

ВЛИЯНИЕ МОЛИТВЫ НА СМЫСЛОВУЮ РАБОТУ ПЕРЕЖИВАНИЯ¹

Ф.Е. ВАСИЛЮК*

Процесс переживания может сопрягаться с процессом молитвы, и тогда оба процесса оказывают взаимное влияние друг на друга. Вводится различение трех планов протекания процесса переживания – непосредственного переживания, выражения и осмысления. Миссия последнего – решение задачи на смысл, которая состоит как в постижении личностного смысла свершившихся событий, так и в поиске источников осмысленности, в наполнении бытия смыслом. Какое влияние молитва оказывает на деятельность переживания в плане осмысления – вот главный вопрос статьи.

Можно различить три плана протекания процесса переживания – план непосредственного переживания, план выражения и план осмысления. При сопряжении процессов переживания и молитвы, молитва оказывает существенное влияние на каждый из этих планов. В данной статье речь пойдет о том, какие преобразования вносятся молитвой в план осмысления, и как это сказывается на целостном процессе переживания.

Что, собственно, представляет собой «план осмысления» переживания в отличие от планов «выражения» и «непосредственного переживания»?

В целостном переживании бывают моменты, когда доминантой процесса становится попытка выразить, высказать чувства и состояния другому:

¹ Статья представляет собой фрагмент из книги «Переживание и молитва: опыт общепсихологического исследования», которая скоро выходит в свет в издательстве «Смысл».

* *Василюк Федор Ефимович* – декан факультета психологического консультирования МГППУ, заведующий лабораторией научных основ психотерапии и психологического консультирования Психологического института РАО.

Друг мой, друг мой,
Я очень и очень болен.
Сам не знаю, откуда взялась эта боль².

В другие минуты доминирующим оказывается план непосредственного переживания, и тогда внимание концентрируется на самих испытываемых чувствах и состояниях:

И скучно, и грустно, и некому руку подать
В минуту душевной невзгоды...³

Наконец, бывают периоды, когда доминантой переживания становятся процессы поиска смысла. Одно дело испытывать тоску и одиночество («И скучно и грустно, и некому руку подать»), и совсем другое – пытаться осмыслить причины этой тоски, искать спасительные источники смысла и проверять их на наличие смыслообразующих потенций:

Желанья!.. что пользы напрасно и вечно желать?..
А годы проходят – все лучшие годы!
Любить... но кого же?.. на время – не стоит труда,
А вечно любить невозможно.

В динамике переживания все три плана сопричастствуют и взаимодействуют друг с другом, у каждого из них есть свое предназначение, своя незаменимая роль в целостной работе переживания. В плане непосредственного переживания человек должен чувственно испытать всю полноту выпавшей на его долю реальности, в плане выражения – выразить (в действии и общении, словесно и телесно) правду своего внутреннего опыта. Миссия же плана осмысления состоит в решении задачи на смысл.

Задача эта двуедина – она состоит и в выявлении смысла уже свершившихся событий жизни, и в поиске источников жизненного смысла, в наполнении бытия смыслом. Такой двойственности соответствует и сам термин «осмысление», который может пониматься, во-первых, как процесс постижения смысла свершившихся событий и обстоятельств; смысла, присущего им, но нуждающегося в обнаружении и выявлении, во-вторых, – как *о-смысление* – активность по приданию обстоятельствам смысла, обогащению их смыслом (так же, как в словах «о-зеленение», «о-свещение» и т.п. приставка «о» указывает на придание некоего каче-

² С.А. Есенин «Черный человек».

³ М.Ю. Лермонтов «И скучно, и грустно...».

ства, до того отсутствовавшего). Анализируя далее процессы плана осмысления, мы будем иметь в виду это его двуединое значение.

Хотя каждый из трех планов переживания может, в тот или иной момент, становиться доминирующим, но все же именно процессам осмысления принадлежит право ставить генеральные задачи и удерживать главную целевую установку, подчиняясь и служа которой, все другие планы и процессы переживания только и могут осуществить вполне свои особые цели. Когда эта динамическая иерархия искажается или извращается, возникают болезненные, патологические формы переживания.

Персонологическая трактовка переживания

Признание иерархического превосходства плана осмысления на уровне стратегии процесса связано с персонологически-энергичной трактовкой переживания. Переживает не переживание, а личность. И с философско-антропологической, и с теоретико-психологической, и с психотерапевтической точки зрения для теории переживания нет ничего важнее подчеркивания энергичного и личностного характера этого процесса. Переживание есть деятельность личности, именно деятельность и именно личности. Наша языковая интуиция «знает» это: о двухлетнем ребенке мы не говорим «переживает», хотя видим, какие он порой испытывает сильные эмоции. Сказать о некоем субъекте «он переживает» значит признать за ним достоинство личности, которая не просто «эмоционально реагирует», не просто «претерпевает страдание», а активно **участвует** в переживании.

Не стоит, конечно, преувеличивать возможности сознательного и волевого влияния человека на многие процессы, входящие в состав его целостного переживания, но более опасная психологическая и психотерапевтическая ошибка состоит в игнорировании активного участия личности в переживании. Из признания реальности этого участия вытекает важное следствие: личность в ответе за свое переживание. Разумеется, ответственность эта не может быть абсолютной и зависит от уникальных обстоятельств, но само ее наличие – и, соответственно, принятие или уклонение от нее – существенный имманентный момент переживания. В реальной жизненной практике (юридической, религиозной, семейной, педагогической и пр.) этическая «вменяемость» человека, его ответственность за свое переживание хорошо осознается, культивируется и порой нормативно закрепляется.

В развитых духовных практиках душевные состояния становятся предметом специальной заботы подвизающегося и его духовных учите-

лей, там разработаны тончайшие приемы наблюдения и влияния на душевные состояния, но эта область лишь рельефно выявляет то, что является реальностью и обыденного опыта. От вдовы общественное мнение ожидает, что горе ее не будет слишком кратким, но и не будет длиться дольше одного-двух лет; напроказивший ребенок будет прощен быстрее, если родители видят, что он чувствует себя виноватым; жених должен отчитаться перед невестой, почему у него грустный вид; на дискотеке от молодого человека ожидают раскованности, на ринге – «спортивной злости». Примеры предписаний, запретов, поощрений и прочих видов социально-нормативного управления сферой переживания можно множить и множить. Все это свидетельствует, о том, что социальная жизнь мало напоминает классического психолога, который мыслит переживание как «**психическую функцию**», то есть самодействующий натуральный процесс, а вполне разделяет тезис об ответственном участии личности в своем переживании.

Личностно-энергичный характер переживания не есть автоматически реализующая себя в позитивном виде данность, но антропологическая заданность. Во многих культурах и субкультурах естественность и спонтанность процесса переживания особо ценятся, безыскусственность его порой очень искусно культивируется (например, из духовных традиций – в даосизме, из психотерапевтических систем – в психодраме и гештальттерапии). Для самой же личности реальная интенсивность произвольных, спонтанных компонентов переживания часто является соблазнительным поводом для алиби. Поскольку в переживании очень немногое поддается прямому сознательному и произвольному управлению, так удобно бывает полностью элиминировать ответственность за свое переживание⁴.

