

7. Лебедева Н.М., Павелко Е. Исследование преемственности культуры у русских на современном этапе развития // Ежегодник Российского Психологического Общества. – Ярославль, 1998. – Т. 4. – Вып. 1. 8. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. – М., 2000. 9. Патнем Хилари. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. – М., 2002. 10. Фромм Э. Человек для себя. – Минск, 1992. 11. Хащенко В.А. Ценностные ориентации различных социальных групп в условиях разных форм собственности // Социально-психологическая динамика в условиях экономических изменений // Под ред. А.Л. Журавлева, Е.В. Шорохова. – М., 1998. 12. Bond M. Chinese values /Ed. M.N. Bond. Handbook of Chinese Psychology. – Hong Kong:

Oxford University Press, 1996. 13. Rokeach M. The nature of human values –N.Y., 1973. 14. Schwarz S.H., Bilsky W. Towards a psychological structure of human values // J. of Personality and Social Psychology. – 1987. – v. 53. – P. 550562. 15. Schwarz S.H., Bilsky W. Toward a theory of the universal structure and content of values: Extentions and crosscultural replications // J. of Personolity and Social Psychology. – 1990. – v 58. – P. 878891. 16. Schwarz S.H., Ros M. Values in the West: A theoretical and empirical challenge to the individualismcollectivism cultural dimension // World Psychology. – 1995 – V. I. – P. 91122. 17. Schwarz S.H. Bardi A. Influences of Adaptation to Comunist Rule on Value Priorities in Eastern Europe // Political Psychology – 1997. – v. 18. – P. 385410.

УДК 248.2 + 241.513

Н.С. Жиртуєва

Херсонський економіко-правовий інститут

ОСНОВНІ ТИПИ МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ

© Жиртуєва Н.С., 2004

Здійснюється аналіз двох типів містичного досвіду. Трансцендентно-іманентна містика розглядається на прикладі християнського ісихазму, а іманентно-пантеїстична – на прикладі індуїзму й буддизму.

In the article the analysis of two types of mystic experience is performed. Transcendental and immanent mystic is showed on the pattern of Christian hesychasm. Immanent and panteistic mystic is showed on the pattern of Induism and Buddhism.

Сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується усе більшим інтересом до релігії як важливої складової духовного життя людини. Водночас у релігієзнавстві відбувається “антропологічна революція”, за умов якої формується нове розуміння релігійного феномену як містичного й індивідуально пережитого. Тому дослідження містичних учень постає однією з складових частин системи досліджень, що проводять сучасні українські релігієзнавці з вивчення релігійного феномену, як духовного явища. Саме містика є невід’ємною часткою всіх релігій, основною метою релігійної практики, тому що вона дає можливість якнайповніше пережити досвід спілкування людини з Богом, а також розв’язати проблему виховання цілісної людини, яка

подолала хаос внутрішніх протиріч, орієнтована на розкриття свого екзистенційного і творчого потенціалу.

Не випадково до дослідження феномену містики зверталися раніше такі автори, як У. Джемс, К. Дюпрель, Ж. Марітен та ін. Водночас постає низка нез’ясованих питань, що можуть стати об’єктом дослідження. Різноманітні релігії пропонують свої шляхи досягнення містичного стану, в контексті якого по-різному вирішуються такі питання, як місце людини у світі, характер її відносин із Богом, практичні шляхи і основні засоби злиття з Абсолютом. Але серед сучасних наукових публікацій немає таких, що були б присвячені дослідженню проблеми порівняльної характеристики містичних течій та їх типологізації. Саме порівняльний аналіз

містичних учень надає можливість з'ясувати значення їх для виховання цілісної людини та виявити, якою мірою можемо звертатися до досвіду минулого.

Окремі аспекти цієї проблеми були розглянуті у роботах Б. Вишеславцева, Д. Голмена, Ж. Данієлю, В. Лосського, але всебічного дослідження проблеми типології містичних течій ще не проводилось. Наприклад, Б. Вишеславцев та Ж. Данієлю здійснюють порівняльну характеристику буддійської та християнської містики в найзагальнішому вигляді. Вони не виявляють основні типи містичного досвіду і не проводять аналіз містичних течій у християнстві, індуїзмі й буддизмі [4; 6]. Д. Голмен досліджує різноманітні містичні практики, але не робить висновків щодо їх характерних особливостей [5]. В. Лосський виключно аналізує особливості християнської містики на прикладі православ'я і католицизму [7]. Тому метою роботи постає саме розгляд проблеми порівняльної характеристики містичних течій та їх типологізації. Взагалі можна виділити декілька основних типів містичних відносин між людиною і Богом, що знайшли своє оформлення в історії релігії. У роботі дається характеристика двох типів містичного досвіду.

