



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.128-139

Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М.

О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы



Н.Л. Мусхелишвили



М.М. Базлев

Аннотация. В статье анализируется текст «Духовного дневника» Игнатия Лойолы в контексте практики «Духовных упражнений». «Духовным дневником» (*Diario Espiritual*) Игнатия Лойолы принято называть две небольшие тетради с ежедневными записями, в которых он записывал то, что происходило в его душе. В первой части статьи авторы фокусируются на «Духовных упражнениях» – самом известном и влиятельном сочинении Игнатия Лойолы. Проводится разбор структуры «Духовных упражнений» (несколько уровней выражения и несколько уровней коммуникации). Анализируя текст «Духовного дневника» Игнатия Лойолы, авторы рассматривают записи, которые заключались в рамку, либо отчёркивались Игнатием (период с 18 по 27 февраля 1544 года). Значение этих записей раскрывается для читателя через предшествующий личный опыт Лойолы. Предлагается гипотеза интуитивного понимания Игнатием целостности св. Троицы, которая подтверждается сменой открывающихся образов. Авторы реконструируют психологическую эволюцию Игнатия Лойолы, которая отражена в «Духовном дневнике». Авторы приходят к выводу, что месса 21 февраля представляет собой точку перемены в личном мистическом пути Игнатия Лойолы, которая стала возможна благодаря достижению Игнатием полной пассивности воли.

Ключевые слова: Игнатий Лойола, «Духовные упражнения», «Духовный дневник», воля, метафора, молитва, образы, св. Троица

Nikolay L. Muskhelishvili, Mikhail M. Bazlev

On the Visions in the «Spiritual Diary» of Ignatius of Loyola

Abstract. The article analyzes the text of Ignatius of Loyola's "Spiritual Diary" in the context of the practice of "Spiritual Exercises". "Diary Espiritual" by Ignatius of Loyola is usually called two small notebooks with daily records, in which he recorded what happened in his soul. In the first part of the article the authors focus on the "Spiritual Exercises" – the most famous and influential work of Ignatius of Loyola. The structure of the "Spiritual exercises" (several levels of expression and several levels of communication) is analyzed. Analyzing the text of the "Spiritual Diary" by Ignatius of Loyola, the authors consider the entries that were framed, or were marked off by Ignatius (the period from 18 to 27 February 1544). The significance of these records is revealed to the reader through Loyola's previous personal experience. The authors present a hypothesis of intuitive understanding by Ignatius of the integrity of St. Trinity, which is confirmed by a change in the opening images. The psychological evolution of Ignatius of Loyola, which is reflected in the Spiritual Diary, is reconstructed in the article. The authors come to the conclusion that the Mass of February 21 represents a point of change in the personal mystic path of Ignatius of Loyola, which became possible due to the achievement of Ignatius's complete passivity of will.

Key words: Ignatius of Loyola, «Spiritual Exercises», «Spiritual Diary», will, metaphor, prayer, images, St. Trinity

Николай Львович Мусхелишвили – Доктор психологических наук, профессор Центра изучения религий Российского Государственного Гуманитарного Университета; 125993, Москва, Миусская площадь д. 6, ГСП-3, muskh.symbol@mail.ru

Nikolay L. Muskhelishvili – Doctor of Sciences (Psychology), professor at the Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities, 2013-today; Miusskaya Sq. 6, Moscow, GSP-3, Russia, 125993; muskh.symbol@mail.ru

Михаил Максимович Базлев – магистр религиоведения, аспирант Центра изучения религии Российского Государственного Гуманитарного Университета; 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, mike-bazlev@yandex.ru

Mikhail M. Bazlev – Master in Religious Studies, Postgraduate student at the Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities; Miusskaya Sq. 6, Moscow, GSP-3, Russia, 125993; mike-bazlev@yandex.ru

...Видения расценивались им
как подтверждение его правоты.
(Игнатий Лойола. «Рассказ паломника»)

«Духовные упражнения»

«Духовные упражнения» (*Ejercicios espirituales*) – несомненно, самое известное и влиятельное сочинение Игнатия Лойолы. Окончательно составленное им приблизительно к 1539–1541 годам, оно предназначено не для чтения, а для практического осуществления. Это – «способы, коими душа приготавливается и располагается к освобождению от всех неупорядоченных влечений и, коль скоро они будут уничтожены, к поиску и обретению воли Божией относительно устройства своей жизни и для спасения своей души» [ДУ 1].

«Упражнения» являют собой ветвящуюся инструкцию, размеченный указателями лабиринт или «дерево возможностей», открывающихся перед послушником, ступающим на путь затвора и молитвенной медитации. Совершать эти упражнения надлежит под внимательным руководством наставника, подобно тому, как сам Игнатий совершал их под руководством Бога. насыщение же сухих пунктов упражнений духовным содержанием должно совершаться через личную молитвенную беседу человека с Богом.

Описанное выше находит отражение в структуре текста ДУ – он обладает как несколькими уровнями выражения, так и уровнями 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* [Барт, 2007, 56–60].

Первый текст – *буквальный* – это послание Игнатия, обращённое 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. Оно подразумевает доверие со стороны получателя дара и ободряющую нейтральность со стороны дарителя, подобно отношениям психоаналитика и его пациента [Cusson, 1971, 1306–1318]. Наставник дает затворнику Упражнения, подготавливая их в каждом случае к передаче конкретной личности: растягивая их, сокращая, делая мягче или тверже в зависимости от ситуации.

По сути, *семантический* текст раскрывает содержание *буквального*. Это означает, что если первый текст составляет уровень собственно дискурса, то второй есть подобие аргумента, благодаря чему они не обязаны следовать единому порядку. Так, в *буквальном* тексте «Примечания» предшествуют четырем неделям, образуя порядок дискурса. В *семантическом* тексте те же «Примечания», в которых речь идет о вещах, непрерывно соотносимых со всеми четырьмя неделями, уже не предшествуют им, но некоторым образом задают их параметры. Это свидетельствует о независимости обоих текстов.

