., 2011.

<sup>31</sup> Там же. С. 10.

<sup>32</sup> Там же.

Ты видишь, какие лакомые блюда тебе здесь предлагаются. Если хочешь ощутить их сладость, жуй как следует, и подольше<sup>33</sup>.

В-третьих, личное присутствие, обеспечивая порождение синестетических образов, позволяет упражняющемуся представить себе сцену не просто в общем виде, но со всеми подробностями — так, как он мог бы увидеть все в реальности:

Здесь хорошенько сосредоточься: представь себе, как будто ты сама там присутствуешь, слышишь все, что говорят, и видишь все, что делается. Здесь ты найдешь чрезвычайно полезную материю для благочестивого размышления<sup>34</sup>.

И еще:

Представь себе: вот сам Господь, свой в доме ученика своего, помогает готовить еду. Постарайся увидеть самые простые мелочи: вот он выдвигает стол, моет его тряпочкой, протирает, — ведь всеми подобными делами непременно занимался Учитель смирения, Который пришел служить, а не чтобы ему служили. Посмотри, как Он по-домашнему усаживается во главе стола и ест с аппетитом, потому что трапеза так и светится бедностью, которую Он возлюбил<sup>35</sup>.

В-четвертых, личное участие требует, чтобы упражняющийся не только пристально наблюдал за действиями персонажей, но и вступал с ними в общение, помогал им словом и делом, то есть в своем воображении вел себя с ними так, как повел бы себя в реальной ситуации:

Преклони колени и ты... и поклонись Господу Богу твоему, а затем матери Его, и почтительно приветствуй святого старца Иосифа. Затем поцелуй ноги младенца Иисуса, лежащего в яслях, и проси Госпожу протянуть Его тебе и позволить взять на руки. Возьми Его на руки, поддержи, взглядишь как следует в Его лицо, поцелуй почтительно и радуйся с верой в Него... Только делай это всегда с благоговением и страхом, ибо Он — святой святых. Потом верни Его матери и смотри внимательно, как ревностно и как мудро она ходит за Ним, как кормит Его молоком и делает все прочее, что положено. И ты, подражая ей, ухаживай за Ним, если сможешь. Найди в этом радость и удовольствие и не забывай сосредоточенно размышлять. Поработай служанкой у Госпожи и младенца Иисуса, сколько сможешь<sup>36</sup>.

По завершении размышления Иоанн де Каулибус предписывает:

А ты, если хочешь, чтобы размышление принесло тебе плоды, представь себе, что ты сама присутствуешь при тех событиях, о которых ведется рассказ, своими ушами слышишь слова, которые произносит Господь Иисус, своими глазами видишь, что Он делает. При этом оставь все заботы, забудь

---

<sup>33</sup> *Иоанн де Каулибус*. Указ. соч. С. 26.

<sup>34</sup> Там же. С. 52.

<sup>35</sup> Там же. С. 88.

<sup>36</sup> Там же. С. 30.

о делах, сосредоточь ум и со всем душевным чувством тщательно, придиричиво и с удовольствием взглядывайся в каждую мелочь<sup>37</sup>.

Как можно понять из текста Иоанна де Каулибуса, в качестве образа-организатора здесь выступает синестетически чувствуемый смысл ситуации, который рождается в межмодальной трансформации воображаемых ощущений сладости, мягкости, светлоты и т. д., явно имеющих символическое значение. Этот чувствуемый смысл затем, в ходе *meditatio*, разворачивается в осознанные репрезентации и получает языковое выражение на уровне внутренней, а затем и внешней речи.

Теперь вновь вернемся к тексту Гвиго и подвергнем его более подробному психологическому анализу. Мы будем следовать порядку изложения трактата «Лествица затворников», по очереди рассматривая психологические факторы воздействия последовательных ступеней практики.

