

# Научные статьи и эссе

---

УДК 27-31

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-15-29

## О молитве: научный подход

Николай Л. Мухелишвили

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, muskh.symbol@mail.ru*

*Аннотация.* В развитие идеи Ю.М. Лотмана о двух коммуникационных каналах в культуре, прием адресатом сообщения извне рассматривается как инициация этим сообщением автокоммуникации адресата со своим иным Я – внутренней речи. Анализируется роль фасцинации (в смысле Ю.В. Кнорозова) в ассимиляции адресатом содержащейся в сообщении информации с помощью внутренней речи и возникновения в последней фасцинации. В качестве примера приводится анализ латинской молитвы *Anima Christi* (Душа Христова).

*Ключевые слова:* автокоммуникация, фасцинация, молитва, воображение, молитва “*Anima Christi*”

*Для цитирования:* Мухелишвили Н.Л. О молитве: научный подход // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 15–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-15-29

## On prayer. A scientific approach

Nikolay L. Muskhelishvili

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, muskh.symbol@mail.ru*

*Abstract.* In development of Lotman’s idea about two communication channels in culture, the addressee’s reception of a message from the outside is considered as initiation of autocommunication of the addressee with his other self-inner speech. The author analyzes a role of fascination (in the sense of Yu.V. Knorozov) in the addressee’s assimilation of the information contained in the message with the help of inner speech and the emergence of fascination in the latter. As an example, here is an analysis of the Latin prayer *Anima Christi*.

---

© Мухелишвили Н.Л., 2022

*Keywords:* autocommunication, fascination, prayer, imagination, “Anima Christi” prayer.

*For citation:* Muskhelishvili, N.L. (2022), “On prayer. A scientific approach”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 15–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-15-29

Модели коммуникации в человеческом обществе традиционно рассматривают ее феномен как процесс передачи, накопления и обработки информации с точки зрения ее восприятия потенциальным адресатом (или, как часто говорят – потребителем информации). Акт молитвы – это не коммуникация как передача чужого текста, но коммуникация с помощью молитвенного текста, ставшего своим. Основная гипотеза статьи [Мухелишвили 1997а] состоит в том, что значением текста, порождаемого неким автором, служит сложный психологический феномен: образ в сознании (чувственный или «бестелесный») в облаке, состоящем из индуцируемых им вербальных фрагментов и, возможно, внешнего текста, индуцирующего этот образ.

Итак, чтобы определить, что такое значение текста, нам понадобилось создать представление о порождении текста на основе первичного образа-организатора или ростка, из которого в сознании «выращивается» порождаемый текст. Но тогда и восприятие текста – «присвоение значения» должно начинаться с распознавания этого образа-организатора в получаемом при возникшем контакте внешнем тексте, полученном в результате коммуникации с внешней средой. Этот образ-организатор, присвоенный субъектом, инициирует в нем внутреннюю речь как автокоммуникацию субъекта с самим собой. В работе Ю.М. Лотмана [Лотман 1973] рассмотрен механизм восприятия внешнего текста, при котором этот текст способен породить автокоммуникацию. Для этого недостаточно, чтобы внешний текст обладал информацией, которую субъект в принципе способен воспринять. Нужно еще, чтобы субъект был «настроен» на восприятие данного текста. Как показал Ю.В. Кнорозов [Кнорозов 1973], для этого текст должен обладать тем, что он назвал фасцинацией, делающей текст привлекательным для реципиента. Феномен фасцинации важен для психологии молитвы как когнитивная характеристика последней [Мухелишвили 1997(б)]. Освоение текста требует, чтобы он обладал фасцинацией, которая, как заметил Ю.В. Кнорозов, проявляется в ритмической организации текста. Описывая смысл молитвы, мы описываем нечто освоенное, и соответствующий текст фасцинации не требует. Он вообще не предназначен для коммуникации. Наоборот, для текста молитвы

фасцинация играет первостепенную роль, она является существенным компонентом молитвенного деяния.

