

*МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
Слов'янський державний педагогічний університет*

***Антропологічні виміри
езотеричної філософії
(колективна монографія)***

Слов'янськ, 2005

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЕЗОТЕРИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ
(компаративістський аналіз) /Райда К.Ю.; Мозговий Л.І.;
Кушерець В.І.; Неня Г.О.; Стрелецький В.В.; Конотоп Л.І., Хро-
мець В.Л.;Крамаренко А.С.; Мельник В.В.; Бичко Б.І.; Ярош О.А.;
Соколова О.А.;ХудяковаМ.О.; Лях Р.В.; Хамітов Н.В., Крилова С.А. –
Слов'янськ: Печатный двор, 2005. –288 с.

*Колективна монографія є сумісною роботою провідних науко-
вих співробітників Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН Ук-
раїни, викладачів і аспірантів кафедри філософії, соціології та права
Слов'янського державного педагогічного університету, яка вико-
нана в контексті пошуку нових антропологічних підходів до вив-
чення людини. В роботі здійснено порівняльний аналіз езотерично-
містичних підходів у Західній та Східній парадигмах, філософсько-
го знання.*

*Монографія призначена для науковців, викладачів і студентів вузів,
широкого загалу читачів.*

Робота виконана за редакцією:

- доктора філософських наук Райди К.Ю.,
- канд. філософських наук, доц. Мозгового Л.І.

Рецензенти:

- Рижко В.А., Д.ф.н., проф., директор Центру гуманітарної ос-
віти НАН України.
- Табачковський В.Г., Д.ф.н, проф., зав. відділом філософської
антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН Украї-
ни.
- Мокляк М.М., Д.ф.н, Заслужений діяч науки і техніки Украї-
ни, проф. Національного авіаційного університету

**Рекомендовано до друку вченою Радою
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
(Протокол № 5 від 5 квітня 2005 р.)**

**Рекомендовано до друку вченою радою СДПУ
(Протокол № 7 від 31 березня 2005 р.)**

ISBN 966-8241-48-7

ЗМІСТ.

ВСТУП (Райда К.Ю., Мозговий Л.І.).....	4
---	---

ЧАСТИНА I. ФЕНОМЕН ЕЗОТЕРИЧНОГО.

Розділ 1. Езотеричні знання: місце і роль їх розвитку духовного потенціалу суспільства (Кущерещ В.І.).....	7
Розділ 2. Феномен містичного досвіду в класичному філософському вимірі (Мозговий Л.І. Неня Г.О.).....	13
Розділ 3. Проблема матриці створення в філософії християнських мистиків: історія та сучасність (Стрелецький В.В.)	32
Розділ 4. Головні характеристики містики: структура і зміст (в контексті релігійної антропології) (Конотоп Л.Г., Хролець В.Л.).....	67
Розділ 5. Історико-філософський аналіз першоджерел езотеричних теорій (Мозговий Л.І., Крамаренко А.С.).....	101

ЧАСТИНА II. ЛЮДИНА В ЕЗОТЕРИЧНІЙ ПАРАДИГМІ.

Розділ 1. Антрополого-містичні інтенції в культурі (історико-філософський аналіз) Мозговий Л.І., Мельник В.В.....	117
Розділ 2. Антропологізм – між раціоналізмом та містицизмом (Бичко Б.І.).....	135
Розділ 3. Антропологічні виміри ісламського езотеризму: Ібн-Арабі та його школа (Ярош О.А.).....	152
Розділ 4. Порівняльна характеристика розуміння свідомості в класичній йогі (за «йога-сутрами» Патанджалі) та в ісихазмі (паламітського синтезу) (Мозговий Л.І., Соколова О.О.).....	185
Розділ 5. Людина в езотеричній доктрині даосизму (Мозговий Л.І., Худякова М.В.).....	249
Розділ 6. Осягнення змінених станів свідомості в дзен-буддизмі та в психоаналізі (Лях Р.В.).....	261
ДОДАТОК. Любов як заперечене буття мужського і жіночого: опыт метаантропологии (Глазизвкнелі "Философия человека: от метафизики к метаантропологии") (Хамитов Н.В., Крылова С. А.)	271

Розділ 4. Головні характеристики містики: структура і смисли

(в контексті релігійної антропології).

4.1. Структурний (феноменологічний) аналіз містики.

4.1.1. Попередні зауваження

На початку детального висвітлення заявленої теми даного дослідження слід здійснити опис базових термінів, тобто який смисл ми в них вкладаємо.

Дуже часто, про це йшлося вище, вживають в одному значеннєвому ряді без суттєвого розрізнення такі терміни, як містика, езотерика, окультизм, містицизм та магія. Релігієзнавчий словник є тому підтвердженням. Відповідні статі, які тлумачать терміни магія, езотерика, окультизм, по великому рахунку, не приводиться змістовного розрізнення. У межах цього дослідження під езотерикою пропонується розуміти деяку сферу таємного, яка протиставляється екзотеричній – сфері відкритого. Чому вжито словосполучення сфера втаємниченого, а не втаємниченого знання? Тому, що поняття езотерика пропонується розуміти як найбільш широке поняття (технічний термін), в обсяг котрого входить містика, окультизм та певні видозміни цих понять, крім того, терміни протомістика, протоокультизм, по це нижче. Проте, до обсягу поняття езотерика ніяким чином не можна включити поняття, також терміни містицизм та магія, у деяких своїх частинах.

Розпочнемо з запитання, що ж таке містика, що є містичний досвід? Н. Мінін пише: „Основна тенденція містичного досвіду як такого – у прагненні людського духу до безпосереднього спілкування з Божеством як абсолютною основою всього суцього. При тому, що прямим шляхом у досягненні цієї мети всі містики вважають подолання феноменальної основи свого буття”[45, с.338]. Можна не погодитись з Мініним щодо доречності вживання поняття – “Божество” у характеристиці містики як транс-культурного феномену, але слід визнати: така спрямованість на „щось”, що має онтологічно найвищий ієрархічний статус у певній релігійній системі чи психотехніці. На нашу думку, крім такого роду внутрішньої напруженості (генеральної інтенції містики), має бути і зовнішній чинник, який інтерпретує, наповнює конкретним смислом і саму цю напруженість. Цю роль виконує міф, догмати, певні настанови школи або містеріального культу, це можуть бути приписи вчителя, які він дає учню, а також певні критерії, які отримує зміст внаслідок контакту, але повинні бути певні критерії оцінки, чи самооцінки. Якщо цього немає, то містика переростає у стихійний містицизм, у таку собі сурогатну форму містики. На нашу думку, доречно розрізняти містику і стихійний містицизм.

Говорячи про специфіку окультизму, слід відразу зазначити: він орієнтований на знання з великої літери – Гнозис. Я. Райкенборг пише про Гнозис як про певну сукупність всього знання, яка долучає до першогопо-

чаткового Божественного життя, до Боголюбного існування. Гнозис передається усно чи письмово, але приймає людина його в міру здатності його прийняти. Райкенборг позначає вчення чи спроби окремих людей довільно долучитись до цього Гнозису як природний окультизм [59]. За приклад можна взяти масонство, котре, практично, в усіх своїх формах репрезентує окультний шлях. М. Гендель орієнтується на пізнання істини, як на найбільш адекватне знання (або Гнозису, про що йшлося вище). Орієнтація на пізнання „Вищих Світів” – вищої природи [12, 13]. Навіть такий представник масонства, як І. Лопухін, визначаючи етапи на шляху сходження до відновлення во Хресті, визначає п'ятий, найвищий етап, пише про пізнання природи в собі самому. Це знання про внутрішній склад творіння – найвище пізнання, яке, на його думку, навіть для апостолів залишилось недоступним [33, 298-299]. Російське масонство в цілому та вчення Лопухіна зокрема були спрямовані на штудії морально-етичної проблематики. Крім того, Лопухін відверто тяжіє до православного вирішення цих проблем. Але у його вирішення питання про натуру, і взагалі постановка цього питання, набирають рис окультизму. Для деяких напрямків окультизму такого роду знання є самодостатнім, іноді воно не потребує Абсолюту, що б завершувало ієрархію і вивершувало її. Тому такого роду езотерика зосереджується на процесі сходження через пізнання природи, світів засобами трансцендування власної природи, що призводить до її зміни і отримання знання. Кожен наступний етап призводить до пізнання, а відтак і набування більш тонкої природи, більш глибинного знання. Тут також говориться про поступовість і неможливість різких переходів. Це, скоріш за все, еволюція. Надзвичайну роль тут відіграє особа, яка досягла найвищих рівнів посвят – ієрофант, ініціат, патрон ініціацій тощо, що орієнтують неофітів у процесі сходження. Довільність, форсування подій у сходженні та пізнанні визнається в окультних вченнях неприпустимим. Це те, що Райкенборг називає природним окультизмом, а ми пропонуємо називати стихійним окультизмом.

Як підсумок, можна використати цитату С. Н. Булгакова, котрий дуже вдало окреслює специфіку містики та окультизму. Він пише: „...весь окультизм є розширення іманентного в бік до цього трансцендентного, причому Людина, перетворює сама себе, і сама стає істотою іншого світу, саме того, який вона пізнала... Те, що досягається тут трансцендентне лише гносеологічно... На шляху окультного пізнання, як і будь якого іншого пізнання взагалі, у постійному і безкінечному заглибленні в царину божественного, але у світі неможливо, зустріти Бога, у цьому пізнанні присутня безкінечність – у релігійному сенсі безглузда (дурная), яка відчуває від Бога, бо до Нього воно не приводить. І у цьому є глибинна відмінність окультного і релігійного шляхів (Булгаков, як правило розуміє під релігійним шляхом те, що ми визначили як містичний), які у деяких випадках стають і протилежними, але у будь якому випадку їх не можна плутати, підміняти, видаючи один за одний, як тепер це роблять.” [10, 40-41].

Потрібно зауважити, що визначаючи обсяг понять містики, окультизму, це у повній мірі стосується і магії (про що буде нище) фактично йдеться про певні „ідеальні типи”. Тому, що дуже часто містика та окультизм утворюють змішані форми з превалюванням того чи іншого, як приклад може бути вчення Лопухіна (дивись вище). Дійсно, аналізуючи доробок містиків, у їх працях можна знайти розмірковування про природу та принципи облаштування світу, дуже часто окультист говорить про переживання чогось втаємниченого – того, що ми можемо назвати містичним переживанням. Тому, аналізуючи ту чи іншу конкретну систему, яка претендує на звання езотеричної, потрібно зважати на привалуючі тенденції, не забувати побіжних, сурогатних форм містики та окультизму.

Ще одне поняття, обсяг якого потрібно з'ясувати, - магія. На нашу думку не доречно визначати, що є історично першим магія чи релігія, але слід вказати на їх змістовне розмежування. Твердження Н. Сьодерблома про те, що магія включає в себе зловживання силою, робить її по відношенню до релігії вторинною. Не можна встановити якоїсь стадії без магії, але теоретично магії передуює релігія[24, 282]. Однак, не встановлено такої ранньої форми релігії, у якій не були б присутні магичні вірування та уявлення. Тому для нас допустимо констатувати не лише взаємопереплетеність магії і релігії, але іноді й взаємовплив. С. Токарев шкідницьку магію проголошує формою релігії, але вона знаходиться дещо окремо. Він вважає, що шкідницька магія направлена на представників іншої соціальної спільноти, тому хвороба й пояснювалась як магична дія ворогів[69, 85]. Ми повинні визнати якщо і не соціальну природу магії, про що стверджує С. Токарев, то соціальний аспект, або, краще сказати, прояв, магії та її деяку, все-таки, дистанційованість від релігії. Еліаде, зближуючи магію й релігію, одночасно їх розокремлює. Він пише, що релігія і магія мають один і той же елемент пов'язування, однак, різного роду інтенсивності і, що найголовніше, протилежної направленості[88, 202]. Можна сказати, використовуючи мову феноменології, вони мають різні інтенції. Ми можемо включити магію у обсяг поняття езотерика, тому що вона має своє втаємничене знання, знання щодо маніпулювання демонами, духами, богами, себто надприродними силами, але її потрібно відокремлювати як від релігії в цілому, так і від містики й окультизму зокрема. Магія та окультизм спрямовані на „Вище” – це можуть бути чи Абсолют, чи досягнення вищих, абсолютних станів природи чи свідомості, тоді як магія спрямовання на досягнення суто утилітарних цілей з використанням цього „Вищого”. Магія пов'язує людину з „Вищим” задля використання його у досягненні певної конкретної заданої дії, містика та окультизм мають справу з „Вищим” задля самого „Вищого”.

