

Священник Виктор Жук

Воображение в духовных практиках Востока и Запада: сопоставление подходов

В статье проводится сравнение двух противоположных подходов к использованию воображения в молитве. Положительный подход проиллюстрирован при помощи метода созерцания евангельских отрывков, содержащегося в «Духовных упражнениях» св. Игнатия Лойолы. Негативный взгляд представлен учениями святого кармелита Иоанна Креста, а также исихастских авторов. Хотя между двумя подходами существуют значительные различия, есть также и общее понимание негативного аспекта, связанного с действием воображения. Однако если его оппоненты из-за риска обмана с крайним подозрением воспринимают откровения, полученные через воображение, Игнатий Лойола избирает путь тщательного различения истины и лжи при помощи соответствующих правил. Другой вывод касается той взаимодополняющей роли, которую эти противоположные взгляды могут играть по отношению друг ко другу. Для игнатианского созерцательного метода более явной становится необходимость подчинения работы воображения «единому духовному движению» в поиске пути следования за Христом, а также более ясное понимание опасности неосознанных проекций через воображение, если речь идет о личности, недостаточно «очищенной от страстей», и/или незрелой в психоэмоциональном плане. Для противников же использования воображения в процессе общения человека с Богом встает вопрос, как помочь верующему человеку пережить опыт глубокой и всеобъемлющей встречи со Христом Евангелий, содержащий сокровище тайн Его земной жизни.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: воображение, Игнатий Лойола, Иоанн Креста, исихазм, созерцание, прелесть, молитва.

В христианской духовной традиции присутствуют два значительно отличающихся друг от друга подхода к воображению: 1) воображение как способность, помогающая человеку выстраивать связь с Богом; 2) воображение как пространство иллюзии, искушения и самообмана, которые уводят человека от истины. Цель этой статьи — сопоставить эти подходы, рассмотреть аргументы «за» и «против» использования воображения в духовной жизни, а также попытаться ответить на вопрос, насколько непримиримы

эти позиции. В изложении позитивного подхода я буду опираться на молитвенный метод «Духовных упражнений» св. Игнатия Лойолы. Негативный подход будет рассмотрен на примере представителей исихастской традиции, а также западных авторов, представляющих апофатическую духовную школу, в частности св. Иоанна Креста.

1. Научные подходы к феномену воображения

Основатель школы психосинтеза Роберто Ассаджиоли считает, что воображение — это «одна из наиболее важных спонтанно-активных функций человеческой психики — как на сознательном, так и на бессознательном уровнях» [Ассаджиоли, 121]. Он видит ее как точку пересечения четырех функций: ощущений, чувств, мышления и интуиции. Лев Выготский рассматривает воображение и фантазию как «функции, обслуживающие нашу эмоциональную сферу» [Выготский, 62]. Французский философ Поль Рикёр в рамках своей герменевтической теории выделяет *репродуктивное* воображение, т. е. способность извлекать из хранилищ памяти образы вещей, воспринятых в прошлом, и *продуктивное* (творческое) воображение, которое создает в уме читателя образы *из языка*, устанавливая связи между ними и создавая новый смысл [Ricoeur, 119]. Таким образом, воображение понимается как пространство, в котором происходит «слияние горизонтов»: читатель одновременно относит себя и к горизонту литературного произведения, и к своим реальным действиям. П. Рикёр применяет этот подход и к процессу взаимодействия с библейскими текстами, открывая возможность для осмысления того, как Слово Божье, «живое и действенное»^{*1}, актуализируется в жизни верующего человека через его способность восприятия.

*1 Ср. Евр 4:12

Воображение связано, с одной стороны, с памятью, с другой — со способностью человека определять свое будущее и является, таким образом, необходимой частью процесса осознания человеком себя как единой личности в разных моментах и этапах своего существования. Другой аспект связи воображения с проектированием будущего — это участие в проявлении личностью своей свободы. Как пишет П. Рикёр, «свобода, в ее соотносительности с надеждой... есть не что иное, как творческое воображение возможного» [Рикёр, 494]. П.-Х. Кольвенбах утверждает, что роль воображения не будет воспринята правильно, если ее лишить онтологического значения [Kolvenbach, 137].

Пояснения требуют вопрос разницы между воображением и «фантазированием». С одной стороны, благодаря воображению человек совершает вышеупомянутые операции, которые позволяют ему воспринимать окружающую действительность, взаимодействовать с ней и «отвечать» на нее. С другой стороны, то же воображение способно производить образы, искажающие действительность, создавая иллюзорный мир и вместе с ним предоставляя человеку возможность сбежать от «настоящего» мира. Склонность к фантазированию проявляется на определенных этапах личностного роста ребенка как некий необходимый этап развития. В то же время, как показывает представитель психоаналитической школы Карен Хорни, искажение действительности при помощи воображения является частью внутриспсихических процессов адаптации личности к внешним болезненным обстоятельствам, которые иначе человек не смог бы перенести без тяжелых последствий для психики. В частности, это происходит при невротических отклонениях и достигает патологических размеров при психотических расстройствах [Horney, 31–36]. В психотерапии работа с воображением может стать важной частью процесса исцеления. Для обсуждения нашей темы критерием конструктивного или, наоборот, дестабилизирующего использования воображения можно определить ту меру, согласно которой работа воображения (фантазии) помогает или же препятствует человеку адекватно воспринимать правду о себе и об окружающем мире.

2. Воображение в молитве: «Духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы

Сама идея задействования воображения в молитве не принадлежит св. Игнатию Лойоле: он воспринял этот метод из практики благочестия своего времени и, более непосредственно, из «Краткого компендия Духовных упражнений»¹ благодаря общению с бенедиктинцами из монастыря в Монсеррате на раннем этапе своей подвижнической жизни после обращения (1522 г.). Кроме того, аналогичные указания содержались также в *Vita Christi* Лудольфа Саксонского, которую Лойола читал во время восстановления в родовом замке (1521 г.). Заслуга Игнатия состояла в творческом преобразовании традиции и ее приспособлении к вызовам своего времени [Меллонс, 82].

1. См. русский перевод: [Аноним].

а) Воображение в течение Первой недели духовных упражнений

Воображение занимает прочное место в методе игнатианских духовных упражнений. Каждое время молитвы (упражнения) следует начинать с *представления места*. Как поясняет Игнатий,

...если размышление или созерцание касается чего-либо *зримого* (например, евангельской сцены), то представление места будет заключаться в том, чтобы взором воображения увидеть *действительное место*, где находится то, что я хочу созерцать... например, храм или гору, где находится Иисус Христос... [Лойола, 47]² (курсив мой. — В. Ж.).