Прежде всего заметим, что фасцинация – это не содержание, но аттрактивность сообщения [Мухелишвили 1997б], являющаяся свойством его формы. Сообщение содержит в себе информацию, но самому сообщению присуща некая аттрактивность, вызывающая готовность адресата воспринимать содержание этого сообщения. Если информацию позволительно сравнить с содержимым сосуда, то фасцинацию надо сопоставлять с формой сосуда, с его внешним оформлением. Именно поэтому мы не стали говорить вслед за Ю.В. Кнорозовым, что сообщение несет фасцинацию. Вернее сказать, что сообщение несет информацию, но обладает фасцинацией. Само слово «фасцинация» непосредственно восходит к латинскому *fascinatio*, которое означает околдовывание, зачаровывание, завораживание. Обаяние сообщения связано не с тем, что оно содержит, но с тем, как это содержание выражено. Тем самым фасцинация есть свойство, в той или иной степени присущее каждому сообщению, но не его содержанию – передаваемой им информации. Отсюда явствует, что фасцинация и информация суть независимые характеристики сообщения. Фасцинация часто связана с ритмом, с повторами в сообщении. Эти повторы не несут новой информации, но «притягивают» адресата. Фасцинацию может передавать имя автора текста, название или какие-то ключевые слова, имена значимых для адресата существей. В поэзии фасцинация связана с рифмой (звуковым повтором), ритмом или повторяющимися сочетаниями согласных, роль которых открыл В.Т. Шаламов [Шаламов 1976]. Фасцинация это повтор в разнообразии оттенков. Рифма – важное средство фасцинации, но повторение одинаковых слов – это уже не рифма, ибо теряется необходимое разнообразие звучания. Стихотворный размер в силлабо-тоническом стихосложении определяется чередованием ударных и безударных слогов, но в реальном ритме некоторые ударения могут пропадать. Волшебные сказки обладают фасцинацией благодаря повторению сюжетных ситуаций, скажем, когда герой проходит ряд различных испытаний. Фасцинацию может вызывать прямое обращение к адресату. В маевтических диалогах Сократа адресат ощущает, что собеседник проявляет интерес к его личности. В детективном рассказе фасцинация связана с тайной и чередующимися ложными следами. В притче фасцинацию осуществляет парадокс, разрушающий нормальный образ мира и этим привлекающий внимание. В молитве фасцинация тесно связана с семантическим ритмом.

Фасцинация через эмоции действует на имагинативную сферу адресата, пробуждает интерес к сообщению, готовность многократно обращаться к нему и этим вводит в воспринимаемое сообще-

ние новые повторы, поддерживающие фасцинацию, и формировать в сознании образ-организатор.

Итак, восприятие (освоение) сообщения определяется не только (даже, можно сказать, не столько) его реальным содержанием или информацией, сколько свойствами самого сообщения – его аттрактивностью или фасцинацией. Сообщение, не обладающее аттрактивностью, которому вообще не присуща фасцинация, отторгается адресатом, даже если это научная статья, от которой, казалось бы, никто не ждет никаких «красот стиля». Но и в научной статье, чтобы ее хоть кто-то стал воспринимать всерьез, должна присутствовать фасцинация, проявляющаяся в теме, в известном имени автора, в неожиданности постановки вопроса и т. д. Важно одно: для успеха акта коммуникации присутствие достаточно сильной фасцинации в сообщении является необходимым условием. Успех коммуникационного акта определяется прежде всего фасцинацией, присущей сообщению – аттрактивностью формы (которая по Аристотелю и есть сущность). Фасцинация является кодом, «настраивающим» адресата на прием содержащейся в сообщении информации.

Важнейшая функция фасцинации состоит в том, что она «затягивает» адресата в содержание воспринимаемого текста, не позволяет ему произвольно оторваться от этого текста, получив достаточную по его меркам информацию. Текст, обладающий достаточно сильной фасцинацией, не «отпускает» адресата даже в том случае, когда он перестает воспринимать в тексте новую информацию – когда его система знаний «насытилась» и уже содержит всю несомную текстом информацию. Этим объясняется естественность многократного повтора в молитвенном деянии одних и тех же молитвенных текстов (особенно характерных для православной литургии) или включение в молитвенный текст однородных фрагментов, варьирующих один и тот же смысл, как это характерно для текстов литаний, используемых в католичестве. Воспринятый текст своей фасцинацией продолжает стимулировать адресата, побуждая его воображение.

Благодаря присущей ему фасцинации внешний текст присваивается субъектом, который проговаривает его во внутренней речи (в автокоммуникации), где формируется внутренний текст. Автокоммуникация в еще большей степени опирается на возникающую в ней фасцинацию, которая ее поддерживает и способствует варьированию и развитию внутренней речи.

