

УДК 1:572 (091)

Любов Мазур

“ТУРБОТА ПРО СЕБЕ” ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ОСОБИСТІСНОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розкривається характер змін, що відбулися в “практиках себе” при переході від античності до середньовіччя. Виявлено, що християнська “турбота про себе” здійснюється в просторі віри, а не розуму, і спрямована на онтологічну трансформацію людського буття. Ідентичність особистості стає інтерперсональною, трансцендентною, морально відповідальною.

Ключові слова: турбота про себе, практики себе, самоідентичність особистості, образ і подоба Бога.

Lyubov Mazur. “Anxiety about itself” as basis of forming of Christian personality self-identity

Character of changes which took place in practices of itself in transition from antiquity to dark ages opens up in the article. It is deduced that a Christian “anxiety about itself” comes true in space of faith, but not of mind and it is directed on ontological transformation of human existence. The identity of personality becomes interpersonal, transcendent, morally responsible.

Keywords: anxiety about itself, practices of itself, self-identity of personality, character and similarity of God.

Л. Мазур. “Забота о себе” как основа формирования христианской личностной самоидентичности

В статье раскрывается характер изменений, произошедших в “практиках себя” при переходе от античности к средневековью. Обнаружено, что христианская “забота о себе” осуществляется в просторе веры, а не разума, и направлена на онтологическую трансформацию человеческого бытия. Идентичность личности становится интерперсональной, трансцендентной, морально ответственной.

Ключевые слова: “забота о себе”, практики себя, самоидентичность личности, образ и подобие Бога.

Для вирішення комплексу актуальних проблем, пов’язаних із формуванням самоідентичності особистості, особливого значення набувають дослідження тенденцій її розвитку в контексті дискурсу “турботи про себе” [12; 13, 15]. Якщо для М. Гайдегера “турбота про себе” була вихідною онтологічною особливістю буття Dasein [14], для М. Фуко – особливою формою “філософського існування”, спрямованою на те, щоб змінити буття в процесі пізнання, автор статті пропонує розглядати її у більш широкому значенні: як різні прояви людського буття, які пов’язані із перетворенням себе як людини. **Метою** статті є спроба розкрити характер змін, що відбулися в “практиках себе” при переході від античності до середньовіччя, і простежити як це, своєю чергою, відбилося на формуванні особистісної самоідентичності в християнському етосі.

Поняття “турбота про себе” вироблене в античній культурі і означало “зведення встановлень стосовно способу бути і діяти, форм рефлексії, практик” [2, с. 341]. “Турбота про себе” реалізується в “практиках себе”. Ці принципи взаємно доповнюють один одного: “практика себе” може розглядатися як антропологічне ядро “турботи про себе”, тоді як “турбота про себе” здійснює розширення “практики себе” до цілісної культурної і соціальної стратегії.

У класичній Греції самопізнання перекривало собою усі практики себе, в часи елліністичної і римської імперії перестає відігравати головну роль в аскезі і спрямовується не на відкриття в собі божественного начала, а на вміння переключатися на самого себе, робити самого себе предметом дослідження: упізнавати в собі знаки і сліди власних помилок і слабостей. “Турбота про себе” перестає бути лише складовою частиною техніки життя, тим, з чого треба починати, якщо насправді є бажання оволодіти мистецтвом жити. Тепер вона пронизує, скеровує, утримує на собі мистецтво жити, набуває автономного значення, стає всезагальною й абсолютною. За словами М. Фуко, – “турбуються про себе не для того, щоб краще жити, не для того, щоб жити більш розумно, не для того, щоб керувати іншими як належить, – усе це були проблеми Алквіада. Треба жити так, щоб ставитися до себе як можна краще. ... Живуть так, що фундаментальним проектом існування, онтологічною основою життя, що виправдовує, наділяє смислом і підкоряє собі усі техніки себе, виявляється **ставлення до себе**. Між розумним Богом, котрий налаштував для мене у порядку світу ланцюжок небезпек і бід, і мною, котрий бачить у цих нещастях випробування і спонукання до самовдосконалення, між цим Бо-

гом і мною не може бути нічого, що не впиралося б в питання про мене” [13, с. 486].

