



<sup>1</sup>Российский государственный гуманитарный университет 125993, Россия, г. Москва, Миусская площадь, 6, ГСП-3 muskh.symbol@mail.ru <sup>2</sup>Российский государственный гуманитарный университет 125993, Россия, г. Москва, Миусская площадь, 6, ГСП-3 akantonenko1145@gmail.com

# О проекте феноменологической психологии Г.Г. Шпета и Н.И. Жинкина



Аннотация. Настоящая работа ставит своей задачей реконструкцию проекта феноменологической психологии на основе работ отечественного феноменолога Г.Г. Шпета и психолога Н.И. Жинкина, его ученика. Исследование показывает преемственность направлений их исследований в аспекте работы механизма речи и указывает на возможность объединения феноменологического и психологического дискурсов в их работах как проекта того, что мы называем феноменологической психологией. Работа рассматривает причины возникновения феноменологической психологии как креативного проекта Г.Г. Шпета, связанные с возможностью исследования феноменов религиозного сознания в рамках феноменологической традиции, о чём свидетельствует переписка Г.Г. Шпета с Э. Гуссерлем. Ключевым материалом, на основе которого проводится данный синтез, выступают указанная ранее переписка и работа Н.И. Жинкина «О кодовых переходах во внутренней речи». Последняя несёт в себе функционал объяснительной конструкции для базовых механизмов работы внутренней речи как

языка мышления, то есть сознания индивида. Работоспособность синтетически полученной феноменологической психологии Шпета-Жинкина в отношении религиозного сознания демонстрируется на материале «Духовного дневника» Игнатия Лойолы как примера связных актов не просто религиозного сознания, но и особого рода метода религиозного умопостижения, религиозного познания. Возможность получения комплексных выводов по проблеме «Духовного дневника» обуславливается рассмотрением сознания другого человека как возможного объекта для феноменологического усмотрения и анализа внутри концепции Г.Г. Шпета. Внутренняя же непротиворечивость полученного синтетического метода даёт право говорить о его праве на жизнь в качестве идеологического каркаса для будущих междисциплинарных исследований актов религиозного сознания.

**Ключевые слова:** Гуссерль, Шпет, Жинкин, внутренняя речь, мышление, коды внутренней речи, сознание

#### <sup>1</sup>Nikolay L. Muskhelishvili, <sup>2</sup>Andrey K. Antonenko

<sup>1</sup>Russian State University for the Humanities GSP-3, 6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993 muskh.symbol@mail.ru <sup>2</sup>Russian State University for the Humanities GSP-3, 6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993 akantonenko1145@gmail.com

# On the Project of Phenomenological Religion of G.G. Shpet and N.I. Zhinkin

**Abstract.** This paper is aimed to reconstruct the project of phenomenological psychology of Russian phenomenologist G.G. Shpet and a psychologist and his disciple N.I. Zhinkin. The research shows the continuity of their investigations in the aspect of inner voice's mechanisms and points out the possibility of integration of both phenomenological and psychological discourses from their works as the methodological project that is called "phenomenological psychology" by this paper's authors. The research uncovers the reasons of phenomenological psychology's origin as Shpet's creative project. These reasons are rooted in Shpet's will to investigate phenomena of religious consciousness using inside the phenomenological discourse, that is stated in his correspondence with E. Husserl. The main papers that are used for the synthesis are the mentioned

Shpet's correspondence and Zhinkin's "On Transition Coded in Inner Voice". The second one explains the tenets of inner voice's functionality as the language of thinking, personal consciousness. The general workability of Shet's and Zhinkin's method for analysis of religious consciousness is demonstrated on the example Ignatius' of Loyala "Spiritual Diary" that isn't only the example of religious consciousness, but also is the specific method of religious comprehension. The general possibility of complex conclusions' statements about "Spiritual Diary" problem is linked to the understanding of someone else's consciousness as a possible object of phenomenological intuition and analysis inside Shpet's concept of phenomenology. The inner consistency of Shpet's and Zhinkin's synthetic method gives us a chance to state it as the possible ideological framework for future interdisciplinary investigations of religious consciousness.