Ще одне підсумкове зауваження: характеризуючи містику та окультизм в їх історичних формах, говорячи про архаїку, доречно вживати термін протомістика та протоокультизм. Для чого це потрібно? А для того, щоб не автономізувати містичну та окультистну складову архаїчної релігійності, не порушивши, бодай навіть на теоретичному рівні, вихідну синкретичність архаїчних вірувань та уявлень. З цього приводу буде доречно

зацитувати Топорова, який характеризує, його словами, „міфо-поетичну свідомість”, вказував на ритуал, як на той, в якому у деяких специфічних діях, відмінних від профанних дій, фіксується ця вихідна синкретичність. В. Топоров вживає термін “знакова протосистема”. Він пише: „Перше є те, що всезагальність ритуалу відкриває ще одну сферу, утворює ще один аспект. Ритуал звертається до всього, який знаходиться у розпорядженні людини, засіб сприйняття, усвідомлення відчуження світу – переживання, зору, слуху, через запах, дотику серця та розуму. Ритуал не тільки звернений до цих засобів, але й унормовує їх з єдиною ціллю – надметую...другий висновок якби продовжує перший і долучається до нього. Форма соціалізації почуттів, сприйняття ментальних можливостей, з позиції людини виявляє в середній ритуальній діяльності відповідні їм знакові протосистеми, які пізніше дали початок мистецтву, філософії – інституалізованому умозрінню. Ритуал виступає як їх лоно...[72, 20]. Стосовно останніх зауважень Топорова щодо ритуалу як лона, з якого виникають інші сфери людської духовно-душевної діяльності, поряд з перерахованим потрібно поставити і містику.

Отже, можна підсумувати: езотерика включає в обсяг свого поняття не тільки містику та окультизм з їх сурогатними формами, але й магію, принаймні її втаємничену частину. Крім того, в обсяг понять містика та окультизм ми включаємо, відповідно, протомістику та протоокультизм. Доречним буде нагадати про потребу розрізнення езотерики та псевдоезотерики. Наприклад, псевдо езотеричними були деякі масонські ложі, які набрали вразного політичного забарвлення. З часом рівні посвят вже розуміються як можливість доручення до когорти впливових людей. Такі питання доречно розглядати у межах соціології релігії або, краще сказати, у тій її частині, що розглядає взаємовідносини релігії та політики.

На рівні феноменологічному нам потрібно виявити умови можливості містичного досвіду як такого, тобто фактично з'ясувати трансцендентальну структуру релігійної свідомості. Слід нагадати, (про це йшлося вище) що на рівні феноменологічного аналізу релігійний та містичний досвід практично не розрізняють, структура цих досвідів майже ідентична. У разі принципових розходжень ми на цьому будемо зупинятися окремо. Наступні пункти даного розділу присвячені висвітленню умов можливості містичного досвіду, тобто елементам структури. Слід наголосити на тому, що ми відмовляємося від вирішення питання про причини появи релігії, а відтак і від питання появи релігійного та містичного досвіду. Ми зосереджуємося лише на необхідних умовах такого досвіду, без яких він би не міг функціонувати або був би не релігійним.

4.1.2. Священне в структурі містики

Коли ми говоримо про феноменологічний аналіз містики, тобто про з'ясування структури містики, доречно ввести термін, який би відобразив у повній мірі на що направлений містичний досвід. У попередніх на-

ших зауваженнях йшлося про „Вище”, ми писали його з великої літери для того, аби підкреслити його особливий статус і в лапках, щоб вирізнити його, але подальше вживання даного терміну призвело б до потреби роз’яснення, тобто розробки терміну „Вище”. Це можна було б робити у разі відсутності більш вдалого еквіваленту для опису одного з компонентів структури містики, яким є поняття “священне”. Воно вже пройшло доволі значний шлях від початку свого вжитку в науковому дискурсі і аж до уточнення цього поняття у розробках класиків світового релігієзнавства, щоправда, з деякими нюансами у тлумаченні. Тому пропонується те, на що спрямоване містичне пізнання окреслювати поняттям “священне”, або “сфера священного”.

Специфіка сакрального розкривається, як правило, через протиставлення, через дихотомію священного і мирського. Ця антиномія розуміється як абсолютний антагонізм у Дюркгайма, чи як протиставлення, але за наявності динамічного зв’язку священного і мирського (профанного) через маніфестацію священного в мирському у своїх ієрофаніях. Таке розуміння пропонував Еліаде. Дюркгайм пише про двозначність священного – чисте та нечисте. „Релігійне життя обертається, таким чином, навколо двох протилежних плюсів, одна й та сама опозиція між чистим і нечистим, святістю, ілюзорністю, божественним і диявольським, але коли ці два аспекти протистоять один одному, вони виявляються тісно спорідненими. Вони підтримують однаковий зв’язок з мирськими істотами, останні повинні утримуватись від будь-якого контакту як з речами нечистими, так і речами священними”[22, 183]. Таке, надзвичайно жорстке протиставлення більше відповідає прагненням релігійної людини, яка стала на шлях містичного осяяння, коли долається феноменальний світ (про це йшлося вище). Можна сказати, що це мета, а не фактичний стан чи то архаїчної, чи то будь-якої релігійності, а фактичний стан – це розрив, який людина долає через інтуїцію проявів священного у профанному світі. Слід узагальнити: є світ священного якому протистоїть або протиставляється світ мирського, в останньому є прояви першого у його модальностях, долучаючись до яких відбувається подолання фактичності. Саме за такою первинною схемою, наповненою антропологічним змістом, ми й будемо рухатись у нашому дослідженні. Священне – те, на що спрямований містичний досвід.

4.1.3. Людина як модальність священного

Серед інших модальностей священного, потрібно виокремити таку специфічну модальність, як людина, яка, крім того, що фіксує модальності священного навколишньої дійсності, ще й розглядає себе як такого роду модальність. К. Тіле зауважує, що немає такої релігії, яка б не стверджувала, що ми перебуваємо з Богом чи богами у певній спорідненості[66, 180]. Можна говорити про те, що зв’язок зі сферою священного забезпе-

чується через це усвідомлення, що індивід має щось від цієї сфери, тобто констатується розрізнення, але не принципове. Тому присутнє прагнення до повернення, до відновлення. Майже всі міфи народів світу фіксують якусь подію, що сталася на початку часу, яка призвела до розподілу, коли виникає дихотомія священного і мирського. Людина у своїй культурній діяльності підшукує прояви священного, точки перетину, через які індивід долучається до більш інтенсивної діяльності. К. Тіле показує, що людина фіксує свою недосконалість чимось, до чого вона прагне, але досягти не може в пізнанні, в практиці тощо, в наслідок своєї віддаленості – це негативний аспект і у відчутті своєї вини – це аспект позитивний [66, 183]. Твердження К. Тіле потрібно уточнити: так, дійсно, ми можемо говорити про аспект віддаленості та вини, але такого роду переживання виникають у профанній діяльності людини, а сакральна практика притлумлює, або навіть ці почуття. Правда, у деяких містичних практиках вони реактуалізуються у новій якості, але про це нижче. М. Еліаде вважає, що езотерична частина людського існування не зводиться до його тваринної інстинктивної діяльності. Людина вивисується над нею, бо доісторична частина зберігає пам'ять про більш значне, більш глибоке, майже райське існування. Коли людина повертається до цієї частини власної душі, то вона повертається до райського стану, повертається до вищої людини [88, 130]. Фактично, в існуванні такої специфічної ієрофанії, як людина, стверджуються два виміри – доісторичний, чи надісторичний та історичний. Зауважимо, що амбівалентний характер будь-якої ієрофанії розповсюджується і на людину. Тому історичне існування означає обмежене існування, існування у розриві між двома виявами. Проявляється це на рівні відмінних просторово-часових вимірів. Таке існування не тільки стверджувалось, але й реалізовувалось постхристиянською новоєвропейською наукою, точніше – теорією пізнання. Кульмінацією подібного світорозуміння була філософія І. Канта. Він пише: „таким чином, трансцендентальна аналітика дає один результат – розсудок априорі не здатен ні на що більше, як тільки активізувати форми можливого досвіду взагалі, а про те, що не є явищем та не може бути предметом досвіду... засади розсуду суть лише принципу експозиції явищ... отож, якби ми хотіли застосувати категорії до предметів, що розглядаються не як явища, то мали б покласти в основу такого застосування не чуттєве, а якесь інше споглядання і тоді предмет був би ноуменом у позитивному значенні. Таке інтелектуальне споглядання, поза всяким сумнівом, лежить за межами нашого пізнання.” [29, 191-192]. Дане твердження Канта вказує на те, що секулярне суспільство затверджує за профанним світом онтологічний статус, ту парадигму мислення, якої уникає релігійна людина, конкретніше містик. Він відкидає можливість будь-якого іншого пізнання, себто він стверджує, що немає ніяких трансцендентальних умов, крім ним окреслених, а тому і ніякий інший досвід не є можливим. Коли говорять про релігію, яка передбачає живе спілкування з Богом, намагаються обґрунтувати її автономність. Тому намагаються обґрунтувати як трансцендентальні умови релігійного, а відтак і містичного, так і виок-

ремити орган релігійного пізнання. Показовим у цьому випадку є твердження С. Булгакова. Він пише: „... в категоріях релігії трансцендентно-іманентне є особливе формальне поняття... Релігія повинна мати якби свою особливу логіку, встановлюють свою притаманну лише їй достовірність... вона повинна мати око розумного бачення, що проникає до вищої дійсності, куди не досягає ні розумове, ні фізичне око, ... що приводить його в живий, безпосередній зв'язок з релігійною дійсністю... релігійний досвід у своїй безпосередності не є ні науковий, ні філософський, ні естетичний, ні етичний [10, 20-21]. Езотерична частина людського ества, як у Еліаде, чи око розумного бачення, як у Булгакова – це те, що забезпечує релігійно-містичну пізнавальну здатність, яку актуалізують і культивують ті, яких Булгаков називає релігійними геніями, а в архайчній релігійності це здійснюється у ритуальній практиці. Фактично, людина прагне до реалізації свого архетипу – до „правильності” свого існування. Запитання-завдання про архетипічне існування людини ставиться кожною релігійною традицією, але відповіді на це запитання є різні. Людина повинна прагнути до архетипного існування, іноді як до цілі, що ми й бачимо у архайчній релігійності, а іноді як до проміжної цілі. Дана настанова реалізується у деяких містичних практиках та в ортодоксальній християнській містиці (про це нижче). Слід зазначити що навіть коли й долається архетип „людини райського стану” (на архетип такого роду вказує Еліаде, дивись вище), але формується інший архетип, навіть краще сказати архетип-стан, тобто мета-стан. Хотілось би нагадати, що у структурі містичного досвіду те, на що він направлений — є сфера священного, а в якому стані він найбільш адекватно переживається є те, що ми називаємо мета-стан, тобто крім направленості на саме священне, повинна бути направленість на такий стан, в якому це священне переживається. Тому, коли ми констатували дихотомію священного і мирського, яка описує онтологію релігійного світорозуміння в цілому, то також потрібно констатувати дихотомію на рівні людини, подвоєння на архетипічне існування – реальне, справжнє та нереальне – те, яке передбачає вкоріненість у просторово-часову дійсність. На цьому рівні ми можемо говорити про антропологічний зріз. Саме ця дихотомія, на рівні буття в цілому та на рівні людини, робить можливою релігію та її глибинний вияв – містику. Коли ми звернемося до етимології слова – релігія, нам стане зрозуміло, що вона означає або зв'язок, або відновлення зв'язку, тобто, на рівні структури релігійно-містичної свідомості ми фіксуємо два елементи – дві дихотомії: священне розглядається у взаємозв'язку з профанним, а архетипічне, реальне – у взаємозв'язку з нереальним, примарним; у своїй направленості на священне людина долає профанне, але долає його через реалізацію свого архетипу і здолаття нереального, примарного існування. Можна констатувати, що ці два елементи перебувають у тісному взаємовпливі. Це те, що М. Шелер називає ідеацією. Ідеація є осягнення сутнісних форм, побудована незалежно від кількісних спостережень [83, 164]. Але тут потрібно висловити суттєве зауваження: коли ми говоримо про структуру релігійно-містичної свідомості, то фіксуємо її наявність,

але ми не ставимо питання про її походження. Можливі два загальних підходи – натуралістичний та супранатуралістичний. Перший пов'язує появу структури релігійної свідомості та свідомості взагалі з еволюційним розвитком, а другий – говорить про те, що дану структуру „задає” деяка метафізична сутність. Ми дистанціюємось від вирішення цієї суперечки у межах нашого дослідження, не ставимо цих запитань і приймаємо чисту трансценденталістську позицію, яка фіксує необхідні умови для її появи і функціонування, але не задається питанням, як з'являються ці умови. Трансценденталізм М. Еліаде і М. Шелера не можна вважати чистим, відчувається, що вони тяжіють до супранатуралізму.

Визначаючи дихотомічний характер елементів структури релігійно-містичної свідомості, ми розглядали просторово-часову визначеність як ознаку нереального примарного існування. Тому в окремих підпунктах потрібно зупинитися окремо на аналізі просторової та часової визначеності людини.

У науці, у фундаментальній фізиці, про відносний характер простору і часу на початку XX століття говорив Альберт Ейнштейн. Саме відносний характер часово-просторової зумовленості стверджує релігійно-містична свідомість, хоча з деякими обмовками у релігіях об'явлення – юдаїзм, християнство, іслам, зороастризм.