Поэтому дело не только в теоретических трактовках – считать ли переживание личностным актом или стихийным самодвижущимся процессом, но и в самой реальности, в действительной тенденции процессов переживания сходиться с личностной орбиты, превращаться в стихийный самодействующий процесс. Личность может противостоять этой тенденции, а может и примириться с ней и даже поддержать ее, отчасти по вполне

⁴ Православная аскетическая практика выработала гибкие и надежные понятия (например, понятия «прилога», «сочетания» и «сосложения»), которые позволяют подвижнику проводить реалистическую границу зоны духовной ответственности и тем оберегать душу как от опасности самооправдания за якобы естественные чувства, так и от тотальной (психиатр сказал бы – «мегаломанической») вины за всякий помысел, вины, за которой стоит не высокая ответственность, а грех гордыни, и которая ведет к развитию страсти уныния (см.: *Преп. Нил Сорский*, 1991).

объяснимой слабости, отчасти по стремлению к «психологическим выгодам». Следствием этой победы стихийности является патология самого переживания и угроза невротизации или психопатизации личности⁵.

Но как бы то ни было, в форме ли отвержения, принятия или смеси того и другого, не только социум, а и сам переживающий человек в той или другой мере признает свою ответственность и свободу по отношению к переживанию. Из обыденного внутреннего опыта каждому известно, что мы пытаемся сознательно управлять собственными переживаниями, чаще – безуспешно, порой относительно успешно, но, во всяком случае, ищем средства для того, чтобы что-то изменить не только в обстоятельствах жизни, но и в собственных душевных состояниях.

Эти попытки влияния на переживание выражают собой и опираются на то или иное отношение личности к своему переживанию. Личность не только испытывает душевные состояния и процессы, но и относится к ним, оценивает и истолковывает их, стремится понять их истоки и сущность, старается изменить и направить их и т.д. Вся эта активность личности не является чем-то внешним по отношению к самому процессу переживания, она и составляет ту плоскость целостного процесса переживания, которую мы назвали *планом осмысления* переживания.

Задача данной статьи – описать изменения, которые претерпевает этот план переживания, когда переживание перетекает в молитву. Как в молитвенном контексте изменяется личностное отношение, оценка, ос-

⁵ Нормализация, исцеление самого процесса переживания, заблудившегося, болеющего, и оттого становящегося опасным (для здоровья, отношений, развития), состоит в возвращении ему личностного характера. Личность призвана участвовать в своем переживании. Наблюдения за больными неврозом убедительно показывают, что – перефразируя известный афоризм – если личность не займется своим переживанием, то переживание займется личностью. Поэтому тезис о личностно-энергичном характере переживания имеет фундаментальное значение для психотерапии. Психотерапия способна ведь поддерживать и культивировать разные тенденции, поразному добиваться зримых результатов. При отсутствии у психотерапии однозначной аксиологии и антропологической критериологии она может считать своим успехом и такие преобразования переживания, которые ведут как к снижению личностного «тонуса» самого переживания, так и к нравственному снижению пациента. Примером такого «позитивного» результата может быть успокоение пациента сначала на мысли, что все естественное не стыдно, затем, что все естественное позволено, и, наконец, что оно похвально, – в сочетании с поощрением к беспредельному расширению зоны «естественного». В психотерапии нельзя, впрочем, впадать и в другую крайность – непосильного персоналогического экстремизма, заигрывающегося идеалом героической воли и сквозной сознательности, и с пренебрежением относящегося к природным стихийным аспектам переживания.

мысление своих душевных актов и состояний, и как это сказывается на всем целостном процессе переживания?

Фаза предложения

Входом из стихии переживания в пространство молитвы часто служит специфическая жалоба, в которой человек как бы выкладывает перед Богом наиболее сильные, мучительные и неподвластные ему душевные состояния. «Унывает во мне душа моя» (Пс. 41:7); «Помилуй меня, Господи, ибо тесно мне; иссохло от горести око мое, душа моя и утроба моя» (Пс. 30:10); «Скорби сердца моего умножились... призри на страдание мое и на изнеможение мое...» (Пс. 24:17–18) – вот примеры такого рода молитвенных воззваний. Выше мы закрепили за ними термин «акты предложения».

Акт предложения, как видно из примеров, включает в себя следующие внутренние действия: обращение к Ты, постановку своей души под взор Ты, поименование душевных состояний.

Первое психологическое следствие акта предложения состоит в том, что из стихии переживания выходит субъект молитвы. Он отделяется от стихии, но не порывает с нею связь. Сам факт такого рождения субъекта молитвы сопряжен с одновременной актуализацией четырех феноменологических фигур: «Я», «Ты», «душевное состояние» и «отношение Я к душевному состоянию».

Одна из этих фигур – *душевное состояние*, рождается в этот момент второй раз. Первый раз оно родилось как непосредственная реакция душевного организма на возникшую ситуацию. В качестве такой непосредственной реакции состояние носит черты субстанциональности. Субстанция, по одному из определений Гегеля, есть в-себе-и-для-себя пребывающее бытие. Так и непосредственное эмоциональное состояние изнутри ощущает себя как самодостаточную, довлеющую себе, в себе имеющую свое основание и определение реальность.

Но вот в молитвенном акте предложения происходит «наречение имени» этого состояния, и, ограниченное и удерживаемое теперь своим именем, оно приобретает статус третьего лица – *того, о чем идет речь* между первыми двумя лицами – **Я** и **Ты**, личностью и Адресатом молитвы.. Это бытие душевного состояния в третьем лице хотя и не преобразует автоматически всю его сильную душевную стихию, но, тем не менее, начинает оказывать на нее постоянное влияние (как на человека порой влияет новый статус, новое социальное положение), способное, в конечном счете, определить течение и судьбу душевного состояния.

Наконец, акт предложения порождает *отношение Я к переживанию*. Это самое существенное для процессов плана осмысления событие. Общая задача плана осмысления, задача на смысл, в том, по преимуществу, и заключается, чтобы формировать, развивать и преобразовывать личностное отношение ко всем моментам бытия, вовлеченным в переживание. Вся эта работа еще впереди, личности еще только предстоит понять истоки и вникнуть во внутренний смысл случившегося, оценить опыт, занять позицию, предстоит ставить перед собой вопросы и искать на них ответы, но зачатки, почки всех этих будущих действий можно заметить уже в акте предложения. В частности, здесь начинается характерное личностно-смысловое познание своей души, которое затем будет продолжено особыми *актами вникания*. Оно различимо уже в акте «наращения имени» душевного состояния.