Key words: Husserl, Shpet, Zhinkin, inner speech, thinking, codes of inner speech, consciousness

В переписке с Э. Гуссерлем Г.Г. Шпет пишет о роли феноменологии следующее: «Феноменология является основой <...> любого практического и аксиологического знания <...> основой "жизни" и "философской жизни" в целом... Разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания, подобные переживаниям св. Терезы или Я. Бёме, или разговоры св. Фомы с Богом?» [Шпет, 1997, 97].

Таким образом, он закладывает в феноменологический предмет рассмотрения совершенно особую категорию актов сознания, актов сознания религиозных, анализ которых Гуссерлем изначально не предполагался. Настоящая работа показывает реализацию претензий Шпета на возможность подобного анализа.

Ключевым понятием для рассмотрения религиозных актов сознания как составных элементов религиозного мышления является внутренняя речь. Почему же? Ответ весьма прост. Рассматривая процесс мышления человека, его текучесть, прежде всего, стоит озадачиться вопросом о том, благодаря чему и каким образом мышление обладает всей той многогранностью переходов и конвертаций, которые в нём реализуются с поразительной ловкостью. Без сомнения, есть определённый соблазн упростить данный вопрос формулировкой «таковы уникальные способности человека как вида». Однако, без сомнения, выдающиеся способности человеческого разума, преобразовывая поступающую к нему информацию, пользуются инструментарием, который и позволяет проводить практическую реализацию мышления. Иначе говоря, разуму необходим язык, позволяющий реализовывать его мыслительный потенциал. Таковым языком является внутренняя речь, которая выступает в качестве кода, на основе которого структурируются акты сознания, составляющие мышления человека. То есть содержание акта сознания человека, его переживания, в том числе религиозного характера, всякий раз будет изложено на языке внутренней речи. Поэтому вопросу о содержании конкретного акта сознания всякий раз стоит быть опосредованным проблемой свойств внутренней речи.

Начнём с трюизма. Л.С. Выготский отмечал, что любая психическая функция подчинена процессу интериоризации, дважды проявляясь в развитии. Сперва, на интерпсихологическом, внешнем уровне как перенятая в процессе определённой социальной коммуникации, позднее — на уровне внутрипсихологическом, превратившись в составной элемент психики человека. Эта особенность наглядна в случае классического примера с игрой в «дочки-матери»: сперва ребёнок воспринимает модель поведения своей матери усилиями мнемонической памяти — и впоследствии реализует увиденное в формате известной игры, воспроизводя интериоризированный внешний опыт.

Гипотеза об интериоризации в разрезе внутренней речи отчасти является иносказательным выражением аргумента Л. Витгенштейна против индивидуального языка. Человек в процессе развития перелагает модель внешнего диалога для процесса самостоятельного мышления, адаптируя её для внутреннего пользования. Внешний судья, арбитр Витгенштейна интериоризуется в виде определённых законов кодирования и перехода информации. При этом важно отметить тот факт, что не стоит говорить о некоем слепом копировании механизмов внешней речи: структура диалогической коммуникации претерпевает ряд существенных изменений, превращаясь в автокоммуникативный процесс во внутренней речи, состоящий как из ядра механизма внутренней речи, выраженного в чисто интериоризованных принципах

внешней речи, так и в «периферийных» особенностях каждого конкретного субъекта, влияние которых зачастую недооценивается; хотя, как отмечал Выготский, внутренняя речь, теряя акустические и выразительные свойства внешней речи, приобретает ряд усложнённых систем значения, которые являются результатом взаимодействия «внутреннего (субъективного) языка и языка натурального», образуя процесс мышления, «мышления в чистых смыслах».

Учитывая специфику целеполагания Шпета относительно проекта феноменологии как возможного языка и даже идеологии – способной позволять понимать столь глубоко индивидуальные акты сознания, как религиозные – не вызывает явного удивления то, что его ученик, выдающийся психолог и феноменолог Н.И. Жинкин, сделал одним из основных предметов своих исследований механизм работы внутренний речи как языка, на котором осуществляются процессы сознания и, следовательно, мышления.