Кроме того, оба текста имеют общего деятеля – наставника, выполняющего роль получателя и дарителя. По аналогии послушник может быть одновременно получателем и отправителем. Получив «второй текст», затворник формирует «третий текст», состоящий из действий, заданных ему наставником.

Этот текст – *аллегорический* – предоставляет самому послушнику материал, питающий его отношение с богом. Этот текст, воплощённый в действии, составлен из медитаций, жестов и поступков. В некотором смысле это «упражнение Упражнений» [Барт, 2007, 58]. Выражаемый на языке молитв, бесед и медитаций, он адресован упражняющимся богу, и предваряется обращённой к богу молитвой с просьбой принять последующее послание. Основой выстраиваемых отношений между человеком и богом становится «любовь», отражаемая в полном доверии себя в руки Господа. Любовь, что он просит как нечто единственно необходимое в ответ знаменитой молитве *Suscipe* (Возьми – *лат.*): «Возьми, Господи, и прими всю мою свободу, мою память, мой разум и всю мою волю – всё, что имею и чем владею. Ты дал мне всё это – Тебе, Господи, это и возвращаю. Всё это Твоё: полностью распоряжайся им по Своей воле. Даруй мне Свою любовь и благодать, и сих мне будет довольно!» [ДУ 234].

Затворник призван быть созерцателем в действии. А это подразумевает, очевидно, молитву, которую можно назвать «формальной» – ту, которая открыта навстречу действию. Пагубность заключается не в созерцательности и не в деятельности как таковых, а, скорее, в созерцании или в действии, оторванных от того, чему Игнатий придавал наибольшее значение: от самоотверженности. Иначе говоря, она заключается в созерцании или в действии, в коих главным оказывается не бог, а человек, тогда как по своей глубинной сути он призван быть инструментом¹. Тот факт, что в молитве главным действующим лицом всегда должен быть бог, обладает, если можно так выразиться, антропологическим выражением, которому Фр. Суарес придавал большое значение. Имеется в виду роль аффективности в молитве². Цель молитвы состоит не столько в знании, сколько в любви, то есть в том, чтобы питать чувства молящегося³.

Это инспирирует появление четвертого текста, в котором Бог призван ответить на этот язык. Иначе говоря, в саму структуру Упражнений вписан также и тот ответ Бога, что даруется им выполняющему упражнения. Это четвёртый текст – *анагогический* (уводящий на уровень сокровенного смысла Священного Писания – Н.М., М.Б.). Содействие анализу различия духов и душевных движений позволяет затворнику подняться этап за этапом от буквы Упражнений к их содержанию, а затем к их осуществлению, и наконец, достигнуть глубочайшего смысла – «знака, высвобожденного божеством» [Барт, 2007, 58]. Иначе говоря, постигнуть язык самого Бога, выражаемый как молчанием, так и знаками благодати [Cusson, 1971, 1306–1318]. Данная множественность поясняется Бартом: «...множественный текст “Упражнений” представляет собой структуру, т.е. разумно постигаемую форму: прежде всего, структуру смыслов, так как мы можем обнаружить в нем то разнообразие и ту «перспективу» языков, какими отмечены устоявшиеся отношения между Богом и тварным миром в теологической мысли Средневековья и которые мы видим в теории четырех смыслов Писания; затем структуру собеседования (и это, наверное, важнее), потому что из четырех собеседников, фигурирующих в текстах, каждый, кроме Игнатия, играет двойную роль, будучи отправителем одних текстов и адресатом других (опять-таки, Игнатий, открывающий череду посланий, по существу, является не кем иным, как упражняющимся, который эту череду завершает: он часто задает “Упражнения” самому себе, и для того, чтобы познать язык, используемый божеством в его ответах, необходимо обратиться к “Духовному дневнику”, субъект которого – как раз Игнатий); стало быть, речь идет о передаточной структуре, где каждый получает и передает тексты» [Барт, 2007, 59].

«Духовный Дневник»

Если язык вопроса, обращаемого им Богу, задаётся Упражнениями, то чтобы узнать язык, на котором Бог отвечает Лойоле, нам следует обратиться к его Духовному дневнику.

«Духовным дневником» (*Diario Espiritual*) Игнатия Лойолы принято называть две небольшие тетради с ежедневными записями, в которых он записывал то, что происходило в его душе.

Первая тетрадь состоит из 13, вторая – из 12 листов, полностью написанных рукой Игнатия. Сегодня этот документ вместе с древним его итальянским переводом в прекрасном переплете XVIII века хранится в Архивах Общества Иисуса [de Guibert, 1938, 3–22, 113–140].

Первая тетрадь охватывает время со 2 февраля по 12 марта 1544 г. и содержит достаточно длинные описания сорока дней, в течение которых Игнатий стремился прийти к решению в вопросе о бедности в домах для вступивших в орден, а именно должен ли орден отвергнуть любые формы дохода, даже на цели содержания его храмов. Этот вопрос записан в оригинале весьма лаконично: «*más a no nada*», что можно перевести как «чтобы не иметь ничего».

Игнатию виделось три возможных решения этой проблемы:

- не иметь твёрдого дохода, звучащего как «не иметь ничего» / «*no nada*»;
- иметь постоянный доход без каких-либо ограничений, обозначаемый им как «иметь всё»;
- иметь твёрдый доход, но лишь для церквей или их ризниц, обозначаемый как «иметь часть».

В записях ДД Игнатий колеблется в выборе между первой и третьей возможностями. Заметки, которые он при этом набрасывал, весьма подробны, однако не столько в изложении доводов за и против, сколько в передаче тех духовных движений, что сообщались его душе, в особенности, во время молитв, сопровождавших продумывание вопроса и совершении выборов⁴. В дальнейшем принятое им решение закрепилось в издании Конституции Общества⁵.

Вторая тетрадь описывает период времени с 13 марта по 27 февраля последующего года. Она содержит лишь очень короткие замечания и символы для отдельных дней.