Перший тип представлений у містиці православ'я, наприклад, у такому напрямку, як візантійський ісихазм. У християнстві Бог є досконалою духовною особистістю, втіленням найкращих моральних якостей. Його ж називають Богом-Любов'ю (1 Ін.4:8). Як писав Григорій Богослов, "...якщо би у нас хтось спитав, що ми шануємо і чому вклоняємося, відповідь готова: ми шануємо Любов". Тому метою містики християнства вважається досягнення стану, коли містик переживає єдність із Абсолютом-Любов'ю.

Віруючий прагне до Любові, усвідомлюючи те, що створений за образом та подобою Бога, він постає також особистістю – неповторним поєднанням тіла, душі та духу, тобто духовною особистістю, що перебуває у тілесній формі. Тіло, душа та дух однаковою мірою сприймаються священними. Св. Григорій Ниський писав: "Людина виявляється складеною з трьох початків, підтвердження чому знаходимо ми й в Апостола в його посланні до Ефесян, де він бажає їм, "і ваш дух, і душа, і тіло, у всій

цілісності, да збережеться без пороку, заради пришествя Господа". Тілом же він називає тут живильну частину душі, душею – чуттєву, а духом – розумну". Св. Григорій Палама також підкреслював, що людина більше ніж всі інші істоти створена за образом Св. Трійці. Виходячи з цього, він робить висновок щодо потрібності людини: "Означення людини не додається окремо до душі або до тіла, але до обох разом, тому що вони разом були створені за образом Божим" [7, с.169].

Свою особистість людина не втрачає навіть після смерті. Саме тому християнство відкидає можливість реінкарнації, яка порушує союз тіла, душі та духу у кожному новому втіленні.

Але людині не достатньо бути створеною з трьох початків. Вона повинна підтримувати їх у такому стані, щоб бути достойною свого Творця. Тому містика православ'я проголошує необхідність постійного "очищення" людської істоти від руйнуючої роботи пристрастей. З точки зору Св. Ісака Сиріна є три основних етапи на шляху до Бога. Це, по-перше, "каяття", зміна волі, спрямування її на роботу над собою, по-друге, "очищення", як звільнення від пристрастей, та, по-третє, "досконалість", тобто стягання досконалої любові як кінцевої мети християнського життя [7, с. 229]. "Якщо хочеш, – писав Антоній Великий, – можеш бути рабом пристрастей, і якщо хочеш, можеш залишитися вільним, не підкоряючись ярму пристрастей, тому що Бог створив тебе самовладним. Перемагаючий пристрасті плотські вінчається нетлінням. Якщо би не було пристрастей, не було б і чеснот, і вінців, наданих від Бога людям гідним" [1, с.122].

Отже, на шляху до Бога-Любові містик повинен поступово звільнитися від усього того, що заважає духовному перетворенню особистості, прагнучи до народження у новому стані тіла, душі та духа. Напружений конфлікт між душею й тілом, який додав риси драматизму західноєвропейській цивілізації, в православ'ї знімається концепцією "обожнення плоті". Григорій Ниський звертається до євангельських слів "царство Боже в середині вас є", й закликає християн до того, щоб "звільнивши серце своє від усякої тварі та від пристрасного

розташування у власній своїй красі побачив образ Божого єства" [7, с.160].

Любов розглядається у містичній практиці християнства як складне мистецтво удосконалення людської особистості. Вона також постає у трьох своїх формах – як любов до Бога, джерела будь-якої любові в цьому світі, як любов до себе та як любов до ближнього. За своєю сутністю усі три форми любові поєднують одна спільна риса – жертвність, тобто здатність людини до самопожертви. І прикладом цього є любов самого Бога: “Бо так полюбив Бог світ, що віддав Сина Свого єдиного, щоб усякий, віруючий в Нього, не загинув, але мав життя вічне. Бо не послав Бог Сина Свого у світ, щоб судити світ, але щоб світ був врятований через Нього” (Ін.3:16-17).