Ключевой работой Жинкина в этой области является исследование «О кодовых переходах во внутренней речи». В этой работе Жинкин указывает следующие характеристики самого кода внутренней речи:

«Во-первых, это код непроизносимый, в нём отсутствуют материальные признаки слов натурального языка. Здесь нет последовательности знаков, а есть изображения, которые могут образовать или цепь или какую-то группировку. Этот код отличается от всех других тем, что обозначаемое других языков в этом новом коде является вместе с тем и знаком. Когда мы говорим "Большой театр", то за буквами или звуками языка разумеем самое вещь — Большой театр. Когда же мы представляем себе Большой театр, то, независимо от каких-либо букв или звуков, мы имеем в виду самое эту вещь как предмет, могущий породить множество высказываний (например, мысль о том, что находится справа, слева, сзади от Большого театра и т.п.). Поэтому такой код и может быть назван предметным» [Жинкин, 1964, 36].

Таким образом, предметность языка внутренней речи является изначальной точкой, которая, в свою очередь, побуждает человека к выражению своего отношения к предмету. Это представление Жинкина составляет основание его концепции двухзвенной модели внутренней речи:

«Мысль в её содержательном составе всегда пробивается в язык, перестраивает его и побуждает к развитию. Это продолжается непрерывно, так как содержание мысли больше, чем шаблонно-узуальные возможности языка. Именно поэтому зарождение мысли осуществляется в предметно-изобразительном коде: представление так же, как и вещь, которую оно представляет, может стать предметом бесконечного числа высказываний. <...> Таким образом, механизм человеческого мышления реализуется в двух противостоящих динамических звеньях — предметноизобразительном коде (внутренняя речь) и речедвигательном коде (экспрессивная речь)» [Жинкин, 1964, 36].

«В католической молитвенной практике рекомендуется воображение евангельских событий, погружающее молящегося в эти события. Но, разумеется, возникающие образы, рассматриваются как иконы бога, но не его зримый образ. Согласно Б.П. Вышеславцеву воображение необходимо для упорядочивания хаотических внутренних стремлений и преображения их энергии в интенцию единения с богом. С психологической точки зрения вхождение в молитвенное состояние происходит когда возникает интенция души на единение с богом. С точки зрения выдвинутой здесь концепции значения в основе молитвы должен лежать образ богообщения, невыразимый ни зрительно, ни словесно. Но, как есть иконы-изображения, так есть и иконы-слова — имена бога и знаки отношения человека с богом, которые индуцируются образом богообщения» [Мусхелишвили, Шрейдер, 1999, 397].

Проведённая Жинкиным работа позволяет разрешить природу текучести, органичности проводимой в индивидуальном сознании автокоммуникации. Предметно-изобразительный аспект внутренней речи порождает выражение отношения носителя сознания к предмету. В свою очередь, это отношение формирует направленность на возникновение в процессе автокоммуникации нового предмета, параметры которого были заданы предыдущим «звеном» предмета-отношения. Этот процесс и является тем, что мы называем ходом мышления, направляемым

трудновообразимой многовариативностью пространства интерпретаций на каждом шаге. Благодаря этому мы можем говорить о мышлении как о двухчастном взаимопорождающем процессе автокоммуникации с близким к неограниченному множеству исходов в модели отношений «предмет – экспрессия», или «восприятие – рефлексия», при которых восприятие предмета будет являться ядром акта сознания, а рефлексия – субъективной периферией.

Гипотеза Жинкина позволяет нам посмотреть на природу религиозных актов сознания под совершенно новым, герменевтическим, глубоко эмпатичным углом, предоставляя возможность более уверенно отвечать на вопросы, ответы на которые ранее представлялись весьма затруднёнными. В качестве демонстрации этого утверждения хорошо подходит давняя проблема с интерпретацией видений и дара говора (loqüela) в «Духовном дневнике» Игнатия Лойолы (далее – ДД).

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

Словосочетание «религиозный метод» может вызвать некоторое недоумение, т.к. в современной эпистемологии науки метод понимается как система предписаний, правильное следование которым гарантирует решение определённой задачи, если последняя корректно поставлена. В ситуации религиозной проблемы гарантия исключается: любое обращение к такой проблеме (прежде всего проблеме личного спасения) предполагает свободное действие Святого Духа и личную свободу воли человека. В такой ситуации не может быть и речи о гарантированности результата. В общем смысле, этот метод можно назвать схематическим и осознанным принципом получения результата. Говоря нагляднее, метод есть то, что отвечает на вопрос вида «Каким образом достигается X?» В случае видений и дара говора в ДД, для Игнатия желаемым Х является принятие богом пунктов Конституций Общества Иисуса в наиболее сложных вопросах, чтобы не проявлять свою власть в решениях, но получить ответы от самого бога. Гонсалвеш да Камара подтверждает в «Рассказе паломника о своей жизни» (далее – РП), что «Порядок, который отец соблюдал, составляя Конституции, был таким: каждый день он служил Мессу, излагал Богу тот пункт, о котором шла речь, и молился об этом, причём и молитву, и Мессу всегда совершал в слезах» (РП, 101).