Две описанные тетради, найденные в столе Игнатия после его смерти – всё, что сохранилось от «толстенной кипы заметок», которую Лойола показывал Луису Гонсалвешу да Камара, когда диктовал ему свою «Автобиографию»: «...он показал мне толстенную кипу записей, добрую часть которых зачитал мне. В большинстве это были видения, посещавшие его в подтверждение той или иной Конституции...» [РП 100].

Среди сохранившихся страниц некоторые значимые записи заключались в рамку, либо отчеркивались. Более того, Игнатий переписывал те места, которые были для него особенно значительными. В Национальной библиотеке Мадрида хранится отдельный лист, в котором им выписана часть дневниковых записей, относящихся к периоду с 18 по 27 февраля, – это обведенные Игнатием отрывки из первой тетради [de Guibert, 1938, 3–22, 113–140]. По всей вероятности, они играли роль в процессе выбора, наряду со страницами, на которых сопоставлялись доводы за и против решения, которое предстояло принять. По свидетельству причетника Пауля Борреля, Игнатий часто клал эти страницы на алтарь, чтобы просить нового озарения во время проведения святых таинств [Feder, 1922, 12, Цит. по: Naas, 1977, 164–199].

Каковы же были принципы совершения выбора, которыми руководствовался Игнатий? В первую очередь, затворник должен, продвигаясь к решению, осознавать как свои аффективные, так и свои рациональные мотивы. Иными словами, учитывать и импульсы своей духовной аффективности, и аналитические аргументы, которые его разум находит в пользу того или другого выбора. Далее, упражняющийся должен также осознавать, что его усилия и его открытость движениям Духа приведут к правильному решению лишь постольку, поскольку это решение получит подтверждение Божие. Таким образом, послушник должен повергнуть пред Богом – дабы приять его от него – то решение, которое он склонен принять как по рациональным, так и по аффективным мотивам. Лишь когда Господь подтвердит выбор, послушник может говорить о принятии воли божией [Decloux, 1982, 80–123].

И все же анализ записей ДД показывает, что принимаемые Игнатием решения диктуются именно аффективностью, в то время как рациональные рассуждения лишь предвзвешивают их [Battereau, 1973, 393–404]. С тех самых пор, как он впервые почувствовал прикосновение духовной реальности, он уже не может принять решения не «почувствовав», что ему нужно делать. И, несмотря на то, что рассуждения склоняют его к какому-то решению, Игнатий всякий раз подвергает его проверке, ища в молитве подтверждения со стороны Бога.

Иначе говоря, за отсутствием озарения Игнатий был вынужден прибегать к третьему из описанных нами ранее путей в его различных формах, но, так и не найдя удовлетворительного решения проблемы [Munitiz, 1972, 106], избрал второй путь: «...второе – когда получают много ясности и познания через опыт утешений и безутешности и через опыт распознавания различных духов» [ДУ 176].

Таким образом, «ДД» состоит из листков, на которых Игнатий отмечал именно эти «утешения и отчаяния», осознававшиеся им как подтверждения со стороны Бога. Об этом свидетельствует Гонсалвеш да Камара: «Всякий раз, в любое время, когда он хотел встретиться с Богом – он с Ним встречался. И ныне его посещает множество видений, особенно таких, о которых сказано выше, при которых он видит Христа как Солнце. Это часто случалось с ним, когда он шёл, беседуя о важных вещах, и такие видения расценивались им как подтверждение его правоты» [РП 101] [курсив наш – Н.М., М.Б.]

Именно выделенные Игнатием записи, упомянутые выше, и стали предметом нашего анализа. В первую очередь необходимо пояснить исторический аспект

повлиявший на формирования знакового поля, выразившего себя в данных образах. Иначе говоря, речь пойдет о том, как более ранний жизненный опыт Игнатия повлиял на появление данных переживаний.

Как повествует «Рассказ паломника» [РП 28–30], подобные видения посещали Игнатия еще с пребывания в Манресе в 1522 году. Из открывшегося тогда ему особо выделяются два переживания, которые спустя двадцать два года обретают новое значение для Игнатия. Первым из них было переживание св. Троицы. РП повествует нам о том, что летом 1522 года Игнатий с крайним благоговением почитал Пресвятую Троицу и потому каждый день молился трём Лицам по отдельности: «И вот, когда он молился Пресвятой Троице так же, как единому целому, ему пришло на ум, что он, похоже, обращает к Троице четыре молитвы. *Но эта мысль не доставила ему никаких (или почти никаких) затруднений, словно нечто маловажное*» [курсив наш – Н.М., М.Б.] [РП 28].

В подтверждение ему открылось видение божественных лиц св. Троицы в их троицистичности: «А однажды, когда он читал Часы Богородицы на ступенях того же монастыря, ум его стал возноситься ввысь, и он словно бы узрел Пресвятую Троицу в виде фигуры из трёх клавиш, и при этом так плакал и рыдал, что не мог с собою совладать» [РП 28].

Это озарение, по всей видимости, стало на многие годы основой постижения Игнатием сущности св. Троицы. Так, в ДУ Игнатий всякий раз обращается именно к «трём Божественным Лицам», и к «трём» же призывает обращаться послушника: «...вспомнить содержание того, что должен созерцать; в данном случае – как три Божественных Лица взирали на всю плоскость или окружность мира, полную людей, и как, видя, что все сходят в ад, Они решают в вечности Своей, что второе Лицо должно стать человеком ради спасения рода человеческого...» [ДУ 102].

В продолжающих данное упражнение медитациях – [ДУ 102–109] – из раза в раз подчеркивается троичность божественных лиц, которые необходимо созерцать послушнику.