В молитвенном деянии текст молитвы переходит во внутреннюю речь, которая поддерживается соответствующей фасцинацией, стимулирующей воображение молящегося. Именно воображение позволяет воспринимать и формировать образы,

манифестирующие смысл молитвенного текста. Л.С. Выготский [Выготский 1996] показал, что внутренняя речь есть особый коммуникативный феномен, а не просто «неозвученная речь». Эта речь обладает рядом психологических особенностей.

Для развитой внутренней речи характерно непрерывное проговаривание одних и тех же ритмически организованных фрагментов. Последнее особенно характерно для повторяющихся или подобных фрагментов молитвы – в пределе «непрерывной молитвы».

Указанная выше повторяемость резко усиливает ритмичность внутренней речи в дополнение к уже содержащейся в ее фрагментах ритмической организации. Тем самым фасцинация не только инициирует внутреннюю речь, но и поддерживает ее существование.

Внутренняя речь – это «речь про себя» не только в том смысле, что она не озвучена. В буквальном смысле это речь про себя, ибо ее предметом оказывается собственное Я, коммуницирующего не только с собой, но и о себе самом. Молитвенный акт отличается от нейтрального прочтения молитвенного текста тем, что это речь о себе, направленная к Богу.

Во время коллективной молитвы ее участники включены в общую внутреннюю речь. Этим увеличивается свобода перехода к безмолвной молитве, ибо ее участник может вернуться к нужному месту общего текста после «выпадения» из сознания вербальных фрагментов. Освоенная в сознании субъекта молитва становится его внутренней речью и порождает внутреннюю речь как медитацию, инспирированную молитвой. Даже произнесение освоенной молитвы вслух (наедине или с другими) как бы дублируется внутренней речью, в которой она только и является молитвой, а не информационным сообщением о тех или иных богословских истинах. При коллективной молитве вслух каждый участник произносит соответствующий текст «для себя», воспринимая его как внутреннюю речь, а не как сообщение, направленное другим участникам, которые предполагаются заранее знающими этот текст или самостоятельно отслеживающими его в письменной форме. Если известную молитву читает священник, то остальные повторяют ее «про себя» как внутреннюю речь.

Молитва не есть акт внешней коммуникации, передающий Богу информацию о состоянии молящегося или о величии и славе Бога. Всеведение Бога делает эту информацию излишней. Молитва есть автокоммуникация в постулируемом присутствии Бога как незримого наблюдателя этой автокоммуникации, без которого она бы утратила свой смысл.

Текст молитвы, проговариваемый в автокоммуникации, не обозначает Бога как внеположенную реалию, не указывает на

Бога подобно тому, как текст в прямой коммуникации указывает на обозначаемый предмет. Молитва – это символ незримого присутствия Бога как участника автокоммуникации. Символ, удостоверяющий Его присутствие для молящегося. Если следовать сложившимся в лингвистике и семиотике представлениям о значении как денотате знака, то пришлось бы скорее всего отказаться от приписывания молитвенному тексту значения в общем понимании. Молитва не указывает ни на какую внешнюю реалью, скорее она показывает субъекту молитвы направление самоизменения, реализуя последнее в акте молитвы. В семиотической традиции значением текста принято называть предмет или состояние дел, на которые намерен указать тот, кто использует этот текст для называния.

В случае молитвы предпочтительней говорить о значении как об образе-организаторе, из которого разворачивается данный текст. Предложенная концепция значения [Мухелишвили 1997а] состоит в том, что последнее есть психический феномен – образ, возникающий в сознании под воздействием каких-то впечатлений внешней или внутренней жизни (в том числе получаемых в актах коммуникации через воспринимаемые тексты). Сам по себе этот образ невербален, но синтезируется из звуковых, зрительных, моторных, ритмических, эмоциональных и тому подобных впечатлений с помощью воображения как некая целостная сущность, являющаяся предметом интуитивного умозрения и рациональной рефлексии. Такая сущность является внеязыковой, и это дает нам право рассматривать ее как денотат текста. Эта сущность не является реалией материального мира (хотя может возникать с учетом впечатлений от таких реалий); она является не порождением или атрибутом готового текста, но исходным ростком возникновения текста и, одновременно, организатором, стимулирующим такое возникновение. При такой трактовке значения оно связано прежде всего с актом порождения текста. В случае молитвы из этого следует, что значение молитвенного текста возникает в молитвенном деянии, поскольку составление молитвенного текста невозможно вне молитвенных интенций, преобразующих исходное порождение этого текста в молитвенное деяние. Адекватное восприятие такого текста как реконструкция его значения как образа-организатора предполагает аналогичные интенции, т. е. опять-таки предполагает молитвенное деяние. Нужно ли считать акт восприятия состоявшимся только при условии реконструкции того же самого образа-организатора? Разумеется, нет. Реципиент, использующий молитвенный текст в молитвенном деянии, может в рамках этого деяния реконструировать образ, замещающий исходный образ-организатор.