При этом можно утверждать, что цепь событий в жизни Игнатия из ДД обладает структурной схожестью и взаимосвязанностью. Те акты сознания, которые испытывает Игнатий, нельзя назвать принципиально новыми в аспекте структуры, т. к. имеет место духовная традиция, задающая «стандарты» мистического созерцания в рамках христианской конфессии. Причём ключевые источники для этой традиции сообщают алгоритмы созерцания, идентичные таковым в ДД. Одним из элементов этой традиции является произведение «Жизнь Христа» картузианского монаха Лудольфа Саксонского, которое оказало непосредственное влияние на Игнатия. В нём он указывает метод, которым необходимо пользоваться при рассуждениях о жизни Христа и рассмотрения евангельских сцен в качестве предмета этих рассуждений: «Не думай, что всё сказанное или сделанное Христом, доступное нашему размышлению, было записано; чтобы произвести более сильное впечатление, перескажу тебе это, как оно произошло, или же так, как оно могло произойти по благоговейному допущению, согласно неким воображаемым представлениям, разнообразно воспринимаемым духом. Ибо мы можем размышлять о Писании Божием, постигать и излагать его многообразно, в зависимости от того, что, по нашему мнению, полезно, лишь бы это не шло против истины жизни, или праведности, или учёности, то есть не противоречило вере или добрым нравам» [Ludolphus de Saxonia, 1878, 7].

Этот фрагмент сообщает нам три факта. Во-первых, он указывает на совпадающие с целеполаганием Игнатия задачи, стоящие перед практиком: постижение существенных аспектов христианского учения. Во-вторых, указывает на пространство

интерпретации и роль воображения. В-третьих, ограничивает сферу легитимной применимости обрисованной методологии, отсутствие противоречий вере и «добрым нравам».

Ещё до Лудольфа Саксонского схожую методологическую установку приводит и Иоанн де Каулибус в «Размышлениях о жизни Христа»: «Но не думай, что мы с тобой успеем поразмышлять надо всеми без исключения Его словами и делами, о которых известно из Писания, или что все они были записаны. Я стану рассказывать о событиях так, как они могли бы произойти, — для того, чтобы впечатление было сильнее; 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. Ибо размышлять о Священном Писании, излагать его и понимать мы можем многими способами, лишь бы не погрешать против жизни, правды и учения, а также против веры и добрых нравов. Поэтому когда я буду рассказывать тебе: "Господь Иисус сказал или сделал то-то и то-то", а ты обнаружишь, что в Писании этого нет, принимай это так, как того требует благочестивое размышление» [Иоанн де Каулибус, 2011, 10].

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

Показательно описание этого метода и у Лудольфа Саксонского: «...Старайся так оказаться в присутствии всего того, что было сказано или сделано через Господа Иисуса, и всего того, что об этом повествуется, как если бы ты видел это собственными глазами или слышал собственными ушами <...> А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай всё так, будто оно происходит в настоящем <...> Представь прошлые деяния нынешними, и тогда почувствуешь больше вкуса и радости» [Ludolphus de Saxonia, 1878, 7].

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

Таким образом, говоря о событиях, описанных в ДД, мы рассматриваем их в качестве заданного традицией духовного метода умопостижения, подразумевающего полную эмпатию относительно христианских сюжетов, или в отношении додуманных событий на основе этих сюжетов, укладывающихся в христианскую догматику. Причём этот метод обладает очерченной сферой применимости и требованиями по применению воображения для практикующего.

Ключевым вопросом также является выявление составных частей этого метода, которым пользуется Игнатий. Структура этого метода кажется очевидной лишь на первый взгляд. Заметными являются два основополагающих блока: дар «говора» и созерцание образов. Каждое из этих событий двух видов воспринимается Игнатием в качестве ответов бога на его вопрошания в рамках заданного традицией активнопассивного метода. Опосредуют же эти серии явлений ведение записей в ДД как фиксация результатов.