Применительно к первому этапу упражнений, посвященному осознанию греха и покаянию (Первая неделя), стратегия иная:

В размышлении же о предмете *незримом*, как в данном случае о грехах, представление места будет состоять в том, чтобы взором воображения увидеть мою душу, заключенную в этом тленном теле, как в темнице, а всё это «сочетание» [души и тела] — как бы изгнанником в этой юдоли, среди лютых зверей [Лойола, 47] (курсив мой. — В. Ж.).

Упражняющийся через свое воображение «примеряет на себя» некую роль, которая связана также с определенным эмоциональным состоянием (как следствием столкновения с реальностью духовной — в данном случае реальностью греха). Применение к себе покаянных образов должно привести к познанию и ощущению освобождения от уз греха благодаря крестной смерти Спасителя:

Вообразив перед собою Христа, Господа нашего, распятым на кресте, вступить с Ним в беседу: каким образом Он, будучи Творцом, умалился до... временной смерти, к такой гибели ради моих грехов... [Лойола, 53].

Этот диалог со Христом — беседа «в собственном смысле» [Лойола, 54], через установление личного, непосредственного контакта с Господом. С богословской точки зрения речь идет о том, чтобы воспринимать тайну Спасения, неотделимую от тайны *Спасителя*, как вечно актуальную, т. е. как ту, которая касается

2. В ссылках на книгу «Духовных упражнений» указываются номера параграфов согласно общепринятой нумерации.

каждого момента истории — и личной истории упражняющегося, в частности.

б) Вторая неделя: созерцание тайн жизни Христа

На дальнейших этапах игнатианский созерцательный метод раскрывается полнее: в течение Второй недели соприкосновение с евангельскими сценами через воображение становится основным способом духовных упражнений. Вот как представлен процесс созерцания в молитве с тайной Рождества Иисуса. После вступительной молитвы (представления в Божьем присутствии) и припоминания содержания эпизода следует «представление места»:

Здесь нужно будет взором воображения окинуть путь от Назарета до Вифлеема, уясняя себе его длину и ширину, ровен был этот путь или шел по долинам или взгорьям. Точно так же рассмотреть место, или пещеру, Рождества: насколько она велика или мала, низка или высока, и как прибрана [*Лойола, 112*].

Отметим, что Игнатий оставляет свободу в представлении деталей даже тех мест, которые он знал из своего собственного опыта паломничества в Святую землю. Этот шаг помогает упражняющемуся укоренить свое внимание в том или ином эпизоде. Вместе с тем если использовать выражение П. Рикёра, «слияние горизонтов» текста Божественного Откровения и мира подвизающегося происходит уже на этом этапе, когда молящийся старается вообразить те внешние обстоятельства, с которыми в реальности скорее всего не знаком, но которые может постараться реконструировать в своем сознании, исходя из тех образов, которые ему доступны благодаря накопленному опыту. Далее следует просьба о благодати («просить о том, чего желаешь» [*Лойола, 104*]), которая и обращается к глубинному духовному желанию упражняющегося, и напоминает о том, что любой плод молитвы — это свободный Божий дар, по отношению к которому человек стремится максимально открыться. В течение Второй недели испрашиваемый дар — это «глубокое познание Господа, ставшего человеком ради тебя, дабы сильнее возлюбить Его и совершеннее следовать Ему» [*Лойола, 104*]. Все частные желания человека призваны быть упорядочены этим единым устремлением ко все более глубокой, личной связи со Христом.

Только после этой вступительной просьбы в продолжение молитвы нужно

узреть присутствующих, то есть Владычицу нашу, Иосифа, служанку и Младенца Иисуса по Его рождению, представляя себя негодным и недостойным рабом; смотреть на них, созерцать их и со всем возможным почтением и благоговением прислуживать им в их нуждах, как будто действительно там находишься. Затем предаться размышлению, дабы извлечь некоторую пользу [*Лойола, 114*] (курсив мой. — В. Ж.).

Игнатий здесь явно упоминает активное участие молящегося в евангельских событиях через воображение, что следует принять как указания и для дальнейших созерцаний, в каждом из которых есть место также для того, чтобы вслушиваться в речь присутствующих лиц и наблюдать за их действиями. Хотя воображение ассоциируется в первую очередь с визуальными образами, внутреннее представление включает в себя и другие чувства³. В конце молитвы нужно оставить место для беседы в том духе, о котором было сказано выше.

в) Пояснения к игнатианскому методу созерцания

Задействование воображения в молитве не является самоцелью, но лишь средством, и посему всегда включено в духовный процесс упражнений [*Kolvenbach, 140*]. Цель же — «извлечь некоторую пользу» [*Лойола, 114 и др.*], т. е. духовный плод. По той же причине главное стремление не состоит в том, чтобы как можно ярче и живее представить различные элементы, как в сценах художественного фильма, а в том, чтобы вовлечься, быть «захваченным» евангельским событием, позволить происходящему затронуть эмоционально и вызвать отклик в упражняющемся. Одно из первых правил, содержащихся в книге «Духовных упражнений», гласит, что приоритет следует отдавать не «обильному знанию», но «внутреннему прочувствованию вещи» [*Лойола, 2*]. Воображение на этом пути вглубь представляет собой ценный инструмент, благодаря которому задействованной оказывается эмоциональная сфера личности. Именно оно, в сравнении с другими способностями — разумом и волей, наиболее приближено к этой сфере. В этом состоит одна из отличительных особенностей метода

3. Каждый день в течение Второй недели завершается упражнением «приложения чувств», в котором к содержанию предыдущих созерцаний последовательно применяются «внутренние

чувства» — зрение, слух и т. д. [*Лойола, 121–126*]. Этот духовный метод, истоки которого можно проследить в учении Оригена, заслуживает отдельного разговора. (См. [*Kolvenbach, 145–147 et passim*].)

духовных упражнений: они должны преобразовать также и эмоциональность молящегося. Оговоримся, что речь идет не о поверхностном сентиментализме, а о необходимой составляющей человеческого существа, которая также призвана быть включенной в нашу духовную жизнь. Эта сфера, как и другие, нуждается в том, чтобы быть «евангелизированной», упорядоченной согласно тем «чувствованиям, какие и во Христе Иисусе»^{*1}.