«Имя» душевного состояния есть ответ на два вопроса – *что* испытывается (уныние, скорбь, горечь и т.д.) и *кем*, кто, собственно, феноменологический субъект переживания. Потому имя состояния обычно двусоставно: «Душа скорбит», «Тесно мне», «Иссохло от горести око мое» и т.п. При этом в качестве феноменологического субъекта переживания может выступать не только целое Я, снабженное порой сильными эпитетами («блудный аз», «окаянный человеце» и т.п.), но и отдельные его «функциональные органы» (сердце, душа, око, утроба и пр.). Такого рода именованья являются актами познавательными в том смысле, что недифференцированную стихию непосредственного переживания они структурируют в терминах «анатомии» и «психологии» «внутреннего человека» (2Кор. 4:16). Тем самым «внутренний человек» феноменологически актуализируется, и появляется возможность его участия как особого лица⁶ в молитвенном диалоге. Именно в диалогической молитвенной атмосфере, после первичного именованья душевного состояния, и ставится зада-

⁶ В грамматическом смысле это может быть и первое, и второе, и третье лицо, что чрезвычайно важно для динамичного разворачивания молитвенного диалога. Вот соответствующие примеры. Первое лицо: «Аз окаянный к Тебе прибегаю...». К феноменологическому субъекту, находящемуся во втором лице, может обращаться и сам молящийся («Душа моя, душа моя, восстани, что спиши, конец приближается...», «Душе моя грешная, того ли восхотела еси?»), и Бог, что в молитвословиях выражается такими, например, призывами, исходящими как бы от Него («О безумный человеце, доколе углебаюши, яко пчела, собираеши богатство твое? Вскоре бо погибнет, яко прах и пепел, но более взыщи Царствия Божия»). О пребывании душевного состояния в третьем лице мы уже упоминали. Когда молящийся, обращаясь к Богу, провозносит, например: «Душе бо моя грешная того восхоте [пожелала]...», то субъект желанья, «душа моя грешная» ставится как раз в позицию третьего лица.

ча на смысл, решать которую призваны процессы плана осмысления переживания.

Фаза вопрошания

Будучи введенной актом предложения в молитву, душевное состояние попадает в новую систему отношений. Раньше оно было самоочевидной непосредственной данностью, теперь же оказывается в положении «*подвопросности*», становится предметом напряженной осмысляющей активности. Она разворачивается в следующей фазе молитвы, которую по смыслу главного ее акта можно назвать фазой вопрошания.

Стоит предварить теоретический анализ наблюдением-метафорой. Двухгодовалый мальчик влез на скамейку и, раскачивая ее, что-то кричит. Неподалеку сидят его родители. Вдруг скамейка теряет равновесие и вот-вот упадет. Лицо малыша рывком обращается к матери и искажается гримасой страха, но в этом страхе явно читается изумление, недоумение: «Что случилось?! Мир рушится, как же так?!». Страх не ведет к попытке спастись или закрыть глаза, замереть, ни к каким потенциально адаптивным или защитным реакциям, он обращается в **вопрос**. Мама, мгновенно оказавшаяся рядом, берет малыша на руки, и отсюда, из надежной и безопасной позиции дает ему рассмотреть скамейку, на которой он стоял, что-то успокоительно-разъяснительное говорит. Вся эта ситуация – живой символ фазы вопрошания. Вопрошание – это не любопытство, не исследование, это обращенное к *другому* фундаментальное, глубинное, экзистенциальное недоумение перед **иным**. И мать это интуитивно чувствует: она не утешает, не защищает, не наказывает, а – *объясняет*, понимая, конечно, что на интеллектуальном уровне ребенок не поймет всего объяснения, но сама объясняющая интонация передаст ему спокойное отношение к случившемуся и тем поможет включить неведомое в картину жизни.

Три операции образуют структуру акта вопрошания. Называя перед Богом свое душевное состояние или просто внутренне указывая на него, человек: а) *ставит вопрос о его смысле* (зачем? за что? почему?)⁷. Затем,

⁷ Это вовсе не рассудительно-философские вопросы, в них кричит боль, отчаяние, протест, но все же это вопросы на смысл, ибо недоумение доминирует в них над страданием. «На это сказал я: лучше было бы нам вовсе не быть, нежели жить в нечестиях и страдать, не зная, почему» (ЗЕзд. 4:12). Не просто страдать, а страдать, не зная почему – вот главная мука. Не избавление, а понимание смысла – вот главная мольба: «И отвечал я, и сказал: молю Тебя, Господи, да дастся мне смысл разумения» (ЗЕзд. 4:22).

сохраняя напряжение этой вопросительной установки, он должен совершить еще два усилия: б) *удерживать это подвопросное душевное состояние*, не давать ему ускользнуть из поля внимания, но и не позволять своевольно занимать весь объем души собой ли или произвольными мыслями, пытающимися «обрабатывать» его, а то и отвечать на заданный Богу вопрос; в) *удерживать духовную открытость*, обращенность к Богу и ожидание ответа.

Само по себе это тройное усилие – удержание вопроса, удержание состояния и удержание открытости – превращает душевное состояние в воплощенный вопрос, в неотступное алкание смысла – и уже одним этим психологически преобразует его. Как же именно? Такое усилие **сублимирует** душевное состояние, *энергизирует* и *синергизирует* его.

Поясним эти утверждения. В ситуации беды у человека есть разные стратегии. Он может отказаться от борьбы за смысл. «Похули Бога и умри», – так жена Иова отвергает саму мысль о возможности поиска смысла и правды в случившейся катастрофе. Человек может принять готовый, шаблонный смысл. «...Наказания Вседержителя не отвергай» (Иов 5:17), – так друзья Иова убеждают его признать, что обрушившиеся на него бедствия – справедливое воздаяние за грех и нужно только применить эту общую истину к себе («Вспомни же, погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы?» – Иов 4:7). Наконец, он может встать на путь поиска смысла, жажды смысла, требования смысла. «...Ныне горька речь моя: страдания мои тяжелее стонов моих. О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы пред Ним дело мое и уста мои наполнил бы оправданиями; узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне» (Иов 23:2-5), – так сам Иов ищет смысла и правды в своем страдании, желая открыться перед Богом сердце и жизнь и получить ответ. «О, если бы кто выслушал меня! Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне...» (Иов 31:35).

В первой реакции есть своя трагическая правда, но метафизически – это всегда правда смерти, и потому в реальности переживания – это путь к общему его снижению, утрате личностного и смыслового начала в нем. Переживание становится темным, мутным, как пересыхающее озеро, и начинает все время повторять самое себя, превращаясь в пределе в нескончаемую, беспросветную и неподвижную муку⁸.