Рассматривая видения Игнатия, которые, согласно «Рассказу паломника», «он расценивал как подтверждение его правоты», мы говорим о комплексном активно-пассивном акте сознания, состоящем из активных процессов воображения и интерпретации и пассивного созерцания. Мы не просто вспоминаем какой-либо зафиксированный сюжет, но и посредством работы воображения «опредмечиваем» его для обусловленной методологией Лойолы цели полной эмпатии, проживая это видение, ставя себя на место его участников. В этом смысле, созерцатель вспоминает объективный предмет, но посредством воображения сам задаёт ему определённые характеристики, превращая этот предмет в предмет своего размышления, уникальное содержания своего акта сознания, его ноэму, которая может варьироваться в различных актах сознания относительно одного и того же предмета. При этом представленность видения для человека в силу субъективной интенциональности этого акта является изначально субъективной — выделенные владельцем сознания существенные характеристики видения являются результатом субъективной

индивидуальности, несмотря на представления Лойолы о видениях как об ответе бога, переживаемом в состоянии пассивности.

Для максимальной наглядности обратимся к общей последовательности образов и попытаемся проследить текучесть процесса мышления Игнатия, выраженную в смене актов сознания, описанных в первой тетради ДД, описывающей события со 2 февраля до 12 марта 1544 года.

Описывая свои переживания от мессы 21 февраля, он пишет следующее: «... 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 желаемое – ко Святому Духу, и испытывал удовольствие от любого из Них, ощущая утешения и относя это к Бытию всех Трёх и радуясь Ему. Когда развязался этот узел я<sup>1</sup>, 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.» (ДД, 63).

В пережитом же Игнатием на мессе речь идёт о том смысле, что ощущается за переживанием «любви». Для его понимания строится метафора:

- 1. Любовь это целое;
- 2. Бог есть любовь (Ин, 4,16);
- 3. Бог это целое.

В данном случае любовь понимается, с одной стороны, как «целое», а с другой – как «бог». И если второе понимание является достаточно каноничным и восходит в традиции к первому посланию апостола Иоанна (1 Ин 4,16), то первое способно быть понято благодаря его сексуальному характеру. Однако данные пояснения 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 интенсивное переживание, соответствующее личному эмоциональному инсайту и именуемое им как «любовь», которое вызывает у Игнатия коренное изменение представлений о природе Троицы. В этом переживании он ощущает св. Троицу в её «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 обретённый, 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.

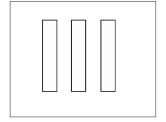
Именно их мы и находим в отчёркнутых записях ДД:

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 – Воплощённого.

«И, войдя в часовню, на молитве, почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую



Илл. 1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.

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

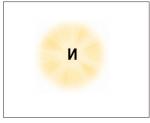
к Иисусу, а к Пресвятой Троице – почтительное преклонение, близкое скорее к благоговейной любви, нежели к чему-либо противоположному» (ДД, 83).

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

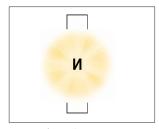
«Когда писал это, мой разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчётливо, как прежде, три Лица; и во время Мессы, когда говорил "Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живого" и т.д. показалось в духе, что вижу Иисуса, как видел в первый раз, как я говорил, белым, то есть человеческую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

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



Илл. 2. Видения Иисуса — Воплощённого.



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

образом» (ДД, 88). 5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.

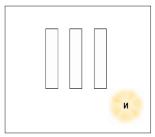
«На привычной молитве, с начала и до конца включительно, весьма великое и очень светлое благоговение закрывало грехи и не позволяло думать о них. Вне дома, в церкви, перед Мессой, видел небесную родину и её Владыку, в порядке постижения трёх Лиц, и в Отце – Второе и Третье» (ДД, 89).

6. Видение единой Сущности Бога.

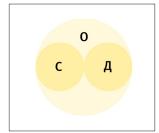
не продлилось столько и было не таким ясным, как про-

шлое, в среду, хотя казалось, что <пришло> оно таким же

«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.

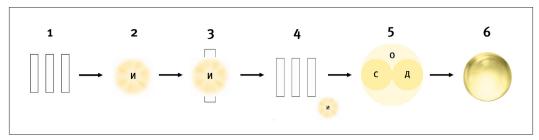


Илл. 5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа



Илл. 6. Видение единой Сущности Бога.