Первоначальный образ-росток, или образ-организатор, бессловесен. Более того, он в определенном смысле может быть «бестелесен», т. е. может не составлять сумму чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в нашем сознании как конкретные и красочные чувственные образы. Образ, который мы здесь имеем в виду, относится к особой сфере, которую Я.Э. Голосовкер [Голосовкер 1994] называет имагинацией и которая есть «высший орган разума, его высшая деятельность – одновременно творческая и познавательная». И далее там же: «имагинация как деятельность высшего инстинкта создает и одновременно познает мир идей».

Когда текст создается как описание чувственно воспринимаемой реалии, то в качестве образа-ростка может выступать конкретный чувственный образ, возникающий под впечатлением воспринимаемой реалии. Этот чувственный образ и есть значение текста, порождаемого как описание этой реалии на основе ее видимых и представленных в чувственном образе признаков. Однако образ, возникающий как внутреннее созерцание глубинной реальности, не представляется в сознании чувственными формами.

Духовная практика интенционально направлена на созерцание «бестелесного» образа, а не на воплощение его в чувственных или словесных образах. Описание духовной практики есть описание пути, а не достигаемого в созерцании образа. Можно сказать, что это описание порождается образом проходимого пути, но не образом, который достигается или ожидается в результате его прохождения. Созерцание и представление о пути к созерцанию (допускающее дальнейшую рефлексию и вербализацию) подразумевают разные состояния сознания. Нас здесь интересует не образ в созерцании, но образ как организатор порождаемого текста. Важно понять, что этот образ может быть «бестелесным» или, как пишет Голосовкер, «реющим, едва проступающим, чуть осязаемым», быть «едва уловимой ритмомелодикой, вибрацией ритма». Созерцание такого образа Голосовкер связывает с психологическими состояниями «волевого напора, внимания, сосредоточения себя в точке». Это состояние он называет «внутренним зрением», когда «мы не замечаем внешнего мира», а также не ощущаем собственных «органических функций», нет никакого восприятия внутреннего телесного мира – его физиологических функций.

Разумеется, Голосовкер говорит о воображении (имагинации) как о высшей познавательной активности, высшем творческом напряжении. Но какие-то моменты этих высших состояний могут присутствовать как исходные в любой речевой деятельности, в той же мере, в какой она инициируется интенцией выражения своего неосознаваемого внутреннего состояния, ощущением потребности

передать некое значение, перекрывающим все естественные ощущения внешнего и внутреннего миров.

Итак, образ-росток – это и есть та сущность, которая лежит в основе рождающегося текста и составляет его значение. Однако «бестелесный образ», чистую ритмомелодику невозможно непосредственно превратить в текст. Этот образ невозможно поставить под рефлексию без риска его разрушить и бесследно утратить.

Здесь важную роль играет психологический эффект спонтанной вербализации, состоящий в том, что бессловесный образ порождает фрагментарные словосочетания, несущие в себе смысловые ассоциации, инспирируемые исходным образом-ростком. Образ-росток, в результате, существует в сознании как ядро, окруженное облаком вербальных фрагментов, которые субъект по своей воле может поставить под луч рефлексии, позволяющей на основе этих фрагментов выстроить связный текст, опирающийся уже на логику (грамматику и семантику) естественного языка. Эта логика позволяет сознательно выделить и развить нужные смысловые ассоциации в исходных вербальных фрагментах. Логика языка не предопределяет порождение текста, но указывает возможности для свободного выбора выражения того значения, которым служит для текста исходный образ. Можно предположить, что косноязычный Моисей создавал неформленные первичные вербальные фрагменты, на основе которых Аарон создавал связные тексты, обращенные к народу (Исход 4, 10).