⁸ Есть чувство и есть смысл чувства. Единое душевное состояние содержит в себе эти оба компонента в разной пропорции. Например, одна и та же по интенсивности и характеру боль может иметь разный смысл и, соответственно, по-разному переноситься. В недавней работе (Василюк, 1997) мне довелось описать случай психоте-

Второй путь хоть и пытается внести в переживание смысл, но в своей шаблонной правильности проходит мимо конкретной живой души, игнорирует уникальную жизненную правду, хочет заменить нормой творческую работу личности и, тем самым тоже, предоставляет реальное переживание самому себе, оставляет его без просветляющего и оживляющего влияния. Обе эти стратегии замыкают человека внутри своего переживания, а в самом переживании приостанавливают живой ток внутренней смысловой работы, обе – мертвят переживание.

Молитвенное же вопрошание о смысле, реализуя третью стратегию, во-первых, **сублимирует** переживание, то есть совершает «возгонку» отвердевающих чувств уже одним тем, что душа возгорается ожиданием смысла, взысканием его; во-вторых, **энергизирует** переживание, то есть стимулирует его деятельную, активную природу, и, в-третьих, **синергизирует** переживание, то есть освобождает его от самозамкнутости, от самодовления и открывает навстречу со-работничеству, совместному смысловому поиску, со-переживанию, возбуждает в нем готовность к встрече с новыми, неизвестными смыслами.

Фаза замирания-прислушивания

В молитвенном вопрошании есть растущее напряжение, требующее своего разрешения. Оно создается двумя разнонаправленными динамическими тенденциями. Одна направлена внутрь, стремится все глубже

рапевтического купирования зубной боли, где был использован тот факт, что болевые ощущения до и после посещения зубного врача разительно отличаются по переносимости (хотя могут быть равными по интенсивности) вследствие различий в их смысле. После стоматологических манипуляций боль сравнительно легко переносима из-за того, что ее смысл – «все уже позади». На уровне ощущения боли (вне ее смысла) человек испытывает мучения, на уровне смысла боли он страдает. Мучение – это переживание бессмысленной боли, или бессмысленное переживание боли, в мучении умерщвляются сознание и воля, стирается личность; страдание же, напротив, – это взыскующее смысла переживание боли, душевный труд, выставивая в котором, личность таинственным образом возрождается и растет. С точки зрения этих определений мученичество, как духовный подвиг, в своей психологической сути есть не количество и интенсивность перенесенных мук, а – победа над мукой, в качественном отношении высший тип страдания, который характеризуется предельным **доминированием смысла над силой боли**, победой смысла над силой. Эти различия позволяют предложить формулу сверхзадачи психотерапии: психотерапия не призвана избавлять человека от страдания, ее миссия в том, чтобы помочь ему превратить муку в страдание и – перестрадать. (Схожего понимания придерживается Т.П.Гаврилова, беседа с которой помогла уточнить эти формулировки.)

уяснить смысловое ядро вопроса, о чем же именно я хочу спросить, вторая тянется к Адресату вопрошания, напряженно ждет ответа. Эти тенденции реализуются в следующей фазе молитвы особыми актами – «актом вникания» и «актом замирения-прислушивания». В акте «вникания» человек стремится вчувствоваться в жизненный смысл происходящего, вникнуть в свое душевное состояние и экзистенциальную ситуацию, нащупать ту смысловую реальность, от которой и по поводу которой он задает свои молитвенные вопросы. Но в определенный момент этот внутренний поиск смысла доходит до своего предела, и на пике недоумения и отчаяния замирает от невозможности найти удовлетворение в своем замкнутом контуре. И тогда вся энергия процесса переживания смещается и концентрируется на другом полюсе, так что это замирание оказывается не опусканием рук, а напротив, высшей точкой напряжения.

В этот напряженный момент молитвенного переживания возникает особая душевно-духовная задача – различения ответа, поскольку есть опасность не расслышать вовсе, расслышать не то, принять собственные умственные и чувственные «шумы» за ответ и т.д.

Внутренняя активность по решению этой задачи направлена парадоксальным образом против всякой внутренней активности, на создание душевной тишины. Один из евангельских образов уподобляет молитву стоянию перед закрытой дверью (Лк. 11:9). Стоящий обычно не знает, слышат ли его, и чередует стук в дверь с характерными паузами, когда он замирает и весь превращается в *обращенный-туда-слух*. Эти паузы – точная психотехническая метафора для внутреннего поведения в фазе замирения-прислушивания. Молящийся должен мягко отклонять посторонние помыслы (мягко, – чтобы энергичной борьбой не поднять излишний шум) или уводить от них внимание, осаживать внутреннюю спешку с получением ответа (из которой может вытекать произвольное стремление «подсказывать» Богу), терпеть безответность без отчаяния, а, напротив, с усилием и усилением чаяния, т.е. с сохранением обращенности, открытости, чуткого ожидания и желания ответа. Усилие по созданию и сохранению внутренней тишины в молитве – главная задача фазы замирения.

В этой фазе происходит реструктурирование способа переживания, в результате которого душевное состояние, бывшее центральным предметом внимания, феноменологической фигурой, превращается в фон, а фокусом внимания становится тишина, и молитва обретает апофатический характер, в том смысле, что отступают, уходят в тень все идущие от человека положительные определения, именованья и даже

просьбы и вопрошания, а остается лишь «трансцендирующее ожидание», что *оттуда*, из тишины и молчания проступит ответ. Душевная тишина становится иконой трансцендентного, в которой оно может явить себя⁹.

Какое влияние оказывает акт замирения-прислушивания на работу процессов осмысления и на все переживание в целом? В этой фазе молитвы радикально меняется режим всего переживания и метод решения задачи на смысл. Становясь фоном, а не фигурой, уходя в тень, переживание перестает быть активным поиском смысла, но оно вовсе не превращается в пассивное, безразличное претерпевание. «Трансцендирующее ожидание» – это пассивность, но пассивность чрезвычайно активная, живая, бодрствующая. Из переживания уходит всякая рассудочность, всякая суетливость, всякая озабоченность и «многопечительность», словом, всякий активизм, пытающийся так или иначе исхитриться и добиться своего своими силами и своим умом. Воцаряется чуткая внутренняя тишина¹⁰.

И что же это дает переживанию? Не предает ли сам акт замирения главную цель работы переживания, коль скоро в нем затухает активность по поиску смысла? Нет, потому что в глубинной своей сути всякое продуктивное переживание есть таинство творчества. В кризисной ситуации человек от безысходности пытается, конечно, конструировать смыслы и целенаправленно искать смысловые опоры жизни, и без этой части работы переживанию не обойтись, но парадоксальным образом живые смыслы никогда не оказываются планомерным продуктом сознательной и произвольной активности, они не конструируются и не отыскиваются, они рождаются. Обретение смысла в каком-то отношении всегда неожиданно, нечаянно, – как научное открытие, поэтическое слово, художественное озарение. Культивируемая актом замирения тишина создает в душе не опустошенность, а освобожденность – характерную чуткость, творческую отзывчивость, свободную от штампа и заданности, от цели и предубеждения, натянутую струну, молчащую, но готовую откликнуться на любой звук. Итак, создание состояния творческой откликаемости – вот главный вклад акта замирения в целостную работу переживания, совершающуюся внутри молитвы.