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



Илл. 7. Последовательность постижения св. Троицы как целого.

Становится очевидно, 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, то есть к постижению целого, что подтверждает выдвинутую нами гипотезу. Открывшееся благодаря достижению пассивности новое значение становится поворотным моментом в последующем опыте жизни Игнатия.

Отметим, что три первых образа основывались на предшествующем опыте Игнатия, представлений, которого он придерживался вплоть до отмеченной в настоящей работе мессы 21 февраля, акт нового переживания целостности вследствие ощущения «любви» привёл к изменению представления от «трёх лиц» к канонично приемлемой единой св. Троице — в связи с этим, итоговая схема приобретает обозначенный выше вид.

Рассматривая же явление «говора» (loqüela), мы имеем ввиду ряд событий, происходивших с Игнатием в период с 11 по 28 мая 1544 г. Описывая эти события, он отмечает наличие как внутреннего, так и внешнего говора, отмечая характеристики каждого из их видов. Внутренний говор он описывает следующим образом: «...с такой сладостью, что подобен был небесному "говору" или музыке либо напоминал о них. Возрастание благоговения и любви со слезами от чувства того, что чувствовал или усваивал свыше» (ДД 224).

Получаемую информацию он воспринимал в качестве ответов и наставлений бога, выраженных в речевой форме.

Рассматривая этот аспект, нужно понимать рассмотренную ранее методологическую установку, заключающуюся в том, что ответ должен быть получен посредством особого рода мистического созерцания. Иначе говоря, практик ответ должен быть «дарован» компетентной инстанцией более высокого уровня, чем сам практик. Именно такая инстанция располагает ответами о сущности христианского учения. Этой инстанцией является бог. То есть для самого Игнатия методологическая задача выглядит как прохождение «правильного» пути к той инстанции, которая способна дать ответ. Он совершает активные действия для достижения пассивности, являющейся целью проведения серии «упражнений».

Но каким образом взаимодействуют друг с другом видения и «говор» Игнатия? По нашей гипотезе, исходя из прояснённого ранее, можно рассматривать видения и говор как пролонгированный, взаимодополняющий и взаимопорождающий процесс мышления Игнатия, подчинённый его общей установке на поиск объяснения. Видения и дар «говор» являются двумя взаимосвязанными элементами его созерцательной методологии, опирающейся на представления о Другом, который даёт ответы на вопросы. Видения как совместный результат процессов вспоминания и воображения являются «опредмечиванием», уже изначально содержащим интерпретацию самого Игнатия. Говор, в свою очередь, является продолжением процесса мышления о поставленной проблеме, основанного на предоставленных опредмеченных образах. Говор есть словесное рассуждение Игнатия, которое порождает новые видения, появляющиеся усилиями использования мистического созерцания. При этом, благодаря добровольной установке на отказ в присвоении результатов собственного мышления и образы Игнатия, и его говор-внутренняя речь приписываются деятельности Другого, выраженного в форме бога. То есть мы говорим о взаимопорождающем свойстве отношений «предмет – экспрессия», или «восприятие – рефлексия» внутри автокоммуникации.

Другой, менее теоретически нагруженной демонстрацией сменяемости предметно-изобразительного и эмоционально-экспрессивного кодов внутренней речи относительно священного, проявляющейся в размышлениях Игнатия, является классический сюжет горы Фудзи в японской живописи [Мусхелишвили, Шрейдер, 1999, 189–190]. Каждый художник, смотря на гору, инспирирует появление образа на её основе в сознании. Этот образ создаёт ряд коннотаций, отклик, рефлексию, результаты которой будут отображены на картине. Справедливо то, что каждый из них изображает гору уже из собственного образа, предмета-на-основе, который находится в его сознании, каждый привнесёт особенности своих коннотаций, что вкупе с особенностями индивидуальной стилистики написания картины выльется в потенциально бесконечное множество изображений Фудзи в рамках схемы мышления «образ-экспрессия-образ». При этом, полагаем, ни один из художников не будет считать или утверждать, что он обманывает созерцающего картину, т.к. речь идёт о священном для синтоизма природном объекте.

Подобный анализ комплексной серии религиозных актов сознания не представлялся бы возможным без использования многоаспектного подхода, сочетающего в себе как феноменологическую установку на описательное отображение предмета актов сознания, так и герменевтическую установку на понимание носителя индивидуального акта сознания вкупе с когнитивно-психологическим фактором, выражающим способ реализации переходов актов сознания в процессе мыслительной леятельности.

