

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПСИХОЛОГИИ МОЛИТВЫ: КОГНИТИВНЫЙ АСПЕКТ*

Н.Л.МУСХЕЛИШВИЛИ, Ю.А.ШРЕЙДЕР

Обсуждается проблема самоизменения субъекта, связанного с освоением нового пласта реальности. В контексте этой проблемы выделяются общие принципы молитвы и познания как когнитивных актов. Восприятие текста описывается как их присвоение во внутренней речи под влиянием присущей им фасцинации, инициирующей воображение. Показывается, что роль фасцинации может играть семантический ритм.

Ключевые слова: когнитивная психология, внутренняя речь, фасцинация, образ-организатор, автокоммуникация, молитва, семантический ритм.

1. МОЛИТВА И ПОЗНАНИЕ

Рассмотрение когнитивного аспекта молитвенного акта имеет смысл лишь при наличии в нем общих существенных моментов с деятельностью по приобретению новых знаний (обучением или исследованием). Прежде всего это общее можно увидеть в том, что молитву, как и познание, можно интерпретировать как самоизменение субъекта, связанное с освоением нового пласта реальности. Правда, в молитве на первый план выступает изменение состояний сознания, а в рациональном познании акцент ставится на изменении содержания сознания. Однако речь идет именно об акцентах, о выделении того или иного первого плана. Изменение состояния сознания тесно связано с переосмыслением известных содержаний, переоценкой их значимости и способностью воспринимать и воображать иные содержания. А поскольку (Голосовкер, 1994) творческое

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 96-06-80627.

воображение есть познавательная способность, то изменение состояния сознания влияет на возникновение новых содержаний. Аналогичное влияние действует и в другую сторону. Накопление новых содержаний способствует изменению состояний сознания, расширяя поле для воображения. Однако общность молитвы и познания простирается глубже: оба феномена подчиняются некоторым универсальным принципам, которые формулируются ниже.

1. *Принцип начальной пустоты.* Исходной точкой познавательного акта является осознанное незнание. Чтобы познавать, человек должен осознать, что у него отсутствует остро ему необходимое знание. Человек способен чему-то обучаться, если он не обучен этому заранее и отдает себе в этом отчет. В противном случае он «отталкивает» от себя предлагаемые ему сведения. Вот почему в процессе обучения дидактически значимы вопросы, демонстрирующие ученику степень его незнания. Исследователь всегда имеет дело с «неразрешимой» проблемой, с парадоксом, не имеющим разумного объяснения, с осознаваемым «белым пятном» на карте его знаний. Подобно этому молитва начинается с личного переживания богооставленности, неспособности отдаться молитве. Такое состояние часто называется «сухостью» и выражается в отсутствии готовности отдаться молитве. Но этого мало. Дело не только в «пустоте», которую необходимо чем-то заполнить. Очень важную роль играет связанный с переживанием «пустоты» еще один момент:

2. *Принцип немоци.* В познании – это ощущение отсутствия потенциалов преодоления пустоты исходного незнания. Серьезные научные проблемы встают перед исследователем как неразрешимые, связанные с непреодолимыми трудностями. Самостоятельное обучение начинается с ощущения непонятности осваиваемого материала. Так и молитва имеет исходной точкой ощущение несоизмеримости субъекта с трансцендентной ему реальностью, на которую он ориентируется. Этим молитва принципиально отличается от магического заклинания, с помощью которого субъект твердо рассчитывает овладеть некоей реальностью. Но если человек целиком растворен в сознании собственной немоци, то он не может сделать даже малого шага в чаемом направлении, и помочь ему может только надежда, которая непременно присутствует и в обучении, и в молитве (Рэдклиф, 1996).

3. *Принцип надежды.* Субъект, приступающий к учению или молитве, должен надеяться, что вопреки осознаваемой немоци, вопреки непреодолимым трудностям понимания и бездне незнания, вопреки всему, что не дает приступить к молитве, его усилия не напрасны и ему непременно откроется нечто такое, что он пока не в состоянии вообразить. Если бы он заранее обладал верой в успех предпринимаемых действий, то не было бы ощущения немоци, которую необходимо преодолеть. Вера – это уже знание о том, что должно произойти. В учении – это предварительное знание о том, что предстоит узнать. В молитве – это

уверенность в том, что акт молитвы непременно состоится и приведет к чаемому результату. Но речь идет только о надежде, противостоящей очевидности. Без этой надежды ничего совершиться не может.

4. *Принцип контакта.* И учение, и молитва подразумевают контакт сознания субъекта с внешней по отношению к сознанию реальностью. В учении это может быть изучаемый текст или чувственный опыт, сопровождаемый текстом. Даже когда учение основано на демонстрации каких-то реалий, последние должны иметь названия – ученик должен знать, чему он учится. Если речь идет о создании нового знания, оно всегда предваряется формулировкой, пусть и не всегда отчетливой, исходной проблемы. Молитва также опирается на некий предварительный текст – это либо готовый текст молитвы, либо формулировка ее интенции, разворачивающаяся в акте молитвы.