⁹ В том понимании семиотики иконы, по которому она есть символ, не изображающий, а являющий собою иную реальность (см.: *Трубецкой*, 1998; *Языкова*, 1994).

¹⁰ В развитых формах, на вершинах аскетического опыта подвижнику даруются состояния **священнобезмолвия**, но в каком-то генетически первичном виде эти состояния входят как необходимый момент и в молитву новоначального.

Фаза принятия ответа

Никакое, даже самое большое, духовное усилие в молитве совершенно не гарантирует получения ответа. Молитвенное вопрошание о смысле может так и остаться без ответа, или же молящийся, заметив некие изменения, может пребывать в сомнении, являются ли они ответом, но иногда он с убедительностью, превышающей очевидность обычного чувственного восприятия, ощущает их как ответ. Какова бы ни была объективная мистическая сторона дела, феноменологически ответ (или его отсутствие) есть факт, на который человек должен отреагировать особым актом *принятия ответа*.

О принятии здесь стоит говорить в трех значениях, которые в совокупности описывают полную операциональную структуру этого акта. В-первых, принять в смысле «получить» – расслышать, зафиксировать сам факт ответа; во-вторых, принять в смысле «понять» – ассимилировать содержание ответа, включить его во внутреннюю структуру сознания; в-третьих, принять в смысле «согласиться» – утвердить, признать, сказать полученному ответу «да». Подобным образом, для офицера одно дело принять от нарочного пакет с приказом и расписаться в получении, другое вникнуть и осмыслить суть приказа, третье – принять его к исполнению. Рассмотрим эти операции акта принятия.

Принятие-получение

Принятие-получение ответа может происходить в самых разнообразных формах. Если оставить за пределами обсуждения разнообразные чудесные явления, даже и задокументированные, то, судя по многочисленным свидетельствам, ответ может быть дан как в форме событий внутренних – появление особых состояний, мыслей, чувств, воспоминаний, намерений, так и событий внешних – неожиданная встреча, известие, изменение состояния здоровья, перемена обстоятельств и т.д. Всех их объединяет то, что молящийся ощущает удивляющую его, часто непрямую, но *явную связь* события со своим молитвенным вопрошанием. Это звучит как тавтология – ведь указанная связь и дает, собственно, возможность квалифицировать возникшие изменения как «ответ». Но так – на логическом уровне, на уровне же феноменологическом свойство «быть ответом» не выводится рассудком из какой-то, например временной, связи (помолился – и вскоре отклик), а свидетельствуется самими «говорящими» вещами, событиями или состояниями, они самопредставляются в качестве ответа: «вот я!» (так примерно ведет себя подосиновик в лесу: не грибник выслеживает и находит его, а сам он заявляет о себе красной шляпкой – «вот я!»). Это – первый феноменологический признак «ответа».

Второй его часто указываемый в свидетельствах признак – особое переживание душевного покоя, умиротворенности, утешенности, примиренности, ясности, всего того, что объединяется понятием *благодатных состояний*¹¹. Характерно, что и эти благодатные состояния возникают не вследствие наступивших изменений, а как бы поверх них, а то и вопреки им, и тоже ощущаются как самостоятельное и самоценное качество самого ответа.

Третий характерный признак получения «ответа» – его *психологическая невыводимость* из ситуации вопрошания.

Предлагаю читателю в качестве отдыха и отвлечения провести небольшой психологический эксперимент, призванный послужить иллюстрацией этой непредсказуемости и психологической невыводимости ответа, получаемого в молитве. (К сожалению, в эксперименте не смогут принять участие те, кто твердо помнит текст шекспировского «Гамлета»). Инструкция такова: прочитайте, пожалуйста, приведенный ниже монолог короля Клавдия, из которого исключена одна, последняя, строка, и попробуйте угадать ее смысл.

О, мерзок грех мой, к небу он смердит;
 На нем старейшее из всех проклятий –
 Братоубийство! Не могу молиться,
 Хотя остра и склонность, как и воля;
 Вина сильней, чем сильное желанье,
 И, словно тот, кто призван к двум делам,
 Я медлю и в бездействии колеблюсь.
 Будь эта вот проклятая рука
 Плотней самой себя от братской крови,
 Ужели у небес дождя не хватит
 Омыть ее, как снег? На что и милость,

¹¹ О благодатных явлениях в духовной литературе написано немало. Но, стараясь по возможности избегать в этом тексте анализа свидетельств даже и вполне «житийских», но относящихся к высоким ступеням духовного опыта (таких, например, как знаменитая беседа Н.А. Мотовилова с преподобным Серафимом Саровским, – см.: *Мотовилов*, 1993), мы предпочитаем держаться тех первичных слоев опыта, которые, пусть и в обрывочном виде, знакомы всякому непредвзятому наблюдателю, даже считающему себя человеком «нерелигиозным», «неверующим». Такой человек, если речь идет не о философских прениях о Боге, но о трагических поворотах личной судьбы, может вспомнить хотя бы один-два эпизода, когда ему было не до мировоззренческих диспутов, а душа сама неожиданно обращалась не к «богу философов», а к Кому-то Неведомому, моля о чудесном избавлении себя самого или близких. И сердце, хоть на миг, согревалось благодатной успокоенностью, необъяснимой уверенностью – «все будет хорошо».

Как не на то, чтоб стать лицом к вине?
И что в молитве, как не власть двойная –
Стеречь наш путь и снискивать прощенье
Тому, кто пал? Вот, я подьемлю взор –
Вина отпущена. Но что скажу я?
«Прости мне это гнусное убийство»?
Тому не быть, раз я владею всем,
Из-за чего я совершил убийство:
Венцом, и торжеством, и королевой.
Как быть прощенным и хранить свой грех?
В порочном мире золотой рукой
Неправда отстраняет правосудье
И часто покупается закон
Ценой греха; но наверху не так:
Там кривды нет, там дело предлежит
Воистине, и мы принуждены
На очной ставке с нашею виной
Свидетельствовать. Что же остается?
Раскаянье? Оно так много может.
Но что оно тому, кто нераскаян?
О жалкий жребий! Грудь чернее смерти!
Увязший дух, который, вырываясь,
Лишь глубже вязнет! Ангелы, спасите!
Гнись, жесткое колено! Жилы сердца!
Смягчитесь, как у малого младенца!

.....

Опущенная строка помещена в последней сноске данной статьи. Читатель, надеюсь, сможет оценить, как неожиданна, нелогична, ничем не обоснована *такая* концовка *такого* монолога, как она непонятна и как в то же время... глубоко понятна, какую правду выговорил художественный гений Шекспира, правду, превосходящую всякую психологическую и характерологическую логику.

Ответ на молитву всегда удивляет, он находится не на той же линии, что вопрос, а совсем в другой плоскости, от других оснований отталкивается; по смысловому богатству он многократно превосходит вопрос, но при этом не игнорирует его как незначимый и малоосмысленный, а преобразует и развивает.