1. *Чтение*. Гвиго поясняет воздействие чтения на примере евангельской фразы «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»:

Вот слово... *исполненное смысла сладостного и многообразного*; дабы *питать душу*, оно будто попотчевало [её] 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 давяльную ...побуждая ум к исследованию того, что такое эта... чистота*...<sup>38</sup>

Здесь Гвиго ясно говорит о «зачаровывающем» действии (*фасцинации*) евангельского текста, выражающейся метафорой «питать душу», указанием на скрытую за ним глубинную структуру — «сладостный и многообразный смысл», и обещанием жизни вечной (трансценденции), которое подкрепляется ссылкой на авторитет Писания. Фасцинация побуждает читающего к присвоению текста в автокоммуникации («...душа говорит самой себе...») путем его многократного внутреннего проговаривания (разжевывания и размалывания) с целью выявления его «смысла для себя» («помещения виноградины в давяльную»). Фасцина-

<sup>37</sup> *Иоанн де Каулибус*. Указ. соч. С. 10. Ср. «А ты, если желаешь извлечь из этого некий плод, со всею любовью ума своего, прилежно, усладительно и неспешно, отложив все заботы и попечения на сей час, 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, ибо вещи эти слаще для того, кто с желанием о них размышляет, а ещё куда слаще — для того, кто их вкушает. А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай всё это так, будто оно происходит в настоящем, поскольку из-за этого ты, несомненно, вкусишь большую усладу. Так что читай о том, что произошло прежде, так, будто происходит оно сейчас. Представь прошлые деяния нынешними, и тогда почувствуешь больше вкуса и радости» (*Ludolphus de Saxoniam. Vita Jesu Christi...* / L. M. Rigollot, ed. P., 1878. P. 7).

<sup>38</sup> *Гвиго II Карпузианец*. Указ. соч. С. 15 (курсив мой. — Н. М.).



ция стимулирует воображение читающего («побуждает ум к исследованию»), формируя у него установку открытости и восприимчивости, и одновременно направляет его воображение в русло скрытой в тексте глубинной структуры традиции (трансценденция = видение Бога = вечная жизнь).

## 2. *Размышление*. Гвиго пишет:

...прилежное размышление... не задерживается на поверхности; оно погружается глубже, проникает во внутреннее... внимательно раздумывает о том, что Господь говорит не «блаженны чистые телом», но «чистые сердцем»...<sup>39</sup>

Размышление выявляет глубинную структуру текста и его образ-организатор, в качестве которого выступает «чистота сердца». Далее у Гвиго следует ряд библейских ассоциаций и метафор, иллюстрирующих внутреннюю работу ума, которая *вынуждена* переходить на уровень *семиотики образов* в силу невозможности *однозначного* интеллектуального понимания «чистоты сердца», о которой говорится в традиции. Иначе говоря, невозможность «уразумения» чувствуемого смысла, скрытого за символизацией «чистота сердца», заставляет ум рассматривать другие символизации (в частности, библейские примеры), которые не символизируют этот чувствуемый смысл, но «становятся понятными из него», и с помощью доступного набора символов создавать новый *чувствуемый смысл релевантности* и соответствующий ему образ-организатор.

Кроме того, такой переход стимулирует и само «разжевывание» текста: здесь имеет место своеобразный внутренний аналог явления «семантического насыщения», когда в результате многократного повторения слово или фраза начинает терять свой очевидный смысл. При этом экспликация значения слова в другой модальности — в форме соответствующего действия или образа — препятствует утрате смысла. Итак, смысл «чистоты сердца» может быть полно выражен только чередой взаимозамещающих и взаимодополняющих образов. Однако смысл, выявляемый в результате погружения в выразительную образную среду, оказывается незавершенным и многозначным: это лишь смутное предзнаменование («чувствуемый смысл релевантности»):

Душа... начинает предчувствовать сладость — еще не вкусом, но как бы обонянием... она понимает, сколь сладостно было бы испытать чувство этой чистоты, в размышлении о коей она познала такое веселие...<sup>40</sup>

В то же время ум

...начинает *раздумывать о награде*: сколь славно и усладительно видеть желанный лик Господа... уже... не в том виде, в который облекла его мать, но облаченного в одеяние бессмертия и увенчанного короной, которую возложил на него Отец его в день воскресения и славы...<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Гвиго II Картузианец. Указ. соч. С. 17.