^{*1} Ср. Флп 2:5

Еще одно необходимое пояснение касается богословского понимания того, что происходит в молитве в процессе нашего взаимодействия со словом Евангелия. Иоанн Эд, католический святой XVII в., пишет в своем трактате «О Царствии Иисусовом»:

Нам надлежит продолжать и исполнять в себе спасительное дело Христово... <...> Ибо тайны Иисусовы не достигли еще совершенства и полноты. Впрочем, сие уже свершилось, но в Нем, не в нас, членах Его... <...> Сын Божий восхотел совершить в нас все дела и тайны жизни Своей и сим исполнить их. Он жаждет исполнить в нас тайны Воплощения и Рождества Своих, сокрытой жизни Своей, поселяясь в нас и в душах наших рождаясь, в таинстве крещения и Пресвятой Евхаристии, и сотворяя нам жизнь духовную и внутреннюю... [Иоанн Эд, 1325–1326].

В наиболее полном смысле актуализация тайны Спасения присуща таинствам Церкви, которые упоминает св. Иоанн. С другой стороны, некоторые богословы называют практику созерцания Тайн Жизни Христа «квази-таинственным действием» [Rendina, 126], что следует понимать не как некую «альтернативную» таинствам практику, но как то, что углубляет и продолжает приобщение верующего действию Божьего спасения через таинства Церкви. Игнатианский метод не может претендовать на исключительность для такого действия Божьей благодати, однако, как замечает П.-Х. Кольвенбах, его особая черта — это стремление наиболее полно вовлечь человеческую личность во всех ее измерениях [Kolvenbach, 138].

2) Метод Игнатия на фоне духовности его эпохи

Как уже было сказано, метод духовных упражнений укоренен в предшествующей западной духовной традиции. Вот как, например, звучит приглашение к читателю, обращенное автором произведения *Vita Christi*, которое пересказывает евангельские события вместе с благочестивыми комментариями и иногда дополняет канонический рассказ некоторыми деталями:

Итак, приблизься к Нему с чистым сердцем, чтобы вместе с ангелом стать как бы вторым свидетелем Его сошествия из лона Отца во чрево Девы, в чистоте веры свидетельствуй о святом зачатии; и поздравь Деву Матерь, Которая ради тебя стала беременной. Присутствуй при Его Рождестве и Обрезании как приемный отец, вместе с Иосифом... [Конвей, 102–103].

Здесь легко узнается приглашение стать участниками евангельских сцен, что составляет важную часть метода св. Игнатия. Метод, основанный на активном задействовании воображения в восприятии Священной истории, берет свои истоки в *lectio divina*, молитвенной практике западных монахов, целью которой было глубокое усвоение Слова Божьего [Sheldrake, 97]. Важным этапом стал вклад св. Франциска Ассизского и его духовных сыновей, которые ввели и распространили практику рождественских вертепов, а также поощряли драматизированные представления Страстей Господних, видя в этом средства приблизить вечную актуальность Евангелия к реальной жизни своих современников [Меллони, 79].

Такому стремлению сопутствовал литературный процесс: францисканской традиции принадлежат те благочестивые произведения, в которых добавлено множество деталей, отсутствующих в канонических евангелиях. Одним из них являются «Размышления о жизни Христа» францисканца Иоанна де Каулибуса (Псевдо-Бонавентуры, конец XIV в.), в которых, к примеру, детально и эмоционально описывается просьба Богоматери к солдатам не ломать ног Ее умершего Сына [Каулибус, 239]. Комментируя особенности такой литературы благочестия, С. Тагуэлл делает следующий вывод:

Можно с чувством облегчения поприветствовать силы порядка и закона, которые в XVI в. дисциплинируют медитацию при помощи воображения посредством формального метода. Св. Игнатий настаивает на том, чтобы размышления над Евангелием имели прочное основание в подлинной истории, записанной в Священном Писании; и хотя акцент остается на желаемом аффективном (эмоциональном) ответе, Игнатий признает, что вовлечению воли и чувствований должно предшествовать понимание рассматриваемого материала. Одновременно с этим, все упражнение подчиняется весьма конкретной цели — поиску Божьей воли для того, чтобы тщательно ее исполнить [Tugwell, 110].

Итак, молитвенный метод «Духовных упражнений» св. Игнатия Лойолы органично вписывается в историю западной

духовности, однако одновременно он вносит ряд важных изменений и по-новому расставляет акценты. Как замечает Р. Барт в своем анализе труда св. Игнатия, с началом Нового времени совершается переворот в иерархии чувств и зрение становится главным органом восприятия, в то время как слух теряет первенство.

Таким образом, здесь грозило дать о себе знать противоречие между новым восприятием, которое следует за видением, и старой верой, опора которой — слушание [Барт, 253].

Французский философ видит заслугу Игнатия в том, чтобы «смягчить это противоречие: он хочет сделать ортодоксию основанием образа (то есть внутреннего “видения”), как новой единицы создаваемого им языка» [Барт, 253]. Св. Игнатий достигает этого, «привязывая» работу воображения в молитвенных упражнениях к каноническому тексту Писания и делая критерием оценки его задействия «духовную пользу (плод)».

3. Воображение в сфере духовного: возражения со стороны христианской традиции

а) Западная апофатическая традиция

Св. Иоанн Креста в «Восхождении на гору Кармель» определяет воображение и поясняет способ его задействия в молитве:

Эти две способности (воображения и фантазии. — В. Ж.) относятся к размышлению, то есть деянию разума, производимому посредством образов, форм и фигур, сотворенных или представленных двумя поименованными чувствами, как то: Христос распятый или бичуемый, или в ином действе, или великое могущество Бога Отца, сидящего на престоле. Возможно также воображать себе славу Божью как прекраснейшее сияние и т. д. [Иоанн Креста, 113].

Однако далее в тексте кармелита говорится:

От всех этих образов надлежит опустошить душу, оставаясь во тьме относительно этих чувств, чтобы достичь Божественного единения, поскольку сии образы не могут быть истинным средством достичь единения с Богом [Иоанн Креста, 113].

Важно заметить, что такое отношение касается также и любых других человеческих способностей, в частности, воли и рассудка: «то, к чему [душа] стремится, превосходит все, даже самое высокое, что только может душа знать или желать; и потому она должна поверх всего этого пройти к неведению» [Иоанн Креста, 86]. Тем не менее Иоанн допускает, что вовлечение воображения, равно как и размышление, являются необходимыми предварительными этапами к тому виду молитвы и единения с Богом, который он ценит больше всего и считает самым подлинным. Он подробно рассматривает «признаки, которые должен заметить в себе монах, чтобы узнать, когда ему следует оставить размышления и рассуждения и перейти к созерцанию» [Иоанн Креста, 116].

Подобную мысль о созерцании тайн жизни Христа как некоем промежуточном и поэтому несовершенном этапе, высказывает цитируемый выше Псевдо-Бонавентура:

...Созерцание бывает трех родов: два главных — для совершенных, а третий — добавочный, для несовершенных. Два главных — это созерцание Божия величия и созерцание небесной курии [т. е. двора]. Третий род, для начинающих и несовершенных, — это созерцание человечества Христа. <...> С него тебе следует начинать, если хочешь подняться к более высоким... [Каулибус, 159–160].