Однако остаётся без ответа вопрос, почему предложение Шпета по исследованию подобных религиозных актов сознания не принимается Гуссерлем в качестве возможного в рамках его феноменологического проекта? На деле ответ на этот вопрос не так прост. С одной стороны, ключевую роль феноменологического восприятия вещи задаёт конституирующая функция сознания, а т.к. сама вещь принципиально не может предстать перед носителем сознания во всех своих проявлениях одновременно, то ключевую роль будет играть феноменологическая интуиция, имеющая попеременную направленность от «частного» к «общему», что хорошо заметно в классическом примере Гуссерля с созерцанием чистого цвета: «...созерцая цвет в модусе несовершенной ясности, мы "подразумеваем" цвет, каков он "сам по себе", "в себе самом"» [Гуссерль, 1999, 144–145].

То есть мы мыслим, исходя из отражённого нашим индивидуальным сознанием образа предмета, ноэмы.

В этом вопросе для Гуссерля важными критериями будут являться противопоставление смутного и ясного сознания и соотношение «объективного» ядра сущности вещи и «субъективной» периферии. «Ядро» будет иметь природу сущности, близкой к объективности, в отличие от субъективной «периферии» – соответственно, способ формирования представления будет задаваться тем, каким образом строит свои представления конкретный носитель сознания. Опора при формировании представлений, понятий на «периферию» будет соответствовать смутному сознанию, на чистую феноменологическую интуицию – ясному.

Позиция Гуссерля касательно религиозного мышления не является чётко прописанной, однако, исходя из отмеченного ранее, может предположить два аргумента классического феноменологического проекта против «ясности» религиозного мышления. Во-первых, религиозное мышление полагается на глубоко индивидуальный, субъективный опыт. Во-вторых, оно не может обладать чистой ясностью, т.к., вероятно, базируется на предзаданной для религиозной интуиции теорией (анализ ДД в этом смысле оказывается крайне показательным), которая препятствует полной ясности, оставляя религиозное мышление смутным, что означает его выпадение из предмета рассмотрения проекта феноменологии.

Исходя из такой интерпретации, можно говорить о том, что Гуссерль рассматривает религиозное мышление не как мышление, заданное образами, но как придающее избыточное значение идолам в том смысле, как их понимает Ж.-Л. Марион в монографии «Идол и дистанция»: «В идоле человеческий опыт божественного предшествует лику, который божественное принимает в нём. <...> Идол характеризуется лишь тем, что бог в нём покоряется человеческим условиям опыта

божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем» [Марион, 2009, 19].

Марион противопоставляет идолу икону как образ невидимого. Икона как образ, в отличие от идола, не является средством подчинения божества человеческому субъективному опыту, но указывает ему на дистанцию, разницу онтологических статусов, действуя обратным образом относительно идола, т.к. сообщает человеку предзаданные свойства, а не является вместилищем представлений смотрящего. В этом аспекте Марион вторит Жинкину: «Икона не знает просто человека, но благообразного и святого человека» [Жинкин, 1927, 19].

Однако возможность подобного анализа религиозного мышления ускользает от Гуссерля, в связи с чем религиозное мышление воспринимается им как весьма примитивный процесс смутного характера.

Это ограничение проекта, по всей видимости, и можно воспринимать как ответ на вопрос Шпета. Он предлагает к рассмотрению глубоко субъективные переживания, завязанные не на объективной сущности, которую будет усматривать строгий последователь учения Гуссерля с позиции чистого субъекта. Шпет предлагает принципиально иной предмет рассмотрения: религиозное, глубоко личное и субъективное переживание, которое требует вживления, полной эмпатии относительно другого носителя сознания, что более свойственно именно герменевтической традиции. При этом проект Шпета стремится к сохранению метода дескриптивной феноменологии и даже идеологии феноменологии в её нацеленности на полную представленность предмета усмотрения. Но сама вещь при таком рассмотрении будет рассматриваться более широко, в том числе в качестве неё может представать субъективное восприятие.