Таковы три феноменологических признака получения ответа на молитву: а) ощущение несомненной связанности события ответа с молитвенным вопрошанием, б) сопровождающее это событие благодатное чувство, не зависящее от содержания события, в) удивляющая психологи-

ческая и логическая невыводимость ответа из всей экзистенциальной ситуации молящегося.

Как уже говорилось, у него могут возникнуть сомнения, считать ли ту или иную перемену ответом, или даже уверенность, что он не услышан. Эти ситуации становятся поводом для новых витков переживания и предметом особых молитвенных усилий. Например, молящийся может вернуться к акту обращения и призывания¹², может выразить в молитве горькие чувства, вызванные самим фактом молчания и безответности – чувство одиночества, покинутости; может обернуться к покаянному регистру переживания своего недостойнства и т.д.¹³ Словом, отсутствие ответа или сомнение в том, что он дан, не обрывают молитву, а могут, напротив, дополнительно активировать ее, обогатить новыми вовлекаемыми в молитвенный круг содержаниями, стимулировать новые молитвенные усилия.

Принятие-понимание и принятие-признание

Но коль скоро ответ на молитвенное вопрошание о смысле все же получен, независимо от формы, в которой он пришел, независимо от того, понятен он или не понятен, был ли он желанным или нет, человек становится перед проблемой принятия его в свое сознание и в свою жизнь. Это две разные задачи – задача сознания и задача воли, два разных, но связан-

¹² «Не скрывай лица Твоего от меня, в день скорби моей приклони ко мне ухо Твое..., скоро услышь меня» (Пс. 101:3).

¹³ Книга Псалмов полна таких горьких минут богооставленности. «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего вопля моего. Боже мой! я вопию днем, – и Ты не внемлешь мне, ночью, – и нет мне успокоения» (Пс. 21:2-3). Но вот пример из современной поэзии, выражающий ту же тоску с детской безоглядностью:

Глаза мои засыпают пески –
барханы тоски.
.....
Боже!
Взываю к Тебе с самого дна!
Я одна!
Я не слышу Тебя!
Вселенская пустота
Заграждает Твои уста!
Крикни мне в ухо, полужасыпанное песком!

Взгляни на меня
Хоть одним глазком!
(Котляр Э. В руки твои. М.: Московский Парнас, 1999).

ных между собой акта. Они исполнены настоящего драматизма, потому что ответ, получаемый в молитве, не эквивалентен вопросу, он с избытком превышает его и потому преобразует сам исходный вопрос, перерачивает его, показывает, каким он по сути должен был быть. Во многих областях жизни, а особенно в науке, критически важно точно ставить вопрос, без этого познание идет по ложному следу и почти невероятно найти истину. В молитве же человеку может быть дан истинный ответ на неточный, а то и ложный вопрос. И этот ответ ставит человека в новую, очень требовательную ситуацию, в которой он и не собирался оказываться. Он шел просить милостыню и был бы рад поданной копейке, а вдруг – получил царство, шел проситься в наемники, а получил сыновство (Лк. 15:11–32). Дело не в количестве благ, царство – вовсе не большая-большая копейка, дело в особом качестве обретаемого, требующем от просящего внутренней активности по «впусканию» в себя ответа, его духовной ассимиляции¹⁴, и целостного отклика на дар ответа, отклика, который по конечному своему смыслу является рождением в себе нового человека. Он ставил вопрос и ждал, а то и требовал ответа, но вот ответ дан ему, и перед лицом ответа сам человек оказался весь под вопросом, ибо, будучи получен, ответ обернулся призывом...

Таков общий смысл ситуации, но рассмотрим порознь две взаимосвязанных задачи, которые ему предстоит решить: задачу сознания и задачу воли.

Задача сознания состоит в необходимой перемене ума, метанойе. Когда в молитвенном вопрошании человек ставил вопрос на смысл, он исходил из установки самоидентичности: в мире, в моей жизни и в моей душе что-то не то и не так, я хочу это понять, осмыслить, исправить, об этом «что-то» мой вопрос и недоумение, о *чем-то моем*, но не обо *мне*. А ответ может прийти обо мне, о моем личностном ядре, о

¹⁴ О. Павел Флоренский (1977, с.184) писал: «Мы окружены благоуханием, но для восприятия его необходимо вдохнуть в себя благоуханный воздух; мы облиты светом, но чтобы увидеть его – необходимо открыть глаза. Всё данное нам должно быть активно взято, чтобы войти в состав духовного организма; и именно как живое целое он не воспринимает ничего, что не было бы им самостоятельно усвоено: данность, покуда она вне, может раздавить духовный организм, но не может внедриться в его состав без его соизволения. И Божественная энергия, та самая, которая создала нас и дала нам единство и самоопределение, которая дала нам иметь собственную энергию, она еще менее, чем условные данности чувственного мира, насилует нас и вторгается в нас без нас. Пучина несозданного Божественного Света – всегда вокруг нас, всегда с нами; но энергия Божия содействует нам лишь тогда, когда мы открываемся такому действию, устранив средостение своей самости».

корне моего Я. Вопрос был о том, как спасти оказавшуюся под угрозой форму или образ жизни, а ответ может быть о том, как спасти жизнь. Ответ показывает, что воистину почти каждому молящемуся может быть сказано «не знаете, чего просите» (Мф. 20:22). Законник спрашивает у Иисуса, как мне *понять*, кто из людей *мне ближний*, а ответ, который он получил в виде притчи о добром самарянине (Лк. 10:30–37), переиначивает сам вопрос – что ему *делать*, чтобы *самому стать им ближним*.

Это-то превосходство ответа над вопросом и требует порой труднейшей внутренней работы, чтобы освободить в душе место, причем место центральное, почетное, для нового полученного содержания. Два основных условия, два душевных качества, на которые многократно указывает духовная литература, облегчают и делают возможным такое принятие – смирение и доверие Богу, – «духовная нищета», освобожденность от своего, желание получить вразумление и смысл от Бога, доверчивое отношение к полученному, пусть неожиданному, непонятному, трудному, но, тем не менее, принимаемому, причем принимаемому не на основе расчета, взвешивания и оценки, а на основе одного лишь всеми силами удерживаемого доверия Богу.

Однако усилиями сознания дело не исчерпывается. Искавшийся переживанием и пришедший через молитву смысл вовсе не останавливает автоматически работу переживания, подобно тому, как полученный ответ завершает решение арифметической задачи. Напротив, обретенный в молитве смысл распахивает перед переживанием перспективу включиться в жизнедеятельность. Отсутствие смысла – тупик, смысл – открытая дверь. Смысл – не вещь, он существует лишь энергично, как установка и возможность действия. Смысл не просто нечто проясняет, но и призывает к действию, дает ему силу и указывает путь. Поэтому получение ответа на вопрошание о смысле предполагает не только перемену ума, перемену образа мысли, но и перемену образа действий, это не только задача сознания, но и задача воли, требующая решимости и мужества. Одно дело понять и даже принять ответ и согласиться с ним, и совсем другое – решиться на его воплощение, осуществление.