С. Тагуэлл, комментируя такой апофатический подход, указывает на «слабость [этой] духовной традиции с доктринальной точки зрения» [Tugwell, 172]. Он пишет:

В то время как благочестие (*devotionalism*) с трудом движется от человечества Христа к Богу, подобная набожность, сосредоточенная на Боге, с трудом находит способ придать Христу более, чем просто переходное значение» [Tugwell, 172].

Поучительным в этом контексте является свидетельство другой представительницы кармелитской духовности — св. Терезы Авилской: попробовав безмолвную молитву, она попыталась «отстранить все телесное» и оставаться «сосредоточенной в присутствии Бога». Обобщая опыт св. Терезы, И. де Андиа пишет:

Одно лишь воспоминание об этом наполняет ее болью, хотя она и совершила это “предательство” лишь по неведению. Отрешиться от человечества Христа в действительности значит предать Его дружбу... [Де Андиа, 298].

С. Тагуэлл далее поясняет этот аргумент при помощи образов из Евангелия от Иоанна: Иисус — не только *Дверь*, через которую верующий выходит на пажити вечные (к этому образу обращается, к примеру, автор «Книги сокровенного совета» (*Book of Privy Counseling*), более известный как автор «Облака неведения»), но и *Путь*, который нельзя оставить [Tugwell, 171].

б) Исихастская традиция о воображении

В восточной духовной традиции и особенно в исихазме воображение воспринимается в негативном ключе. Архимандрит Софроний (Сахаров), пересказывая наставления афонского старца св. Силуана, приводит следующее радикальное мнение: «Мир человеческой воли и воображения — это мир “призраков” истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение — есть проводник демонической энергии» [Софроний, 168]. Архимандрит Софроний, обобщая исихастскую традицию, выделяет четыре вида воображения: 1) действие плотских страстей через воображение; 2) «мечтания», происходящие от действия фантазии; 3) способность представления, необходимая для решения различных проблем; 4) попытки рассудка, задействующие и воображение, проникнуть в Божьи тайны [Софроний, 163–164].

Касательно третьего вида использования воображения архимандрит Софроний не дает дополнительных пояснений кроме того, что подвижник, для того чтобы «всецело сосредоточиться в Боге», должен «нестяжанием ограничить себя во всем» [Софроний, 164]. Четвертый же аргумент перекликается с тем апофатическим подходом, который мы уже встретили у Иоанна Креста: рассудок, воображение и какие-либо иные человеческие способности не могут вместить Божью тайну и от них нужно полностью отказаться. По этой причине «подвижник ... безвидною молитвою обращается к Богу», однако, поясняет архим. Софроний, «если снизойдет боговоление Божие к молящемуся и будет дано ему вкусить приближение Бога, то и в этом случае ведение о Боге сверхобразном преложится в тот или иной образ, однако, образ этот не “выдуман” подвижником или пророком, но “дан” ему свыше» [Софроний, 165]. Как Иоанн Креста, так и авторы «Добротолюбия» предлагают игнорировать даже подобное откровение, аргументируя это тем, что плод Божественного действия в любом случае останется в душе и без привязывания себя к образу или разумному пониманию. Так, св. Григорий Синаит, цитируя св. Исаака

Сирина, учит: «Что от Бога, то само собою приходит, тогда как ты и времени того не знаешь» [Григорий Синаит, 207].

в) *Воображение как источник страстных образов*

Наиболее интересны для нашего исследования первые два вида действия воображения, выделенные архим. Софронием. Для иллюстрации первого вида высказываний об опасности, исходящей из воображения подвижника, приведем слова Евагрия Понтийского, который учит: «Все демонские помыслы вносят в душу представления чувственных вещей, и ум, приняв отпечаток их, вращает их в себе» [Евагрий, 539]. Однако он тут же добавляет:

и самому уму, когда человек приводит его в движение, обычно воспроизводит воображения того, что было; но только те из воспоминаний бывают от бесов, которые вместе возбуждают раздражение или вожделение, что неестественно [Евагрий, 539].

Подобным образом поучает и св. Максим Исповедник:

Ум Боголюбивого вооружается не против вещей и помышлений о них, но против страстей, сопряженных с помышлениями сими. То есть, он не против восстает женщины, ни против обидевшего, ни против воображения их: но против страстей, сопряженных с сими воображениями [Максим Исповедник, 202].

Более детально поясняя эту мысль, прп. Максим пишет:

Иное есть вещь, иное помышление, иное страсть: вещь, например, — муж, жена, золото и проч.; помышление — простое воспоминание о чем-либо из сказанного; страсть — или бессловесная любовь, или безрассудная ненависть к чему-либо из того. — С такою-то страстью брань у монаха [Максим, 202].

Итак, не образы и воображение как таковые являются источником духовной опасности, а *страсти*, в которых заключена внутренняя неупорядоченность, и именно они являются предметом противостояния для подвижника-исихаста.

Также согласно Игнатию Лойоле воображение — это место искушения. Так, одно из правил распознавания духов гласит:

враг... представляет мнимые удовольствия, заставляя воображать чувственные наслаждения и удовольствия, дабы крепче удержать и глубже погрузить... людей в пороки и грехи [Лойола, 314].

Однако стратегия Игнатия — не отказываться от воображения, но очищать его. Глубинным мотивом для такого подхода является вера в то, что сам Господь Иисус Христос, приняв человеческую природу, воспринял также и эту часть человеческого существа, поэтому и она должна быть искуплена и вовлечена в процесс спасения.

2) *Опасность прелести*

Воображение — источник «прелести»: здесь, согласно исихастской традиции, заключен основной аргумент для того, чтобы полностью отвергнуть эту человеческую способность в духовном делании. Из множества примеров, которые можно привести как иллюстрацию учения отцов «Добротолюбия», остановимся на знаменитом трактате прп. Симеона Нового Богослова «О трех образах внимания и молитвы»⁴:

[Первый образ молитвы есть] когда кто-либо стоит на молитве и руки и очи вместе с умом воздевает к небу, а ум воображает божественные мысли и представляет небесные красоты, ангельские чинопочтения, обители праведных; говоря попросту, все, что слышал из Писания, собирает в уме во время молитвы, — он побуждает свою душу к божественному вожделению, явно всматриваясь в небо [Симеон, 92].

Далее автор предупреждает:

...потихоньку [молящийся так] начинает кичиться в сердце, возноситься, мнить происходящее божественным утешением и молиться, дабы всегда пребывать в таковом делании. Это признаки прелести, ибо добро перестает быть добром, если совершается не должным образом [Симеон, 92].