Встановлення ставлення до себе передбачає розділення власних здібностей на вищі і нижчі. Епікет наставляє так: “Коли ми навчаємось грамоті, то ми вчимося, як читати і писати. Але грамота не навчить нас, чи потрібно написати другу листа, чи ні... Один лише розум вказує нам, що варто робити, а що ні. Розумом людина судить про все” [16, с. 225]. Саме завдяки такій здібності здійснюється турбота про себе. Самоідентичність означає тут не отожднення себе із собою, а деяке подвоєння (на вище і нижче), такий зсув по вертикалі, який і дозволяє встановлювати ставлення до себе. За словами Г. Марселя, це буде “подвійне відношення, що пов’язує молодшого брата із старшим” [9]. Цей погляд зверху вниз дозволяє розуму спостерігати, судити, оцінювати все, що відбувається в потоці уявлень і пристрастей, що приходять на зміну одне одному.

Самоідентичність індивіда, яка пов’язана з таким рухом і яку стоїки описували як звернення погляду на самого себе, робить людину подібною до Бога. Епікет вважає, що як “Зевс перебуває із самим собою, знаходить спокій в самому собі, розмірковує про своє управління”, так і ми здатні “вести бесіду із самими собою”. Перебувати із самим собою – означає не залежати від зовнішніх обставин, від інших, роздумувати про природу власного правління, яке здійснюється чи над собою, чи над іншими, займатися власними думками і спілкуватися із самим собою. Названі властивості становлять портрет мудреця і визначають чотири правила, як досягти атараксії. Так божественний прототип, представлений через ідеал мудреця, поступово спускається до людей і стає основою для ідентифікації, обов’язком для всіх.

Аналіз філософської доктрини стоїцизму дає можливість побачити, що проблема людської самоідентичності, хоч і не артикулювалася, проте вже досить чітко окреслилась у рамках теорії і практики спасіння та зцілення людської душі. Первинною ціллю турботи про своє спасіння є вихід із стану сум’яття, порожніх страхів, занепокоєння тим, що “від нас не залежить”, нестриманості і недотримання міри у всьому. Головне – вийти з стану *stultia* і стати розумною – самодостатньою і свідомою щодо сенсу свого життя. Хвороби душі, пов’язані із станом *stultia*, потребують не тільки раціонального аналізу, але й невтомної “боротьби із собою” (Епікет) і “відвойовування себе” (Сенека) заради істинного розуміння себе і “розумного влаштування себе” (Марк Аврелій). Внутрішній анахорезис, тобто самоспостереження, увага до себе, усамітнення в собі,

боротьба з помислами, необхідні для розуміння того, що є істинне благо. У русі до такого розуміння і формується самоідентичність.

Як бачимо, елліністичні практики себе є потужним джерелом формування християнського аскетизму, проте вважати, що він став лише інтерпретацією і реорганізацією того досвіду, що був напрацьований в античних школах, підстав немає. Християнство привнесло в них якісно нові аспекти.

Перш за все, богоявлення стало поворотним пунктом, яке задало контекст формування особистісної і культурної ідентичності християнського етосу. На початках єдиною дискурсивною практикою була проповідь, тому в оберненні в християнство пріоритетне значення мав екзистенціальний досвід віри у воскресіння Христа і можливість спасіння душі від рабства гріха і смерті. Ця віра і визначала життєву перспективу перших християн. Ще не відбулася концептуалізація вчення, ще не було чіткої регламентації внутрішнього життя, але вже склався певний спосіб існування як єдність любові, віри, надії – Церква.

Відмінність між античною культурою себе і християнською культурою святості можна концептуалізувати як розділення екзистенціального й онтологічного в тому досвіді “турботи про себе”, який проявляє себе у відмові від життя тимчасового заради вічного. Елліністична форма “турботи про себе” не виходить за межі фізичного існування: посмертна участь стоїків не цікавить, бо вона для нас і невідома, і неважлива. Показовими у цьому сенсі є слова Марка Аврелія: “Душі, готової до всього, не важко буде, якщо в цьому буде потреба, розлучитися з тілом, все одно, чи чекає на неї згасання, розсіювання чи нове життя. Але ця готовність повинна коренитися у власному судженні, проявляючи себе не у сліпій завзятості, як у християн, а розсудливістю, серйозністю, відсутністю хизування, тільки тоді вона буде переконливою і для інших” [8, с. 350]. Така оцінка мученицького подвигу перших християн з боку філософа-стоїка ставить під сумнів можливість прямої спадкоємності між стоїчним і християнським вченням. Тут швидше йдеться про принципову відмінність між сотеріологічною спрямованістю стоїчної “турботи про себе” і християнським подвигом.