В молитве есть особый орган, призванный осуществлять эту задачу воли. Речь – о завершающем восклицании «Аминь» («да будет», «истинно», «подтверждаю»), которое о. Павел Флоренский (1977, с.183) назвал «скрепой» молитвы. «Аминь» сжимает в одну точку человеческой решимости развитые всем ходом молитвы энергии и смыслы.

«Аминь» является актом собирания воли, итожащим все внутренние решения, к которым подступал человек в ходе молитвы, и поворачиваю-

щим его от переживания и молитвы к жизни и действию. Если смысл, продолжая метафору, – распахнутая из тупика дверь, то «аминь» – это шаг в дверь и одновременно акт впускания в пространство жизнедеятельности благодатных энергий, снятие последних внутренних преград, акт согласия на вселение Духа в сами процессы человеческой жизни и действия¹⁵.

«Аминь» – завершающий молитву акт, но он не обрывает ее, а переводит в другой регистр существования, включает обретенный в молитве смысл в мотивационное сердце будущей деятельности. Это акт, который устремлен вылепить молитву в материале жизненного процесса, процесса предметной деятельности, а саму деятельность сделать воплощенной молитвой, священнодействием¹⁶.

Суммируем предыдущее обсуждение применительно к главному предмету анализа: каково в целом влияние молитвы в фазе принятия на решение стоящей перед переживанием задачи на смысл? Отвечая на этот вопрос, оставим в стороне все неопределенные, смутные, сомнительные случаи откликов на молитву. Хотя они, конечно, составляют эмпирическое большинство, но вовсе не они выявляют суть отношений между переживанием и молитвой в этой ее фазе.

Суть же эта открывается именно тогда, когда ответ на молитвенное вопрошание о смысле разрешает всю муку бессмысленности, с которой пыталось справиться переживание, и разрешает совершенно. Каковы чер-

¹⁵ В молитве Святому Духу есть характерная антиномия. К Нему, наполняющему Собой все («Иже везде сый и вся исполняяй»), молящиеся обращаются со странным, казалось бы, прошением и приглашением **вселиться** в них («Прииди и вселися в ны...»). «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), но есть, выходит, одна онтологически выделенная область, в которой Он действует и пребывает лишь с чьего-то согласия, – область человеческой свободы.

¹⁶ Здесь логика текста возвращает нас к теме общепсихологического сопоставления категорий переживания, молитвы и деятельности, недавно обсуждавшейся на страницах журнала (см. *Василюк*, 2002). Уместно сказать, что в этом теоретическом контексте появляется продуктивная возможность описания вертикальной иерархии предметной деятельности, на нижней ступени которой (ступени смысловой обедненности) деятельность становится «суетой», а на верхней (ступени смысловой наполненности) – «священнодействием». Суета – обычное осмысленное действие – священнодействие – вот три ступени этой иерархии. Под «священнодействием» здесь имеются в виду не специальные обрядовые акты, а знакомые из обыденного опыта ситуации, когда наполненная смыслом работа, т.е. работа объективно значимая и, в то же время, любимая, исполняется человеком как таинство, благоговеино, сосредоточенно, тщательно, любовно. Это бывает видно даже со стороны, так и говорят о мастере своего дела – «он буквально священнодействует».

ты этого совершенства? Во-первых, молитва восполняет дефицит или утрату смысла, породившее переживание, не по принципу необходимой достаточности, а по принципу избытка¹⁷. Во-вторых, в молитве ответ асимметричен вопросу, точнее, он семантически более многомерен, так что вопрос оказывается всего лишь гранью ответа. Третье: вследствие своего смыслового превосходства ответ ставит под вопрос сам вопрос. Ответ переструктурирует глубинные предпосылки и основания, из которых выросал вопрос и которыми он держался. Так что порой он и вовсе отменяется, снимается¹⁸.

В целом при всем желании проследить нить смысловой логики, протянувшейся от вопроса, поставленного переживанием, к ответу, полученному в молитве, приходится констатировать, что в окрестностях точки ответа происходит обрыв, скачок, сдвиг, так сказать, семантическое возмущение, логическая аномалия. (Но, странное дело, она совершенно не смущает самого «потерпевшего»). В результате этого сдвига человек оказывается в новой экзистенциальной ситуации. Ответ не становится зако-

¹⁷ «...Не открою ли Я для вас отверстий небесных и не изолью ли на вас благословения до избытка?» (Мал. 3:10). «Я пришел для того, чтоб имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10).

¹⁸ Таковы очень распространенные свидетельства о духовных беседах со старцами. Человек ехал к старцу с «вопросом», с мучительно затянувшимся (в обоих смыслах) жизненным узлом, не развязав который, казалось ему, невозможно дальше жить, а выходит из кельи – и с удивлением обнаруживает, что не может по-настоящему понять, почему, собственно, это его так мучительно тревожило. И не в том дело, что «вопрос» распутался и разложился по полочкам в беседе со старцем (сам предмет тревоги мог остаться в прежнем состоянии), а в том, что появилась другая жизнь, другой дух, новое мироощущение, в котором вопрос этот не может занимать такого места, какое занимал до сих пор, место камня, загораживающего выход из темной пещеры. Каков, вообще говоря, методологический статус такого рода свидетельств для научной психологии? Статус психологического документа. Анализ таких документов с научных позиций, конечно, должен учитывать весь их коммуникативный и жанровый контекст, но при необходимой научной обработке они могут дать ценнейший материал. Психолог-исследователь, изучая такие свидетельства, может не ставить вопрос в богословской плоскости, это, собственно, не его дело. Но он не может отмахнуться от этого реального, многократно зафиксированного, воспроизводящегося опыта. Можно вслед за У. Джеймсом (1993) удивляться «многообразию религиозного опыта», но не меньшего удивления и научного внимания заслуживает *единообразие и повторяемость* его. При этом, если богослова интересует, прежде всего, аскетический опыт, рафинированный и артикулированный, то психолога и психотерапевта – как раз опыт из «низких», обыденных слоев, духовно-практический «фольклор», ибо именно с такой реальностью приходится иметь дело в психотерапевтической практике.

номерным результатом серии последовательных шагов, не является финальным эпизодом старой проблемной ситуации, он переносит человека по ту сторону ее, ставит в новую ситуацию, которая своим смысловым избытком порождает новое переживание¹⁹. Оно-то, собственно, и исцеляет муку и рану прежнего переживания. Переживание завершается и исцеляется новым переживанием.