Далее достаточно подробно прп. Симеон описывает последствия такого пребывания в заблуждении: «Одни и вовсе стали одержимы бесами, бродя в помешательстве... <...> Иные нало-

4. Вопрос авторства этого трактата выходит за рамки настоящего исследования (ср. обсуждение в [Дунаев, 106–114]); я буду называть автором, следуя традиции, прп. Симеона Нового Богослова.

жили на себя руки...» [Симеон, 92]. Подобные предостережения перед увлечением образами, которые появляются во время молитвы, можно встретить у многих авторов «Добротолюбия».

Заметим, что в приведенной цитате говорится о «кичении ума» и о привязанности к внешней стороне плодов молитвы как непосредственных причинах прелести. Другой автор, свт. Игнатий Брянчанинов, подробно описывает, как те, кто впадают в прелесть, создают себе «мнение», считая себя достигшими высших уровней добродетели и Божьих даров и самообольщаясь таким образом [Брянчанинов, 229–257]. Примечательно, что во второй части трактата «О трех образах внимания и молитвы», которая содержит вопросы и ответы, прп. Симеон допускает, что опытные старцы, продвинувшиеся на пути к совершенству, могут употреблять первый образ молитвы, «устремлять к небу чувственное око вместе с духовным», хотя и изредка и ненадолго [Дунаев, 110]. Автор трактата ссылается на авторитет св. Иоанна Лествичника, который учит соблюдать правильную последовательность в духовном делании. Первой необходимой ступенью является освобождение от страстей: очевидно, что именно они становятся причиной заблуждения и самообольщения для тех, кто ищет Божественных даров, не достигнув сперва внутреннего очищения. Подобную последовательность должен соблюдать и тот, кто совершает игнатианские духовные упражнения: перед тем, как приступить к поиску воли Божьей в контексте созерцания тайн жизни Христа во Второй неделе, необходимо пройти Первую неделю — этап осознания своей греховности в свете Божьего милосердия и очищения от неупорядоченных привязанностей (который, с другой стороны, длится всю жизнь). Добавим, что, согласно св. Игнатию, этап Второй недели предназначен не для всех: если сопровождающий не находит в упражняющемся необходимых для дальнейшего духовного делания качеств и способностей, или же становится очевидной незрелость этого человека, духовные упражнения не стоит продолжать.

д) *Демоны, искушающие «под видом ангелов света»*

Иным общим убеждением среди отцов-исихастов касательно риска прелести является то, что злые духи имеют способность искушать, не только возбуждая грубые страсти, но и «под видом ангелов света», т. е. представляя уму подвижника нечто, имеющее связь с Божественной реальностью, как то образы из Священного

писания — однако лишь с той целью, чтобы через подобные образы увести подвижника с истинного пути. Так, к примеру, св. Нил Синайский поучает:

Когда ум начнет наконец чисто и бесстрастно молиться, тогда демоны наступают на него уже не от шуиных, а от десных: представляют явление будто славы Божией и какое-либо образное представление, чувству приятное, так что ему покажется, будто он совершенно достиг уже цели молитвы [*Нил Синайский, 182*].

Именно по этой причине и отрицаются всяческие образы: ум подвижника должен их отвергать, «обращаясь внутри сердца» [*Симеон, 96*]. В «Правилах о распознавании духов», предназначенных для Второй недели, св. Игнатий Лойола также говорит о такой возможности: «злomu ангелу, притворяющемуся ангелом света, свойственно входить так, как угодно благочестивой душе, а выходить по-своему...» [*Лойлола, 332*]. Однако стратегия Игнатия иная, чем отцов-исихастов: он учит не отвергать из-за такой опасности любые вдохновения, но «просеивать» их, внимательно распознавая их источник. Именно этому и служат упомянутые правила, которые нужно учиться применять к собственному опыту под водительством опытного духовного руководителя. Причина для выбора такой стратегии состоит в том, чтобы не отвергать то благое, что исходит от «добротого духа»: в отличие от Иоанна Креста и отцов-исихастов, Игнатий считал, что подобные вдохновения, если они действительно из благого источника, драгоценны и помогают верующей душе исполнять Божию волю. В этом состоит важное отличие двух подходов. Однако Игнатий полностью согласен с тем, что «все, приходящее в душу... коль скоро сомневается в нем сердце, не приемля его, не от Бога есть» [*Григорий Синаит, 206*], а также с тем, что в распознавании и в суждении о собственном духовном опыте в целом необходима помощь знающего духовника⁵. Послушание духовнику доказывает готовность оставить своеволие и гордыню.

е) *Воображая Страшный суд*

На фоне строгих предупреждений против обращения к образам в исихастском учении примечательной является практика «памяти

5. Ср. [*Лойлола, 17 и др. вступит. примеч.*].

об аде и Страшном Суде», поощряемая многими авторами и предполагающая задействие воображения:

Не преставай воображать и вспоминать бездну темного огня, немилостивых служителей, Судию немилосердного и неумолимого, бесконечную глубину преисподнего пламени...

— поучает св. Иоанн Лествичник [*Иоанн Лествичник, 440*]. По всей видимости, в подобном представлении ада отцы не предполагали возможности обольщения и прелести, и рассматривать это упражнение стоит как часть «первой духовной ступени», т. е. борьбы со страстями, против которых направлена память о последних вещах. Тем не менее Евагрий после похожего перечня адских наказаний добавляет для представления подвижником и «блага, отложенные праведным, дерзновенное освоение с Богом Отцом и Христом Его, с Ангелами, Архангелами, властями и со всем ликом святых, Царство с сокровищами его, радость и наслаждение» [*Евагрий, 519–520*]. В подобных свидетельствах можно увидеть, что запрет на задействие воображения в исихазме не абсолютен, и тем интереснее становится задача понять мотивацию, стоящую за предостережениями, с одной стороны, и допущением образов, с другой. Проведу здесь еще одну параллель с «Духовными упражнениями»: во время Первой недели Игнатий предлагает «размышление об аде» [*Лойлола, 65–72*], которое похоже и по содержанию, и по своей цели на упомянутую практику из «Добротолюбия». Стоит добавить, что, как замечает Р. Барт, в изложении материала св. Игнатий, по сравнению с другими католическими авторами, более схематичен и уравновешен⁶.

4. Воображение и духовные практики: богословские аспекты

а) «Воспринято, дабы быть искупленным»

Катафатический путь, частью которого является игнатианский метод молитвы, опирается на веру в Боговоплощение: Предвечное Слово принимает все стороны человеческого существования и все сферы человеческой сущности, кроме извращающего его

6. См. примеры, приводимые Р. Бартом [*Барт, 238, прим. 3*].