Акт цієї жертвності божественної всеохоплюючої любові важко збагнути буденною людською свідомістю. Дуже рідко яка людина може віддати своє життя за іншу людину. Але Бог показав приклад, до якого кожний християнин повинен прагнути, пам'ятаючи слова Христа: “Як полюбив Мене Отець, і я полюбив вас – перебувайте у любові Моїй” (Ін.15:9). Безсумнівно, любов до Бога постає основною формою християнської любові. Саме їй присвячують свої твори візантійські містики. Але без любові до ближнього любов до Бога не має сенсу. Саме про це каже Христос під час “тайної вечері”, тричі повторюючи свій заповіт: “Заповідь нову даю Вам, любіть один одного; як Я полюбив вас, так і ви любіть один одного”; “Сіє є заповідь Моя, любіть один одного; як Я полюбив вас”; “Сіє заповідаю вам, любіть один одного” (Ін. 13:34; 15:12,17).

Справді, любов до ближнього постає у православній містиці ознакою тих, хто здобув любов божественну. Наприклад, Св. Ісак Сирін зауважує, що є “...ознака тих, хто досяг досконалості: якщо десятикратно щодня будуть вони віддані до спалення за любов до людей та незадоволені тим” [7, с. 229]. Ця любов, як ми бачимо, також жертвна, та її неможливо розвинути без усвідомлення єдності людської природи. Св. Григорій Палама підкреслював: “Ми всі один одному брати, тому що владики і творець в нас один і він став нашим спільним батьком” [8, с. 371].

Отже, в ісихазмі проголошується пріоритет жертвності любові-агапе, яка повинна мати активний діяльний характер, спрямована на виконання заповіту Христа: “Якщо заповіді Мої дотримаєте, перебудете у любові Моїй” (Ін.15:10-11).

Особливістю містики православ'я також є те, що вона “союз любові” Бога й людини, який неможливий без поєднання двох волі – людської та божественної. Саме так можливе здійснення творчого акту народження нової людини. Взагалі творчість постає невід'ємним атрибутом Св. Трійці. Слово-Логос і Дух Святий поряд з Богом-Отцем виявляються співучасниками будь-якого творчого акту. Як підкреслює Св. Григорій Палама, творчість є атрибутом не тільки Св. Трійці, але й людини, створеної за її образом та подобою. Тільки у творчості людина може розкрити свою сутність. Але зробити цей подвиг сама людина неспроможна. Справжня творчість можлива тільки як результат синергії, спільної енергії людини та Бога, через яку людині надається божественна благодать та сили для боротьби з руйнівними енергіями пристрастей.

Початком підготовки до містичного досвіду Отці Церкви вважали вигнання з розуму гріховних думок та дурних спогадів. Наступний етап – це досягнення “ісихії” (безмовності), заспокоєння. Ісихія розумілася ними, як засіб збирання сил і відмови від суєти. Палама радив “...зібравши розсіяний по зовнішнім відчуттям розум, приводити його до внутрішнього осередку, до серця, сховища помислів”.

Саме серце проголошується у православній містиці тим органом, яким людина сприймає Бога. Містичний акт розглядається як діалог людини і Бога у формі молитви. Ісихазм вчить правильно здійснювати молитву, що має три образи. І тільки третій образ, за думкою Св. Симеона Нового Богослова – серцево-розумний – “є річ воістину преславна”. Вона здійснюється в душі або у серці, поєднуючи розум і серце, інтелект і почуття. Молитва пронизує усе єство людини, і вона, здивована, бачить себе в божественному світлі і перетворюється ним.

Серед всіх молитов перше місце посідає Ісусова молитва, як постійне закликання ймення Божого. Особлива сила цієї молитви, за

свідченням ісихастів, полягає в тому, що саме Ім'я має в собі силу присутності Божої. Ім Бог не тільки закликається, але Він вже є присутнім у тому закликанні. Молитві приділяли увагу всі видатні представники православної Церкви. Св. Серафим Саровський говорив: “Звичайно, кожна добродієність, що твориться заради Христа, дає благодать Духа Святого, але найбільш всього дає молитва, тому що вона, як би завжди в руках наших, як знаряддя для стягання благодаті”. За словами преп. Іоанна Лествичника “...молитва, за якістю своєю, є співперебуванням і поєднанням людини і Бога, за дією же – ствердженням світу...”.