Перечисленные принципы указывают на глубинную общность молитвы и познания. Молитва, как и познание, формирует новые содержания сознания при освоении новых пластов реальности, а изучение этого феномена составляет важную проблему когнитивной психологии. Молитва, как и познание, инициируется исходным текстом. Однако простое чтение этого текста вслух или про себя недостаточно, чтобы состоялся акт молитвы. Этот текст еще должен стать личным текстом молящегося субъекта – текстом, произносимым «от себя». Это «присвоение» текста (часто сочетающееся с творческим порождением) как раз и составляет психологический феномен, изучаемый психологией молитвы или, точнее, ее когнитивным аспектом. Чтобы сделать дальнейшие шаги, нужно найти адекватную метафору познания.

Х.Ортега-и-Гассет указывает две таких метафоры. Одна – античная, другая возникла в Новое время. Первая состоит в том, что внешний мир, в реальности которого античная философия не сомневалась, рассматривается как печать, которая, соприкоснувшись с сознанием субъекта, оставляет на нем отчетливый отпечаток, стереть который не во власти этого субъекта.

«Метафора печати, оставляющей на восковой поверхности свой деликатный отпечаток, укоренилась в сознании эллинов и определила на многие века развитие философских идей» (*Ортега-и-Гассет, 1990*). Важно подчеркнуть, что «отношение осознания можно постигнуть, только уподобив его какому-нибудь другому отношению между объектами. В результате такого уподобления мы получим метафору» (*Ортега-и-Гассет, 1990*).

Эпоха Возрождения преодолела онтологию «субъект среди объектов». Оказалось, что «образ покрытой воском дощечки несовместим с возрожденческим представлением о сознании... На смену метафоре печати и восковой дощечки приходит метафора сосуда и его содержимого» (*Ортега-и-Гассет, 1990*). Последняя метафора определила современную теорию познания. Познающий субъект выступает как сосуд, наполняемый информацией о мире. Эта информация приходит в виде

сообщения из внешнего мира, содержащего ассимилируемую информацию. Сообщение – это контейнер с информацией – такова основная метафора современной теории коммуникаций. Обе указанные метафоры бесполезны не только для психологии молитвы, но и для когнитивной психологии вообще. Последняя нуждается в более глубокой метафоре «присвоения» текста – общей для молитвы и познания. В качестве такой метафоры мы предлагаем метафору зерна, содержащуюся в одной из центральных притч Нового Завета – притче о горчичном зерне, приводимой во всех синоптических Евангелиях (Мф. 13: 31, Мк. 4: 30, Лк. 13: 18). Царство Божие уподобляется разросшемуся дереву, возрастающему из мельчайшего зерна. С этим образом перекликаются слова Иисуса: «Если вы будете иметь веру с горчичное зерно... ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17: 20). Малое семя веры вырастает в Царство Божие внутри нас (Лк. 17: 21).

Метафора зерна, крошечного семени, прорастающего в сознании человека, наиболее адекватно выражает познание через веру как приобщение Царству Божию. Такое познание является основой совершенствования познающего.

Есть серьезные основания использовать евангельскую метафору «прорастающего зерна» как основную для когнитивной психологии. Эта метафора снимает противопоставление рационально фундированного знания и веры, обретаемой в молитве, позволяет обнаружить в них общие моменты освоения действительности в сознании, составляющие предмет изучения когнитивной психологии.

II. ЗНАЧЕНИЕ И ОБРАЗ-ОРГАНИЗАТОР

Принцип контакта, сформулированный выше, говорит о том, что молитва и познание начинаются с акта внешней коммуникации – понимания некоторого исходного (иницирующего) текста. Субъект обязан осознать (присвоить в своем сознании) значение этого текста. В семиотической традиции (Льюис, 1983) значением текста называется предмет или состояние дел, на которые намерен указать тот, кто использует этот текст для называния.

Мы предпочитаем говорить о значении как об образе-организаторе, из которого разворачивается данный текст (Мухелишвили, Шрейдер, 1997а). Предлагаемая нами концепция значения 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 т.п. 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.

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.Голосовкер называет имагинацией, и которая есть «высший орган разума, его высшая деятельность – одновременно *творческая и познавательная*» (Голосовкер, 1994). 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 рефлекссию 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 Я.Голосовкер, «реющим, едва проступающим, чуть осязаемым», быть «едва уловимой ритмомелодикой, вибрацией ритма». Созерцание такого образа Я.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, Я.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. В результате образ-росток 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 косоязычный Моисей создавал неоформленные первичные вербальные фрагменты, на основе которых Аарон создавал связные тексты, обращенные к народу (*Исход*, 4: 10).

Наша основная гипотеза 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. Феномен возникновения значения в сознании субъекта относится к области психологии имагинативной сферы и ее взаимодействия с механизмами порождения речи.

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, то есть «присвоение значения», должно начинаться с распознавания этого образа-организатора во внешнем тексте. Этот образ-организатор, присвоенный субъектом, инициирует в нем внутреннюю речь (*Выготский*, 1996) как автокоммуникацию субъекта с самим собой, подробно исследованную в работе Ю.М.Лотмана (*Лотман*, 1973). В ней 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. Текст должен обладать тем, что Ю.В.Кнорозов назвал фасцинацией (Кнорозов, 1973), которая, как показано в нашей работе (Мусхелишвили, Шрейдер, 1997в), самодостаточна для того, чтобы коммуникационный процесс состоялся. Именно феномен фасцинации важен для психологии молитвы как когнитивная характеристика последней.