греха⁷: вот основное богословское обоснование для апологетики воображения. «О том ... что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни»^{*1} возвещает апостол своим адресатам. Ради более глубокого усвоения Слова жизни и предназначен рассмотренный выше молитвенный способ восприятия Евангелия, которое всегда «живо и действенно»^{*2} и продолжает быть адресованным к настоящему людей любой эпохи⁸. Драгоценность человеческого аспекта природы Христа, каким Он представляется нам в канонических евангелиях, подчеркивается в такой желаниии живой встречи с Господом. С другой стороны, чтение повествования о жизни, страстях и воскресении Христа не может быть таким же, как чтение любого другого текста: речь идет о *тайне*, которая открывается человеку не благодаря простому напряжению его способностей, а благодаря свободному волеизъявлению Бога, всегда остающегося в Своей сути за границами человеческого познания. Апофатическая христианская традиция вносит важный корректирующий аспект в представление возможности Богопознания. Так же, как и другим способностям — рассудку и воле — воображению, наряду с эмоциональной составляющей, нельзя приписывать исключительной роли в процессе общения с Богом: все они должны вписываться в «единое духовное движение» [Kolvenbach, 138].

*1 1 Ин 1:1

*2 Ср. Евр 4:12

Воображение самым активным образом участвует в процессе «слияния горизонтов» событий истории Спасения с происходящим в нашем мире. Однако, как мы видели в высказываниях исихастских авторов, воображение, в котором действуют самомнение, «страсти» (или «неупорядоченные привязанности», выражаясь языком св. Игнатия), становится средством прельщения и проводником серьезных заблуждений. Воображение — это место проекций наших глубочайших желаний и устремлений. В этой перспективе воображение, задействованное в молитве, может стать тем пространством, в котором проявляются «помышления и намерения сердечные»^{*3}, открываются «помышления сердец»^{*4}, которые должны проявиться, для того

*3 Ср. Евр 4:12

*4 Ср. Лк 2:35

7. Иными словами, воображение не исключается из списка тех способностей и свойств человека, которые должны быть восприняты, дабы быть испуленными, согласно принципу, сформулированному отцами Церкви. См., напр., формулировку этого принципа в 1-м послании к Кледонию свт. Григо-

рия Богослова: «Невосприятие не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается» [Григорий Богослов, 10].

8. См. также выше цитату св. Иоанна Эда о необходимости «свершения» тайн жизни Христа в верующих каждой эпохи.

чтобы пройти испытание на соответствие Духу Христову, быть исцеленными и преображенными Божьей благодатью. Образ иконы может помочь понять, что происходит в этой встрече со Словом Божьим:

Икона, в отличие от простого портрета, передает максимальное качество присутствия минимальным количеством штрихов... <...> Однако наиболее отличительной характеристикой иконы по сравнению с портретом или зеркальным отражением, является взгляд. <...> Икона передает присутствие Невидимого, она смотрит на нас и одновременно преображает. Метод приложения чувств, таким образом, стремится настроить воображение, чтобы оно раскрылось и приняло взгляд Христа и было преображено в Него. Дело совсем не в том, чтобы заполнить голову картинками: вся суть заключена во взгляде Христа, устремленном на наше желание и нашу историю [Kolvenbach, 152].

Подобное понимание происходящего в созерцании подчеркивает важную роль воображения как *посредника* между телом и духом, миром видимого и невидимого. Так же, как в молитве перед иконой, где материальная составляющая становится проводником духовного смысла, молитвенные образы, производимые воображением, становятся инструментом для поиска преображающего Божественного присутствия.

б) *Быть «созерцательными в действии»*

В истории христианской традиции понятие «созерцания» как высшей ступени общения с Богом принимало различные значения. Как для исихастов, так и для Иоанна Креста речь идет о познании Бога помимо любых человеческих способностей, в «незнании, которое выше знания» [Григорий Палама, 105] или в «ночи души» [Иоанн Креста, 82]. Как мы видели выше, на христианском западе созерцанием стала называться также молитва, в которой верующий при помощи сил души обращался к человеческому естеству Христа, беря за основу евангельские повествования. Как пишет Х. Меллони, в таком подходе дело не в «ограничении мистического горизонта», а в том, чтобы «стремиться не столько к Богу за пределами мира, сколько к Богу, Который открывается миру, дабы привести его обратно к Себе» [Меллони, 89]. Образ жизни и служения, который Игнатий Лойола завещал своим последователям в тех историче-

ских обстоятельствах, в которых ему довелось жить и в которых зародились его «Духовные упражнения», состоял в активном действии в миру ради защиты и распространения веры — и в традиционно католической среде, и на территориях миссий. Он требовал подхода к духовности, которая была бы направлена на поиск и исполнение воли Божьей в конкретных условиях, вдохновляясь поручением и примером Самого Христа. Здесь не отрицается возможность присутствия в молитве моментов поистине мистических, т. е. выходящих за рамки обычного познания. Однако подлинно игнатианской мистикой является мистика действия, рождающегося из глубокой связи со Христом в молитве [Элордуй, 265–266]. Созерцание Господа Иисуса в Евангелиях позволяет верующим присутствовать и действовать в мире, приближаясь к тем «чувствованиям, какие и во Христе Иисусе»^{*1}. Подобная возможность открывается не только тем, кто выбирает путь посвященной жизни, но и множеству христиан, чей образ жизни предполагает деятельность в миру, где необходимо не отрицание человеческих качеств, а скорее их уподобление образу Христа. Повторимся, что такой стиль духовности не претендует на исключительность, но показал свою ответственность в жизни церкви на протяжении столетий.

*1 Ср. Флп 2:5

Заключение

В данном исследовании мы рассмотрели, с одной стороны, обоснование духовного метода, использующего способность воображения в молитвенной практике, и с другой — предостережения касательно этой способности от представителей авторитетнейших христианских течений Востока и Запада. В рамках одной статьи изложение столь широкой темы не может не быть выборочным, однако были рассмотрены основные аргументы обеих сторон. На основании сопоставления двух позиций можно сделать вывод, что хотя между игнатианским подходом и традициями исихазма и западной апофатики касательно роли воображения есть значительные различия, существует также общее понимание прежде всего относительно негативной роли, которую эта способность может играть в духовной жизни (как сфера, в которой проявляются «страсти» или неупорядоченные привязанности, а также как сфера, подверженная «прелести», самообольщению). Однако если оппоненты воображения из-за риска обмана с крайним подозрением воспринимают открове-

ния через воображение, Игнатий Лойола избирает путь тщательного различения истины и лжи при помощи соответствующих правил.