При таком взгляде на проект Г.Г. Шпета исследования внутренней речи Н.И. Жинкина, его ученика, предстают органичным продолжением дела учителя, направленного на выявление универсальных механизмов перевода самой реализации индивидуальных актов сознания на язык дескриптивной феноменологии. Данный проект можно считать результатом скрещивания феноменологии, герменевтики и когнитивной психологии. На наш взгляд, он вполне достоен именования феноменологической психологией. К тому же указанное ранее изыскание в его применении к религиозным актам сознания Игнатия Лойолы показало, что этот метод способен разрешать сложные познавательные задачи относительно описания и анализа религиозных актов сознаия — следовательно, этот метод соответствует тем задачам, которые ставил перед своим проектом сам Г.Г. Шпет.

#### Список сокращений

РП – «Рассказ паломника» ДД – «Духовный дневник»

## Библиографический список

- 1. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
- 2. Жинкин, Н.И. Портретные формы / Н.И. Жинкин // Искусство портрета. ГАХН. 1927. С. 7–53.
- 3. Жинкин, Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи / Н.И. Жинкин // Вопросы языкознания. -1964. -№ 6. C. 26–38.
- 4. Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура). Размышления о жизни Христа / Иоанн де Каулибус. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 311 с.
- 5. Марион, Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ. 2009. № 56. 289 с.
- 6. Мусхелишвили, Н.Л. Молитва: семиотика текста и психология деяния / Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдер // Логос. 1999. № 3. С. 379—402.
- 7. 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.

 Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник / Св. Игнатий Лойола. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 375 с.

9. Шпет, Г.Г. Письмо к Э. Гуссерлю от 14.ХІІ.1913 / Г.Г. Шпет // Логос. – 1997. – № 7. – С. 125. 10. Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi: ex Evangelio et approbatis ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta / Rigollot L.M. (ed.). - Paris: Palme, Bruxelles: Lebrocquy, 1878. - V.1.

Текст поступил в редакцию 23.05.2019.

<sup>1</sup>О каком «узле» идёт здесь речь? Сопоставление некоторых пассажей из РП и ДД 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), то есть он не видит в Троице целое (прим.: Н.М., А.А.)

#### References

- 1. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Haag: Martinus Nijhoff, 1950 (Russ. ed.: Husserl E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Moscow: «Dom intellectualnoi knigi», 1999, 332 p.).
- 2. Iohannis de Caulibus. Meditaciones vite Christi. Brepols, 1997 (Russ. ed.: Ioann de Kaulibus (Psevdo-Bonaventura). Razmyshleniya o zhizni Khrista. Moscow: «Institut filosofii. teologii i istorii sv. Fomy, 2011, 311 p.).
- 3. Ludolphus de Saxonia. The Life of Jesus Christ: From the Gospel and Averments Carefully Collected by the Catholic Doctors [Vita Jesu Christi: ex Evangelio et approbatis ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta]. Ed. Rigollot L.M. Paris: Palme, Bruxelles: Lebrocquy, 1878, vol. 1 (in Latin).
- 4. Marion J.-L. L'Idole et la distance. Paris: Grasset, 1977 (Russ. ed.: Marion J.-L. Idol i distantsiya. Moscow: Simvol, 2009, no. 56, 289 p.).
- 5. Muskhelishvili N.L., Shreider Yu.A. Logos [Logos]. 1999, no. 3, pp. 379–402 (in Russian).
- 6. Shpet G.G. Logos [Logos]. 1997, no. 7, pp. 123–133 (in Russian).
- 7. St. Ignatius of Loyola. Rasskaz palomnika o svoej zhizni, ili «Avtobiografiya» sv. Ignatiya Lojoly, osnovatelya Obshchestva Iisusa (Ordena iezuitov) [A Pilgrim's Journey: The Autobiography of St. Ignatius of Loyola, Founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow: Kolledzh filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Akvinskogo v Moskve, 2002, 256 p. (in Russian).
- 8. St. Ignatius of Loyola. Duhovnye uprazhnenija. Duhovnyj dnevnik [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006, 375 p. (in Russian). 9. Zhinkin N.I. *Iskusstvo portreta* [Portrait Art]. Moscow: GAHN, 1927, pp. 7–53 (in Russian).
- 10. Zhinkin N.I. Voprosy yazykoznaniya [Topics in the Study of Language]. Moscow, 1964, no. 6, pp. 26–38 (in Russian).

Submitted for publication on May 23, 2019.