III. ФАСЦИНАЦИЯ И АВТОКОММУНИКАЦИЯ

Прежде всего заметим, что фасцинация – это не содержание, но аттрактивность сообщения, 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.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. Фасцинация – это качество формы, в которой сообщается информация, но не сама информация. 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. Само сообщение можно уподобить сосуду с неким содержимым. Но привлекательность сосуда, определяющая восприятие сообщения, связана не с содержимым, которое еще нужно захотеть попробовать, но с самим сосудом, который в той или иной мере стимулирует это желание. Привлекательная этикетка и красивая форма – вот что притягивает к содержимому сосуда, феномен фасцинации как раз и свидетельствует об ущербности второй метафоры познания – метафоры сосуда. 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 сущностей. В поэзии фасцинация связана с рифмой (звуковым повтором), ритмом или повторяющимися сочетаниями согласных, роль которых открыл В.Т.Шаламов (Шаламов, 1976). Ю.Кнорозов связывал фасцинацию исключительно с ритмом, наличием в сообщении регулярных

повторов. Но он сам говорил о фасцинации, присущей музыке, а это уже не только ритмический повтор, но и гармонические соотношения музыкальных интервалов и их повторений. Это уже 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. Далее мы покажем, что в молитве фасцинация связана с семантическим ритмом.

Фасцинация через эмоции действует на имажинативную сферу адресата, пробуждает интерес к сообщению, готовность многократно обращаться к нему и этим вводит в воспринимаемое сообщение новые повторы, поддерживающие фасцинацию и формировать о сознании образ-организатор.

Итак, восприятие 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.

Фасцинация является кодом, «настраивающим» адресата на прием содержащейся в сообщении информации. Не несущий никакой фасцинации текст скорее всего не будет воспринят адресатом из-за отсутствия установки на понимание. Текст, который, на первый взгляд, несет только фасцинацию, для адресата с достаточно развитой системой знаний – тезаурусом (*Шрейдер, 1965*) несет и определенную информацию. Так, для музыкально грамотного человека музыка несет информацию о замысле композитора и использованных им гармонических средствах.

В концепции Ю.Кнорозова 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 информацию, несомую текстом. Понятый (воспринятый) текст своей фасцинацией продолжает стимулировать воображение адресата, побуждая его создавать под влиянием этого текста дополнительную информацию, не содержащуюся в исходном тексте. После прочтения поэтического произведения в памяти (фактически во внутренней речи) непрерывно всплывают особенно яркие строки, а для людей, наделенных особой поэтической восприимчивостью, – целые стихотворения, рождающие новые прочтения.

Фасцинация позволяет ощутить текст как «текст для себя», войти в этот текст и осмыслить его с позиции соучастника событий или даже соавтора. Слышимая музыка воспринимается, когда она оказывается «музыкой во мне», а стихи оказывают подлинное действие, когда слушающий (читающий) «сливается» с лирическим героем.

Восприятие адресатом фасцинации можно уподобить автонастройке на волну радиоканала, по которому передается предназначенная этому адресату информация. Даже для восприятия текстов, несущих научную информацию, необходимо, чтобы они несли для адресата еще и фасцинацию. На фасцинации (включающей повторы сказанного, смысловые рифмы и другие ритмические средства) строятся учебники, научные статьи и т.п. В реальной коммуникации используются только тексты, в которых одновременно присутствуют и информация, и фасцинация. Благодаря фасцинации воспринимаемый текст инициирует в адресате внутреннюю речь, в процессе которой последний оказывается адресантом к самому себе как своему инобытию, а предметом этой речи оказывается преобразованная воображением информация. Иначе говоря, фасцинация, полученная из пришедшего извне текста, инициирует внутреннюю речь, в которой субъект передает своему иному Я формируемую в ней информацию.

При изучении феномена фасцинации возникает важная проблема, связанная с амбивалентностью последнего. С одной стороны, фасцинация необходима для извлечения адресатом содержащейся в сообщении информации, в результате чего адресат присваивает значения, реконструируя и преобразуя породившие эту информацию образы. С другой стороны, фасцинация при определенных условиях может заглушить способность адресата критически относиться к получаемой информации и создавать новые образы. Проблема состоит в том, чтобы выяснить, от чего зависит способность фасцинации инспирировать или заглушать личное творчество. Разумеется, дело здесь не в «громкости»

фасцинации. Мягкая, вкрадчивая фасцинация может затягивать сильнее, чем грубая и оглушительная. Вообще, типологизировать правильнее не виды фасцинации, а личностные особенности воспринимающих.

Итак, благодаря присущей ему фасцинации внешний текст присваивается субъектом, который проговаривает его во внутренней речи (в автокоммуникации), где формируется внутренний текст. Но автокоммуникация в еще большей степени опирается на возникающую в ней фасцинацию, которая ее поддерживает и способствует варьированию и развитию внутреннего текста. Между внешней и внутренней фасцинацией возможны различные отношения.

1. Внутренняя фасцинация воспроизводит внешнюю, затягивая субъекта в то состояние, которое стремится навязать ему внешний адресант. Эта ситуация описана в «Крейцеровой сонате» Льва Толстого, где она составляет кульминацию произведения.