Еліаде пише про те, що подолання мирського часу і набування великого часу міфів, рівнозначне об'явленню вищої містичної реальності, якого можна досягнути за допомогою міфів та символів [88, 164-165]. Тому не доречно говорити про повну релятивізацію часу. Визнається абсолютний час – для архаїчної релігійності – це „Великий час – Оно”. Це так звана космологічна точка початку, до якого повинна прагнути людина. Це час, який не передбачає тяглості, це точка, з якої все почитається і якою все завершується, метафорично можна сказати: те, що розгортається в історії прагне до минулого. У релігіях одкровення історія реабілітується через її спрямування до майбутнього – того що має бути. Це забезпечується проведенційною роллю Бога, який відкриває, являє себе в історії, і тому історія є цінною поскільки вона прагне до завершення – „реалізує смисл кінця”. Це часовість вимушена, та, яка виникає в наслідок гріха. Але можна говорити про онтологічну часовість, яка притаманна людській природі і взагалі усій створеній природі. С. Булгаков з цього приводу пише: „Час знаходиться поряд з вічністю, є дещо інше, ніж вічність, що пролягає у буття, що творче огорнуло ніщо. Тому часовість є не загальна форма буття, якість тварного, якій підвладна вся тварь: і янголи, і людина, та весь світ” [10, 314-315]. Ці відмінності не протистоять одна одній. Фактично стверджується існування „Великого часу”, як в архаїчній релігійності так і в релігійності релігій об'явлення, але інтерпретація часу у останніх впливає на структуру свідомості, точніше сказати, корегує її. Архаїчна свідомість намагається знівелювати, визнати з будь-якою тяжкістю об'єктивне існування, зміна відноситься до світу профанного, вона лише знає часову точку. Релігії об'явлення знають крім „об'єктивного часу початку – точки, ще й час об'єктивного

існування (на це вказує Булгаков, дивись вище). Ще є третій темпоральний вимір, вимір гріховного існування, який треба подолати. Тому вводиться координата кінця – точка кінця, яка припиняє історичне існування у стані гріха, але не припиняє існування в часі. Е. Дюркгейм висловлює цікаву думку, що категорії час, простір мають соціальну природу, як суспільні категорії, суспільний час, як суспільний простір [22, 13-15]. Продовжуючи його логіку міркування, констатуємо: вони мають, по суті, своє походження в релігії, тому що перші спільноти власне людські були саме релігійні, але є суттєве зауваження: ми все ж повинні визнати деяку здатність формувати категорії, суспільний час та простір, яка притаманна лише людському колективу. Отже, чи це прерогатива колективної свідомості формувати уявлення про час, чи індивідуальної, про що стверджував Августин [22], але час і уявлення про нього є невід'ємною частиною існування людини. Вона постійно проблематизує час. Містика є, по суті, вихід, повний або частковий, за межі такого роду категорій часу, простору, про які говорить Дюркгейм. Фактично, зміна часовості, долучення до вищих рівнів часу призводить до зміни екзистенційного, ба, навіть онтологічного статусу. Тому з усього вище сказаного можна зробити висновок, що час є елементом структури людської свідомості, який впливає на релігійно-містичний досвід людини.

Коли ми говоримо про простір, то слід зауважувати, що він профанується згідно міри його віддаленості до центру. Центром може бути будь-що та будь-яке місце, аби лиш воно мало „вихід” на сферу священного, себто, це точка переходу від священного до мирського.

Коли ми говоримо про просторовість як елемент містико-релігійної свідомості, то нам потрібно зупинитися перш за все на символіці людського тіла, краще сказати, організму, тобто, в контексті архаїчного суспільства, де не був виражений індивід. Дюркгайм пише „індивідуальний тип майже зливається з родовим типом.” [22, 9]

Тут слід говорити про колективний організм, його ще можна назвати ритуальним організмом, тобто, він „утворюється в наслідок ритуальної практики, а вона, як відомо, в архаїчному середовищі є центральною, або краще сказати “центруючою”. Виконуючи певний ритуал, людина архаїки не просто усвідомлює уподібнення через виконання певних дій богам, героям, а вона сама у цей час є богом, героєм. Такий досвід ще важко класифікувати як містичний, радше тут доречніше говорити про протомістичний, або символічний досвід, на противагу реальному (цей термін не аксіологічна оцінка змісту, а оцінка специфіки цього досвіду) містичному досвіду (про це у наступному розділі).

Нас цікавлять перш за все обряди переходу, точніше сказати, певні дії, які покликані забезпечити перехід від одного стану до іншого – від профанного стану до священного. Сам термін перехід вказує на просторові характеристики. Відбувається зміна місця перебування містика чи ритуального колективу. Це можливо лише за умови розуміння простору не у ньютонівському сенсі, як гомогенне утворення, а якщо простір розглядається гетерогенно, тобто неоднорідним. У ньому містяться безліч

точок, які потенційно є „проривами” до священного. У апостола Павла знаходимо такі слова: „Я знаю чоловіка в Христі, що він чотирнадцять років тому – чи в тілі, не знаю, чи без тіла, не знаю, знає Бог – був узятий до третього неба. І чоловіка я знаю такого, – чи в тілі, чи без тіла, не знаю, знає Бог, – що до раю був узятий, і чув він слова невимовні, що не можна людині їх висловити.” [2 посл. до кор. ап. Павла. 12: 2-4.]. Ця цитата є своєрідним підтвердженням того, про що йшлося вище. Апостол Павло використовує у описі власних містичних візій слова “третє небо”, “рай”, які позначають простір, але той, до якого долучаються через згортання „ньютонівського” простору. Третє небо, рай це не місця, які можна зафіксувати на осі координат, вимірявши кількісно, він характеризується якісними ознаками. Можна сказати, це є місце-стан. Тому апостол Павло з одного боку використовує слова, які передбачають просторову визначеність, а з іншого боку їх невимовність, тобто ми бачимо у апостола не просто фіксацію вищого просторового стану, а подолання просторовості звичайної. Тому такий елемент структури релігійно-містичної свідомості, як простір, також носить дихотомічний характер. Тому, якщо архаїчна людина, вказує, наприклад, на гору, як місце перебування богів, це ніяким чином не означає, що вона у будь-який момент може зібратися й піти на цю гору й долучитися до світу богів. Якщо таке долучення й можливе, людина повинна, йдучи на гору, де перебувають боги, змінити свій стан, щоб змінити місце перебування з світу людей на світ богів. Еліаде пише про розповсюдженість символіки драбини [1, 156]. Він зауважує, що дійсно кожен із цих станів передбачає припинення людської людини, тобто розрив онтологічного рівня... [88, 158]. Краще сказати тут не про розрив онтологічного рівня, а про розрив дійсності та реальності. Дійсність – це те, що пов’язане з профанною просторово-часовою визначеністю, а реальність з тим, що приховується за дійсністю. У цьому випадку класичною ілюстрацією подібного розмежування у метафоричній формі є міф „про печеру” Платона, де він виокремлює два світи – світ умосяжний – реальний, який має онтологічний статус та світ явищ – світ нереальний, примарний [54]. Але цей розрив не онтологічний, а гносеологічний, тобто світ явищ стає нереальним, коли крізь явища ми не фіксуємо сутнісну ознаку цього явища. У Платона ми можемо побачити концептуалізацію як архаїчного світорозуміння, так і перехід до світорозуміння, що концептуалізується у релігіях об’явлення. Суттєвим залишається те, що перехід відбувається, через заглиблення в реальність, яке долає дійсність. Знову ж таки, дійсність інтерпретується залежно від світоглядної парадигми, про це у відповідному розділі. Символ драбини, за Еліаде, присутній у тому чи іншому вигляді: чи то як сходинки, чи як етапи в усіх містичних традиціях, починаючи шаманізмом і містикою світових релігій. Символ драбини показує на поступальний характер сходження – долучення до сфери сакрального. Про необхідні складові процесу сходження у наступному пункті нашого дослідження.

Ми окреслили, на що спрямований релігійний та містичний досвід – на сферу священного. Виявили структурні компоненти релігійно-містич-

ної свідомості, через які відбувається це спрямування. Воно проходить через подолання дихотомії – людини-архетипу та людини профанної, „Великого часу” та часу мирського існування, простору священного та профанного. Тут ідеться про дихотомію: священне – мирське на рівні людини. Це зачіпає, крім того, що пізнається (на що спрямоване), й того, хто пізнає (хто спрямовується), але потрібно окремо зупинитись на питанні як пізнається (як спрямовується).

4.2. Механізм досягнення переживання сфери священного

Коли ми говоримо про механізми досягнення сфери священного, то слід зазначити, що процес релігійно-містичного пізнання має свою специфіку. А. Ішмуратов пише: „Езотерична настанова за змістом співпадає з природною настановою, з єдиним уточненням, універсум включає свідомість універсальну, яка знаходиться в особливому відношенні зі свідомістю індивідуальною”[27, 30]. Містик у своїй практиці спрямовується на щось, що вище нього, на те, що на притаманне світу природної настанови, якщо світ природної настанови розуміти у дусі класичної феноменології. Тому теза А. Ішмуратова про те, що містичний досвід – це світ природної настанови, ілюс Універсальна свідомість, не є правомірною. Навпаки, коли ми будемо з’ясовувати, що означає для людини спрямовувати своє зусилля на переживання сфери сакрального, то вийде те, що коли – це переживання включається у світ природної настанови – це призводить до його руйнування. Світ природної настанови можна ще назвати світом традиції. С. Розторгуєв висловлює цікаву думку: „народження формули це нове знання, яке виражається чітко і компактно на конкретно моїй формальній мові. Загибель формули – це таке ж нове знання, як і його розходження. Це часткова відмова від однієї моделі світу і перехід до іншої.”[60, 24]. Людина народжується і у процесі виховання та генетичної спадковості вона отримує традиційну модель, яка діє напівавтоматично. А. Бергсон називає таку дію ще сильніше – інстинктивною[4]. Містик намагається долати традиційність своєї свідомості, точніше стереотипні інтенціональності і навіть детермінованість інтерсуб’єктивною взаємодією. Е. Гусерль взагалі вважав інтерсуб’єктивну взаємодію тим головним фактором, який формує життєвий світ людини, фактично єдиноможливу дійсність людського існування. Він пише, що у дійсності може існувати тільки одна спільнота монад, яка об’єднує усі існуючі монади. Тому існує один об’єктивно існуючий світ, один об’єктивно існуючий час та один об’єктивно існуючий простір – тільки одна існуюча природа[16, 265-266]. Слід сказати, що не всі містичні традиції відкидають взаємозв’язок з іншими, але принциповою є відмова від продукування тих стереотипів, які існують у тому чи іншому суспільстві. Містик прикладає максимум зусиль для подолання вже реконструйованої дійсності. Його пізнання ґрунтується на інших засадах. Е. Гусерль пише про те, що всяке пізнання є фактичним, справжнє пізнання є пізнання сутностей через емпіричну фактичність[15]. Постає питання чи можливе пізнання сутності

поза звичайним сенсорним пізнанням? Якщо продовжити Гусерлівські розмірковування, то вийде, що коли існує інший, або інші сенсорні можливості людини, крім відомих шести, то і сутнісне охоплення буде відмінне. Але слід зазначити, що методологія Е. Гусерля свідомо дистанціюється від розвідок такого роду. Його цікавить перш за все з'ясування умов можливості раціонального пізнання. Коли ми говоримо про релігійно-містичне пізнання обов'язково передбачається існування інших „нераціональних засобів” – сьоме почуття, те що іноді позначають терміном інтуїція. Наприклад, органом такого пізнання архієпископ Лука проголошує серце. Він ставить запитання і дає відповідь: „Що заважає нам визнати, що потрібно мати серце чисте, відкрите таємницям буття, серце глибоко смиренне, щоб сприймати таємниці духовні? Знаємо ми, що видатні святі, які мали таке серце, мали знання про світ набагато глибші, ніж ми.”[3, 54]. Слід зазначити, що на цьому етапі розгляду нас не цікавить аксіологічний зріз наведеної цитати, але якщо більш ширше проінтерпретувати термін „святий”, то можна зробити такі висновки: терміну „святий” можна протиставити термін „не святий” (мається на увазі звичайна людина). Це означає, що „сьомий сенсор”, інтуїція, перебуває в активному вжитку не в усіх, а лише у деяких і лише деякі люди функцінують у світі езотеричної настанови, використовуючи термін А. Ішмура-това (в межах нашого дослідження пропонується звизити цей термін до релігійно-містичної чи взагалі містичної настанови). Містична настанова є незрозумілою для людини вкоріненої у світ природної настанови, але вона є неприйнятною для „феноменолога”, який хоче вийти за межі природної настанови задля „достовірного” пізнання, але і у першому випадку, і у другому людина залишається у межах так званого здорового глузду. Саме здоровий глузд забезпечує очевидність, точніше деякі самоочевидні аксіоми, які непотрібно доводити. Такою очевидністю-аксіомою є, наприклад, когіто Р. Декарта, методологія якого була покладена в основу новоевропейського раціоналізму. В цілому, можна сказати, що європейська філософія розбудовується, як філософія „Я”, філософія яка веде свої розвідки від суб'єкту. Можна стверджувати, що з точки зору релігійної свідомості це є не що інше, як концептуалізація профанного світорозуміння. М. Гайдеггер зауважує, що європейська людина, починаючи з Декарта, розуміє істину як те, що дається через уявлення, точніше, – уявлення, яке людина називає достовірним[80]. Для релігійно-містичної свідомості є обов'язковим визнання реальності „яка знаходиться поза конституванням людини. Цю реальність у філософії прийнято називати буттям. Що таке буття? Воно є воно саме. Випробувати і промовити це повинно навчитися мислення наступних часів[81, 329]. Перспектива, на яку орієнтує М. Гайдеггер філософські пошування, реалізовується в езотеричній традиції в цілому та у містичній зокрема. Відмінність його філософії від містики полягає в тому, що буття не є предметом направленості, це є те, що забезпечує істини сущого. М. Гайдеггер пише про те, що всяке запитування є шуканням, будь-яке шукання має попередню відправну точку від того, що шукається. Запитування це шукання, яке

пізнає суще в факті і „такості” його буття... Йдеться насамперед про те, що коли ми про щось запитуємо, то нам повинно бути щось відомо про те, про що ми питаємо – має бути деяке передзнання сутності буття... буттєву понятливість людини, що перероджується у питання про сенс буття [79]. Чому ми так багато приділяємо уваги М. Гайдеггеру? Тому, що його філософська концепція впритул наблизилась до питань містики, залишившись при цьому в межах філософського дискурсу. Тому напрацьована ним термінологія дуже зручна при теоретичному аналізі проблем містики.