<sup>40</sup> Там же. С. 19.

<sup>41</sup> Там же. С. 17 (курсив мой. — Н. М.).

В результате пассивная воспринимающая установка сменяется «прагматической». Но при такой установке чувствуемый смысл предстает как «неосозаемое осознание» — неуловимая «изнанка» репрезентативного символизма поверхностных структур (у Гвиго — библейских примеров). Однако этот смысл достаточно точен, так что мы *немедленно и порой болезненно* чувствуем, когда его выражение или даже направление мысли в чем-либо отходят от... первоначального опыта.

По словам Гвиго,

Она (душа. — *Н. М.*)... пылает желанием обладать, но не находит в себе никакого способа достичь обладания... Предаваясь размышлению, она *предается и печали*, ибо *не чувствует* той сладости, которая, как указывает размышление, *содержится в чистоте сердца* — но вкусить ее [размышление] не дает<sup>42</sup>.

Заметим, что, согласно размышлению, искомая «сладость» (духовный опыт) «содержится в чистоте сердца» (не где-то извне и даже не в Боге), однако само размышление (репрезентативный модус сознания) не дает ее «вкусить» — оно способно дать только «ощущение релевантности». Для обретения этого опыта ум должен *очиститься от аффектов* и занять позицию *беспристрастного свидетеля* — «феноменального другого» — по отношению к самому себе, наблюдая свои собственные содержания и функции в презентативном модусе, на уровне непосредственного *чувственного переживания*. По-видимому, размышление в контексте практики *lectio divina* дает практикующему намек на такую возможность: если чувствуемый смысл релевантности становится «генерализованным», то само сосредоточение на нем приводит к «свидетельствующему сознанию». Однако чувствуемый смысл традиционного текста «блокирует другие потенциальные и конкурирующие с ним инсайты» — недаром Гвиго посвящает несколько разделов разъяснению особенностей духовного опыта, обретаемого в русле традиции.

3. *Молитва*. Итак, душа «пылает желанием обладать», однако «не находит... никакого способа достичь обладания», поскольку духовный опыт возможен только в модусе *бытия — живого присутствия и открытости* — но не в модусе *обладания*. Иными словами, необходимо возвращение к пассивной воспринимающей установке. Средствами такого возвращения служат смирение и молитва, то есть *смирненное испрашивание*:

...душа, видя, что желанной сладости ...опыта сама она достичь не может и, чем сильнее устремляется она в «глубину сердца», тем более возвеличивается Бог, смиряется и прибегает к молитве, говоря: «Господи, не видимый никому, кроме чистых сердцем! Вот я, читая и размышляя, исследую, какова истинная чистота сердца и как ее можно обрести, дабы ее посредством я могла хоть немного Тебя познать... долго размышляла я в сердце своем, и в размышлении моем вспыхнул огонь и желание полнее познать Тебя... уже

<sup>42</sup> *Гвиго II Картузианец*. Указ. соч. С. 19 (курсив мой. — *Н. М.*).

не в оболочке буквы, но в чувстве, по опыту... Так дай же мне, Господи... хотя бы каплю небесного дождя, чтобы освежить меня, жаждущую, ибо я пылаю любовью<sup>43</sup>.

В молитве аффект не нейтрализуется, а преобразуется, направляясь на единственную цель — познание Бога как «другого», замещающее познание «чистоты сердца», то есть «познание Себя как феноменального другого», возможное только в презентативном модусе сознания. Молитва — это диалог, но диалог, происходящий одновременно в репрезентативном и презентативном модусах. Что же касается преобразования аффекта, то хотя Гвиго и говорит о любви к Богу, он бессознательно использует метафоры (желание, обладание, жених, невеста, ревность), относящиеся к еще не преобразованному аффекту (эросу)<sup>44</sup>. *Сознательное* преобразование эроса, как и переход к презентативному модусу как *субъективному состоянию*, по-видимому, происходит только на ступени созерцания.