2. Внутренняя фасцинация стимулируется принятым сообщением, но не воспроизводит внешнюю, а порождается во внутреннем контуре автокоммуникации Я-Я'. Именно это происходит в мечтах Татьяны, упоминаемых Ю.М.Лотманом (*Лотман, 1973*). Именно это происходит в творческом процессе ученого или художника.

Наконец, следует отметить важный феномен, когда автокоммуникация начинается с ситуации первого случая, но в результате активных мыслительных усилий субъекта переходит ко второму варианту.

Возникающая в автокоммуникации Я-Я' фасцинация определяет способность Я' воспринимать проговариваемую субъектом внутреннюю речь и, тем самым, формирование второго Я. В первом из рассмотренных выше случаев фасцинация внутренней речи воспроизводит внешнюю и только укрепляет освоение внешнего сообщения, которое циркулирует во внутренней речи как сообщение от лица принявшего адресата, то есть Я. В этом случае Я' – это Я, включенный во внешнюю фасцинацию и принявший (ассимилировавший) пришедшую информацию как свою. Иначе говоря, Я' – это прочно обученный Я, а расщепление Я и Я' – это временное явление, имеющее место только в процессе интеграции Я во внешнее сообщество. В этом случае субъект не имеет прямых контактов с иными субъектами. Они для него не существуют как суверенные личности, но только служат посредниками для получения безличной внешней информации.

Следующий шаг рефлексивного саморазвития состоит в том, что воображение субъекта инкорпорирует в Я' воображаемые образы других субъектов. Тогда внутренняя речь превращается в диалог с другим или другими (*Библер, 1996*). Этим задаются иные мерки по отношению к получаемым извне сообщениям. Они не превращаются автоматически во внутреннюю речь от лица субъекта (монолог), но проходят испытания диалогом. Подчеркнем, что речь идет не о воображаемых субъектах, но о (других) субъектах, реконструируемых адресатом в своем сознании с

помощью имагинативных способностей. Мы не можем проникнуть внутрь другого сознания, иначе как вообразив его – создав рефлексивный образ иного сознания и представив, как оно могло бы реагировать на нашу внутреннюю речь. Тем самым внутренняя речь приобретает многоголосье – способность с разных точек зрения оценивать поступающую извне информацию и фасцинацию. Человек способен, в конечном счете, включить в свое Я Бога и пытаться инкорпорировать Его голос в свою внутреннюю речь. На нашей схеме автокоммуникации это означает, что один из участников внутреннего диалога реагирует на внутреннюю речь остальных с абсолютной – вневременной и внеситуационной позиции. Именно с такой позиции включается в автокоммуникацию «голос совести», отвечающий на все ситуационные оправдания субъектом своих намерений неумолимым «а все-таки!» Из того, что Бог или совесть проявляются в автокоммуникации как плод имагинативного творчества, никак не следует их иллюзорность. Рефлексия над мыслью другого, попытка «сочувствия» или «сопереживания» предмета внутренней речи с точки зрения иного возможна только как творческое воображение мира иного сознания – с характерными для него информацией и фасцинацией. Этот иной может быть реален даже в самом грубом материальном смысле, но проникнуть в его непрозрачное для нас сознание можно только усилием воли с помощью имагинативных способностей. Ведь только собственная мысль непосредственно доступна для рефлексии, а мысль иного мы можем только вообразить, опираясь на опыт общения. Человек получает некий опыт проявления Бога в мире и в собственной душе, но Бог не прорывается во внутренний мир человека насильно. Чтобы возник диалог человека с Богом, от человека требуется соответствующая интенция, реализуемая в его имагинативном творчестве. Конечно, всегда есть опасность принять иллюзию (или хуже: соблазн) в качестве той части нашего Я, от имени которого в автокоммуникации идет речь Бога. Необходима соответствующая защита. Для этого важно путем имагинативного творчества создать рефлексивное Я', способное во внутреннем диалоге поставить под сомнение привычные точки зрения, соотнести привычное с открывающейся новой реальностью.

IV. ВНУТРЕННЯЯ РЕЧЬ

Л.С.Выготский (*Выготский*, 1996) показал, что внутренняя речь есть особый коммуникационный феномен, а не просто «неозвученная речь». Эта речь обладает рядом психологических особенностей.

Повторяемость. Для развитой внутренней речи характерно непрерывное проговаривание одного и того же речевого содержания, вплоть до рецитирования одних и тех же ритмически организованных фрагментов. Последнее особенно характерно для повторяющихся или подобных фрагментов молитвы – в пределе «непрерывной молитвы», а также рецитирования стихотворных фрагментов.

Фасцинация. 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.

Аграмматичность. Внутренняя речь не контролируется грамматическими правилами, поскольку не стремится к логически точному выражению содержащейся в ней информации. Это видно уже из того, что для ее оформления в речь устную и, тем более, в письменную от адресанта требуются особые усилия для правильного грамматического оформления. Так называемые «грамматические вольности» в поэзии объясняются не «неграмотностью» поэтов, но близостью поэтической речи к внутренней, точная передача которой для поэта важнее формальных правил.