Текст молитвы может существовать и транслироваться во внешней коммуникации как текст-образец, инициирующий акт молитвы как автокоммуникацию. В этом акте исходный образец становится личным текстом молитвы, в которой молящийся оказывается и адресантом, и адресатом.

В своей первой ипостаси – образца личной молитвы – молитвенный текст обладает fascinацией, выражаемой в ритмическом повторении символов присутствия Бога: имен, символизирующих интенцию единения с Богом. Так, в молитве «Anima Christi» эти имена носят метонимический характер [Мусхелишвили 1996]

1. Anima Christi, sanctifica me.	1. Душа Христова, освяти меня.
2. Corpus Christi, salve me.	2. Тело Христово, спаси меня.
3. Sanguis Christi, inebria me.	3. Кровь Христова, напои меня.
4. Aqua lateris Christi, lava me	4. Вода из бока Христова, омой меня.
5. Passio Christi, conforta me.	5. Страсти Христовы, укрепите меня.
6. Mors Christi, vivifica me.	6. О добрый Иисус, услышь меня.
7. O bone Jesu, exaudi me	7. В ранах Своих сокрой меня.

8. Intra tua vulnera absconde me.	8. Не дай мне отлучиться от Себя.
9. Ne permittas me separari a te	9. От лукавого защити меня.
10. Ab hoste maligno defende me.	10. В час смерти моей призови меня
11. In hora mortis meae voca me,	11. И повели мне прийти к Себе,
12. Et jube me venire ad te,	12. Дабы со святыми Твоими
Ut cum Sanctis tua laudem te	восхвалять Тебя
In saecula saeculorum. Amen.	во веки веков. Аминь <sup>1</sup> .
[Thurston, 1936]	

В своей второй ипостаси – внутренней речи молящегося – фасцинация состоит в живом ощущении присутствия Бога, возникающем при поддержке воображения, помещающего субъекта молитвы в контекст Божественного присутствия. 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 [Вышеславцев 1994] воображение необходимо для упорядочивания хаотических внутренних стремлений и преобразования 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 иконы-слова – имена Бога и знаки отношения человека с Богом, которые индуцируются образом богообщения.

Происхождение этой общеизвестной латинской молитвы, именуемой «Anima Christi», является исторической загадкой. Вопреки предположению о том, что ее сочинил Фома Аквинский, не удалось обнаружить никаких ее следов в XIII столетии; но она внезапно появляется в столь удаленных друг от друга местах, как Южная Германия (где о ней было известно швабскому мистикку Маргарет Эбнер († 1351 г.) и Южная Испания (где она была выгравирована

<sup>1</sup> В католическом молитвеннике эта молитва звучит так: Душа Христова, освяти меня, / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня, / Вода ребра Христова, омой меня, / Страсти Христовы, укрепите меня, / Смерть Христова, оживи меня. / О, благий Иисусе, услышь меня, / В язвах Твоих сокрой меня, / Не дай мне отделиться от Тебя, / От лукавого защити меня, / В час смерти моей призови меня, / И повели мне прийти к Тебе, / Дабы со святыми Твоими восхвалять Тебя, / Во веки веков. Аминь.

на камне примерно в 1361 г. в Севилье). Одно из объяснений этой молниеносной популярности состоит в утверждении, что автором молитвы был папа Иоанн XXII, чье долгое правление продолжалось с 1316 по 1334 г. В действительности его претензии на авторство сомнительны, чего нельзя сказать о раздаче им индульгенций всем, кто использовал эту молитву; и поистине иронией истории является то, что человек, чьи теории о душе должны были быть запрещены как еретические, столь успешно способствовал распространению этой молитвы душе Христовой.