Второе переживание – видение человеческой природы Христа. Этому предшествовало постижение о творении Богом света – оно открылось Игнатию в видении белой субстанции, из которой выходило несколько лучей [РП 29]. Снова белые лучи он видит, слушая мессу при вознесении тела Господня [РП 29]. Тогда же Игнатию открывается и само видение: «Много раз и подолгу во время молитвы он видел внутренними очами человеческую природу Христа: фигуру, которая представлялась ему белым телом, не слишком большим и не слишком маленьким, но отдельных частей её он не различал» [РП 29].

Как указывает со слов Игнатия Гонсалвеш да Камара, «то, что он видел, тогда укрепило его и всегда давало ему такую твердость в вере, что много раз он думал про себя: если бы не было Писания, которое наставляет нас в этих вопросах веры, то он решился бы умереть за них – уже за одно то, что увидел» [РП 29]. В дальнейшем в ДУ Игнатий дает послушнику указание о необходимости созерцания Христа, который «будучи Творцом, умалился до того, что стал человеком» [ДУ 53]. И хотя в переживаниях в Манресе Игнатий видит лишь человеческую природу Христа, в ДУ он призывает послушника к постижению двуипостасности оног^о.

Переживания в Манресе существенно отразились на дальнейшем пути Игнатия. Анализ записей ДД до 21 февраля показывает, что личная практика ДУ инспирирует повторное переживание Игнатию постигнутого ранее в Манресе. Иначе говоря, благодаря влиянию данных переживаний на структуру ДУ он интуитивно вновь выходит на них. И, хотя видения являются символизацией мистического переживания, они все время насыщены чувством невыразимости, что присуще мистическому опыту. Так, Игнатий, будучи неспособным выразить смысл переживаемого иначе; в то же время, благодаря их связности, мы можем увидеть и процесс обретения нового знания.

Моментом возврата к постигнутому в Манресе становятся переживания 18 февраля. События этого дня являются первой записью в ДД, отчеркнутой рукой Игнатия. В этот день Лойола ощущает наитие совершить подобную творимой в Манресе молитву к св. Троице: «Вечный Отче, утверди меня; Вечный Сыне,

утверди меня; Вечный Дух Святой, утверди меня; Святая Троица, утверди меня; единый Боже мой, утверди меня» [ДД 48].

Ответом на нее становится ряд переживаний, посвященных Божественным Лицам – [ДД 52, 54], кульминационная точка которых – видение 19 февраля, повторяющееся оное в Манресе: «Сегодня, даже когда шёл по городу, с великою внутренней радостью мне представилась Пресвятая Троица, которую видел то как трёх разумных существ, то как трёх животных, то как три другие вещи, и так далее» [ДД 55].

Описание внутренней жизни Игнатия в последующий день играет, как нам кажется, ключевую роль. Лойолу оставляет желание стремиться к подтверждениям прежнего: «оставила охота продвигаться дальше, особенно после [мессы – *Н.М.*, *М.Б.*], с тем великим спокойствием или удовлетворением в душе» [ДД 59]. Жаждавшая до этого постижений воля замирает. Утвердившись в этом состоянии, принесшим «жаркую ясность и душевную усладу» [ДД 60], 21 февраля Лойола чувствует, что «ему почти нечего больше знать о Пресвятой Троице на сей счёт» [ДД 62]. Но в переживании мессы того дня ему открывается иное: «Но на этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведает): когда обращаюсь к Отцу, видя в Нём одно из Лиц Пресвятой Троицы, меня охватывает любовь к Ней в Её 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 Трёх и радуясь Ему» [ДД 63].

Пережитое совершенно не соответствовало тому представлению, что главенствовало на протяжении более чем двадцати лет. Однако обретенное таким образом пережитое становится ядром нового ощущения св. Троицы. Игнатий так пишет об этом: «Когда развязался этот узел, или нечто вроде того, это показалось столь <важным>, что я непрестанно говорил сам себе: “Кто ты таков, откуда ты?”, и т. п. “Чем ты заслужил это, и откуда оно?”, и т. п.»⁷ [ДД 63].

Для Игнатия пережитое в тот момент есть данное ему Богом. «...Любовь заключается во взаимном общении сторон, то есть: любящий отдаёт любимому и делит с ним то, что у него есть, либо часть того, что у него есть, либо то, что может; взамен и любимый – любящему. Так, если у кого-то есть знание, он отдаёт его другому, его не имеющему» [ДУ 231]. Как и иные видения и озарения, это постижение происходит с ним независимо от его личной воли. Игнатий не имеет над ними никакой власти, оставаясь в этом отношении вполне пассивным. Его личность в этом процессе исполняет роль пустого сосуда, чуткого резонатора, способного лишь улавливать импульсы, идущие извне [Коваль, 2004, 401–433].

Подобная пассивность, как отмечал Уильям Джеймс, является одним из двух путей к достижению духовных целей. Выступая в противовес активному пути, пути сознательному, пассивный путь открывает в человеке движущую силу бессознательного. Описывая данную пассивность, Джеймс говорил: «Необходим отказ от личной воли. Часто душевный мир упорно не приходит до тех пор, пока человек не перестанет стремиться и прилагать усилия, чтобы достичь того, чего он жаждет» [Джеймс, 2017, 165].

В контексте рассматриваемых записей ДД видно, что, начиная с первой отчёркнутой записи и до мессы 21 февраля это постижение остаётся неизменным, являя себя в образе «трёх...»⁸, и лишь на указанной мессе впервые Игнатий обретает нечто новое. Именно это обретение, в котором *нечто новое сменяет «тройку»*, является гипотезой нашей работы. Пассивность же Игнатия, направленная к полному и беспрекословному подчинению вышней воле, что ярче всего отражено в молитве *Suscipe*, просматривается в языке, которым он записывает ДД.

Этот язык, «весь сотканный из недоговоренных фраз, из нагроможденных друг на друга инфинитивов и герундиев, из баскских оборотов речи, из слов, более или менее устаревших или вовсе иноязычных» [Abad, 22] долгое время был преградой к пониманию записей ДД.