Я-предметность. 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. Даже освоенный научный или учебный текст повторяется и варьирует во внутренней речи субъекта как текст, выражающий его личное знание. Молитвенный акт отличается от прочтения молитвенного текста тем, что это речь о себе, направленная к Богу.

Коллективность Я. Адресуясь к самому себе, адресант вполне может представлять себе дело так, что он коммуницирует с другими Я, которые способны воспринять то же самое сообщение. Достаточно иметь образы этих других в своей рефлексии и вообразить себе их как слушающих его внутреннюю речь. Во внутренней речи мы часто ведем диалоги с другими, пытаемся объяснить им свою точку зрения и представить их контраргументы.

Во время коллективной молитвы ее участники в своей рефлексии представляют себе других как включенных в общую внутреннюю речь. Произнесение коллективной молитвы вслух нужно не для того, чтобы другие услышали хорошо известные им наизусть или доступные им для прочтения слова, но только как внешний символ общей внутренней речи.

Сама мысль о наличии свидетеля несомненно влияет на внутреннюю речь молящегося, образуя ее психологический контекст.

Порождение информации. В коммуникации Я-Он передаваемая адресантом информация остается постоянной – она не зависит от ее восприятия адресатом. В автокоммуникации, в процессе проговаривания с самим собой, инициирующие ее тексты становятся культурным кодом и теряют роль информационного сообщения, превращаясь в «схему организации сообщения» (Лотман, 1973). Само же сообщение порождается во внутренней речи, обогащаясь содержанием. Внутренняя речь играет фундаментальную роль и в порождении внешнего сообщения путем вербализации в сознании первичного образа-организатора.

Первичный текст возникает у адресанта как его внутренняя речь, которая затем по законам логики языка трансформируется во внешнее сообщение.

Имагинативность. Внутренняя речь является той «языковой» субстанцией, в которой адресат реконструирует значение (образ-организатор) пришедшего извне текста. Тем самым внутренняя речь несет ту фасцинацию, которая стимулирует имагинативное творчество субъекта.

V. АВТОКОММУНИКАЦИЯ В МОЛИТВЕ

Психологию молитвы вряд ли правомерно рассматривать как психологию коммуникации с Богом, поскольку мы не имеем возможности обсуждать психологию Бога. Более правильно ее рассматривать как психологию автокоммуникации в присутствии Бога как иного высшего Я. Именно это присутствие определяет и обосновывает сформулированные в разделе I четыре принципа. Это присутствие заставляет ощутить пустоту богооставленности и собственную немощь, но оно же вселяет надежду и ощущение контакта с реальностью, выходящей за пределы личного сознания. (Тот факт, что те же принципы присущи и рациональному познанию, наводят на мысль, что и последнее предполагает присутствие Бога.) Акт молитвы наиболее адекватно представляется как акт коммуникации через внутреннюю речь. Даже если молитва произносится вслух, она есть прежде всего молитва в себе – каждый из участников произносит ее внутри себя, а озвученность внутренней речи служит для синхронизации с другими общей фасцинации, поддерживающей внутреннюю речь. Повторение многократно одной и той же молитвы (как в исихастской умной молитве, так и в розарии¹) – это создание ритма, осуществляющего фасцинацию. В текстах наиболее важных молитв, как мы увидим далее, можно обнаружить повторы не только фонетические, но и смысловые, позволяющие найти в тексте молитвы семантические структуры, организованные по принципу стихотворных размеров. Эти ритмические структуры образуют форму, представляющую фасцинацию, присущую молитвенному тексту, благодаря которой он становится внутренней речью и многократно воспроизводится в сознании произносящего эту молитву.

Одна из важнейших особенностей молитвы как текста состоит в ее безграничной повторяемости. Человек может прочесть этот текст впервые, чтобы ознакомиться с его содержанием, вникнуть в его смысл. Но это означает, что он читает этот текст не как молитву (с которой он обращается к Высшему существу), но как сообщение, из которого он извлекает определенную информацию. Так, например, человек, впервые знакомящийся с текстом «Верую», читает его не как молитву, выражающую личное исповедание веры, но как информативный текст, несущий для адресата информацию об основных догматах Единой Апос-

¹ Розарий – католическое молитвословие, чаще всего состоящее из пятнадцати десятикратных повторений молитвы «Аве Мария», предваряемых чтением «Отче наш». – *Прим. ред.*

тольской Церкви, принятых на Никейском и Константинопольском Вселенских соборах. Только после внутреннего освоения этот текст превращается в регулярно повторяемую молитву, включающуюся во внутреннюю речь произносящего.

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.

В спорах о единосущии и подобосущии, в многовековом споре о филиокве текст Никео-Константинопольского символа веры функционирует не как молитва, но как протокол соборных решений, а также исторических наслоений, предшествовавших этим решениям или последовавших за ними. В самом же акте молитвы ее текст принимается как бесспорная данность, инициирующая развитие внутренней речи.

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.

Именно для молитвенных текстов особенно существенна предложенная выше концепция значения как образа-организатора, а не внешней реалии, обозначаемой текстом. В молитвотворчестве такой образ возникает под влиянием внутреннего религиозного переживания или как отклик на другие религиозные тексты. Этот образ может так и оставаться не вербализованным в «безмолвной молитве», но может и воплотиться в организованный текст внутренней речи, в котором главную роль играет не описание этого образа, но воплощение связанной с этим образом фасцинации.