Якщо стоїки прямують до себе, інтенсифікуючи внутрішні зв’язки із своїм Я, то християни, навпаки, в практиці самозречення рухаються від себе. Але закономірно виникає питання: чи є стоїчний імператив “повернення до себе”, “у свою фортецю”, “тиху надійну гавань” виключно позитивним, а християнське зречення

себе чимось негативним? Куди рухається у “зреченні себе” християнський сподвижник: до саморозчинення і повного саморуйнування чи до істинної самоідентичності?

У християнстві особливого значення набуває віддалення у пустелю. “Пустеля, – на думку протоієрея Іоанна Мейєндорфа, – є архетипним символом світу, ворожого Богу, підвладного сатані, того мертвого світу, якому Месія приніс нове життя. І як прищеза Його вперше проголосив Іоанн Хреститель в пустелі, так і християнські монахи бачили у своїй втечі у пустелю боротьбу з владою лукавого...” [9, с. 280]. Щоб докорінно змінити себе, треба розірвати усі зв’язки, що утримують із старим життям, із собою колишнім. Таке нове середовище сприяло вихованню духовної настроєності, необхідної для ченця. Чернецтво не було актом егоцентричної зверненості до свого Я, а таким екзистенціальним заходом, суть якого полягала в усамітненні-в-Богові, тобто у найбільш інтенсивному спілкуванні з Ним, якого так важко було досягти “в миру”.

“Турбота про себе” в стоїцизмі фрагментарна: їй присвячують визначені проміжки часу ранком і увечері, набір засобів обмежений дискурсивними практиками і раціональною формою “внутрішнього анахорезису”, що передбачає специфічні рефлексії, подолання хибних думок, міркування над собою, самоконтроль, самоспостереження, випробування сумління на підставі раціональних критеріїв. Той, хто піклується про себе, ні в кому не відчуває потреби, ні від кого не залежить, він сам визначає куди рухається.

Для християнського сподвижника турбота про себе як спасіння не знаходиться в сфері раціонального, вона має зовсім інші основи. Гріховність людської природи потребує Спасителя, але спасіння людини Богом не можливе без участі самого сподвижника, спасіння є процесом активної співпраці людини і Бога. В контексті християнської антропології структура турботи розширюється до взаємин з Іншим і іншими, а не тільки із самим собою, бо тепер екстатична форма відносин з Богом ідентифікується у стосунках з ближнім. І це справді революційна зміна, яка відбулася в онтологічних підвалинах людської самоідентичності, оскільки антична “турбота про себе” під авторитетом розуму формувала інтровертну ідентичність, яка стосунки з іншими ставила в залежність від правильного ставлення до себе. Самозречення, яке відіграє суттєву роль в християнській аскезі, не означає деперсоналізації і десуб’єктивації, а стосується відчуження “турботи про себе” від автономного егоцентричного існування в самодостатності і незво-

рушливості заради онтологічної трансформації, орієнтованої на укорінення в некорисливій любові до Бога і ближніх.

Щоб ці твердження не здавалися голослівними, докладніше зупинимося на основних положеннях християнської антропології. Будова людини в цілому відповідає античній схемі: сутність, енергія, іпостась. Якщо питання про складові елементи людини зводиться до вирішення проблеми про її сутність; якщо прояв людини у зовнішньому світі (мовою Ареопагітик вихід її Еросу із себе назустріч Еросу божественному), розглядається як її енергії, то питання про призначення людини, її сенс життя, посмертну долю не можна розуміти в контексті буття, розчиненого в божестві і тим самим позбавленого персоналістичної цінності. Питання особистого шляху кожної людини в окремоті, можна сказати, шляху особистісного і індивідуального, посідає в богослов'ї особливе місце і зводиться до вчення про людську іпостась.

У давньому світі це питання не могло постати у всій його повноті, оскільки язичництво з його міфами, містеріями і філософськими школами людину недооцінювало. Етичний ідеал язичництва полягав в уявленнях про щось величне, сильне, таке, що викликає шанування, культове ставлення, але не несе в собі морального начала. Містерії розуміли спасіння як звільнення від тиранії року у цьому житті і як блаженство в житті майбутньому. Старозавітна релігійна моральність з її ідеалом праведності як винагороди за виконання закону, за дотримання всіх заповідей і приписів не могла породити піднесеної віри у вище призначення людини. Закон не надавав людині сили, а тільки ще більше підкреслював її слабкість і самотність. Між Богом і грішником розверзлася безодня, яку закон заповнити не міг.