В то же время он является одним из важнейших ключей к пониманию мистического пути Игнатия. Так, среди текстовых особенностей ДД исследователями отмечается непривычное преобладание безличных форм глагола над личными что, по всей видимости, не случайно. За выстраиваемой в записях чередой безличных

форм на первый план выходит само действие, в то время как деятель отступает. Это обусловлено тем, что организатором действия – импульсом к его совершению – выступает не сам Игнатий, а переживаемый им мистический опыт: «Но на этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведаёт): когда обращаюсь к Отцу, видя в Нём одно из Лиц Пресвятой Троицы, *меня охватывает* [курсив наш – Н.М., М.Б.] любовь к Ней в Её целом, тем более что и другие Лица пребывали в Ней сущностно» [ДД 63].

С другой стороны, усматриваемая пассивность показывает нам, что постижение, обретенное в мессе в движении сил бессознательного, являлось раскрытием пережитого ранее опыта в совершенно новом значении. И необходимым видится 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. Более того, каждый последующий опыт, в котором переживаемое осознается как «любовь», привнесет в концепт новые ситуативные элементы, продолжая называться тем же словом – «любовь».

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, «любовь» понимается на основе таких ингерентных характеристик не полностью, а только частично [Лакофф, Джонсон, 2004, 150]. Понимание любви по большей части метафорично, и мы осознаем ее с помощью концептов других естественных видов опыта: путешествий, сумасшествия, войны, здоровья и т.п. Так как понятия, используемые в определении, возникают из нашего взаимодействия друг с другом и с миром, концепты, которые они определяют с помощью метафор, понимаются на основе того, что называется интерактивными характеристиками [Там же].

В пережитом же Игнатием на мессе речь идет о том смысле, что ощущается за переживанием «любви». Для его понимания строится 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 может быть понято благодаря его сексуальному характеру. Однако данные пояснения несут 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 ещё некоторое время не будет ни одного его проявления. Однако обретенный, он уразумевается Игнатием через подтверждения, являющиеся ему в образах. В случае, если выдвинутая нами гипотеза верна, исходя из описанного выше избираемого Игнатием способа утверждения в открываемом ему Богом, в тексте ДД должны иметься 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 шёл по городу, с великою внутренней радостью мне

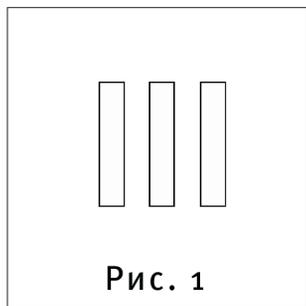
представилась Пресвятая Троица, <Которую> видел то как трёх разумных существ, то как трёх животных, то как три другие вещи, и так далее [ДД 55].

2. Видения Иисуса – Воплощенного^{9, 10}.

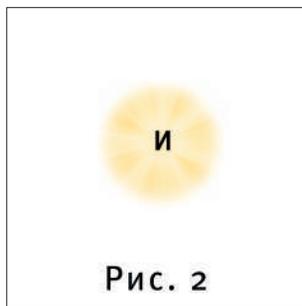
И, войдя в часовню, на молитве, почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую Троицу и Иисуса, Который точно так же представлял или помещал меня либо был Посредником при Пресвятой Троице, чтобы это умозрительное видение мне передалось. При этом чувстве и видении нахлынули слёзы 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].

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

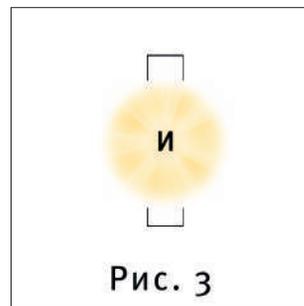
Когда писал это, мой разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчётливо, как прежде, три Лица; и во время Мессы, когда говорил «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живого» и т.д. показало в духе, что вижу Иисуса, как видел в первый раз, как я говорил, белым, то есть человеческую 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 изливанием слёз и великим благоговением, и т. д [ДД 87].



Илл. 1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.



Илл. 2. Видения Иисуса воплощённого.



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

4. Видение Иисуса у ног св. Троицы.

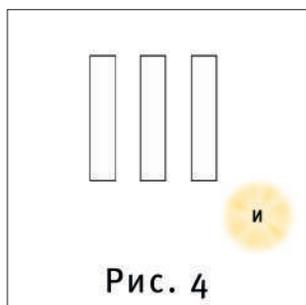
На всей привычной молитве глубокое благоговение и сильная помощь благодати: жаркой, светлой и полной любви. Когда вошёл в часовню, снова благоговение; опустился на колени, и мне открылось, или я же увидел Иисуса у ног Пресвятой Троицы, и при этом порывы и слёзы. Это видение не продлилось столько и было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

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

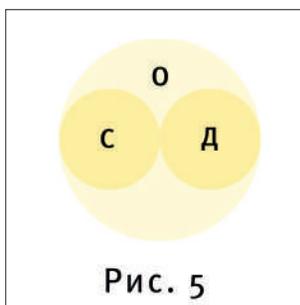
На привычной молитве, с начала и до конца включительно, весьма великое и очень светлое благоговение закрывало грехи и не позволяло думать о них. Вне дома, в церкви, перед Мессой, видел небесную родину и её Владыку, в порядке постижения трёх Лиц, и в Отце – Второе и Третье [ДД 89].

6. Видение единой Сущности Бога¹¹.

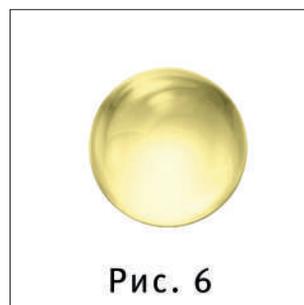
Тогда, войдя в часовню и преисполнившись великого благоговения перед Пресвятой Троицей, с сильно возросшей любовью и обильными слезами, не видел так, как в прошлые дни, Лица по отдельности, но чувствовал, будто бы в какой-то светлой ясности, единую Сущность, и весь целиком был привлечён к любви к Ней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



Илл. 4. Видение Иисуса у ног св. Троицы.