Отже, ми з'ясували, що Вища реальність, Буття чи Універсальна свідомість, те, що ми домовились називати сферою священного, не тільки має реально існувати у межах містичної настанови, але людина повинна щось мати в собі від цієї реальності, себто бути вкоріненою в священне, крім того вона повинна налагодити взаємозв'язок з цією реальністю. Саме перед цим останнім філософія зупиняється. М. Мамардашвілі, аналізуючи філософію І. Канта стверджує, що пізній Кант визнає: немає ніякої потреби ставити запитання про те, звідки у нас наступні форми – простір і час. Нам достатньо з'ясувати, що вони собою являють. Вирішувати звідки вони, ми не маємо права. Тому, що для того, аби вирішити запитання щодо наших форм просторово-часових уявлень, ми маємо потребували на ще один розум, засобами якого ми б могли порівнювати форми уявлення у одних істот з формати уявлення у інших істот. Виходить, що має бути щось третє [39 40-41]. Навіть у практичній філософії І. Канта Бог постає у нього як Гарант, а не як реальність, з якою потрібно входити у контакт. Тому, що відкидається сама можливість наявності інших, дещо відмінних “умов можливості”, дещо відмінного від раціонального досвіду. Містика передбачає ось те третє, про яке говорить М. Мамардашвілі, містика передбачає зміну, краще сказати перебудову людського ества. “В наслідок зміни направлення інтендування, здійснюється інтенсифікація релігійного досвіду і фіксується на рівні зміни фізіологічних та психологічних процесів, а на феноменологічному рівні зміною інтенціональних станів – особливістю інтендування”[12, 32] Потрібно у зв'язку з вище сказаним визначити метод, який застосовує містик для досягнення таких станів. Кожна з містичних традицій пропонує свій метод, залежно від цілей, на які спрямована кожна з них. Яким єдиним терміном можна позначити цей метод сходження? „Зміна свідомості пов'язана з домінуванням особливого виду інтенціональності...Медитація креативна зміна виду інтендування”[12, 33]. У наведеній цитаті хоча і схоплена головна ідея такого методу, але термін “медитація” не досить вдалий, тому що він з латини дослівно перекладається як розмірковування. Цей термін не охоплює багатьох сутнісних ознак. Пропонується у межах цієї роботи термін “медитація” замінити терміном “містична практика”.

Отож, коли ми говоримо про містичну практику, то передбачаємо, що повинен бути об'єкт інтендування, тобто те, на що спрямовується медитативна практика, суб'єкт інтендування – ким інтендується об'єкт

та останнє, — яким чином об'єкт інтендується.

Містична практика передбачає, що містик намагається інтенсифікувати свою пізнавальну діяльність, яка спрямована на світ профанний. Останній або, говорячи мовою класичної феноменології, світ природної настанови, не є об'єктом інтендування містика. Він розглядає профанне як гетерогенне утворення, тобто як те, що не творить єдине ціле. Початковий акт містичної практики, це — початок творення містичної настанови. Першим таким кроком є зміна ментально-емоційного ставлення до світу. Цей першопочатковий акт можна назвати катарсисом (очищенням). Людина якби-то відмовляється від “світу” традиційних уявлень, зумовлених генетичною спадковістю та соціальним вихованням. Наприклад, у християнстві ця відмова пов'язано з глибоким покайнням. Людина з цього моменту накреслює реальний вертикальний вектор. Чому реальний? Тому, що до цього моменту вона також могла визнавати існування Вищої реальності, але ця реальність ніяким чином не актуалізувалась або ж слабко актуалізувалась у житті. Відтак, реальний вертикальний вектор передбачає дві точки, які павині прагнути до зближення, — це власне людина (суб'єкт) та сфера священного (об'єкт). Слід зазначити, що на цьому етапі сфера священного приймається, але безпосередньо не переживається. Чому? Тому, що між цими двома точками знаходиться те, що заважає безпосередньому спілкуванню — це, як неодноразово зауважувалось, сфера профанного, — це те, що потрібно долати. Тут вже передбачає другий етап містичної практики.

Подолання — це не звичайний перехід, простий крок, що вимагається від людини, яка стає на цей шлях, додання профанного є методичним процесом, який забезпечується тим, що священне якби-то відкривається — маніфестує себе у світі профанного. Воно постає як щось об'єктивне серед суб'єктивного, краще сказати, сакральне виявляє себе як об'єктивний суб'єкт серед суб'єктивних суб'єктів. Словами Г.В.Ф. Гегеля — це коли ми виражаємо і розуміємо істину не тільки як субстанцію, але й як суб'єкт [11]. Містична настанова на цьому етапі вимагає від людини „побачити” сакральне у його проявах. Не дивлячись на те, що на першому і на другому етапі сфера сакрального не переживається у безпосередній близькості, вона латентно присутня у містичній практиці на цих рівнях. Священне, у будь-якому випадку, є стрижнем містичної настанови. „Така сутність, як вакуум, настільки необхідна фізиці для пояснення переміщення, як універсальна свідомість (сфера сакрального) (уточнення в дужках мос. — В.Х.) езотериці для мотивування вдосконалення свідомості” [27, 31]. Перед тим, як перейти до безпосереднього аналізу третього етапу (зважайте на умовність поділу) містичної практики, на якому у повній мірі реалізовується містична настанова, слід окремо зупинитися і розібратись, що ж належить до обсягу поняття профанний світ, тобто, той, який повинен долатися.

Профанним визнається не тільки навколишній світ, а радше світ сконституований не на тих принципах. Ми вже писали, що уявлення про втрату онтологічного статусу, який мала людина „на початку часів”, присутне

майже в усіх релігіях. Саме з цим пов'язане неадекватне відображення, а відтак і несправжнє існування світу. Навіть на рівні архаїчної свідомості людина поляризує світ на сферу сакрального та профанного, бо лише таким він дотичний до її повсякденного функціонування. Інші можливі частини є нейтральні

Не те, що входить до уст, Людину сквернить, але те, що виходить із уст, те людину сквернить [Матв. 15:11].

Якщо формалізувати все вище сказане, то виходить, що світ має свої істини й взаємозв'язки, або немає ніяких. З чим же це пов'язано? З гетерогенністю „Я” людини.

А. Шопенгауер, М. Гартман, Ф. Ніцше „вголос” заявляли про те, що „Я” людини, крім свідової сфери, має деяку ірраціональну сферу, сферу несвідомого. З. Фройд та К. Г. Юнг знаходять наукове підтвердження існуванню несвідомого. К. Г. Юнг починає диференціювати несвідоме на великі регіони. Він пише, що верхнім шаром несвідомого є особистісне. Його можна назвати особистісним несвідомим, але цей шар знаходиться на іншому, більш глибокому, яке береться не з особистісного досвіду. Це вроджений шар, який називається колективне несвідоме [93, 98]. Релігія в цілому та містика зокрема працювала з такою структуризацією „Я” людини, але описувала її іншими термінами.

Якщо структуру людського „Я” зобразити у вигляді концентричних кіл, то свідомість потрібно розмістити у центрі. Наступне коло – це буде біля свідоме, пов'язане з тим, що людина не тримає в свідомості, але може легко актуалізувати. Наступне концентричне коло – це індивідуальне несвідоме. У ньому міститься все, що витискається з свідомого. Перше і друге коло пов'язані з пам'яттю. Наступне коло це колективне підсвідоме. Воно реактуалізується на індивідуальному рівні як колективна пам'ять. Четверте концентричне коло – надсвідоме. Специфіка цього кола, у тому що воно пронизує три попередні, надаючи загальнообов'язкові змісти, що преломляються дещо по-різаному, залежно від кола. Це, як його називали філософи, Логос (закон). П'яте навіть не можна назвати колом. Воно тисне, як би то, з усіх сторін на четверте коло, а в інших проявляється як точки. П'яте – це сфера священного, а точки це – прориви священного. Від свідомості до сфери священного через чотири кола проходить вертикаль, яка вказує стратегічний напрямок містичної настанови. Точки ж забезпечують вертикальні виходи на кожному конкретному рівні. Містику ставиться за завдання включення в кожному з цих сфер (концентричних кіл) у свідомість і переживання. Містик повинен досягнути гомогенності „Я”, подолавши його гетерогенність. Виходить, що він розширяє поле свідомості, наближаючись до сфери священного до тих пір, поки між „Я” людини і священним залишиться лише межа, що не дозволяє їм абсолютно розчинитись. Ми бачимо, що зовнішня профаність долається за допомогою подолання внутрішньої профанності. Світ, як би то, згортається до точки. Це, використовуючи термінологію І. Канта, ототожнення феномена та ноумена. Слід зауважити, що таке ототожнення у багатьох містичних традиціях не є абсолютним (про

це нижче).

Фактично, ми окреслили третій етап містичної практики – коли „Я” долучається до Вищої реальності і свідомість є чистою, тобто, позаінтенціональною. Наприклад, в буддистській традиції такий стан свідомості проголошується як її відсутність.

У цьому розділі ми розглянули структуру релігійно-містичної свідомості, з'ясували, на що спрямований містичний досвід, хто цей досвід може мати і як він досягається. Весь цей комплекс ми позначили терміном “містична практика”, а принципи, які повинні реалізовуватись – “містична настанова”. Крім того, виокремили три етапи поглиблення містичної практики, якщо проводити внутрішній аналіз містичної практики і коли кожен етап пов'язаний з поглибленням „чистотою” містичної практики. При зовнішньому аналізі ці етапи стають історичними типами містичних практик. Тепер доречно перейти до філософського аналізу містики, тобто до з'ясування смислів.

4.3. З'ясування смислів містики (філософський аналіз).

4.3.1. Понятійне розрізнення термінів священне і святе

Переходячи до філософського аналізу містики, слід відразу здійснити розрізнення термінів – “священне” (сакральне) і “святе”. Сакральне, як правило, в дослідницькій літературі вживається у протиставленні профанному. Сакральне, у змістовному розумінні, засобами своєї маніфестації якбито, транслює „частину” трансцендентного через процеси явища цього світу. Головною рисою священного є його раціональна несхоплюваність. Це положення обстоював Р. Ото. Хоча воно і не є вираженням у пропозиційних формах, досвід пов'язує його з певними ідеями, які Р. Ото називає ідеограмами. Священне характеризується атемпоральністю, а відтак статичністю, воно не є результатом еволюції, історії, воно неподвладне змінам. Священне виявляється у розриві феноменального світу, тобто сакральне якбито порушує звичний плин феноменального світу. Якщо ж визначити головні риси святого, то відмінність його від священного стане очевидним.