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 fascinaцией, выражаемой в ритмическом повторении символов присутствия Бога: имен, символизирующих интенцию единения с Богом. (Так, в известной католической молитве *Anima Christi* эти имена носят метонимический характер /*Мухелишвили, Спивак, Шрейдер, 1996*/).

В своей второй ипостаси – внутренней речи молящегося – fascinaция состоит в живом ощущении присутствия Бога, возникающим при поддержке воображения, помещающего субъекта молитвы в контекст Божественного присутствия. В православной молитвенной практике выработано осторожное отношение к зрительным образам Бога, которые могут оказаться прелестью. Из этого возникает осторожное отношение к самому феномену воображения. 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, очевидным образом не выразимый 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.

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, преображает 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, ин-

спирирующий 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.

VI. ФАСЦИНАЦИЯ И РИТМ В МОЛИТВЕ ПЕРВОСВЯЩЕННИКА

Когнитивный аспект молитвы связан прежде всего с тем, как исходный текст познается субъектом молитвы – присваивается им во внутреннюю речь при условии, если он обладает необходимой фасцинацией. Поэтому текст, предназначенный восприниматься как молитва, также должен обладать фасцинацией, проявляемой как ритмическая организация. Эта организация может проявляться не только на фонетическом уровне, но и на уровне семантических повторов, которые можно выделить путем введения соответствующих операторов. С этой точки зрения особый интерес представляет «молитва Первосвященника» (Ин. 17: 1-26), где ритм реализуется прежде всего на семантическом уровне и требует для своего обнаружения специального семиотического инструментария. Надо подчеркнуть, что фасцинация в этом случае задается не только семантическими повторами, но и особой значимостью для молящегося смыслов, определяющих образ-организатор, т.е. значением молитвенного текста. Иначе говоря, передаваемая текстом информация сама оказывает фасцинирующее действие. Этот эффект очень важен для порождения молитвенных текстов, когда фасцинация, заключенная в исходном образе, приводит не только к его непосредственной вербализации, но именно к ритмической вербализации – систематическому повтору семантически значимых элементов текста. Речь идет именно о семантических, а не лексических повторах. Обнаружить эти повторы удастся лишь после замены актуально используемой лексики на обозначения, выражающие определенные смысловые единицы (имена объектов или отношений). В результате этой замены лексемы с несущественно (в рамках данного текста) различающимся смыслом представляются общим семантическим символом.

Первосвященническая молитва служит выражением итога земной деятельности Иисуса Христа, как прославление Им Отца в созданной Им Церкви и молитвой за эту Церковь. Эта молитва не произносится в литургии как молитва верных, но соответствующая глава Евангелия читается священником как бы от имени самого Христа. Содержание этой молитвы состоит из последовательности высказываний и просьб. В контексте молитвы это различие модальностей не релевантно, ибо каждое

высказывание имплицитно выражает просьбу – «да будет так!», а просьба выражает высказывание – уверенность в ее исполнении. Поэтому мы имеем основание не выражать данное различие в семантической записи текста молитвы, а рассматривать лишь высказывательные формы. В исследуемом тексте используются всего четыре субъекта высказывания:

F – Бог-Отец;

S – Сын, Иисус Христос;

C – Церковь (апостолы, ученики, верные);

W – Мир – как человеческая сфера, еще не освященная присутствием Христа.

Выделим две основные высказывательные формы, использующие трехместные предикаты:

Opt – прославление/освящение;

Cogn – познание/приобщение к...

При этом само создание Церкви есть одновременно ее освящение, ибо Церковь не создается людьми, но Сыном Божьим. Таким образом, авторство Иисуса оказывается неотъемлемым семантическим компонентом текста рассматриваемой молитвы. Места предикатов соответствуют ролям входящих в высказывательную форму актанта:

1-ое место – действующий субъект: кем или чем прославляется/освящается; кем познается.

2-ое место – основной субъект или предмет действия: кто прославляется/освящается; кто или что познается.

3-е место – инструментальный субъект: через кого осуществляется соответствующий предикат. Соответствующий актанта факультативен и может опускаться. В этом случае предикат записывается как двухместный.

Кроме высказывательных форм мы будем использовать три логических связки:

& – конъюнкция – связка «и»;

=> – импликация, употребляющаяся для указания цели. **X => Y** читается: **X**, чтобы было **Y**.

¬ – отрицание.