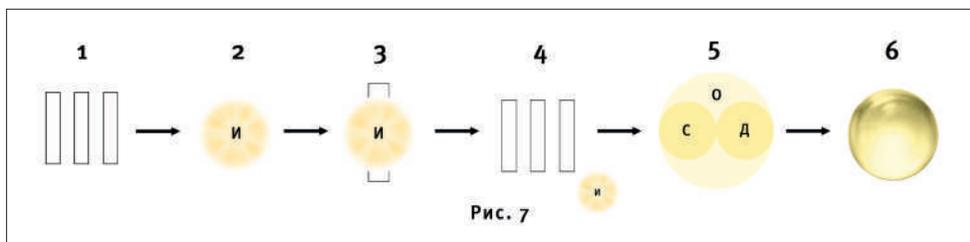


Илл. 5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.



Илл. 6. Видение единой Сущности Бога.

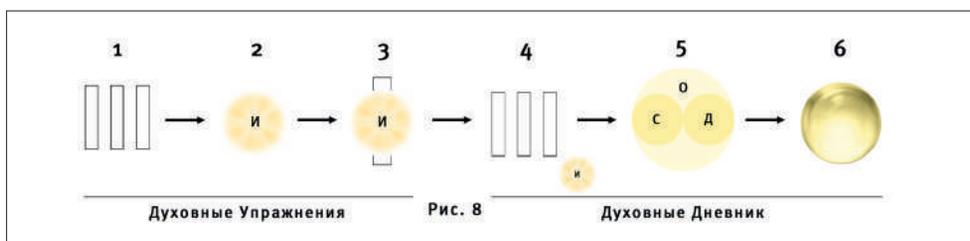
Последовательность этих подтверждающих образов исходит от явления св. Троицы как «трёх клавиш» и ведёт к видению ее как «единой Сущности», иначе говоря, «целому». Визуально ее можно выразить в следующей схеме:



Илл. 7. Схема последовательности подтверждающих образов.

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», что подтверждает выдвинутую нами гипотезу. Открывшееся благодаря достижению пассивности новое значение становится поворотным моментом в последующем опыте жизни Игнатия. Говоря словами Джеймса, «...отказаться от собственных усилий значит отдать всего себя новой жизни, сделав ее центром своей новой личности и пережить в своем внутреннем мире ту истину, которую прежде видел только извне» [Джеймс, 166].

Так, мы уже показали в середине работы, что образы 1–3 имели под собой основу в предшествующем опыте Игнатия – они выводятся из переживаний в Манресе и практики ДУ. Тогда как открывшееся на мессе 21 февраля новое переживаемое значение преобразовывает ранее имеющееся, внося в него отсутствующий аспект – переживание св. Троицы, как «целого», пришедшего на смену «трём Лицам». В результате мы можем уточнить указанную выше схему:



Илл. 8. Уточнённая схема последовательности подтверждающих образов.

Описанное нами демонстрирует, что именно месса 21 февраля представляет собой точку перемены в личном мистическом пути Игнатия. Этот момент отделил более чем двадцатилетний путь живого значения св. Троицы как «трёх» от нового пути, в котором Игнатий обрел ее значение как «целого». И данная перемена стала возможной лишь благодаря достижению Игнатием полной пассивности воли, к которой, несмотря на заложенную в ДУ интенцию, он так стремился, но которой не был способен достичь.

Список сокращений

«Духовные Упражнения» – ДУ
«Духовный дневник» – ДД
«Рассказ паломника» – РП

Библиографический список

1. Барт, Р. Сад, Фурье, Лойола / Р. Барт. – М.: Праксис, 2007. – 256 с.
2. Джеймс, У. Многообразии религиозного опыта. Исследование человеческой природы / У. Джеймс. – М.: Академический проект, 2017. – 415 с.
3. Коваль, А. Язык как средство выражения мистического опыта у св. Игнатия Лойолы / А. Коваль // Дифференциация и интеграция мировоззрений: философский и религиозный опыт (Международные чтения по теории, истории и философии культуры, N. 18). – СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 2004. – С. 401–433.
4. Лакофф, Д. Метафоры, которыми мы живем / Д. Лайкофф, М. Джонсон. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
5. Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник / Св. Игнатий Лойола. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 376 с.
6. Св. Игнатий Лойола. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов) / Св. Игнатий Лойола. – М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. – 256 с.
7. Abad, C. Introducción y notas al Diario Espiritual / C. Abad // Diario espiritual de san Ignacio de Loyola / Edición manual en el iv centenario de su santa muerte 1556–1956. – Comillas: Universidad Pontificia, 1956. – С. 9–57.
8. Battereau, J. La prière personnelle d'Ignace de Loyola / J. Battereau // Nouvelle Revue Theologique. – 1973. – 95 (4). – С. 393–404.
9. Castillo, J.M. La afectividad en los Ejercicios Espirituales segun la teologia de Franciscus Suarez / J. Castillo. – Granada: Biblioteca Teologica Granadina, 1966.
10. Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV annotatae et Normae Complementariae ab eadem Congregatione approbatae. – Romae: apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu, 1995.
11. Cusson, G. Les «Exercices spirituels» / G. Cusson // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. – Paris: Beauchesne, 1971. – Vol. VII (2). – P. 1306–1318.
12. Decloux, S. Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola / S. Decloux. – Roma: CIS, 1982. – P. 80–123.
13. Guibert, J. de. Mystique Ignatienne. A propos du «Journal Spirituel» de Saint Ignace de Loyola / J. de Guibert // Revue d'ascétique et de mystique. – Toulouse, 1938. – Vol. XIX. – P. 3–22; 113–140.
14. Feder, A. Aus dem Geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius / A. Feder. – Regensburg, 1922. – 127 с.
15. Haas, A. The Mysticism of St. Ignatius according to His Spiritual Diary / A. Haas // Ignatius of Loyola: His Personality and Spiritual Heritage, 1556–1956 / ed. Friedrick Wulf. – St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977. – P. 164–199.
16. Munitiz, J. The Spiritual Diary of Ignatius Loyola / J. Munitiz // The Way, 1972. – Suppl. 16. – P. 101–116.