Эта новая ситуация и новое переживание обретенного смысла характеризуется целым ансамблем признаков. Не все они обязательно вступают в игру одновременно, но все являются различными аспектами смысла. Человек а) ощущает общее повышение жизненной энергии, радостное «играние»²⁰ в нем жизни, витальности как таковой; б) кроме нового самоощущения, ему дается в такие минуты и новое мироощущение, общее чувство последней правды, красоты и благодати бытия, просвечивающей в каждой мелочи сквозь зло, уродство и поврежденность мира²¹. Свет правды обнимает и его личную жизнь, вызывая чувство *оправданности* жизни. Тот же свет проливается и на план предстоящих жизненных действий, давая ощущение *ясности* пути; в) перед ним встают осмысленные, значимые цели и задачи, открывается перспектива деятельности и появляются *вдохновение* и *силы* на исполнение этих задач.

Эти три аспекта феноменологии смысла соответствуют евангельской триаде категорий «Жизнь – Истина – Путь» (Ин. 14:6).

Смысл в своей позитивной осуществленности уже перестает быть всего лишь смыслом, а становится *жизнью – истиной – путем*. И только поражение, раненность экзистенции в любом члене этой триады опознается в сознании как смыслоутрата. Можно сказать, что идея смысла появляется в сознании лишь тогда, когда смысл утрачен и перед человеком встает задача на смысл²².

¹⁹ Поскольку, вообще говоря, психологическим механизмом запуска переживания является не обязательно потеря смысла, а всякое его значимое изменение, в том числе и возрастание.

²⁰ В Библии не раз встречается образ такой играющей и «скачущей» радости (см. 2Цар. 6:14,16; Деян. 3:8).

²¹ Это состояние часто сопрягается с молитвенным благодарением и признанием: «Ибо праведен Ты во всем, что соделал с нами, и все дела Твои истинны и пути Твои правы, и все суды Твои истинны» (Дан. 3:27)».

²² Не потому ли З. Фрейд считал проблему смысла жизни симптомом невроза? Ср. также с формулировкой О.И. Генисаретского согласно которой, «смысл есть дух в его омертвленном, безотносительном к жизни движении» (1979, с. 17).

Итак, если фаза принятия ответа завершается обретением смысла, то задача переживания, с которого, собственно, началась молитва, оказывается тем самым решенной. Но так, разумеется, бывает отнюдь не всегда. Что происходит в этом случае?

Нужно сказать, что не существует жесткой линейной связи между различными фазами молитвы (обращение-призывание-предложение-вопросание-прислушивание-аминь-принятие ответа). Получение ответа вовсе не обязательно следует за актом произнесения «аминь». Молящийся не знает «ни дня, ни часа», поэтому должен всегда внутренне бодрствовать, желать, ждать и быть готовым к событию ответа²³, так что акт принятия не стоит на постоянном месте в конце шеренги молитвенных фаз. Но и произнесенное и внутренним усилием осуществленное «аминь», как уже говорилось, вовсе не обязательно подводит итог молитве и переживанию. Отсутствие ответа на молитву может становиться событием, которое дает толчок следующим виткам молитвы и переживания. При этом молитва может входить в любую из своих фаз, а ее доминантой может становиться любой из соответствующих актов, живых органов молитвенного организма. Молящийся может усилить призыв и обращение, может попытаться истончить внутренний слух, может переосмыслить само первичное вопрошание, может заново углубиться в себя, попытаться вникнуть в смысловое ядро своего душевного состояния. Этот акт вникания, который уже упоминался при анализе фаз и актов молитвенного переживания, является, так сказать, самым «психологическим» из них и, с точки зрения нашей основной темы влияния молитвы на смысловую работу переживания, заслуживает отдельного подробного обсуждения, которое, однако, выходит за пределы данной статьи.

В завершение попытаемся суммировать в таблице полученные ответы на главный вопрос статьи – какое влияние оказывает молитва в разных своих фазах на процессы плана осмысления переживания²⁴.

²³ Аскетические поучения призывают молящегося даже «остановить» молитву, когда он почувствует, что его коснулась благодать. Так внутри непосредственного молитвенного предстояния. Но ожидание продлевается и за его пределы, становится душевным фоном и вне молитвы. Так же примерно влюбленный может с радостным предвкушением ожидать скорого ответа на свое письмо, посреди повседневных забот втайне от окружающих «прикасаюсь» в душе к этому чувству.

²⁴ Опущенная строка приведенного отрывка из «Гамлета»: «Все может быть еще и хорошо». Такова концовка монолога Клавдия (*В. Шекспир*. «Гамлет, принц Датский». Пер. М.Лозинского).

Табл. 1. Влияние молитвы на план осмысления переживания

| Фаза молитвы | Главная фокусировка внимания | Влияния, значимые для плана осмысления переживания |
|---------------------------|--|---|
| Предложение | На всей ситуации | Выделение субъекта молитвы из стихии переживания Первичное именование душевного состояния. Становление отношения «Я» к переживанию. Постановка переживания в положение «третьего лица» в молитвенном диалоге. |
| Вопрошание | На чаемом смысле | Постановка вопроса о смысле, удержание его и удержание духовной открытости оказывают сублимирующее, энергизирующее и синергизирующее влияние на переживание. |
| Замирание – прислушивание | На тишине как иконе трансцендентного | Усилия по созданию душевной тишины, которые ведут к росту внутренней чуткости. Состояния «трансцендирующего ожидания» и творческой откликаемости приходят на смену активизму и рассудочности. |
| Принятие ответа | На соответствии моей жизни полученному ответу | Расширяется сфера возможных форм обретения смысла – ответ может прийти через любые события, внешние и внутренние. Смысловое превосходство ответа над вопросом избавляет от установки на самотождественность, создавая возможность личностных изменений. Акт «аминь» сжимает в точку волевой решимости накопленные в молитве энергии и смыслы, открывая возможность воплощения их в жизни. |
| Вникание | На смысловом измерении экзистенциальной ситуации | Молитва стимулирует вникание, придает ему «волю к смыслу», выявляет и распрямляет диалогические потенции акта вникания, создает для него благоприятную диалогическую атмосферу, помещает в полноценную символическую среду. |

ЛИТЕРАТУРА

Василюк Ф.Е. Методика психотерапевтического облегчения боли. // Московский психотерапевтический журнал. № 4. 1997.

Василюк Ф.Е. От переживания – к молитве. // Московский психотерапевтический журнал. № 1. 2002.

Генисаретский О.И. Проблемы ценностного самосознания. М., 1979 (рукопись).

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993.

Мотовилов Н.А. Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни с симбирским помещиком и совестным судьей Николаем Александровичем Мотовиловым. // Преподобный Серафим Саровский и его советы: Сборник. – М., 1993.

Нил Сорский, преп. Устав о скитской жизни. – Свято-Троицкая Сергиевская Лавра, 1991.

Трубецкой Е.Н. Этюды по русской иконописи. – Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

Флоренский П., свящ. Из богословского наследия. // Богословские труды. Сб. XVII. – М.: Издание Московской Патриархии, 1977.

Языкова И.К. Богословие иконы. – М.: Общедоступный Православный университет, 1994.