Коли ми говоримо про святе, то повинні визнати, що воно має свою історію. Святе – це те, що в процесі свого розвитку досягло абсолютної досконалості, абсолютного блага. Наприклад, коли віруючий називає Бога святим, він стоїть на власному розумінні „ступеня абсолютного”. Бог є безсмертний, але Бог є вище безсмертності. Цю антиномію священного і святого вирішує апофатика. Дане положення можна проілюструвати на прикладі цитат Діонісія Ареопагіта, для якого Бог не є ні душа, ні розум, ні життя, ні сутність, ні ім'я, ні знання, ні істина, ні мудрість, ні благо, ні рух, ні спокій, ні єдність, ні множинність, ні дух, ні Божество, ні те, що існує і ні те, що не існує, але вище від усього.[19, 9]. Але, з іншого боку, він пише трактат „Божественні імена”, де аналізує Божественні прояви за допомогою котрих ми можемо хоч щось знати

про Бога. Божеське відкривається для споглядання за аналогією з мисленням людини.[18, 13-94]. Відтак, священне – те, що Діонісій Ареопатит називає „вище від усього”, а святе, – що пізнається за „аналогією”. Слід зафіксувати перехід від священного до святого. Священне маніфестує себе в феноменальному світі як „інше”, воно фіксується і інтерпретується, тобто описується у термінах, частіше за все в аксіологічних термінах. Якщо сакральності (прояви сакрального) можна назвати універсальними, то інтерпретація їх має чітко виражений плюральний характер. Мається на увазі, що образна система, яка прийнята в якомусь роді, племені, релігії, є самоочевидна лише для тих спільнот, котрі їх породили і культивують. Святе уособлює адекватне втілення чистоти, блага, істини, краси, досконалості, праведності тощо. Десницький визнає святими речі, які були захищені і охоронялись від насильства з боку людей. Це – міські ворота, міські укріплення, персони. Святим він визначає те, що не є ні священним, ні мерським, але, що утверджується якоюсь санкцією.[20, 128].

Святе має виразний динамічний характер, моральний характер. Іншими словами, святе є типом оцінки, воно є цінністю, виробленню об’єктами феноменального світу.

Священне і його прояви відносяться до релігійний понять, до понять, які не несуть морального навантаження, святе навпаки описується в термінах моралі.

Релігія є одним із аспектів священного, бо їй перепокладається священне в якості її ідеалу. Священне є невід’ємною рисою релігійного, але не вичерпується ним. Відтак, релігія постає у формі переживання священного. Виокремлення серед переживань більш інтенсивних в тій чи іншій релігійній системі ми називаємо містичним переживанням.

Із вище сказаного виходить, що священне постає як норма релігії, її ідеал. Ми можемо говорити про своєрідне схематичне коло: сакральне виявляється у своїх модальностях – сакральностях; ці вияви описуються в морально-ціннісних термінах, які визначають обов’язкові дії людини, що покликані допомогти їй досягнути священного. Тут коло замикається.

Класифікуючи релігійні феномени, до яких відноситься і містик, потрібно здійснювати це не на підставі розуміння священного, а, скоріше, через дослідження святого, як інтерпретацію священного. Тому, типізуючи містику, ми будемо звертатися перш за все до аналізу святого, яким воно постало у тій чи іншій традиції.

4.3.2. Критерій узагальнення релігійно-містичних типів

На рівні філософського аналізу ми працюємо перш за все не зі змістами, (елементами структури свідомості) а зі смислами, тобто з тим, що з’являється в процесі реалізації змісту в конкретному культурно-історичному середовищі. Але можна, звичайно, сказати, що кожний родоплеменний культ має специфічне культурно-історичне середовище і це також буде вірно. Але ми пропонуємо на підставі дослідження релігійних

фактів виокремити типові смисли, які притаманні великій групі релігій. Ці групи пропонується називати “релігійно-містичні світоглядні парадигми”, або “типи”. Дана типізація повинна відповідати головному завданню цього дослідження, а саме: вказати на типові риси опису буття, людини, Вищої реальності та взаємозв’язку з нею. Тому, на нашу думку, як той, що відповідає завданню дослідження є поділ (виокремлення типів) запропонований Є. Трубецьким. Він виокремлює дві концепції, в нашому випадку ми говоримо про дві світоглядні парадигми, – дуалістичний та моністичний релігійні типи [74, 88-93]. Слід зазначити, що Є. Трубецький пише про християнство як про такий пласт, у якому відбувається примирення цих двох типів. Хоча нам потрібно дистанціюватися у межах цього дослідження від такого твердження, але його аргументація дає необхідний матеріал для визначення особливості третього типу. Третій релігійно-містичний тип пропонується позначити як ієрархічний. Чому саме під такою назвою ми окремо розглянемо його у відповідному пункті цього розділу?

Крім того, потрібно виокремити ще архаїчний релігійно-містичний тип. Специфіка його буде розкрита далі, але саме архаїка дає „матеріал”, який буде узагальнений і концептуалізований у трьох типах, про які йшлося.

4.3.3. Елементи містики в архаїці

Постає питання: чи можемо ми говорити взагалі про архаїчну містику? Тобто, чи можна це поняття наповнити конкретним змістом? Леві-Брюль наполягає на містичному характері первісного мислення [30, 335]. Тобто, йдеться про тотальну „містичну гносеологію”. Якщо у повній мірі не можна погодитись з цим твердженням, то як же бути з особливою чутливістю до проявів священного. Ми вже писали, що переживання сакрального є однією з умов існування релігії та містики. Тому нам потрібно зафіксувати тяглість – трансляцію цього почуття в історії релігії. М. Еліаде це дало підстави говорити про те, що все це доводить неіснування розриву між людиною архаїчних суспільств та містикою, яка належить великим історичним релігіям. І та й інша з однаковою силою, але за допомогою різних засобів, протистоїть пам’яті й часу [88, 184]. На даному етапі дослідження доцільно з’ясувати специфіку містики архаїчного суспільства.

У попередньому розділі ми з’ясували, що про розвинуту містику (містичну систему) у архаїчному суспільстві говорити недоречно. Виключенням, і то з деякими обмовками, може бути шаманізм. І тому пропонувалось вживати термін “протомістика”. Ставиться запитання: чи може архаїчна людина досягнути станів більш інтенсивні, ніж ті, які надає йому ритуальна практика, в якій відтворюється міф? Якщо так, якщо були такі люди, то їх ми можемо назвати містиками. В первісному суспільстві не було нічого дивного в тому, що деякі чоловіки чи жінки могли мати перевагу у більш значимих частих містичних досвідах. Такі

люди надзвичайно шанувалися. Переважно це індивіди з явними нервовими та розумовими розладами. [30, 351-352]. Ми не будемо зараз з'ясовувати спроможність твердження Л. Леві-Брюля про патологічний характер інтенсивного містичного переживання, цьому буде присвячений окремий пункт, але те, що він вказує на існування таких людей, є деталлю, яка заслуговує на увагу. Архаїчну свідомість слід визнати ритуально-міфологічною, яка у пізній архаїці переходить у міфо-поетичну.

Смисленаповнюючим ритуально-міфологічну свідомість є міф і ритуал. В ритуалі концентруються цінності певної традиції. Він переживається, як щось що дане, що актуалізує глибинний смисл існування [Топоров 21, 8]. За В. Топоровим можна говорити про дві концепції погляду на світ – ритуальну та міфологічну. Вони розрізняються між собою за відмінностями настанов – орієнтовану або на дискретність або на завершеність (статику), реальність чи потенційність, закінченість чи незакінченість. Ритуал має справу з тим, що неорганізоване, тому він „працює” з хаосом, в той час, коли міф космізує неперервне.[72, 43]. Ритуал відтворює „значиме” у дії, а міф фіксує це „значиме” у символах. Виходить, священне реактуалізується через символи у ритуальній дії. „Потрібно бути до останнього близоруким у науці, навіть просто сліпим, щоб не помітити, що міф є (для міфологічної свідомості, звичайно) найвища за своєю конкретністю, максимально інтенсивна і в найвищому ступені дуже насичена реальність. Це не вигадка, але – найбільш приваблива і найбільш правдива дійсність. Це – дуже необхідна категорія мислення і життя, далеко стоїть від випадковості і свавільності” [34]. Отже, ми бачимо, що архаїчна свідомість орієнтується на символічне переживання священного. На рівні космологічного міфу всі можливі значимі прояви сакрального вибудовуються в структурі міфу. Таким чином, воно опосередковуються символікою міфу. К.Г. Юнг пише, що суттєвим видається наполягати на тому, що це (символи-архетипи) навіть не просто імена чи філософські поняття, це шматки самого життя – образи, які через місток емоцій інтегрально пов'язані з людиною. Ось чому неможливо дати довільну чи універсальну інтерпретацію самого архетипу. Його можна пояснити засобами ситуації, до якої належить індивід [93, 89]. Крім того, сам символ надзвичайно жорстко прив'язаний до середовища, у якому спільнота, яка продукує одну з міфологічних систем, проживає. Це приводить до інтерпретації (операціоналізації) символу, тобто йому надаються утилітарні риси. „Архаїчна людина погано розрізняє субстанцію і речі. Субстанція переходять в речі, а речі в субстанції”[35]. Ця нерозрізненість призводить до формування символіки другого рівня, або алегорії. Алегорія є парафраз усвідомленого змісту, символ є, навпроти, найкращий вираз того, що передчувається, але є нерозрізненого несвідомого змісту[35, 102]. Тому виходить, що архаїчну містику можна назвати не просто символічною, а, використовуючи юнгівську термінологію, алегоричною.

І ще один цікавий нюанс: майже в усіх архаїчних віруваннях присутня ідея Верховного Божества. Н. Зодерблом погоджується з тим, що можна говорити про віру в Творця (Верховне Божество) у первісних рел-

ігіях, але ця віра носить суто теоретичний характер, що для живої релігії, його словами, цього мало. [24, 279] Фактично, уявлення про Верховну істоту не має, або майже не має ніякого практичного вияву. Дане уявлення присутнє на периферії архаїчної релігійності. Уявлення про Верховне Божество відділене міфом – його аналогічною та символічною сферою. М. Еліаде зауважує, що будучи буквально вигнаним із релігійного життя, небесне-священе починає жити в символіці. Символ залишається посланцем, хоча вже і не усвідомлюється у своїй повноті. [90, 313] Тому ще одним з позначень ранньої архаїки, крім ретуально-міфологічного, – є буквально-міфологічне. Міф тут розуміється у його буквальному зінені. Ми фіксуємо певну ієрархію смислів на рівні архаїчної свідомості – це символ, за ним аналогія, яка тлумачиться буквально і фіксується у сталих знаках, які відтворюються в ритуальній діяльності. Слід зазначити, що ми не намагаємося, наводячи цю ієрархію, викласи послідовність градації від символу до знаку. Скоріше тут ідеться про взаємовплив. Символ впливає на виникнення стереотипних дій – ритуалу. Але ритуал, включаючи до своєї структури нові дії, які можуть бути пов'язані зі змінами у соціальній організації спільноти, призводить до зміни або уточнення міфу та складових символу та аналогії. У своєму релігійному житті архаїчна людина від знаку міфу переходить до аналогії, яка пізнається у протиставленні світу сакрального і профанного. Але найбільш інтенсивне переживання людина отримує в ініціаціях – посвятах, в котрих розкривається дійсна символіка, краще сказати, – символіка міфу. М. Еліаде пише про те, що символ не зліпок з об'єктивної реальності. Він відкриває дещо більше, дещо фундаментальніше. [87, 52]. Через символ, якщо можна так сказати, в ініціальних ритуалах людині надається знання про сакральне, а не переживання сакрального. В ініціаціях виникають колективні містичні досвіди високої напруги [11, 343]. Виходячи з вище сказаного, потрібно уточнити твердження Л. Леві-Брюля. В ініціації людина отримує не містичний досвід, у повному розумінні символічний досвід, тобто протомістичний. І лише за умови переживання сакрального, у його найблищому виразі, тобто Верховного Божества, ми це переживання, цей досвід могли б назвати містичним. Ця настановна частково реалізується у такій містико-релігійній практиці, як шаманізм. М. Еліаде пише, що азійський шаманізм потрібно вважати архаїчною технікою екстазу, в основі якої лежить первинна ідеологія – віра у Всевишню Верховну істоту, з якою можна підтримувати відносини шляхом піднесення на небо. [92]. Шаман спрямовує свої зусилля на **реальне** переживання символіки та аналогії міфу, який поширений в його спільноті. Крім того, і це визначає чому ми звернули увагу на шаманізм, шаман видобуває з периферії міфологічної системи уявлення про Верховне Божество. „Шаманізм є однією з форм релігії і він має вже достатньо сформовану психотехніку. І він є самою ранньою формою релігії у повній мірі...де риси релігії виявлені чітко і безпосередньо...за виключенням психотехніки в шаманізмі немає нічого унікального”. [72, 88] Ми бачимо, що, дійсно, у шаманізм вперше в історії релігії концептуалізується орієнтація на реальне містичне пере-

живання, на протигагу символіко-аналогічному. Хоча можна відзначити, все ж таки, те, що шаманізм не звільнився від утилітарної спрямованості. Метою шамана не є єднання з Вищою реальністю, він виступав як цілитель, як психопомп (провідник душ). Тому ми не можемо назвати шаманізм містичною практикою у повному розумінні цього слова.