Другой вывод, который можно сделать, состоит в том, что аргументы каждой из сторон играют друг для друга важную корректирующую функцию, намечают границы принятия или строгого ограничения этой человеческой способности в духовной жизни. Так, для игнатианского созерцательного метода более явной становится необходимость подчинения работы воображения «единому духовному движению» в поиске пути следования за Христом, а также более очевидной — опасность неосознанных проекций через воображение, если речь идет о личности, недостаточно «очищенной от страстей» и/или незрелой в психоэмоциональном плане. С другой стороны, перед теми, кто следует апофатическим путем в вопросе вовлечения воображения в процесс общения с Богом, встает проблема того, как предоставить подвижающемуся возможность глубокой, охватывающей всю личность человека встречи с Иисусом Евангелий, которые являются не просто источником учения Господа, но и всегда поновому раскрывают Его живое присутствие верующим в Него. Отсюда может следовать, как минимум, признание того факта, что описанный выше созерцательный метод для многих является действенным способом открываться преображающему присутствию Христа.

Источники и литература

1. *Андиа* = Андиа де И. Восточные и западные мистики. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. 376 с.
2. *Аноним* = Аноним. Краткий компендий Духовных упражнений / Пер. со староисп. и лат. А. Коваля // Символ. 2006. № 50. С. 125–221.
3. *Ассаджиоли* = Ассаджиоли Р. Психосинтез : Принципы и техники. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2016. 204 с.
4. *Барт* = Барт Р. Лойола // Символ. 2006. № 50. С. 227–263.
5. *Брянчанинов* = Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения. Т. 1 : Аскетические опыты. СПб. : Изд. И. Л. Тузова, 1886. 568 с.
6. *Выготский* = Выготский Л. Психология искусства. Ростов н/Д. : Феникс, 1998. 480 с.
7. *Григорий Богослов* = Григорий Богослов, свт. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария : Послание первое // Он же. Творения. Т. 2. СПб. : Изд-во П. П. Сойкина, 1912. С. 8–15.

8. *Григорий Палама* = Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. М. : Канон, 1995. 384 с. (История христианской мысли в памятниках).
9. *Григорий Синаит* = Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благовонница, 2014. Т. 5. С. 201–210.
10. *Дунаев* = Дунаев А. Г. Проблемы композиции и авторства трактата : Метод священной молитвы и внимания // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской патриархии, 2012. С. 106–114.
11. *Евагрий* = Евагрий Понтийский. Наставления о подвижничестве // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благовонница, 2014. Т. 1. С. 496–554.
12. *Иоанн Лествичник* = Иоанн Лествичник. Подвижнические уроки // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благовонница, 2014. Т. 2. С. 411–462.
13. *Иоанн Креста* = Хуан де ла Крус, св. Восхождение на гору Кармель. М. : Общедоступный православный университет, 2004. 317 с.
14. *Иоанн Эд* = Иоанн Эд, св. О Царствии Иисусовом : (часть 3, 4) // Литургия Часов : Час чтений. М. : Паолине, 2004. С. 1325–1326.
15. *Каулибус* = Каулибус де Иоанн (Псевдо-Бонавентура). Размышления о жизни Христа. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 320 с.
16. *Конвей* = Конвей Ч. Э. (мл.). *Vita Christi* Лудольфа Саксонского и позднесредневековое благочестие Воплощения. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. 128 с.
17. *Лойола* = Лойола Игнатий де. Духовные упражнения / [Пер. с исп. А. Коваля]. М. : Ин-т философии, теологии и истории святого Фомы, 2010. 127 с.
18. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благовонница, 2014. Т. 3. С. 166–225.
19. *Меллони* = Меллони Х. «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции // Точки — Puncta. 2003. № 3–4. С. 66–112.
20. *Нил Синайский* = Нил Синайский. Аскетические наставления // Добротолюбие : В 5 т. М. : Сибирская Благовонница, 2014. Т. 2. С. 174–256.
21. *Рикёр* = Рикёр П. Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике. М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 2002. 624 с.
22. *Симеон* = Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской патриархии, 2012. С. 91–105.
23. *Софроний* = Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан Афонский. 3-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 528 с.

24. *Элордуй* = Элордуй Э. Мистическая теология Суареса // Символ. 2017. № 70. С. 183–281.
25. *Horney* = Horney K. *Neurosis and Human Growth : The Struggle Toward Self-Realization*. New York : W. W. Norton and Co., 1991. 381 p.
26. *Kolvenbach* = Kolvenbach P. H. *Images and Imagination in the Ignatian Exercises* // *The Road from La Storta* / Ed. C. F. Starkloff. St Louis : Institute of Jesuit Sources, 2000. P. 137–153.
27. *Rendina* = Rendina S. *L'itinerario degli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera, 2004. 229 p.
28. *Ricoeur* = Ricoeur P. *Imagination in Discourse and Action* // *Rethinking Imagination : Culture and Creativity* / Ed. G. Robinson and J. F. Rundell. New York : Routledge, 1994. P. 119–135.
29. *Sheldrake* = Sheldrake Ph. *Imagination and prayer* // *The Way*. 1984. № 24/2. P. 92–102.
30. *Tugwell* = Tugwell S. *Ways of Imperfection : An Exploration of Christian Spirituality*. Springfield, Ill : Templegate, 1985. xi, 238 p.

Priest Victor Zhuk

Imagination in the spiritual practices of East and West: a comparison of approaches

The article presents a comparison between two opposite approaches regarding the role of imagination in prayer. The positive approach is illustrated by the method of contemplation of Gospel passages, which is contained in “Spiritual Exercises” of St. Ignatius of Loyola. The negative view is presented by the teachings of St. John of the Cross and the hesychast authors. Even though the two approaches differ from each other significantly, there exists also a common ground, first of all regarding the negative aspect of the activity of imagination. But while its opponents categorically reject any revelations through the faculty of imagination because of the risk of deception, Ignatius of Loyola opts for careful discernment of interior “movements” with the help of special rules. Another conclusion concerns the complementary role which these opposite views may play in relation to each other. For the Ignatian contemplative method, the need to subordinate the work of the imagination to a “single spiritual movement” in the search for a way to follow Christ, as well as a clearer understanding of the danger of unconscious projections through the imagination, if we are talking about a person who is not sufficiently “cleared of passion,” and/or immature in psycho-emotional terms. On the other hand, before those who oppose involving imagination in the process of human communication with God, the question

arises of how to help a believer experience a deep and comprehensive encounter with the Christ of the Gospels, which are the invaluable source of the mysteries of His earthly life.