Выделенные выше обозначения субъектов, отношений и связок составляют элементы семантической записи текста. В нашей семантической записи мы опускаем выражение обстоятельств *как, когда и при каких обстоятельствах* имеет место прославление или познание. Эти семантические обертоны несущественны для понимания ритмической структуры. Мы будем сопоставлять с каждым стихом Евангелия отдельный фрагмент семантической записи. Глава 17 начинается со слов: «Это изрек Иисус и, подняв глаза свои к небу, сказал...», после чего следует сам текст первосвященнической молитвы Иисуса, который мы попытаемся представить в огрубленной семантической записи. Огрубленность состоит в том, что мы не пытаемся выразить в ней то, как прославляет Отец Сына, тем ли что Отец «дал Ему власть над всякою

плотью» (ст.2) или тем что «слова, которые Ты дал Мне, Я дал им» (ст.8). Эти флукутирующие компоненты смысла варьируют от стиха к стиху, но не учитываются в семантической записи. Именно это позволяет обнаружить ритмические повторы во фрагментах, соответствующих отдельным стихам. В результате анализа евангельского текста и выделения главных смысловых моментов и каждом стихе мы получили семантическое представление текста, где за каждым стихом следует соответствующий ему фрагмент семантической записи. В этой записи ключевую роль играет первый стих, смысловую запись которого естественно рассматривать как образ-организатор или значение всего текста молитвы Первосвященника, как бы вырастающей путем многократного воплощения в словах и варьирования этого смыслового образа: «Отец посылает (прославляет) Сына (к людям), чтобы Сын прославил Отца (привел людей к Отцу)».

С этой точки зрения можно понять логику семантического кодирования каждого из стихов евангельского текста. Результат этого кодирования имеет следующий вид:

1. После сих слов Иисус возвел очи свои на небо и сказал:

Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, –

Opt (F, S) => Opt (S, F)

2. так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. –

Opt (F, S) => Opt (S, C)

3. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа –

Cogn (C, F) & Cogn (C, S) => Opt (F, C)

4. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить –

Opt (S, F) => Opt (S, C)

5. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира. –

Opt (S, F) => Opt (F, S)

6. Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. –

Cogn (C, F, S)

7. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть. –

Cogn (C, S, F)

8. Ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня. –

Cogn (C, F, S) & Cogn (C, S, F)

9. Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. –

Opt (S, C) Ю Opt (F, C)

10. И все Мое Твое, и Твое Мое и Я прославился в них. –

Opt (C, S)

11. Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святый! соблюди их во имя Твое; тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. –

Opt (F, S) => Opt (F, C)

12. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание. –

Opt (F, C) => Opt (S, C, F)

13. Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную. –

Opt (F, S) => Opt (S, C)

14. Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира как и Я не от мира. –

Opt (S, C, F)

15. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла.

–

Opt (F, C)

16. Они не от мира как и Я не от мира. –

Opt (S, C)

17. Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина. –

Opt (F, C)

18. Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир. –

Opt (F, W, S) => Opt (S, W, C)

19. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною.

–

Opt (S, C)

20. Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их –

Opt (S, W, C)

21. да будут все едино: Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует, мир, что Ты послал Меня. –

Opt (F, C) & Opt (S, C) => Cogn (W, S)

22. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. –

Opt (F, S) => Opt (S, C)

23. Я в них и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. –

Opt (F, S) & Opt (S, C) => (Cogn (W, S) & Cogn (W, F) & Opt (S, C, F))

24. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира. –

Opt (F, S) => Opt (F, C) & Cogn (C, S)

25. Отче праведный! мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. –

Cogn (W, F) & Cogn (S, F) & Cogn (C, F, S)

26. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них. –

Cogn (C, F, S) => Opt (S, C)

Обратим внимание на стих 4, где говорится о том, что Иисус «совершил дело...» Этим делом является прославление Отца Сыном, дающее возможность Сыну создать и освятить Церковь, которую Он передает в руки своих учеников – апостолов. Поэтому мы вправе передать смысл этих слов в стихе 4 оператором **Opt (S, F)** как неявно имплицитующим **Opt (S, C)**. В стихе 5 выражен оператор **Opt (F, S)**, имплицитуемый оператором **Opt (S, F)**, содержащимся в предыдущем стихе. Семантическая запись этого стиха зеркально отражает организатор, формирующий всю семантическую структуру исследуемой главы. Оператор **Opt (S, C)** играет роль семантического маркера, выделяющего «сильные» фрагменты семантической записи (соответственно, стихи евангельского текста). В них прямо обозначается «дело», которое был призван совершить Сын: прославить и освятить Церковь. Сильные фрагменты, как можно увидеть из приведенной выше семантической записи, чередуются ритмически со слабыми, где не упоминается дело.

В молитве постоянно подчеркивается важность миссии Христа в мире и сам факт ее успешного свершения. Эта молитва как бы подводит итог славным деяниям Иисуса вплоть до начала Крестного пути, который начинает свершаться уже в следующей (18-й) главе. Этим содеянным является основание Церкви, завершающееся в Тайной вечери и в последней беседе с учениками, завершающейся словами «Я победил мир». В молитве, как и в этих словах, выражено торжество Иисуса, победившего мир. Поэтому в качестве основного смыслового момента мы можем с полным основанием выделить те фрагменты семантической записи, в которых выражено освящение Сыном созданной им Церкви, а также те, где непосредственно присутствует «организатор», указывающий на «дело» как на цель присутствия Сына в этом мире. В большинстве стихов этой молитвы, где есть данное выражение, явно говорится о Церкви, освящаемой Сыном. В стихе 4 слова «Церковь», или «ученики», или «люди, которых ты дал мне» явно не употребляются, но зато говорится о совершенном деле, т.е. об освящении Церкви, как результате

прославления Отца. В стихе 14 говорится об освящении Церкви Сыном через Отца и, в этом смысле, роль Сына как бы затушевывается. Поэтому, мы вправе этот стих не включать в число сильных, В результате остаются стихи, в которых присутствует выбранный семантический маркер

– «освящение Церкви Сыном». К ним уместно добавить стих 8. Присутствие в нем операторов, выражающих познание Церковью Сына через Отца и Отца через Сына, позволяют и этот стих отнести с должным основанием к числу семантически сильных.