У християнстві прийняття Богом на себе усієї повноти людського ества, крім гріха, перетворює людину з безнадійно приреченого невірника сліпої долі на сина Божого. Ідея уподібнення Богу була відома і в античності. За Платоном, “слід намагатися втекти з цього світу туди. Втеча – це посилене уподібнення Богу, а уподібнитися Богу – означає стати розумно справедливим і розумно добродішним” [11, с. 270]. Отже, цей процес носить тут моралістичний характер і обмежений моральним катарсисом.

Розуміння обоження у православних отців Церкви має зовсім інший відтінок – це не ідея, не догма, а факт внутрішнього життя людини. Таке розуміння ідентичності (ідентичність ества) не можна зводити до моральної і психологічної ідентифікації з Христом, до очищення душі від гріховних пристрастей. Хоча подібні спроби

представити вчення про обожнення завжди були протягом всієї історії християнства. У вченнях каппадокійців, Макарія Великого, Максима Сповідника, Кирила Олександрійського, Іоанна Дамаскіна, Симеона Нового Богослова чітко стверджується погляд на обожнення християнина як на реальне залучення до Бога всього людського ества і йдеться про дві передумови цього процесу: з одного боку, – це те, що покладене в самій природі людини, з іншого – те, що здійснюється її особистими зусиллями.

У самій людській природі закладена онтологічна основа для її обожнення. Григорій Богослов називає людину “створеним Богом”, “часткою Божества”, яка була покладена в Адама, але існувала в передвічному Божественному Задумі стосовно людини. Як стверджує С. Булгаков, передвічне існування в Богові не означає якимось інше попереднє життя створених духів, котре змінилося життям земним. Світ людський не має передіснуючого буття “в небі”, але він знаходить в ньому для себе достатню підставу: “Образ Божий даний людині, він вкладений в неї як неусувна основа цього образу, як завдання її життя” [3, с. 268].

Григорій Ниський говорить, що “до устрою людини Творець підійшов нібито обачливо, щоб і речовину приготувати для її складу, і образ її уподібнити первозданній красі, і визначити ціль, для якої вона буде існувати” [4]. Отці церкви сходяться в тому, щоб розрізнити образ і подобу Бога в людині. Образ Божий полягає в самій духовності людини – це її розумність, свобода волі, здатність творити тощо, а подібність – у її здатності внутрішнього самовдосконалення, динамічному спрямуванні до Бога. “Невідповідність образу і подоби в людині, або, більш влучно, її потенційності і актуальності, наявності і заданості, визначають своєрідність людини” [3, с. 269]. Іншими словами, її самоідентичність полягає у вільному здійсненні нею свого образу – і це є другою умовою теозису людини. Отже, згідно задуму самого Творця людина стає людиною не по факту народження, а завдяки особистим зусиллям, які залежать від неї самої.

Обожнення розуміється повністю реалістично. Прилучення до тіла Христового і поєднання з ним розуміється не в переносному смислі, а як онтологічне перетворення людського ества. І, по-друге, це перетворення не є розчиненням в Плеромі Божества, втратою себе в Ньому, бо “Петро залишається Петром, і Павло – Павлом, і Пилип – Пилипом. Кожний, сповнившись Духом, перебуває у власному естві і сутності” [7, с. 274]. У цьому особистісному, персональному принципі і полягає ключ до розуміння ідентичності.

Саме персональний характер обожнення й проблематизує особистісну ідентичність християнина.

У Г. Палами, як у всій патристичній аскетичі, центральним пунктом у вченні про гріх є навчання про пристрасті як його причину. “Природні порухи душі не вказують на хворобу душі, — говорить він. — Хворою виявляється душа у тих, хто ними зловживає” [6]. На перше місце він ставить пристрасті, які впливають із дії розуму. Отже, гріховна не плоть, як стверджували язичники, а наші помисли. Боротьба з ними ведеться через подвиг, що виконує дві функції: виправну для душі і виховну для запобігання майбутніх зваблень і небезпек.