Первоначальная роль латинской «Anima Christi» заслуживает особого внимания. Предполагается, что она предписывалась верующим в качестве «молитвы подношения», то есть, молитвы, которую они могли использовать в то время, когда гостию и чашу поднимали после освящения. Безусловно, она рассматривалась как молитва причастия (и в качестве таковой вошла в собрание массовых благодарственных молитв Католического Служебника). Однако вскоре она начала использоваться более широко, как это предполагают два уже цитированных примера из XIV столетия. Любовь к этой молитве Игнатия Лойолы не относится лишь к контексту причастия: для него эта молитва несла христоцентрическую функцию, помогая молящемуся сосредоточиться на личности Иисуса Христа так же, как «Отче наш» направляет внимание на личность Бога-Отца, а «Богородица дева радуйся» – на личность Девы Марии. В частности, молитва имела особое отношение к христианскому посвящению в Страсти Господни. Первую часть можно рассматривать как медитацию о распятом Христе, в которой каждая строка сосредоточивается на отдельной детали – душе, теле, крови, воде, ранах от копья и гвоздей; завершающие стихи представляют собой молитву о единении после смерти, но в целом текст принадлежит к тончайшей мистической традиции единения в молитве.

Молитва часто является откликом на тот или иной канонический текст, например, может быть перифразом определенных евангельских событий, сопоставляющих эти события с тем, что имеет место в жизни, в которую погружен молящийся. Ассоциирование сакральных текстов и имен с представлением о жизненно актуальной ситуации освящает эту ситуацию, преобразует жизнь. Тем самым молитва реализуется как текст-перформатив, изменяющий ход событий и внутреннее состояние произносящего. С другой стороны, молитва вводит в особый ритм, присущий порождающему ее образу и инспирирующий текстуальное воплощение в молитве. Тем самым и молящийся «возносится» в горний мир, выходя из поглощающего ритма повседневности. Оба эти эффекта – освящение актуальной жизни и соприкосновение с жизнью в Боге, свойственны и молитве на основе готового текста, и молитве

творческой, порождающей текст через созерцательное вхождение в образ, инспирирующий ключевые слова и ритм, на основе которых строится авторский текст. Оформление последнего опирается на логику языка и свободную волю автора, но прежде всего – на его внутреннее созерцание образа. Когда молящийся произносит традиционный молитвенный текст, он должен сначала взрастить в себе образ-отклик на этот текст, чтобы он стал образом-ростком собственной молитвы. Иначе говоря, он должен произнести его как свой собственный текст.

Texto de Sevilla 1361

+Anima: Criste: sanctificame:  
 Corpus: Criste. saluame  
 Qu a tu: est: Cristus: libra me  
 Acalat . s: Criste: lavame  
 Pasos: Criste: confortame  
 Obenes: IHESUS: aude me  
 Iniprimitas: separare: te  
 Apostol: madino defendeme

.....  
 .....  
 .....

Texto de Segovia 1412

Anima Xpi<sup>2</sup> santificame  
 Corpus Xpi salvame  
 Sanguis Xpi inebriame  
 Calix Xpi lavame  
 Pasio Xpi confortame  
 O bone Jesu exaudi me  
 Et ne permitas me separari ate  
 Ab hoste maligno defende me.

In hora mortis voca me  
 Et pone me iuxta te Ut cum angelis tuis  
 laudem te  
 In secula seculorum amen<sup>3</sup>.

Anima xpi santifica me.  
 Cuerpo de iesu xpo salua me.  
 Agua del lado de iesu xpo laua me.  
 O buen iesu xpo oye me:  
 i no permittas que me arriede de ti:  
 en la hora de mi muerte llama me:  
 et pon me cerca de ti  
 porque te loe con los tus santos angeles. Amen<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Христограмма (Latin Monogramma Christi) является монограммой или сочитанием букв, которые образуют аббревиатуру для имени Иисуса Христа, традиционно используются в качестве религиозного символа внутри христианской церкви. Одна из древнейших христограмм – Чи-Ро (☩). Она состоит из наложенных друг на друга греческих букв chi (Χ) и rho (Ρ), которые являются двумя первыми буквами греческого χριστός, «Христос», и была изображена на военном знамени, которое использовал Константин I (Великий) в 312 г. н. э.