Ісихасти давали пораду супроводжувати молитву сльозами. Це сльози каяття, усвідомлення недосконалості людської природи та необхідності її перетворення. Св. Антоній Великий вчив: “Запали світильник твій елеєм сліз”, “не вважай себе ким-небудь, але віддавайся плачу про гріхи свої” [1, с. 178]. Пам'ять про недосконалість людини, з точки зору святих Отців Церкви, допомагає уникнути гріха гордовитості. Але водночас ці сльози очищають душу, пробуджують серце і запалюють у ньому палаючу любов. За словами Симеона Нового Богослова, “плач буває двома діями: він, як вода, за допомогою сліз гасить усяке полум'я пристрастей, очищаючи душу від скверни, що відбувається від них; але й, як вогонь, цілковитим самоволодінням оживотворяє, запалює, осягає та зігріває серце, розпалюючи його потягом і любов'ю до Бога” [10, с. 90].

Важливою особливістю православної містики також є її безобразність. Уява заперечується, тому що вона сприяє розвитку чуттєвих уявлень щодо вищого (надчуттєвого) світу. Багато подвижників підкреслювали небезпечність появи під час містичного досвіду видінь, голосів, запахів, «тому що сам сатана приймає вид Ангела світла» (2Кор.11:14). Часто подібні стани мають оккультно-демоністичний характер і мають в православ'ї назву «принада» («прелесть»).

Містика православ'я є трансцендентно-іманентною (або апофатичною). Ще кападокійські Отці Церкви писали про абсолютно непізнаного Бога, але припускали, все ж таки, можливість його пізнання. Апофатичне бого-

слов'я містило низку антиномій, характеризуючи Бога водночас як досяжного і недосяжного, іманентного людині і нескінченно трансцендентного. Василь Великий висловив свою думку в такий спосіб: “...немає жодного імені, що об'яв усе єство Боже, досить було би його виразити... З імен, говорючих про Бога, одні показують, що у Бога є, а інші, навпаки, чого в Ньому немає”, “сутність Божа для природи людської недомислима і досконало непромовна” [2, с.102]. Св. Григорій Палама також відзначав, що “передістотна природа Божа не може бути ні виражена словом, ні охоплена думкою чи зором тому, що вилучена з усіх речей і більша, ніж не пізнана”.

Отже, мета православної містики – перетворення «тварної» природи людини, «обоження» її тіла, душі та духу. Досягти її можна тільки шляхом розвитку досконалої любові-агапе в союзі (синергії) Бога і людини. Цей тип містичного пізнання може бути названий трансцендентно-іманентним.

Інший тип містичних відносин між людиною і Богом був створений в індуїзмі. Брахман проголошується в цій релігійній традиції абсолютним духовним началом світу, звільненим від будь-яких ознак особистості. Це Вищий Дух, позбавлений почуттів і бажань, відносно якого у Бріхадараньяка упанішаді говориться: “Зміст Брахмана висловлюється словами “неті, неті” (немає, немає); бо якщо ти кажеш про щось, що “його немає”, то далі говорити вже нічого” [9, с. 234]. Також і Шанкара відмічав: “Не існує такого класу і роду субстанції, до яких належав би Брахман. Отже, його не можна позначити словом, яке подібне слову “істота” у його звичайному змісті, визначаючи категорію тієї чи іншої речі. Його не можна також позначити словом, яке визначає якість, бо він не має ніяких якостей. Те ж саме можна сказати і про вид діяльності, бо він не має ніякої діяльності. – “Він перебуває у спокої, ні в чому не беручи участі і нічого не роблячи”, – як говорять Священні Книги” [11, с.36].

Містика індуїзму стверджує, що зіткнення людського і божественного світів відбувається через Дух. Людина постає носієм духовного

начала – Атмана, який тотожний світовому духовному началу – Брахману: “Мудрець це той, хто усвідомлює, що суттю Брахмана і Атмана є Чиста Свідомість, та усвідомлює їх абсолютну тотожність”. “Звільнення можна досягти тільки через усвідомлення тотожності індивідуального духу із всесвітнім Духом” [11, с.16–18].