Можна з повною підставою на це говорити, що подвиг — це аскетична практика себе, яка вбирає в собі два моменти: терапевтику духовного життя і гігієну душі. До першої, передусім, належить “пам’ять смертна”. Палама закликає боятися смерті духовної, за якою невідворотно прийде друга смерть — тілесна, остаточна. До самоприниження і смиренності веде страх перед муками, пітьмою, печінням без прохолоди, безвихідна безодня відчаю. Звідси, по-друге, впливає велике значення рятівного плачу про свої гріхи. Бог обіцяв підтримку і втіху тим, хто плаче, тому журба стає “солодким смутком серця”, “духовним медом”, а сльози переходять в радість, що спричиняє “блаженний сміх душевний”. По-третє, усвідомлення своєї гріховності і негідності перед Богом приводить до смиренності, без чого неможливе покаяння. Треба прагнути очищення потаємної душевної діяльності, “застосувати всі старання, щоб внутрішнє діяння було по-Божому, і тоді будуть переможені всі внутрішні пристрасті, бо коли корінь святий, святими є й гілки” [5].

Поруч із такими подвигами, як покаяння, плач, смирення, піст, особливе місце займає молитва. Її дію можна розглядати з трьох сторін: з одного боку, молитва постає як засіб звільнення від пристрастей, упокорення плоті, можливість упросити Бога про прощення, з іншого — є засобом заспокоєння душі, наживання внутрішнього світу, засобом, який веде до досконалого спокою — ісихії; є ще й третя сторона, у якій молитва постає методом богопізнання. Серед названих сторін найбільшого значення має друга сторона, а саме той стан, який досягається завдяки молитві, — незворушний спокій серця, очищення розуму, безпристрасність, повна безмовність.

Для Григорія Палами такий стан називається ісихією. Безмовність, повне заспокоєння, найвищий ступінь очищеного отверезінням розуму. Кращими засобами досягти цього є внутрішня молитва

або “розумне діяння”: безупинне повторення імені Божого. В основі цієї аскетичної вправи лежить психологічний факт: оскільки розум зайнятий одним, то не може бути зайнятим іншим. Техніка дихання у психофізичному способі молитви носить інструментальний характер, дозволяє “збирати розпорошений почуттями розум і ввести його всередину, в саме серце, яке є сховищем помислів”. Очищений молитвою розум досягає здібності витонченого зору: йому розкриваються особливі споглядання – до-буттєві безодні світобудови, не роз’єднана цілість світу, потаємний логос речей. Розглянуті особливості ісихастських практик себе дають можливість зробити такі висновки:

Перш за все, слід відзначити, що разом із зміною орієнтації “турботи про себе” здійснюється внутрішня реформація суб’єктивності. Розрізняючи самодостатнє ставлення до себе, яке формується на основі розуму, і те ставлення, яке виникає всередині віри, подвижник Ісаак Сирич пише: “Знання є межею єства і охороняє його у всіх шляхах його. А віра здійснює хід вище від єства... Знання супроводжується страхом, віра – надією. Якою мірою людина буде керуватися засобами знання, тією самою мірою буде пов’язана страхом... А хто сповідує віру, той незабаром стане вільним і самовладним...” [1, с. 119].

Християнська форма “турботи про себе” має установку на “не-знання” і “не-турботу”. “Не-турбота” не означає бездіяльності, неробства, – явищ, які християнство засуджує як гріховні, – а іншу форму розумності, основу на глибокій довірі до Бога. “Не-знання” означає зречення від зухвальства і пихатості розуму, що ігнорує опікування Бога і припускає можливість укорінення в собі. Отже, *християнська “турбота про себе” здійснюється в простор віри, а не розуму.*

По-друге, змінюється онтологічний статус смерті: вона вже не поза буттям, а діє всередині нього через пристрасті. Незважаючи на природність смерті, у людини є шанс її подолати за умови зверненості до Бога як джерела буття і вічного життя. Надія на воскресіння, смиренність як відмова від своєї пристрасної природи і свавілля, живе спілкування з Богом через молитву і таїнства, – наповнюють змістом саме життя. *Дихотомія свавілля-смиренність визначає основний вектор християнських цінностей і зміст самоідентичності особистості в християнському етосі.*

По-третє, якщо для стоїків ідеалом, кінцевою метою розвитку особистості є стан внутрішнього status quo, то для самоідентичності, яка формується в християнському етосі, такого status quo не

існує, бо, як свідчить Ісаак Сирин, “Немає меж удосконаленню, тому що досконалість і самих досконалих насправді недосконала”. Тут вже йдеться не про перехід від одного стану буття до іншого, а про те, що буття є неперервним процесом змін, істинне буття по своїй суті є незавершеним. “Той, хто премудро вміє керувати кораблем світу, в усе, що в світі, вклав змінюваність, і що поза цим, то – тінь” [1, с. 366], тому “коли на шляху своєму знаходиш незмінний світ, – продовжує він, – то остерігайся, тому що далеко відійшов від прямої дороги” [1, с. 368].