<sup>3</sup> Thielman K. Las horas de Nuestra señora: con muchos otros oficios y oraciones. Paris: Por Thielmam Keruer, 1502. Перевод: Душа Христа,

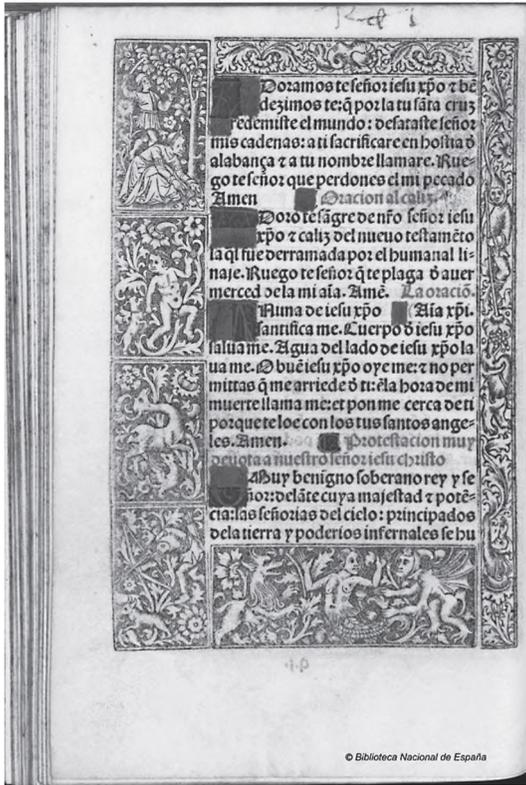


Рис. 1. Молитва «Anima Christi» в книге Часы Богородицы. 1502. Biblioteca Nacional de España

Т. О'Рейли [O'Reilly 2020, p. 135] предполагает, что св. Игнатий пользовался этой версией молитвы, которая короче более позднего латинского текста, предпоследняя строка, «et pon me cerca de ti» (поставь меня рядом с Собой), является добавлением. Эта фраза восходит к антифону XIV в. (*Libera me, Domine, et pone me iuxta te*), который пели на службе Страстной седмицы. Его важность для Игнатия очевидна в рассказе Камары о видении, которое он пережил в Ла Сторте, за пределами Рима, в ноябре 1537 г.

освяти меня. / Тело Иисуса Христа, спаси меня. / Вода из бока Иисуса Христа, омой меня. / О добрый Иисус Христос, услышь меня / и не дай мне отделиться от Тебя. / В час смерти моей призови меня / и поставь меня рядом с Собой, / чтобы я мог восхвалять Тебя с Твоими святыми ангелами. Аминь.

Как ясно показал Х. Ранер, то, в чем так настоятельно просил Игнатий заступничества Марии и что дарует ему Отец, не оставляя места для сомнений и преображая его душу, есть та же милость, что служит предметом трех бесед в конце размышлений «О двух хоругвах». Это милость быть принятым под знамя Христа и вместе с Ним сносить нищету и оскорбления. Видение в Ла Сторте есть прежде всего мистический ответ на эту молитву: в жизни святого она представляет собой эпизод, подобный обручению св. Екатерины Сиенской. Только что Игнатия связала со Христом благодать священства. К этим узам Отец прибавляет еще одни, которые навсегда свяжут его и его товарищей с нищей и распятой жизнью Того, Кто на новом основании станет их Главою. Теперь легко объяснить, как связано с этим видением твердая решимость Игнатия назвать орден «Обществом Иисуса»: он и его собратья стали общниками Иисуса не просто усилием собственной воли, решив следовать Ему во всем, но по воле и под действием Небесного Отца. Мы видели, что отправным пунктом для всей внутренней жизни Игнатия послужила эта идея возвышенного (*insigne*) служения Богу; в Ла Сторте Бог Отец утверждает эту установку теми словами, которые передает Лаинес, рассказывая об этом видении римским отцам в 1559 г.: «Я желаю, чтобы Ты взял этого человека Себе в слуги», – говорит Отец Иисусу, несущему крест. Иисус же, со Своей стороны, прибавляет: «Я хочу, чтобы ты служил Нам». Позже из всех деталей этого видения чаще всего будут вспоминать обещание неустанной защиты, то, которое помещено в верхней части большой фрески в церкви св. Игнатия в Риме: «*Ego vobis propitius ero*». На самом деле то огромное значение как для истории Общества, так и для жизни самого Игнатия, которое придает этому видению традиция, куда больше оправдано тем, что в нем Бог торжественно задал духовной жизни основателя и его сынов ее особое и окончательное направление, превратив ее в служение Богу со Христом, через Христа, во Христе и подобно Христу [де Гибер 2010, с. 46].

Тех, кого интересует механизм этого видения, мы отсылаем к статье [Мусхелишвили 2019].