В період пізньої архаїки з виникненням перших цивілізацій відбувається зміна у поглядах на міф. Він проблематизується. „Світ міфу” був зрозумілий та осмислений і лише поява (концептуалізованих форм містики – *Авт.*) філософії та науки спричинила появу в світі незрозумілого...”[40]. В період пізньої архаїки можна зафіксувати перехід від буквалістичного витлумачення міфу до метафоричного, або навіть поетичного. Тому ми цей період позначаємо як поетико-міфологічний. В цей період виникають культи і товариства виразного містичного спрямування. Це такі культи, як культ Кібели, культ Атиса, Адоніса. Крім того, діють таємні товариства орфіків, піфагорійців. Також були поширені містерії, найвідоміші з них елевсинські та самофракійські. Ніколаєв описує період пізньої архаїки як такий, що характеризувався масовим пошуком більш інтенсивних форм переживання [48]. Але, все ж таки, ми маємо відзначити значну роль у цих культах, товариствах, містеріях символів, зокрема символіки посвяти. Ось чому важко визнати за ними статус містики, у визначеному нами сенсі. В той-таки період були також позначені тенденції до подолання архаїчного типу. Наприклад, буддизм в Індії, даосизм в Китаї, старогрецька філософія, зороастризм в Ірані. Це твердження можна проілюструвати на прикладі старогрецької культури.

У літературному збірнику ”Міфологія греків, римлян та давніх українців” знаходимо: „Там не чути ні зойків, ні стогону хворих, бо небесні володарі ніколи не болять. Так греки уявляли собі життя богів. Це було по суті людським життям перенесене у вічність. Проте грецькі боги були більші, вродливіші від людей. Вони мали тіло, як людське, воно могло стомлювалось чи бути поранене...боги мали майже необмежену здатність перевтілюватись. Проте вони ніколи не набували форм страшних потвор.” В межах грецької релігії ми можемо побачити безпрецедентну антропологізацію богів. Тому поява рефлексивної думки призвела до трансформації смислів з площини релігійної у площину умоглядну. О. Лосєв підкреслює те, що коли відбувається розрив ідеального та матеріального відбувається руйнування буквалістичного міфу.[35] Старогрецька філософія, включно з Платоном, використовує образну систему грецького міфу, але переводить у площину ідеальну. Міфічний образ залишається лише як загальнозрозумілий знак. Платон до уст Сократа вкладає слова про те, що тільки в розмірковуванні відкривається перед нею (людиною) щось від справжнього буття. Краще усього мислити коли не турбують її ні слух, ні зір, ні біль, ні задоволення. Коли вона, полишивши тіло, залишається одна, чи майже одна, вона прагне до справжнього буття, припинивши, чи обмеживши, на скільки це можливо, зносини з тілом.[55]. Крім того, Сократ говорить про інше почуття, за допомогою якого осягається щось саме-по-собі [55]. У філософії неоплатоників ми можемо побачити квінте-

сенцію і остаточне подолання архаїчного типу свідомості. Плотін зауважує, що істинним благом для душі є приналежність до Духу[56, 22]. Таким чином, смисли архаїки остаточно трансформуються у смисли, які будуть розвиватися в іншому типі свідомості, іншому типі містики. Містика Плотіна не є за своїм визначенням архаїчною, її радше можна назвати постархаїчною. Адже вона долає смисли архаїки. Перш за все, це чуттєва образність, чуттєвий космологізм., варто зазначити, що архаїка не випрацювала містики у повному розумінні цього слова. Підсумовуючи, слід сказати, що архаїка не випрацювала містики у повному розумінні цього слова. Чому? На нашу думку, тому що архаїка не орієнтує на особистісне переживання священного як стратегічну лінію релігійного досвіду. Ще однією особливістю є, на неї вказує М. Еліаде, те, що, бажаючи вийти за межі профанного стану, намагаючись піднятися над ним, людина, все ж таки, не може і не хоче полишати світу взагалі[91]. Архаїчна релігійність тяжіє до традиції, вона частіш за все віддає перевагу переживанню символу, в аналогії з яким виражається сакральне, а не самому сакральному. Тому, аналізуючи смисли, які надає нам архаїка, ми можемо знайти лише зачатки містики. Цей період ми позначили як прото-містичний. Містика трьох типів, про яку ми будемо говорити, з одного боку, розвиває, а з іншого долає ідеї, які культивувались в архаїчному типі. Ще одна зовнішня ознака, відзначена С. Токаревим. “У світових релігіях – буддизмі, ісламі, християнстві радикальна межа між екзотеричною та езотеричною міфологією послаблюється та навіть зникає. Релігійно-міфологічні уявлення стають обов’язковим предметом віри для всіх. Вони стають догмами обов’язковими для всіх.”[71, 536.]

Моністичний тип містики виникає й ідейно розвивається, опрацьовуючи свої специфічні смисли, в південній та південно-східній Азії. Пов’язане виникнення, перш за все, з релігіями брахманізму, буддизму, дасизму. Ми можемо зафіксувати, що вони мають відношення до автохтонних вірувань територій, на яких вони виникають, але підкреслимо одну особливість – це відмова визнавати онтологічний статус за матеріальною реальністю.

Ми не можемо говорити про те, що, наприклад, ведична релігія на рівні віровчення чітко і послідовно стверджувала неретальність матеріального світу, але в її священних текстах – Ведах – ми можемо знайти твердження, які натякають на містичну практику. В Рігведі зустрічаємо: «9. Як отець – сину, о Агні, будь досяжний для нас! Супроводжуй нас заради блага!»[Рігведа, мондала 1:9]. Це не тільки ритуальна формула, яку проголошує Брахман, а й прохання про зв’язок. Важко говорити про ведичну містичну практику, але в тій самій Рігведі знаходимо свідчення про засіб, який допомагав досягати відповідних станів – про сому. Ми читаємо: «2. О Ваю, в піснях похвали слави-мо Тебе співці, поряд з вичавленою сомою, знаючи (відповідний) час»[-Рігведа, мандала 1: 2].

Містика брахманізму вже пропонує нам містику моністичного типу. Вона працює зі смислами «заперечення» матеріального. «1. Вла-

дикою обгорнуто все те, що рухається у світі; насолоджуйтеся зреченням, не прихиляйтеся до чужого добра.

2. Постійно роблячи тут (свої) справи, хай прагне (людина) прожити сто років;

такий же, а не інший (шлях)і у тебе – (шлях, на якому) справи не прив'язані до людини.

3. (Світами) асур називають не світи, які покриті сліпою темрявою; до них після смерті йдуть люди, які вбили (в собі) Атмана.

4. Нерухоме, єдине, воно швидше думки; відчуття не досягають його, воно рухалось попереду (них)». [Ішаупанішада; 1:4]. Тут ми бачимо, що відбувається орієнтування на нерухоме, на єдине – на Атмана, на деяку незмінну субстанцію в людині. Прагнути до Атмана означає прагнути до архетипічної людини. Саме архетипічна людина – це людина редукована до Атмана, що і забезпечує їй єдність з Брахманом. Людина долучається до субстанційної основи єдиної для всіх. Множинність подолана.

Аналіз даоського священного тексту «Дао де цзин» дає підстави говорити про те, що, не дивлячись на деякі відмінності, все-таки, реалізуються смисли моністичного типу містики. Дао, яке може бути виражене в словах, не є постійне Дао. Ім'я, яке може бути назване, не є постійним ім'ям. Те, що не має імені, є початком неба та землі, те що має ім'я, – є матір'ю всіх речей. Тож, хто вільний від пристрастей, той бачить його [96], а хто має пристрасті, той бачить його в прикінцевій формі. Обидва вони одного і того ж походження, але з різними назвами. Разом вони називаються глибинними. Від однієї глибини до іншої – двері до всього чудесного. Коли всі люди дізнаються, що красиве є красивим, з'являється і потворне. Коли [всі] дізнаються, що добро є добрим, тоді з'являється зло. Тому буття і небуття породжують один одного, важке і легке створюють один одного, довге і коротке оформлюють один одного, високе і низьке прагнуть один до одного, звуки, зливаються, приходять до гармонії, те, що було і те, що буде йдуть один за одним. Тому мудра людина віддає перевагу недіяння і виконує вчення мовчки. Тоді все вище починає рухатись, і вони не зупиняють [свого руху]. Він створює і не має [того, що створює], робить і не користується [тим, що робить], завершує справи і не пишається. Оскільки не пишається, [всі істоти його] не полишають... Не діючи, [мудрець] завжди приносить спокій[96]. Відмова від дії повинна привести до зняття особистісних прагнень, бажань, а відтак привести до цільності людини. Це досягається відмовою від воління – від направленості на світ у його феноменальних виявах. Це досягається тим, що світ у його множинності десубстанціоналізується. Е. Торчинов вказує на те, що трактат «Дао де цзин» і взагалі містична практика орієнтує на досягнення безсмертя[73, 170]. Це є досягнення стану, який передував народженню, тобто, людина повинна вийти з природного та соціального «контексту.» Можна стверджувати, що і в індійській і в китайській (даоській) традиціях стверджується існування субстанційної основи світу та людини. М. Еліаде підмічає, що Дух,

душа як трансцендентний і незалежний принцип визнається усіма напрямками ранньоіндійської філософії, за винятком буддистів і матеріалістів [86].

Буддизм можна визнати своєрідною квінтесенцією моністичного містичного типу. Він десубстанціоналізує світ. Все, на думку буддистів, є взаємодія тхарм. «Обумовлені елементи буття (тхармами. – *Авт.*) – це п'ять груп: чуттєве й інше. Несталість цих елементів – предмет обговорення. Вони здатні вийти за межі феноменального буття і мають причину. Ті, що мають затьмарення (тхарми. – *Авт.*), чи мирські групи, – вони якби у боротьбі між собою. Феноменальне буття, його причини, мирське, місце неправдивих поглядів, буття – ось що це таке» [Абхидхармакоша 1:7-8]. Крім того, буддизм відкидає не тільки реальність матеріального світу, а й реальність існування субстанційної основи людської істоти – її душу. Душа редукується до свідомості, яка має, на їх думку, довільний характер, тобто вона складається також з елементів – з тхартм, довільно поєднаних між собою. «Свідомість – це повне знання в його окремоті, це база інтелекту. В семи категоріях – шість видів свідомості й інтелект, що розуміється як свідомість попереднього моменту» [Абхидхармакоша 1:16]. Свідомості як такої не існує. Якщо позбавитися її наповнення, то зникає і сама свідомість, і людина досягає стану Нірвани. Що ж таке Нірвана? «Припинення, об'єднання, відділення від пристрастей, занепад, смерть, народження – вони передбачають усвідомлення нечуттєвого. Смерть і народження – коли байдуже. Коли відсутні свідомість і зосередженість, їх (на них – на смерть і народження. – *Авт.*) немає. Нірвана ж – нейтральність обох (смерті і народження. – *Авт.*)» [Абхидхармакоша, 3:42-43]. А. Девід-Ніль ставить запитання буддійському монаху про те, що є Нірвана? І він відповідає: це – відсутність будь-яких вірувань, будь-якого уявлення, припинення діяльності, породженої ілюзіями [21, 38]. Але постає питання, що є Нірвана? Це стан, але стан невідомий людині, богам і будь-яким іншим істотам. Він настає не тільки після припинення оформленого тілесного буття, але й після припинення психо-метральних процесів і того, що породжує ці процеси – свідомість. Що розчиняється в Нірвані? А. Девід-Ніль пише, що, як правило, невігласи думають, що буддисти вірять у перевтілення, навіть у метасихоз, тобто перевтілення душ з одного тіла в інше, але вони неправі. Насправді буддизм вчить, що енергії, отримані внаслідок духовної та фізичної діяльності якоїсь із істот, звільняються після його смерті... ніякого «Я» не існує. Вона продовжує чіплятися за більш прості вірування в невизначену сутність, яка блукає зі світу в світ і втілюється у різноманітні форми [21, 24]. Тобто, можна говорити про деякі енергії, які повинні стати нейтральними по відношенню до усього. Виходить, що Нірвана це потік енергій, потік тхарм, які не мають причинного взаємозв'язку. Такий потік не породжує форм.

Ми з'ясували, що брахманізм, даосизм та буддизм дійсно репрезентують смисли, які ми позначили як відмову в онтологічному статусі

матеріального світу, а у випадку з буддизмом – психо-матеріального світу. Тому таке «вертикальне» спрямування, яке ігнорує горизонтальну площину, ми назвали моністичним типом містики. Реальність існування визнається з чимось Єдиним, за Абсолютом, у світлі якого все інше **не існує**, а існує лише злившись, а відтак, – ставши цим Абсолютом, втративши свою істотність, людина може **реально** існувати. Хоча є виняток з правила, на який вказує М. Еліаде, але він радше підтверджує, аніж спростовує наші твердження. Він пише, що, як нам стає зрозумілим, Індія знала не тільки повну відмову від світу, орієнтуючись на догмат про ірреальність космосу. Індійська духовність також виробила шлях, який не обов'язково веде до аскези і забуття світу. Такий шлях, проповідуваний Крішною в Бхагавадгіті, – це зречення від плодів дії, але не від самої дії...Потрібно утримувати усвідомлення перспективи «Великого часу» і продовжувати виконувати свій обов'язок в умовах часу історичного[88, 169-170].