Текст поступил в редакцию 26.03.2018 г.

¹ См. Constitutiones Societatis Iesu – «Конституции Общества Иисуса» – КОИ. «Для сохранения и приумножения не только состава Общества, то есть его внешней стороны, но и его Духа, и для выполнения поставленной перед ним задачи, то есть помощи Душам достичь их высшей и

и сверхприродной цели, те средства, что соединяют орудие с богом и приспособляют его к тому, чтобы оно было верно водимо Его Божественной дланью, полезнее тех, что приспособляют это [орудие] к людям. Средства эти таковы: доброта [лат.: *честность*] и добродетель, особенно милосердная любовь, чистое намерение служить Богу, а также близость с Господом Богом нашим в Духовных упражнениях во благочестии, искреннее рвание о Душах ради славы Того, Кто их создал и искусил, чуждом всякой иной выгоды. Посему представляется, что следует сообщать заботиться о том, чтобы все принадлежащие к [лат.: *посвятившие себя*] Обществу предавались [стяжанию] основательных и совершенных добродетелей, а также вещам Духовным, и ценили их выше, чем учёность и прочие дарования, природные и человеческие, ибо именно эти, внутренние дары должны придать действительность внешним в достижении поставленной [лат.: *нами*] цели [КОИ 813]; «На этой основе средства природные, представляющие собою орудие Господа Бога нашего [на пользу] ближнему, должны всячески помогать в сохранении и приумножении всего этого состава, дабы [их применению] обучались и использовали их лишь для служения Богу, не уповая на них, но сотрудничая с Божественною благодатью согласно порядку высшего Провидения Господа Бога нашего, желающего быть прославленным как посредством того, что Он даёт как Творец, то есть природного, так и посредством того, что Он даёт как Источник благодати, то есть сверхприродного. Посему следует со тщанием применять средства человеческие или благоприобретённые, особенно основательную и надёжную учёность, а также способ излагать её народу в проповедях и лекциях и умение общаться и беседовать с людьми» [КОИ 814] – пер. А. Коваля.

² См. важнейшую публикацию по этой теме: [Castillo, 1966].

³ «*Non tam ordinatur ad sciendum quam ad amandum*» (De Oratione, 1.2, c.II, n.º 6).

⁴ Все доводы весьма сжато представлены в отдельном документе, который он составил. В нем приводится ряд аргументов, разделяемых на три части: дурные стороны отказа от любых доходов, или же преимущества частичного, либо полного получения доходов; опасности получения доходов, или же преимущества отсутствия всякого дохода; преимущества и причины отсутствия доходов. Этот набор рациональных факторов, собранных Игнатием воедино, был назван им «Рассуждение о бедности».

⁵ «Менять то, что относится к бедности, – значит допускать послабления, дабы получить какой-либо постоянный доход или владение в личное пользование, для содержания ризницы, здания или с какой-то иной целью, кроме того, что касается коллегий и домов probationi. И, дабы в вопросе столь важном Конституции не менялись, пусть каждый, принеся обеты, в присутствии Генерального настоятеля и тех, кто будет при нём, перед лицом нашего Творца и Господа даст обещание не вносить изменений в то, что в Конституциях относится к бедности: ни на Конгрегации, где соберётся всё Общество, ни самолично, добиваясь этого тем или иным способом» [КОИ 554]; «В домах или церквях, принимаемых Обществом ради помощи душам, нельзя будет иметь никаких постоянных доходов (даже предназначенных на содержание ризницы, здания или на что-нибудь иное) таким образом, чтобы Общество могло ими как-либо распоряжаться. Уповать на Господа нашего, Коему Общество служит по благодати Его, следует так: даже без постоянных доходов Он позаботится обеспечить его всем тем, что может способствовать Его вящей хвале и славе» [КОИ 555]; «Если кто-нибудь из основателей домов или церквей пожелает оставить что-либо в качестве постоянного дохода для содержания здания, это не будет чуждо бедности Общества, если такими доходами Общество распоряжаться не будет и не станет нести за них ответственность – даже в том случае, если Общество будет заботиться о том, чтобы лицо, которому поручено такое задание, исполняло свои обязанности должным образом. То же относится и к прочим подобным случаям» [КОИ 556] – пер. А. Коваля.

⁶ Так, в молитве «Душа Христова», завершающей подношение Сыну в «троичной беседе» – [ДУ 63, 147] – заключена интенция ко Христу и как к человеку, и как к Богу.

⁷ О каком «узле» идёт здесь речь? Сопоставление некоторых пассажей из ДД, ДУ и РП позволяет высказать следующее предположение: Игнатий как верный сын Церкви чувствовал известные сомнения, обращая к Троице *четыре* молитвы. Ср. свидетельство, относящееся ещё к манресскому периоду его жизни: «И вот, когда он молился Пресвятой Троице также <как единому целому>, ему пришло на ум, что он, похоже, обращает к Троице четыре молитвы» (РП 28).

⁸ «Три клавиши», «три животных» и т.п.

⁹ И с этим, далее, приступил к исповеданию с новым благоговением и не без побуждений к слезам, и приступил к Мессе с изрядным благоговением, жаром и слезами, несколько раз утратив дар речи, и в молитвах к Отцу показалось, что Иисус представляет или препровождает произносимые мною <молитвы> к Отцу, и чувствовал и видел такое, что невозможно объяснить так [ДД 77].

¹⁰ Исходя из анализа именованного Христа в «Духовном дневнике», видно, что в тех случаях, когда Игнатий именуется его как Иисуса, он говорит исключительно о телесной природе, в то время, как Сыном, он именуется полностью сущности Христа, в единении обоих природ см. de Guibert J., St. Mystique Ignatienne. A propos du 'Journal Spirituel' de Saint Ignace de Loyola // Revue d'ascétique et de mystique, T. XIX. – Toulouse, 1938. – P. 3–22, 113–140.