#### 4. Созерцание. Жаждущая душа

...подобными огненными речами воспламеняет... свое желание ...такими заклипаниями призывает жениха своего. Господь же... не дожидается, покуда она закончит речь, но прерывает ее на середине. ... Он ...спешит на помощь душе, охваченной желанием... Утомленную душу он подкрепляет, алчущую насыщает, иссушенную напоет, о земном забыть заставляет и ее, саму себя не помнящую, дивным образом умерщвляя — оживляет, и опьяняя — отрезвляет. И... в этом вышнем созерцании плотские порывы настолько преодолеваются и поглощаются душой, что плоть ни в чем не противоречит духу, и становится человек как бы целиком духовным<sup>45</sup>.

В этом описании можно выявить все характерные преобразования сознания, присутствующие в большинстве классических духовных практик. Страстная молитва приводит к «однаправленному сосредоточению» ума. Господь заставляет душу «забыть о земном» (прекращение понятийного мышления) и «е, себя не помнящую (прекращение рефлексии), ...умерщвляя, оживляет» (смерть и трансценденция эго). Из этого можно сделать вывод, что «вышнее созерцание», в котором «человек становится как бы целиком духовным», представляет собой глубокое состояние сознания, аналогичное тому, что достигается в классической медитации и составляет конечную цель всех духовных практик. В таких презентативных состояниях исчезает различие между субъектом и объектом, и непосредственное ощущение «живого присутствия» переживается как единение с всеобщим — в данном случае с Богом. И это единение воспринимается в форме нелокального тактильно-кинестетического ощущения, буквально *фи-*

<sup>43</sup> Гвиго II Картузианец. Указ. соч. С. 21.

<sup>44</sup> Такое же использование аффективных метафор характерно и для еще одного сочинения Гвиго — «Двенадцать размышлений» (см. Размышление VII) (Коваль А. Н., Мухелишвили Н. Л., Сергеев В. М., Спивак Д. Л. От проблемы истолкования в психоанализе — к проблеме истолкования религиозного текста // Религиоведение. 2005. № 2. С. 88–97).

<sup>45</sup> Гвиго II Картузианец. Указ. соч. С. 23.

зически — недаром Гвиго для описания опыта созерцания использует метафору соединения возлюбленных на брачном ложе. Кроме того, он называет такой опыт «утешением».

### Заключение

Подведем итоги нашего анализа текстов, а также их теоретического обсуждения. Коммуникативное взаимодействие практикующего с текстом духовной традиции, в силу присущей этому тексту фасцинации, которая отражает его презентативный аспект, выражающийся, в частности, в его ритмической организации и метафоричности:

1. Стимулирует воображение адресата текста и формирует у него установку открытости, способствующую переходу в презентативный модус и на уровень «чувствуемого смысла».

2. Направляет воображение адресата в русло «чувствуемого смысла» этого текста, и побуждает его: а) исходя из собственного опыта (и, в частности, знания других текстов традиции), создавать дальнейшие символизации, которые становятся понятными, исходя из этого чувствуемого смысла; б) в процессе работы с текстом создавать новый чувствуемый смысл релевантности, из которого будут понятны какие-то другие символизации; в) присваивать этот создаваемый смысл в автокоммуникации, которая может носить характер диалога с феноменальным «другим»

Присваиваемый смысл может переживаться в презентативном модусе в форме кинестетических ощущений и абстрактных пространственно-геометрических и/или конкретно-описательных образов. В зависимости от характера и целей традиции, определяющих метафорическую структуру текста, равно как и исходную установку его адресата, это переживание может иметь своим результатом:

1) порождение новой *поверхностной* структуры в форме «прозрения» или «откровения», которое в этой ситуации воспринимается как исходящее от феноменального «другого», или/и

2) порождение новой *глубинной* структуры в форме «невыразимого постижения» и/или непосредственного ощущения «единства с всеобщим».