### *Литература*

---

- Выготский 1996 – *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1996. 415 с.  
Вышеславцев 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.  
де Гибер 2010 – *Гибер Ж., де.* Духовность общества Иисуса. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 680 с.

- Голосовкер 1994 – *Голосовкер Я.Э.* Имагинативная эстетика // Символ. 1994. № 29. С. 73–128.
- Кнорозов 1973 – *Кнорозов Ю.В.* К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 324–334.
- Лотман 1973 – *Лотман Ю.М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973. С. 227–243.
- Мусхелишвили 1996 – *Мусхелишвили Н.Л., Стивак Д.Л., Шрейдер Ю.А.* В поисках общего значения: Сравнительный анализ восточных и западной молитв // Страницы. 1996. № 4. С. 80–91.
- Мусхелишвили 1997а – *Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3. С. 79–91.
- Мусхелишвили 1997б – *Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Информация и фасцинация в прямой и непрямой коммуникации // Научно-техническая информация. 1997. № 8. С. 1–10.
- Мусхелишвили 2019 – *Мусхелишвили Н.Л., Антоненко А.К.* О духовной практике Игнатия Лойолы и видении в Ла Сторте // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 86. С. 95–109.
- Шаламов 1976 – *Шаламов В.Т.* Звуковой повтор-поиск смысла: (Заметки о стиховой гармонии) // Семиотика и информатика. Вып. 7. М., 1976. С. 128–145.
- O'Reilly 2020 – *O'Reilly T.* The spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola. Contexts, sources, reception. Leiden; Boston: Brill, 2020. 352 p.
- Rahner 1954 – *Rahner H.* La vision de saint Ignace a la chapelle de La Storta // Christus, 1954. Vol. 1, pp. 48–65.
- Thurston 1936 – *Thurston H.* Anima Christi // Dictionnaire de la Spiritualité. Bd. 1. Paris, 1936. P. 670–672.

## References

---

- Guibert, J., de (2010), *Dukhovnost' obshchestva Isusa* [Spirituality of the Society of Jesus], Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, Moscow, Russia.
- Golosovker, J.E. (1993), "Imaginative aesthetics", *Simvol*, no. 29, pp. 73–128.
- Knorozov, Yu.V. (1973), "On the classification of signaling", in *Osnovnye problemy afrikanistiki*, Moscow, Russia, pp. 324–334.
- Lotman, Yu.M. (1973), "Two models of communication in the culture system", *Trudy po znakovym sistemam*, vol. 6, pp. 227–243.
- Muskhelishvili, N.L. and Antonenko, A.K. (2019), "On the spiritual practice of Ignatius Loyola and the vision at La Storta", *Vestnik PSTGU. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, no. 86, pp. 95–109.
- Muskhelishvili, N.L. and Shreider, Yu.A. (1997), "Information and fascination in direct and indirect communication", *Nauchno-tehnicheskaja informacija. Ser. 2. Informacionnyye processy i sistemy*, no. 5, pp. 1–10.
- Muskhelishvili, N.L. and Shreider, Yu.A. (1997a), "The meaning of text as an internal image", *Voprosy psihologii*, no. 3, pp. 79–91.

- Muskhelishvili, N.L., Spivak, D.L. and Shreider, Yu.A. (1996), "In search of common meaning. A comparative analysis of the Oriental prayers and a Western one], *Stranicy*, no. 4, pp. 80–91.
- O'Reilly, T. (2020), *The spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola. Contexts, sources, reception*, Brill, Leiden, Boston, Netherlands.
- Rahner H. (1954), *La vision de saint Ignace a la chapelle de La Storta // Christus*, 1954. Vol. 1, pp. 48–65.
- Shalamov, V.T. (1976), [The sound repetition – a search for meaning. (Notes on the verse harmony)], *Semiotics and Informatics*, vol. 7, pp. 128–145.
- Thurston, H. (1936), "Anima Christi", *Dictionary of spirituality*, vol. 1, pp. 670–672.
- Vygotsky, L.S. (1996), *Myshlenie i rech'* [Thinking and speech], Labirint, Moscow, Russia.
- Vysheslavtsev, B.P. (1994), *Etika preobrazhennogo jerosa* [The ethics of transformed eros], Respublika, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

*Николай Л. Мусхелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; muskh.symbol@mail.ru

### *Information about the author*

Nikolay L. Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miuskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; muskh.symbol@mail.ru