Мы будем обозначать сильные фрагменты (стихи) буквой **p**, а слабые – буквой **q**. Тогда мы получим следующую последовательность:

ppq ppqq ppqq ppqq pq pqq ppqq p,

в которой отчетливо наблюдается ритмическое чередование групп фрагментов или (в стиховедческой терминологии) стоп четырех видов: **ppq** (первая стопа), **ppqq** (вторая, третья, четвертая, седьмая стопа), **pqq** (пятая и шестая) и, наконец, **p** (восьмая стопа).

Выделенный таким образом ритм явно ощущается при чтении молитвы вслух и про себя (во внутренней речи). Тем самым этот ритм можно рассматривать как свойство формы молитвенного текста, придающего ему особую «аттрактивность» – привлекательность для адресата, способствующую его восприятию, т.е. фасцинацию, о которой мы уже говорили как об условии того, что текст может выполнять коммуникативную функцию.

В молитве Первосвященника фасцинацию несет не только выявленный нами ритм, но и сам образ-организатор, как семантическая связка **Opt (F, S) => Opt (S,F)**. Для адресата, достаточно глубоко вошедшего в евангельские тексты, этот организатор обладает высокой значимостью и тем самым аттрактивностью, вызывая стремление глубже войти в содержание молитвы, определяющее фундаментальное отношение между Отцом и Сыном.

VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все вышеизложенное свидетельствует, что когнитивный аспект играет важную роль в психологии молитвы. Этот аспект связан с такими феноменами, как постижение и присвоение во внутренней речи (автокоммуникации) образа-организатора (значения) молитвенного текста, так и с фасцинацией присущей ритмической организации этого текста, и с ее ролью в поддержании процесса автокоммуникации. Анализу этих феноменов и было посвящено основное содержание статьи. Мы хотели бы отметить, что к этому же кругу проблем относится роль творческого воображения в реконструкции образа-организатора и, тем самым, в постижении значения молитвенного текста. Познавательная роль творческого воображения отмечалась Я.Голосовкером (*Голосовкер, 1994*). Реконструированный образ не обязан быть зрительным, но очень важно, чтобы он служил фокусом интенциональной направленности субъекта.

Сам факт наличия ритма (соответственно, и фасцинации) на семантическом уровне показывает, что вхождение субъекта в ритм молитвы требует реконструкции в многообразии лексических элементов, из которых складывается молитвенный текст, семантических инвариантов, соотносимых с образом-организатором. Эта реконструкция есть по сути понимание текста, то есть когнитивный феномен. Само по себе вхождение в ритм служит гармонизации сознания – преобразению хаоса темных стремлений подсознания в гармонию. В этом обнаруживается тесная связь когнитивных аспектов молитвы с фундаментальной идеей Б.Вышеславцева (*Вышеславцев*, 1994) о преобразении (сублимации) энергетики подсознания в гармоническое целое. Эта проблематика имеет принципиальное значение для выяснения глубинных связей между когнитивными аспектами психологии молитвы и психологическими проблемами аскетики, но обсуждение этой проблематики выходит за тематические рамки данной статьи. Указанная связь, однако, свидетельствует о том, что когнитивный аспект имеет принципиальное значение для психологии религии.

ЛИТЕРАТУРА

- Библер В.С. Понимание Л.С.Выготским внутренней речи и логика диалога (еще раз о предмете психологии) // Выготский Л.С. Мышление и речь. – М. 1996. – С.363-376.*
- Выготский Л.С. Мышление и речь. М; 1996.*
- Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994.*
- Голосовкер Я.Э. Имагинативная эстетика // Символ, № 29, 1994, С.73-127.*
- Кнорозов Ю.Б. К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. – М. 1973 – С.324-334.*
- Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры. // Труды по знаковым системам, вып. 6, Тарту, 1973. – С.227-243.*
- Льюис К.С. Виды значения // в кн. Семиотика. М., 1983, С.212-219.*
- Мухелишвили Н.А., Спивак А.А., Шрейдер Ю.А. В поисках общего значения. Сравнительный анализ восточных и западной молитв // Страницы, № 4, 1996, С.80-91.*
- Мухелишвили Н.А., Шрейдер Ю.А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии, № 3, 1997(а). С.79-91.*
- Мухелишвили Н.А., Шрейдер Ю.А. Информация и фасцинация в не прямой коммуникации // Научно-техническая информация, № 8, 1997(в). С.1-10.*
- Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // В кн. Теория метафоры, М., 1990, С.68-81.*
- о.Рэдклиф Т. Неистоимый источник надежды // Новая Европа, № 9, 1996, С.3-16.*
- Шаламов В.Т. Звуковой повтор-поиск смысла (Заметки о стиховой*

гармонии) // Семиотика и информатика, вып.7., М., 1976. – С.128-145.

Шрейдер Ю.А. О семантической теории информации. // Проблемы кибернетики. Вып.13, М., 1965. – С.233-240.