Саме Дух постає в цій традиції тим істинним буттям, до якого прагне містик. Тільки злиття Атмана і Брахмана є цілком містичної практики. Містик через усвідомлення їх тотожності йшов до відокремлення духу від усього того, що не є Атманом і Брахманом, тобто від життя душі – бажань, страждань, переживань. У Майтрі упанішаді говориться про це так: “Тільки у справжньому Брахмані звільнений дух стає абсолютно іншим та досконалим. Плодом його зусиль постають скинуті кайдани. Розлучившись із бажаннями, він досягає вічного та невимірного блаженства, і живе в ньому”. “Брахман досягається знанням, подвижництвом та міркуванням. Хто, знаючи про це, поважає Брахмана цими трьома (засобами), той йде за межі Брахмана до вищої божественності серед богів і досягає щастя – невмирущого, невимірного, вільного від страждань. Далі, звільнившись від тих почуттів, якими він був сповнений, схвачений та прикріплений до колісничі, він досягає з’єднання із Атманом”.

Через злиття із Брахманом досягалося також його пізнання. Отже, Брахман постає одночасно і справжнім буттям, і істинним знанням. Поза нього ніщо не має цінності, ніщо не варте зусиль. Саме тому він єдина мета містичної практики. У Шветашватара упанішаді відмічається: “Коли Бог є пізнаним, спадають усі ланцюги, із знищенням страждань зникають народження і смерть... Необхідно знати те вічне, що перебуває в Атмані; нічого не треба знати, окрім нього” [11, с. 224, 228, 231].

Але свого найвищого рівня пізнання Абсолютного Духу досягається у буддизмі. У Тевігга Сутті розповідається про Татхагату – повністю Просвітленого, блаженного і дорогоцінного, сповненого мудрістю і добротою, щасливого володаря знання про світи, неперевершеного поводаря заблудлих смертних, вчителя богів і людей – Благословенного Будду. “Він

повністю розуміє Всесвіт, немов бачив його від краю до краю... Він несе із собою букву і дух Істини, прекрасну в її народженні, прекрасну в її розвитку, прекрасну в її завершеній формі. Він розповідає про вище життя в усій його чистості та усій його досконалості”.

Будда вчив мистецтву нірвани (“вгасання”), яке постає досконалим шляхом пізнання Абсолюту і позбавлення від страждань, що сприймаються невід’ємним атрибутом матерії. З точки зору індуїзму й буддизму, матерія – це зло, тому позбавлення її – головна мета містичної практики: “Той, хто має бажання та думає про них, знову народжується тут і там через бажання. Але усі бажання того, хто має досконалий атман і чий бажання здійснилися, зникають в цьому світі” “Вода що коливається або спокійна, залишається водою. Яка різниця Звільненому: існує він у плоті, або він безплотний? В бурю і тиху погоду, Океан залишається тим же самим Океаном” [11, с.16, 63, 231].

Цікаво, але індо-буддійська традиція не відкидає феномен любові, стверджуючи, що вона відіграє значну роль у містичній практиці. Шанкара писав: “Серед засобів звільнення найвищою постає любов. Сказано, що спостереження дійсної форми справжнього “Я” (Атмана, який тотожний Брахману) є любов”.

Але розуміння сутності любові значно відрізняється від християнського. По-перше, вона не може бути почуттям, бо буддизм прагне звільнитися від будь-яких почуттів. Християнська любов пробуджує серце, закликає до милосердя, співчуття, спрямована не лише на Бога, а також на створений ним матеріальний світ. Вона породжує прагнення вдосконалити душу, звільнити її від руйнуючих пристрастей. Навпаки, в буддизмі стверджується, що є тільки один об’єкт, гідний любові, – Абсолютний Дух Брахман, який протиставляється всьому матеріальному. Як писав Шанкара: “Безсмертя, що знайдене шляхом досягнення будь-якого об’єктивного стану (тобто стану з’єднання предметом поклоніння, досягнутого шляхом праведних трудів, натхненного любов’ю і вірою в дещо менше, ніж вище Божество) обов’язково колись закінчиться, бо в Священних Книгах ясно сказано: карма ніколи не може бути причиною звільнення” [11, с.100, 257].

Під час містичного акту відбувалося розчинення індивідуальної свідомості у свідомості всесвітній. Досягнення такого стану йшло не шляхом молитовної, а медитативної практики.