KEYWORDS: imagination, Ignatius of Loyola, John of the Cross, hesychasm, contemplation, self-deception, prayer.

References

1. Andia de Y. (2012). *Vostochnye i zapadnye mistiki* [Mystiques d'Orient et d'Occident]. Moscow : Publ. St. Thomas Institute (Russian translation).
2. Assagioli R. (2016). *Psychosynthesis : A manual of principles and techniques*. Moscow : Publ. Institute of general humanitarian research (Russian translation).
3. Barthes R. (2006). "Loyola". *Simvol*, 2006, v. 50, pp. 227–263 (Russian translation).
4. Conwey C. A. (jr) (2012). *Vita Christi Ludol'fa Saksonskogo i pozdnesrednevekovoe blagochestie Voploshcheniia* [The Vita Christi of Ludolph of Saxony and late medieval devotion centred on the incarnation: a descriptive analysis]. Moscow : Publ. St. Thomas Institute (Russian translation).
5. Dunaev A. (2012). "Problemy kompozitsii i avtorstva traktata : Metod sviashchennoi molitvy i vnimaniia" ["The problems of composition and authorship of the treatise : Method of sacred prayer and attention"], in A. Dunaev (ed.). *Vizantiiskie isikhastskie teksty* [Byzantine hesychast texts]. Moscow : Moscow Patriarchate Publ., pp. 106–114 (in Russian).
6. Elorduy E. (2017). "Misticheskaia teologiia Suaresa" ["La theología mística de Suárez"]. *Simvol*, 2017, v. 70, pp. 183–281 (Russian translation).
7. Eudes Jean, st. (2004). "O Tsarstvii Iisusovom" ["La Vie et le Royaume de Jésus"], part 3, 4, in *Liturgiia Chasov. Chas chtenij* [Liturgy of the Hours. The Office of Readings]. Moscow : Paoline, pp. 1325–1326.
8. Evagrius of Pontus (2014). "Nastavleniia o podvizhnicestve" ["Teachings on Asceticism"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia], In 5 v., v. 1, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagovonnica, pp. 496–554 (Russian translation).
9. Gregory Bogoslov, svt. (1912). "K presviteru Kledoniu, protiv Apollinariia : Poslanie pervoe" ["To Presbyter Cleodonia, Against Apollinaria : First Letter"], in Idem. *Tvoreniia* [Works], v. 1, Saint Petersburg : Publ. P. P. Soikina, pp. 8–15 (Russian translation).
10. Gregory of Sinai, st. (2014). "O bezmolvii i molitve" ["On Stillness and Prayer"], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 5, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagovonnica, pp. 201–210 (Russian translation).

11. Gregory Palamas, st. (1995). *Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolstvuiushchikh* [In Defence of Those who Devoutly Practice a Life of Stillness], transl. by V. Veniaminov. Moscow : Kanon (Russian translation).
12. Horney K. (1991). *Neurosis and Human Growth : The Struggle Toward Self-Realization*. New York : W. W. Norton and Co.
13. Ignatii (Brianchaninov), svt. (1886). *Sochineniia* [Works], v. 1 : *Asketicheskie opyty* [Ascetic Works]. Saint Petersburg : Publ. I. L. Tuzova (in Russian).
14. John Climacus, st. (2014). “Podvizhnicheskie uroki” [“Ascetic Discourse”], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 2, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnicca, pp. 411–462 (Russian translation).
15. Juan de la Cruz, san (2004). *Voskhozhdenie na goru Karmel’* [Subida del Monte Carmelo]. Moscow : Alexander Men’ University (Russian translation).
16. Kaulibus Ioann de (Psevdo-Bonaventura) (2011). *Razmyshleniia o zhizni Khrista* [Meditaciones vite Christi]. Moscow : St. Thomas Institute (Russian translation).
17. Kolvenbach P. H. (2000). “Images and Imagination in the Ignatian Exercises”, in C. F. Starkloff (ed.). *The Road from La Storta*, St Louis : Institute of Jesuit Sources, pp. 137–153.
18. Loyola Ignacio de (2010). *Dukhovnye uprazhneniia* [Ejercicios Espirituales], transl. by A. Kovalia. Moscow : St Thomas Institute Publ. (Russian translation).
19. Maximos the Confessor, st. (2014). “Chetyre sotni glav o lyubvi” [“Four Hundred Texts on Love”], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 3, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnicca, pp. 166–225 (Russian translation).
20. Melloni J. (2003). “‘Uprazhneniia’ sv. Ignatiia Loioly v Zapadnoi traditsii” [“The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition”], *Tochki — Puncta*, 2003, v. 3–4, pp. 66–112 (Russian translation).
21. Nilus of Sinai, st. (2014). “Asketicheskie nastavleniia” [“Ascetic Discourse”], in *Dobrotolyubie* [Philokalia] : In 5 v., v. 2, Moscow : Publ. Sibirskaya Blagozvonnicca, pp. 174–256 (Russian translation).
22. Rendina S. (2004). *L’ itinerario degli Esercizi spirituali di s. Ignazio di Loyola*. Roma : Apostolato della Preghiera.
23. Ricoeur P. (1994). “Imagination in Discourse and Action”, in *Rethinking Imagination : Culture and Creativity*, G. Robinson, J. F. Rundell (eds.), New York : Routledge, pp. 119–135.
24. Ricoeur P. (2002). *Konflikt interpretacij : Ocherki o germenевtike* [Le Conflit des interprétations : Essais d’herméneutique]. Moscow : Kanon-Press-C : Kuchkovo pole (Russian translation).
25. Sheldrake Ph. (1984). “Imagination and prayer”. *The Way*, 1984, v. 24/2, pp. 92–102.

26. Sophrony (Sakharov), Archim. (2011). *Staretz Siluan Afonskij* [Starets Silouan the Athonite]. 3 ed. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra (in Russian).
27. Symeon the New Theologian (2012). “Metod sviashchennoi molitvy i vnimaniia” [“Method of sacred prayer and attention”], in A. Dunaev (ed.) *Vizantiiskie isikhastskie teksty* [Byzantine hesychast texts]. Moscow : Moscow Patriarchate Publ., pp. 91–105 (Russian translation).
28. Tugwell S. (1985). *Ways of Imperfection : An Exploration of Christian Spirituality*. Springfield, Ill : Templegate.
29. Vygotskij L. (1998). *Psikhologiiia iskusstva* [Psychology of Art]. Rostov n/D : Publ. Feniks (in Russian).

Виктор Жук, свящ. Воображение в духовных практиках Востока и Запада: сопоставление подходов // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 34. С. 169–193. DOI: 10.25803/SFI.2020.34.2.007