Отже, потрібно визнати, що цей тип містики пропонує такі смисли, які орієнтують на подолання межі між священним (Абсолютною реальністю) та будь-яким оформленим існуванням. Кінцева мета – абсолютна онтологічна моногенність.

Окреслюючи дуалістичний тип містики, слід зазначити, що концептуалізується він у зороастрійській традиції. Зороастрійська традиція розвинула дуалістичне розуміння буття. Ці ідеї ми можемо знайти в розвинених релігіях – юдаїзмі, християнстві та ісламі, але унікальним є те, що зороастрійська традиція дуалізм розуміє як вихідний принцип. Цей принцип тлумачиться не як дуалізм ідеального та матеріального, а як дуалізм доброго і злого, світлого і темного. Зороастризм змальовує онтологію в чітко виражених етичних категоріях. Зороастризм це збірне поняття, яке включає в себе кілька історичних форм. Вченню Зороастра передую авестійська релігія, потім виникає культ Мазди, Зарванізм, Парсізм. Кожна з них розвиває ідеї Зороастра, в тому числі і дуалістичний принцип.

Вже в авестійській релігії говориться про два принципи, які існують в світі і які протиставляються один одному. М. Бойс пише, що неправда і викривлення істини, яким протиставлялися Аша (позитивний принцип) й названий по-авестійськи Друг (на санскриті Друх) (негативний принцип). Згідно з моральнісними уявленнями, всі люди поділялися на ашаван – “праведних”, які притримуються Аша, і другванд – “прихильників зла”![8]. Носієм цих найвищих чеснот проголошується Ахура-Мазда. Авестійською Ахура-Мазда переладається як «Господь мудрості. Він не пов'язаний ніякими природними явищами»[8]. «Праведний, о Мазда, чи подужає брехливого? Брехливого подужає праведний, і брехню подужає праведний. В уші Ахури-Мазди ми молимося, що чує Божественне Слово, уму Ахура-Мазди, ми молимося, що пам'ятає Божественне Слово. І зяку помолимося Ахури-Мазди, що промовляє слово»[Авеста, гімн Ахуре-Мазде, пункт 28]. Наведений уривок з гімну Ахура-Мазді свідчить про те, що, хоча він описується в антропо-

морфних формах, але він позбавлений якоїсь утилітарної означеності.

Ахура-Мазді протистойть також віковичний Ангра-Манью, брат-близнюк. Відмінність їх полягає в тому що, Ахура-Мазда всезнаючий і тому й передбачає протистояння. З їх суперечки виникає буття і небуття. Врешті-решт, добро має перемогти і зло знищується остаточно. Хоча у вченні Зороастра матерія та людськ тілесність проголошується доброю, бо вона є творіння доброго Бога, вподальшому розвитку принципу дуалізму матерії, а відтак і тілесність, проголошуються породженням злого Бога. Ці трансформовані ідеї зороастризму намагаються розставити пріоритети. Оскільки зло, матерія споконвічні (зло і матерія ототожнюються), то людина повинна вийти з-під влади матеріального світу, полишити його. Такі ідеї культивують гностики, маніхеї, катарі чи альбігойці. Вони нібито долають суперечність дуалізму Зороастра, який полягає в тому, що, якщо існують два протилежних начала і одне з них має перемогти, то виходить, що цей принцип існує до початку протистояння і з цього виходить, що це вже не дуалізм. Це протистояння є віковичним. Даного парадокса не можуть подолати і деякі гностичні секти.

Слід зауважити, що смисли, які пропонує дуалістичний тип містики мають специфічний характер. Людина перебуває якбто між двома онтологічними величинами. Вона повинна, обираючи один з «полюсів» буття, фактично, визначити свій онтологічний статус. Наприклад: коли людина тяжіла до доброго і звернулася до злого, вона не просто змінила свою позицію, а вона обрала іншу онтологічну основу. Згадаємо: в моністичному типі є тільки одна онтологічна основа – Абсолютне (Брахман, нірвана). Подібне знаходимо в ієрархічному типі (про це далі). Тому містична практика, що ґрунтується на інтенсифікації дуалістичного світогляду, вимагає величезної напруги. Адже, неправильно діяти – це не просто віддалення від духовного, а перехід від духовного до злого. Це стосується навіть найдрібнішої неправильної дії. Тому можна пояснити, що у тих напрямках, де послідовно втілювався принципи дуалізму, існували вузівки кола людей, які претендували на те, що вони реалізують ці принципи. Чому? Тому, що це було пов'язане з інтенсивним виснаженням свого тіла.

Підсумовуючи, слід зазначити, що дуалістичний тип містики передбачає визнання віковичних протидіючих принципів. Всі сили людини повинні бути направлені на дистанціювання від одного – злого – в бік доброго, але вибір людини ніяким чином не змінює це фундаментальне протистояння. Слід наголосити: тут ми говоримо про послідовну реалізацію дуалістичного світогляду. Коли ж ми говоримо про історичні форми, в тому числі й про ранній зороастризм, обов'язково віднаходимо суперечності.

Розпочинаючи розвідки, що стосуються ієрархічного типу містики, слід зазначити, що у цьому випадку відбувається якбто поєднання моністичного і дуалістичного типів. Якщо для тих, хто належить до цієї світоглядної парадигми це є підтвердженням того, що принципи, які вони

реалізують, є бідніші виваженими, більше того – істинними, то представники дуалістичного і моїстичного типів пов'язують це з непослідовністю і надмірною м'якістю пропонуваних ними смислів.

Ієрархічний тип містики реалізується в межах юдаїзму, християнства та ісламу. Слід нагадати, що на рівні структури свідомості ми можемо говорити про історичне розуміння часу. М. Єліаде зауважує: коли архаїчні символи будуть реактуалізовані, для людини відкриється нова модальність буття, яка не відриває її від історії. Достатньо згадати, яка переоцінка історичного існування була здійснена юдео-християнством, щоб історії стати блискучою та абсолютною [88, 147]. Але є одне методологічне зауваження: не просто рух вперед проголошувався цінним, а лише той, який спрямовує Бог і в якому проявляється Бог. Н. Бердяєв розрізняє історизм як механічний плин часу та як історію. «Історизм не пізнає, не розуміє, крім того, він відкидає історичне [6]. Використовуючи феноменологічну термінологію, історія – це «поле» маніфестації священного. Бог творить світ, виходячи з власного воління. Ніколай Кузанський називає Бога формою Буття, яка не змішується з творінням» [47, 100]. Відразу вибудовується ієрархія – на чолі її – Бог, який творить, але сам є нестворений. Якщо він творить світ, відтак світ має цінність. Крім того, світ структурується. Світ тварний – невидимий і має свою ієрархію, і світ видимий також має ієрархію, на чолі якої стоїть людина. На думку Григорія Ниського, людина є царем, котрий покликаний Богом керувати ним і у власній свободній волі привести його до Бога [63]. Тому матеріальне буття є цінним і благим, але лише за умови підкорення його Богові. Ця настанова не була зреалізована, що призвело до гріхопадіння. І тому історія осмислюється як повернення і відновлення не тільки душі, але й тіла. Головним аргументом цього положення, наприклад в християнстві, є Боготілення в особі Ісуса Христа, котрий в повній мірі прийняв людську природу, окрім гріха, задля спасіння не тільки душі, але й тіла, тобто цілісної природи людини. І. Мейендорф говорить про певне термінологічне розрізнення поняття сакс – тіло та поняття сома – плоть. Апостол Павло вперше вживає у позитивному сенсі, а друге – у негативному. Для малоазійської традиції характерним було вживання поняття плоть у позитивному розумінні. Тому вже у Ігнатія Антіохійського, у його супереччі з докетами, можна зустріти твердження про те, що Христос сприйняв, крім всього, також і плоть людську, у протилежному випадку, коли б вона була ілюзорною, тоді і спасіння також є ілюзорним [42, 17-23]. Не зважаючи на термінологічні тонкощі, слід визнати, що людина повинна долати не тілесну природу, а те, що постало від неправильного використання своєї природи. З цього випливає, що є дві природи – Божественна і людська. Містик у своєму прагненні до Бога на найвищих рівнях посвяти усвідомлює принципову непізнаваність природи Бога. Божественна і людська природи стають межою, краще сказати, обмеженням прагнень людини. Витримується ієрархія. Ніколай Кузанський стверджує, що це абсолютне обмеження обмежень. І обмежене обмеження, де найпростіше обмеження співпадає з абсолютним. Без такого обмеження немає

нічого конкретного[48, 38].

Як кожна з містик, містика ієрархічного типу орієнтує на обмеження. Можна привести постулат з євангельських текстів, який наводять багато християнських містиків: «Увійдіть тісними ворітьми, бо просторі ворота й широка дорога, що веде до погибелі, – і нею багато-хто ходять. Бо тісні ті ворота, і вузька та дорога, що веде до життя, – і мало таких, що знаходять її!»[Матв. 7:13-14]. Сенси, які пропонується реалізовувати у межах цього типу, – це перш за все відновлення правильного онтологічного статусу. Людина, в якому гріховному стані не перебувала б, живе лише тому, що в ній перебуває дещо закладене від Бога. Гріховна дія не від природи, а від неправильного використання цієї природи. Тому містик лише повертається до своєї природи і це повернення є одночасне повернення до Бога. Майстер Екхарт зауважує, що людина повинна відволіктися від зовнішніх відчуттів і спрямувати свій погляд всередину, якби зануритися у забуття всіх речей і самого себе[43]. Але у того ж Екхарта ми можемо знайти подолання засадничої ідеї про різність природ, що є неприпустимим для християнської містики. Чому? Тому, що втрачається специфіка.

На відміну від моністичного типу, який орієнтується на подолання двоприродності, ієрархічний тип наполягає на необхідності цього розмежування, але з іншого боку ці дві природи повинні постійно зближуватися. Ієрархічний тип містики, визнаючи дві природи, не визнає дві субстанції. Основа єдина і ця основа є Бог. Тому містик повинен прагнути до Вищої природи, залишаючись у межах своєї природи. Все, що навколо і все, що всередині людини, повинно бути спрямоване на становлення людини в Бозі. Тут можна навести новозаповітній парафраз: «А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто все впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все.»[1 Кор. 15:26-28.] Містик якби повинен відновити і утримувати цю ієрархічність.

4.4. Святість як реалізація смислів святого

Ми вже писали про розмежування термінів священне і святе. Але тут доречно окремо зупинитися на тому, як священне і святе взаємодіють при реалізації смислів, які складають святе у тому чи іншому типі.

Так склалося, що кожна традиція культивує своє розуміння святості і особи, котра реалізовує смисли святого. Ця людина за аналогією називається святою. А в нашому випадку – людина, яка реалізує смисли одного з типів містики. Таку людину ми будемо позначати як святого-містика. Коди ми писали про розуміння терміну “містика”, ми вказували на авторитет, або з авторитетним – ієрархію цінностей. Кожна з релігійних традицій пропонує свою ієрархію. Ми намагалися виокремити на підставі широкого узагальнення чотири ієрархії цінностей, або ієрархію смислів, які і творять сферу святого. Крім того, це розмежування було здійснене з метою виокремлення типів містики. Виходить що святий-містик – це той, хто реалізує засобами глибокого інтенсивного переживання ієрар-

хію смислів своєї традиції (у нашому випадку, типу). Він бере на себе відповідальність не тільки визнати їх, але й жити згідно з ними. Святого-містика не задовольняє мінімум, який пропонується, він орієнтований на максимум. Мінімум реалізації смислів сфери святого прийнято називати екзотеричною частиною, а коло рафінованих смислів – езотеричною. Долучення, хай символічне, до езотеричного описує Е. Дюркгейм. «Посвячення...це церемонія, яка має за мету ввести молоду людину в релігійне життя. Вона вперше виходить із суто світського світу, де пройшло її дитинство, входить в коло святих речей. Ця зміна стану замислена не як розвиток попередніх зародків, а як перетворення. В цей момент молода людина помирає – конкретна особа, якою була ця конкретна людина перестає існувати і в мить на місці попередньої постає інша, вона живе в іншій формі. Відповідні церемонії покликані здійснити цю смерть і це відтворення, яке розуміється не просто символічно, а сприймається буквально. Чи це не доказ, що між мирянином, яким була ця людина, і релігійною істотою, якою вона стає, існує безперервність. Ця різноманітність буває такою, що часто переходить у справжній антагонізм. Два світи розуміються не тільки як відокремлені один від одного, а як ворожі і ревниві суперники. Можна належати до одного тільки після остаточного виходу з іншого»[22, 39]. Деяка заплутаність у формулюваннях Е. Дюркгейма пов'язана з тим, що він не розрізняє сферу священного і святого. Але правильно підмічено, що людина, приймаючи деякі смисли (цінності), змінюється. Кожне наступне коло смислів вимагає від людини все більших і більших зусиль; кожне наступне коло, якщо і не відмінює, то релятивізує попередні. Тому, в багатьох релігійних традиціях вищі смисли найменш традиційні. У межах типів містики найвищі смисли майже не розрізняються. Такі смисли, краще сказати такий смисл, – це орієнтація на переживання (пізнання) «Вищої реальності», себто сфери священного. Виходить, що святий-містик, коли він послідовно реалізує смисли своєї традиції, виходить за межі цієї традиції. І тут ми можемо побачити надрелігійний пафос, який присутній у творіннях містиків усіх культур. У «Одкровенні» св. Іоана Богослова читаємо: «А храму не бачив я в ньому (в небесному Єрусалимі. – *Авт.*), бо Господь, Бог Вседержитель – то йому храм і Агнець.»[Об'яв. 21:22.] Виходить, святість – це опосередкування традицією. Чому? Тому, що для того, аби визнати ту чи іншу людину святою, мають бути відповідні критерії, цими критеріями є смисли (цінності) тієї чи іншої традиції. Тому містик, хоче того він чи не хоче, реалізуючи останній смисл – переживання сакрального, виходить за межі смислового ряду. І якщо його оцінювати за шкалою цінностей тієї чи іншої традиції, то він аморальний (бо знаходиться поза цінностями), краще сказати над-моральний. Про таке вище переживання говорить бл. Анжела: після того як вона побачила міць Божу, волю Його і справедливість, була піднесена ще більше. Тоді вона не бачила ні волі, ні міці, як перед цим, а бачила дещо незмінне, невиразиме для неї. Про це могла сказати нічого, крім одного, – це було всіляке Благо. Душа її перебувала в радості невимовній. Не бачила вона там навіть любові, але дещо невимовне. Піднес-

лася до цього стану і була поставлена у цьому першому стані, який неможливо виразити. У тілі, що поза тілом. Те, що пережито нею перед цим наздавалось їй таким великим станом[53 57]. Після такого стану людина, якбито, повертається і приймає заново смисли. На це можуть бути різноманітні причини, як-то служіння людям: Будда після того, як досяг стану Нірвани, все ж залишається задля людей, щоб вказати їм істинний шлях або як у деяких містичних практиках людина після досягнення абсолютної реальності, якбито доношує тіло тощо.