Отже, онтологічна трансцендентність, яка обумовлює можливість якісної трансформації буття, певного прориву в новий стан буття, а не вдосконалення і зростання в межах реального існування, – становить зміст нової християнської ідентичності. ***Не процесуальність ідентичності як іманентне засіб-ціль “турботи про себе”, а її онтологічна трансцендентність – становить її суть.***

По-четверте, зміст ідентичності полягає в спасінні – початковий стан людини не зовсім відповідає її статусу і призначенню в світобудові. Людиною ще треба стати. Якщо для стоїка спасіння – це результат зусиль з боку розумної волі, то для християнина – співпраця людини і Бога. Тільки в правдивому спілкуванні з Богом відбувається збирання людини в єдине ціле і вона проявляється як справжнє особистісне буття. Отже, ***становлення самоідентичності полягає не в інтенсифікації стосунків із самим собою, в екзистенціальному пошуку істини свого буття в Іншому.***

По-п’яте, заміна мертвого, сурового і байдужого до людської індивідуальності закону живою волею, яка не нав’язується ззовні, а приходить зсередини, знімає суперечність між законом і свободою. Тому ***утвердження людської самоідентичності переміщується з раціональної сфери у сферу благої волі, чистого серця; свобода волі, яка стала новим надбанням людини, привнесла в її ідентичність моральну відповідальність.***

Література:

1. Авва Ісаак Сирианин. Творения. / Авва Ісаак Сирианин. – Сергіїв Посад: Типографія Свято-Троїцької Сергієвої Лаври, 1911. – [Изд. репринт.]. – 544 с.
2. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо; [пер. с фр. В. Воробьев]. – М.; СПб.: Изд-во “Степной ветер”; ИД “Коло”, 2005. – 448 с.

3. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с. – (Мыслители XX века).
4. Григорий Нисский. Об устройении человека [Ел. ресурс] / Григорий Нисский. – Режим доступа: http://mystudies.narod.ru/library/g/greg_nyss/ustroen/content.htm.
5. Григорий Палама // Омиллии (беседы) [Электронный ресурс] / Григорий Палама. – Режим доступа: <http://pagez.ru/lsn/palama>.
6. Григорий Палама. Ко всечешной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания [Электронный ресурс] / Григорий Палама. – Режим доступа: <http://agios.org.ua/wiki/index.php>.
7. Макарий Великий. Наставления Святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед / Св. Макарий Великий // Добротолюбие. – Т. 1.-Свято – Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 640 с.
8. Марк Аврелий. Наедине с собой // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с. – (Б-ка этической мысли);
9. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Габриэль Марсель; [пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин]; – М.: Республика, 2004. – 224 с. – (Мыслители XX века).
10. Мейендорф Иоанн. История Церкви и восточно-христианская мистика / Иоанн Мейендорф; [пер. с фр. Л. А. Успенская, Н. Б. Артамонова]. – М.: Ин-т ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2003. – 576 с.
11. Платон. Тезет / Платон; [пер. с древнегреч. Т. В. Васильева / Общ. ред. А. Ф. Лосев и др] // Платон. Сочинения в 3 т. – М.: “Мысль”, 1970. – 611 с. – Т. 2. – (Философское наследие).
12. Соловьёв Алексей Евгеньевич. Историко-философский анализ феномена “заботы о себе”: Дис.. канд. филос. наук: 09. 00. 03, 09. 00. 13. – Ростов н/Д, 2006 160 с. РГБ ОД, 61:06-9/271
13. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко; [пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. – СПб.: Наука, 2007. – 677с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время /М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Библихин]. – Харьков “Фолио”, 2000. – 503, [9]с. – (Philosophy).
15. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания. [Электронный ресурс] / С. Хоружий – М., 2002. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/14794>.
16. Эпиктет. В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995.-463с. – (Б-ка этической мысли).

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”, протокол № 17 від 27 червня 2012 р.