Під час медитації зникають і почуття, і думки. Якщо в ісихазмі в “безмовній” молитві відбувається містичний діалог людини і Бога, діалог двох сердець, сповнених любові, то “бездумна” медитація сприяє повному припиненню психічного життя людини. Відбувається знищення особистості як єдності тіла, душі і духу. Взагалі особистість сприймається як обмеження, перешкода на шляху до Бога, який можливо здійснити лише через стан тамасу (повне розчинення особистості в безчуттєвому абстрактному Абсолюті). Результатом такої містичної практики постає розкол в душі людини, відокремлення духовного начала і протиставлення його матеріальному.

Невипадково, що відношення до душі, і, взагалі до всієї матерії, було переглянуте у такому буддійському напрямку, як ваджраяна. Наприклад, у Ланкаватара Сутрі об'єктом поклоніння проголошуються вже не будди, а бодхісаттви: “Шравакаси і Прагіскабудди, досягнув восьмої стадії вчення Бодхісаттви, настільки захоплюються блаженним спокоєм розуму, що не розуміють, що видимий світ є ніщо інше, як Розум. Вони по-старому перебувають у царстві індивідуальності; вони ще не повністю прозріли. А Бодхісаттви вірні своїм обітницям, що випливають із всеохоплюючої любові, яка живе в їх серцях. Вони не входять у Нірвану як у стан, відокремлюючий їх від світу становлення; вони знають, що видимий світ є ніщо інше, як проява самого Розуму” [11, с.78].

Як стверджує Прунабудда Сутра, “...коли досягається стан повного Просвітлення, – Бодхісаттва звільняється від самих речей. Сансара (світ становлення) не викликає у нього ненависті, а Нірвана не викликає поклоніння”. Взагалі неможливо нехтувати фізичним, матеріальним світом. Шрі Ауробіндо з цього приводу казав: “Дотик Землі завжди стимулює сина Землі, навіть якщо він шукає надфізичного знання. Можна навіть сказати, що оволодіти надфізичним у всій його повноті (а ми на це цілком здатні) зможе тільки той, хто твердо стоїть на фізичному. Земля є Його точкою опори” – говорить Упанішада кожного разу, коли відображає “Я”, яке виявляється у Всесвіті” [11, с. 74, 75].

Любов у ваджраяні набуває великого значення: “Бо ніколи у світі ненависть не припиняється ненавистю, але відсутністю ненависті припиняється вона. Ось споконвічна дхамма” [9, с. 107]. Ця любов проголошується безкорисною: “Коли людина любить ближнього свого заради того, щоб знову народитися на небесах або заради слави, або заради нагороди, або з-за страху, – така любов не може привести до повного успіху” [11, с.116].

Отже, кінцевою метою містики індуїзму й класичного буддизму постає виділення духовного начала у людині – Атмана, відокремлення його від матеріального начала, й злиття із Всесвітнім Абсолютним Духом – Брахманом. Можемо в цьому випадку говорити не про синергійний діалог між людиною і Богом, а виключно про монолог, за умовою тотожності Атмана і Брахмана. Абсолют у перспективі постає не трансцендентним, а іманентним, бо ніщо не є відмінним від нього. Він є глибинною єдністю усього, що сховане під уявною множинністю. Небезпека такого містицизму полягає в «обожненні» самої людини, в ототожненні «духовності» й «божественності». У перспективі необхідно провести дослідження інших типів містичного досвіду, а також основних напрямків трансцендентно-іманентної та іманентно-пантеїстичної містики.

1. Св. Антоній Великий. *Духовные наставления*. – М., 1998. 2. Булгаков С.Н. *Свет невечерний: созерцания и умозрения*. – М., 1994. 3. Бычков В.В. *Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. Ч.1*. – М., 1990. – С. 68 – 109. 4. Вышеславец Б.П. *Вечное в русской философии // Б.П. Вышеславец Этика преображенного Эроса*. – М., 1994. – С. 154–352. 5. Голмен Д. *Многообразие медитативного опыта*. – К., 1993. 6. Даниэлю Ж. *Бог и символ // Символ*. – № 40. – Париж, 1998. – С. 7 – 155. 7. Лосский Вл. *Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие*. – К., 1991. 8. *Памятники византийской литературы. IX–XIV вв.* – М., 1969. 9. *Поэзия и проза Древнего Востока*. – М., 1973. 10. *Преподобный Симеон Новый Богослов. Главы богословские, умозрительные и практические*. – М., 1998. 11. Хаксли О. *Вечная философия*. – М. – К., 1997.