Все вище сказане доводить, що на практиці сфери сакрального і святого іноді взаємно виключають один одного, а іноді тісно взаємодіють. Ми на прикладі трьох типів містики намагалися проілюструвати цю взаємодію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абхидхармакоша. [Електронний ресурс]: бібліотека в кармане 15. – DELTA-MM Corp., 2002 2 електрон, опт. диск (CD-ROM).
2. Авеста [електронний ресурс]: бібліотека в кармане 15. – DELTA-MM Corp., 2002 2 електрон, опт. диск (CD-ROM).
3. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Сила моя в немощи совершается.–издательство православного братства во имя иконы Божией Матери «Неопалимая Купина Лествица», 1998.–416с.
4. Бергсон А. Два истока морали и религии.–Москва: Канон, 1994.–384с.
5. Бердяев Н. А. Самопознание .–Москва: Книги, 1991.–446с.
6. Бердяев Н. А. Смысл истории.–Москва: Мысль, 1990.–256с.
7. Біблія або книги святого письма старого і нового заповіту.–Druckhaus G ummersbach West–Germany.–1528с
8. Бойс М. Зороастрийци. Вераования и обычаи [Электронный ресурс] : www.avesta.ru
9. Бубер М. Я и Ты//Бубер М. Два образа веры.–Москва: Республика, 1995.–15–92.
10. Булгаков С.Н. Свет Невечерний.–Москва: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: Фолио, 2001.–672с.
11. Гегель Г. В. Ф. феноменология духа [Электронный ресурс].–www.philosophy.ru
12. Гендель Макс. Космогоническая концепция розенкрейцеров: В 2–х т.:Т.І–Москва: Прогресс, 1990.–159с.
13. Гендель Макс. Космогоническая концепция розенкрейцеров: В 2–х т.:Т.ІІ–Москва: Прогрес, 1990.–169с.
14. Гусерль Э. Внутренние сознание времени.–Москва: Наука, 1996.–196с.
15. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.–Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999.–336с.
16. Гуссерль Э. Картезианские размышления.–Санкт-Петербург: «Наука» «Ювента», 1998.–315с.
17. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.–Киев: София,

1992.–514с.

18. Дионисий Ареопагит. Божественные имена//Мистическое богословие.–Киев: Путь к истине, 1991.–С.13–95..

19. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие//Мистическое богословие.–Киев: Путь к истине, 1991.–С.3–11.

20. Дисницкий. Избранные произведения русских мыслителей второй половины 19 века. Москва 52г. Том 1.

21. Дэвид-Ниль А. Мистики и маги Тибета.– Ростов на Дону: «Журналист», 1991.–256с.

22. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії.– Київ: Юніверс, 2002.–424с.

23. Жельсон Э. Томизм, введение в философию св.Фомы Аквинского//Жельсон Э. Избранное.Т.1.–Москва, Санкт–Петербург: Университетская книга, 1999.–С.5–166.

24. Зёдерблом Н. Становление веры в Бога//Мистика религия наука.–Москва: Канон, 1998.–С.262–314.

25. Иеромонах Софроний (Сахаров) Старец Силуан Афонский.– Москва: [издат. нет],1996.–464с.

26. Иша упанишада [Электронный ресурс]: библиотека в кармане 15. – DELTA-MM Corp., 2002 2 электрон, опт. диск (CD-ROM)

27. Ишмуратов А. Т. Феноменология изотерики//Феноменология і практична філософія. Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001 р.–Київ: Курс, 2003.–С.29–44.

28. Камю А. Миф о Сизифе//Сумерки богов.–Москва: Политическая литература,1990.–С.420–540.

29. Кант І. Критика чистого розуму.–Київ: Юниверс, 2000.–504с.

30. Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей//Мистика религия наука.–Москва: Канон, 1998.–С.332–358.

31. Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания.–Киев: Наукова думка, 1988.–245с.

32. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство.–Симферополь: «Ренеме», 1998.–400с.

33. Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней церкви//Русская философия второй половины XVIII в.: Хрестоматия.–Свердловск, 1990.–С.264–301.

34. Лосев А. Ф. Диалектика мифа.[Электронный ресурс]: библиотека в кармане 15. – DELTA-MM Corp., 2002 2 электрон, опт. диск (CD-ROM)

35. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.–Москва:Искусство, 2000.–840с.

36. Лосский В. Очерки мистического богословия восточной церкви//Мистическое богословие.–Киев: Путь к истине, 1991.–С.95–261.

37. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра//Лосский Н. О. Условия абсолютного добра.–Москва: Политиздат, 1991.–С. 24–238.

38. Лэнг Э. Становление религии//Мистика религия наука.–Москва: Канон, 1998.–С.46–82.

39. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления.—Москва: «Прогресс» «Культура», 1993.—352с.
40. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии.—Москва: «Аграф», 1997.—375с.
41. Маретт Р. Формула табу— манна как минимум определения религии//Мистика религия наука.—Москва: Канон, 1998.—С.99—109.
42. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие.—Нью-Йорк: RBR, 1985.—358с.
43. Мейстер Экхарт Духовные проповеди и рассуждения.— Москва: Политиздат, 1991.—269с.
44. Мелони Н. Религиозный опыт. Феноменологический анализ уникального поведенческого события [Электронный ресурс]: www.yurpsy.by.ru
45. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики// Мистическое богословие.—Киев: Путь к истине, 1991.—С.337—394.
46. Николаев Ю. Н. В поисках Божества.—Киев: София, 1994.—596с.
47. Николай Кузанский О ученом незнании//Николай Кузанский Сочинения в двух томах.:Т.II—Москва: «Мысль», 1980.—С.34—98.
48. Николай Кузанский О ведении Бога//Николай Кузанский Сочинения в двух томах.:Т.II—Москва: «Мысль», 1980.—С.100—187.
49. Ницше Ф. Веселая наука. //Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Веселая наука. Злая мудрость.— Минск: «Попурри», 1997.—С.15—189.
50. Ницше Ф. Злая мудрость. //Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Веселая наука. Злая мудрость.— Минск: «Попурри», 1997.—С.190—302.
51. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. //Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Веселая наука. Злая мудрость.— Минск: «Попурри», 1997.—С.303—410.
52. Оруэл Д. 1984 [Электронный ресурс]:библиотека в кармане 15. — DELTA-ММ Corp., 2002 2 электрон, опт. диск (CD-ROM)
53. Откровение блаженной Анджелы.—Киев: «УЦИММ—ПРЕСС», 1996.—224с.
54. Платон Государство//Платон Сочинения в четырех томах.:Т.III.— Москва, 1999.—С.79—420.
55. Платон Федон//Платон Сочинения в трех томах.:Т.II.—Москва, 1970.—С.11—34.
56. Плотин. Энеады II.—Киев: «УЦИММ—ПРЕСС»— «ИСА», 1996.—240с.
57. Проблема человека в западноевропейской философии.—М., 1988.—557с.
58. Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни.—Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003.—168с.

Райкенборг Я. Универсальный гнозис [Электронный ресурс]: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/theosophy/gnosis.shtml>

59. Расторгуев С. П. Информационная война. – Москва: Радио и связь, 1999. – 416с.

60. Ригведа [Электронный ресурс]: библиотека в кармане 15. – DELTA-MM Corp., 2002 2 электрон, опт. диск (CD-ROM)

61. Сартр Ж.–П. Экзистенциализм – это гуманизм//Сумерки богов. – Москва: Политическая литература, 1990. – С.541-580.

62. Св. Григорий Нисский Об устройении человека. – Санкт–Петербург: Аксиома, 2000. – 286с.

63. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. – Киев: Издательство имени святителя Льва, папы римского, 2001. – 152с.

64. Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Силуан Афонский. – Москва: [издат. нет], 1996. – 464с.

65. Тиле К. Основные принципы науки о религии//Квасики мирового религиоведения. – Москва: Канон, 1996. – 144–197.

66. Тилих П. Систематическая теология. Т. I–II. – Санкт–Петербург: Университетская книга, 2000. – 463с.

67. Токарев С. А. Мифология и ее место в культурной истории человечества//Токарев С. А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990. – С.577–589.

68. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие //Токарев С. А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990. – С.13–374.

69. Токарев С. А. Сущность происхождения магии//Токарев С. А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990. – С.404–506.

70. Токарев С. А. Что такое мифология?//Токарев С. А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990. – С.507–551.

71. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику//Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – С.7–60.

72. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника трансперсональные состояния. – Санкт–Петербург: «Петербургское Востоковедение», 2000. – 384с.

73. Трубецкой Е. С. Смысл жизни//Трубецкой Е. С. Избранное. – Москва: Канон, 1996. – С.7–298.

74. Феирбах Л. Избранные философские произведения. Т. I. – Москва: Феирбах Л. Сущность христианства//Политическая литература, 1955. – С.7–63.

75. Франк С.Л. Духовная основа общества//Духовная основа общества. – Москва: Республика, 1992. – С.15–146.

76. Франк С.Л. Смысл жизни//Духовная основа общества. – Москва: Республика, 1992. – С.147–217.

77. Фрейд З. будущее одной элюзии//Сумерки богов. – Москва: Политическая литература, 1990. – 581-629.

78. Хайдеггер М. Бытие и время. – Москва: Республика, 19. – ???.с.

79. Хайдеггер М. Европейский нигилизм//Проблема человека в западноевропейской философии.–Москва: Прогресс, 1988.–С.261–313.
80. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Проблема человека в западноевропейской философии.–Москва: Прогресс, 1988.–С.314–356.
81. Шантепи де ла Соссе П. Учебник по истории религии//Квасики мирового религиоведения.–Москва: Канон, 1996.–С.197–216.
82. Шелер М. Избранные произведения//Положение человека в космосе.–Москва: Гнозис, 1994. – С.129–193.
83. Шопенгауэр А. избрание.–Москва: Республика, 1994.–526с.
84. Штайнер Р. Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям.–Ереван: Ной, 1993.–224с.
85. Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие.–Киев: София, 2000.–400с.
86. Элиаде М. Миф о вечном возвращении//Элиаде М. Избранные сочинения: «Миф о вечном возвращении».–Москва: Ладомир, 2000.–С23–127.
87. Элиаде М. Образы и символы//Элиаде М. Избранные сочинения: «Миф о вечном возвращении».–Москва: Ладомир, 2000.–С127–247.
88. Элиаде М. Религии Австралии.–Санкт Петербург: «Университетская книга», 1998.–319с.
89. Элиаде М. Священное и мирское//Элиаде М. Избранные сочинения: «Миф о вечном возвращении».–Москва: Ладомир, 2000.–С251–356.
90. Элиаде М. Трактат по истории религии.Т.I.–Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.–394с.
91. Элиаде М. Шаманизм: архаическая техника экстазу.– Киев: «София», 2000.–480с.
92. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного//Архетип и символ.–Москва: Ренессанс, 1991.–С.93–127.
93. Юнг К. Г. Подход к бессознательному//Архетип и символ.–Москва: Ренессанс, 1991.–С.23–93.
94. Юркевич П. Д. Докази буття Божого//Юркевич П. Д. Вибране.–Київ: Абрис, 1993.–С.45–96.