¹¹ Видение единой Сущности Бога видно и из последующих записей ДД: На всей Мессе с сильной любовью, с «глубоким» благоговением и с великим изобилием слёз; и это благочестие и любовь целиком направлялись к Пресвятой Троице, без «узнаваний» или узрений трёх Лиц по отдельности: просто восприятие или представление Пресвятой Троицы. Точно так же несколько раз чувствовал то же самое, устремляясь к Иисусу, как будто нахожусь в Его тени, как будто Он ведёт меня; но благодать от Пресвятой Троицы не уменьшалась: напротив, казалось, что ещё теснее соединюсь с Его Божественным Величеством [ДД 101]. На словах «Te igitur» (Слова из Римского канона Мессы – *Н.М.М.Б.*) почувствовал или увидел, причём не тускло, а ясно, и очень ясно, Само Божественное

Существо, или Сущность, в виде шара, чуть большего, чем тот, каким предстаёт солнце; и из этой Сущности показывался или происходил Отец, так что на словах «Тебя», то есть «Отца», Божественная Сущность предстала мне прежде Отца. И при этом, увидев, что Существо Пресвятой Троицы предстало мне без различения и без узрения других Лиц, <испытал> глубочайшее благоговение перед тем, что мне предстало, со множеством порывов и изливанием слёз; и то же самое дальше, когда шёл вперёд по Мессе, обдумывая, вспоминая, а порой и видя то же самое, с сильным изливанием слёз, с весьма возросшей и весьма крепкой любовью к Существо Пресвятой Троицы; не видел и не различал Лиц, но лишь то, как выходит или происходит Отец, о чём сказал <выше> [ДД 121]. Когда разоблачился, на молитве у престола, сызнова дало узреть Себя то же самое Существо и шарообразное видение, {и показалось}, что каким-то образом я увидел все три Лица так же, как и Первое, а именно: Отец с одной стороны, Сын с другой, а Святой Дух ещё с одной выходили или происходили из Божественной Сущности, не выходя за пределы шарообразного видения; и, когда почувствовал или увидел это, – новые порывы и слёзы [ДД 123]. Потом, когда пришёл ко Святому Петру и начал совершать молитву Телу Господню, передо мной, всё в том же светлом цвете, предстало То же Самое Божественное Существо, так что не увидеть Его я не мог. Потом, когда приступил к Мессе св. †, точно так же предстало видение, и опять со внутренними порывами. Потом, спустя два часа, сошёл к тому же месту Пресвятого Таинства, желая увидеть перенное, и искал, но ничего не было [ДД 124].

References

1. Barthes R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971, 192 p. (Russ. ed.: Barthes R. *Sad, Fur'e, Lojola*. Moscow: «Praksis», 2007, 256 p.) (in Russian).
2. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, 1902, 560 p. (Russ. ed.: James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoj prirody*. Moscow: «Akademicheskij Proekt», 2017, 415 p.) (in Russian).
3. Koval' A. *Differenciacija i integracija mirovozzrenij: filosofskij i religioznyj opyt (Mezhdunarodnye chtenija po teorii, istorii i filosofii kul'tury)* [Differentiation and integration of worldviews: philosophical and religious experience (International readings on the theory, history and philosophy of culture)]. St. Petersburg: FKIC «Eidos», 2004, no. 18, pp. 401–433 (in Russian).
4. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, 242 p. (Russ. ed.: Lakoff G., Johnson M. *Metafori, kotorymi my zhivem*. Moscow: «Editorial URSS», 2004, 256 p.) (in Russian).
5. St. Ignatius of Loyola. *Duhovnye uprazhnenija. Duhovnyj dnevnik* [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2006, 376 p. (in Russian).
6. St. Ignatius of Loyola. *Rasskaz palomnika o svoej zhizni, ili «Autobiografija» sv. Ignatija Lojoly, osnovatelyja Obshhestva Iisusa (Ordена iезuitов)* [A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola, founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow: College of philosophy, theology and history of St. Thomas Aquinas in Moscow, 2002, 256 p. (in Russian).
7. Abad C. *Spiritual Diary of Saint Ignatius of Loyola* [Diario espiritual de san Ignacio de Loyola]. Comillas: Universidad Pontificia, 1956, pp. 9–57 (in Spanish).
8. Battersau J. *New Theological Review* [Nouvelle Revue Theologique]. 95 (4), 1973, pp. 393–404 (in French).
9. Castillo J.-M. *The Affectivity in the Spiritual Exercises According to the Theology of Franciscus Suarez* [La afectividad en los Ejercicios Espirituales segun la teologia de Franciscus Suarez]. Granada: Biblioteca Teologica Granadina, 1966 (in Spanish).
10. *Constitutions of the Society of Jesus from the General Congregation 34 Annotatae and Complementary Norms Approved by the Same Congregation* [Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV annotatae et Normae Complementariae ab eadem Congregatione approbatae]. Rome: apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu, 1995 (in Latin).
11. Cusson, G. *Dictionary of ascetic and mystical Spirituality: doctrine and history* [Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire]. Paris: Beauchesne, 1971, vol. VII (2), pp. 1306–1318 (in French).
12. Decloux S. *Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola*. Roma: CIS, 1982, pp. 80–123 (in English).
13. De Guibert J. *Review of Asceticism and Mysticism* [Revue d'ascétique et de mystique]. Toulouse, 1938, vol. XIX, pp. 3–22, 113–140 (in French).
14. Feder A. *From the Spiritual Diary of St. Ignatius* [Aus dem Geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius]. Regensburg, 1922 (in German).
15. Haas A. *Ignatius of Loyola: His Personality and Spiritual Heritage, 1556–1956*. Ed. Friedrich Wulf. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977, pp. 164–199 (in English).
16. Munitiz J. *The Way*. 1972, suppl. 16, pp. 101–116 (in English).