*Ключевые слова:* *lectio divina*, Священное Писание, медитация, молитва, размышление, коммуникация, воображение, взаимодействие адресата с текстом, образ-организатор, откровение, смысл, Гвиго-Картузианец, Иоанн де Каулибус.

THE TRADITION OF *LECTIO DIVINA*:  
A RE-READING FROM THE POINT OF VIEW  
OF COGNITIVE PSYCHOLOGY

N. MUSKHELISHVILI

Besides liturgical and private prayer, *lectio divina* (literally *divine reading*) constitutes one of the formative elements of the Christian monastic tradition. *Lectio divina* means reading in private (that is not in a liturgical format) the Bible, patristic tractates, hagiographies, and other devotional literature. It further entails meditating (*meditatio*) on these readings and incorporating them into one's own personal life of prayer (*oratio*). The author of this article wishes to study how the human consciousness is transfigured through the practice of *lectio divina*. As sources, he chooses a few classic texts of Western spirituality: the *Ladder of the Anchorites* by Guido the Carthusian (XII century) and the *Meditation on the Life of Christ* by Johannes de Caulibus (XIV century). He examines the psychological process through which the monastic reader communes with the text and intuitively assimilates it. The text steps into the role of a type of *model-organizer*, stimulating and directing the imagination of the reader to assimilate the *intuitive meaning* of the text. Depending on the tradition which formed the metaphorical structure of the text as well as the starting point of the reader, the experience of the assimilated meaning may result in either or both of two ways: 1) The generation of a new surface structure in the form of a clarification or a revelation which in this case is perceived as emanating from a phenomenal *other*; 2) The generation of a more profound structure in the form of an inexpressible intuition and/or the immediate sense of being *one with the greater All*.

*Keywords:* *Lectio Divina*, Holy Scripture, Meditation, Text, Addressee, Model-Organizer, Symbolism, Intuitive Meaning, Transfiguration of the Consciousness, Metaphor, Prayer, Contemplation, Revelation, Sense, Guigo the Carthusian, John de Caulibus.

Список литературы

1. Carruthers M. The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200. Cambridge, 1998.
2. Edelson M. Language and Interpretation in Psychoanalysis. Chicago, 1984.
3. Gendlin E. Experiencing and the Creation of Meaning. Northwestern University Press, 1997.
4. Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi... / L. M. Rigollot, ed. P., 1878.
5. Rabbow P. Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München: Kösel-Verlag, 1954.
6. Гвиго II Картузианец. Лествица затворников // Он же. Сочинения / А. Коваль, пер. М., 2011.
7. Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура). Размышления о жизни Христа / Т. Бородай, пер. М., 2011.
8. Киселев А. П., Мухелишвили Н. Л. Непрямая коммуникация и передача духовных традиций // Системные исследования: Ежегодник 2001. М., 2003. С. 29–44.

9. *Коваль А. Н., Мухелишвили Н. Л., Сергеев В. М., Спивак Д. Л.* От проблемы истолкования в психоанализе — к проблеме истолкования религиозного текста // *Религиоведение*. 2005. № 2. С. 88–97.
10. *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000.
11. *Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* Значение текста как внутренний образ // *Вопросы психологии*. 1997. № 3. С. 79–91.
12. *Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А.* Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // *Научно-техническая информация*. 1997. № 5. С. 1–10.
13. *Писания мужей апостольских*. М., 2003.
14. Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / Н. Сагарда, пер. Петроград, 1916. С. 53–56.
15. *Хант Г.* О природе сознания. С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / А. Киселев, пер. М., 2004.
16. *Штейнберг О. М.* Еврейский и Халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878.