

## Антропологічні шукання

УДК 1.13.130.3

Ю. Й. СЕМЧУК<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Дніпропетровський університет ім. Альфреда Нобеля, ел. пошта svarychiv@gmail.com, ORCID 0000-0002-4447-6276

### АНТРОПОЦЕНТРИЧНІ ІНТЕНЦІЇ ІСИХАСТСЬКИХ І СУФІСТСЬКИХ ПРАКТИК ОСОБИСТІСНОГО РОЗВОЮ СВОБОДИ

**Мета.** Всебічно проаналізувати проблеми індивідуальної свободи в містичних течіях ісихазму і суфізму на території України. Вповні розкрити питання походження ісихазму і суфізму, особливостей містичних практик та їх перетікання-переймання на шляху до Істини у поєднанні із Суцим. **Методологія.** З метою реконструкції цілісного світомислення пустельників в проявах особистісної свободи обоження автор застосує гуманітарний аналіз (аналізу й синтезу, порівняння, абстрагування, узагальнення), герменевтичний, феноменологічний методи – у дослідженні специфіки містичного способу пізнання реальності і метод компаративістики – у дослідженні та порівнянні різних типів містично-релігійних течій, що виявило на поставу органічне означення всього обширу досліджуваної проблематики в синтезі історії філософії з філософією релігії, психологією, феноменологією та історією релігії. **Наукова новизна.** Через власні спостереження автора в чині послухника Іоанно-Предтеченського Скита Свято-Введенської Оптиної Пустині виявлено за духовними практиками анахоретів усталений чин генези ісихастських традицій, ще від сподвижників Паїсія Величковського. Досліджено впливи і використання фундаментального зібрання ісихастських текстів «Добротолюбія» духовними наставниками в околицьому і зверхньому світі. Послідовно доведено, позаяк в духовних практиках ісихазму і суфізму простежується кардинальні розбіжності в прийнятті обоження, але перманентний потяг духовного пізнання означений єдиним поступом до Істини, хоча і різними шляхами - однією Дорогою до Бога. Реконструйовано зусилля містиків на волінні пізнання Істини, як у християнських практиках нежданого осяяння пізнання вищої Сутності, так і в пізнанні Суцього в суфізмі, через «сердечну вістку», явлену Божу благодать в отриманні духовного зору й дару розмислу й прозорливості поза вольовими інтенціями спостерігача. **Висновки.** У містичних течіях, ісихазмі і суфізмі, попри наявність розгалужених шкіл і практик домінують особистісні прояви єднання із Богом через свободу власного воління відданого на налаштування камертону буття – власному Серцю. Головною таїною містиків було не перенесення теоретичних знань через покоління, а передача пошукачам Істини: власної жаги пізнання, нестерпу переживання аскезної ініціації, нестрим отриманого осяяння, щастя обоження, надрич Любви. Суфістські практики були тільки завісою для неутаємничених приходьок, формою того змісту, який треба спів-переживати, а не навчати.

**Ключові слова:** суфізм, ісихазм, православ'я, іслам, свобода, синергія.

#### Актуальність

Завданням статті є висвітлення антропологічних перспектив містичних практик: суфізму та ісихазму в пошуках власної свободи особистості. Стаття пов'язана із науковими дослідженнями кафедри політології, соціології та гуманітарних наук Дніпропетровського університету ім. Альфреда Нобеля з темою «Багатоманіття антропологічних вимірів сьогодення». Практичне завданням: продовження автором послуху в Оптиній Пустині задля вивчення ісихії в її «живих» проявах. «Апокаліптичний карнавал» постмодернізму відторгає «розгублену людину» до вищих цінностей, як наслідок цього, зростає інтерес до містичних течій «особистісного Богоспілкування». Тому, ісихазм і суфізм - вертають нам забуті практики виховання ціліс-

ної людини, яка б змогла вистояти в хаосі «відносної відносності» глобалізованого світу в осмисленні свого призначення, усвідомленої сродної діяльності через вольові акти самопізнання «сердечної» рефлексії вільного, незастиороженого усталеними суспільними нормами особливого стану світовідчування свого вищого призначення. Де в основі світовідносин філософія свободи розкривається через два типи світосприймання: містичний і магічний. «Містика перебуває у сфері свободи, де трансцендентний порив із необхідності ества свободи у свободу божественного життя... Шлях магічний у всіх галузях стає шляхом боголюдським. Філософія свободи є філософією боголюдства» [3, с.13]. Філософське осмислення ісихастського та суфістського світорозуміння наража-

## Антропологічні шукання

ється на певні труднощі, котрі не піддаються історіософським, чи феноменологічним схемам усталеної мисленнєвої традиції. «Писати про суфізм, чи то пак ісламський містицизм, – це завдання, що майже неможливо виконати. З перших кроків на цьому шляху перед очей пошукача постає огром гірського масиву в котрий чим глибше заглиблюється мандрівець, тим більше примарною стає мета до якої він рухається» [15, с.9]. Теософські вершини суфізму, синергія інтенцій-енергій ісихазму, в містичних проявах різних історичних періодів, здавалося б, мали бути відкинуті догматичним раціоналізмом за межі наукових досліджень. Популярність і незнищенність містичних шкіл засвідчують ефективну практикуючу методіку, на шляху до єднання з Богом, бо «суть любові містичної роботи проявляється в установленні і підтриманні зв'язків з Богом» [5, с.12].

### Аналіз досліджень і публікацій.

В царині досліджень класичних суфійської і ісихастської практик сягнули великих успіхів такі відомі учені, як А.Шиммель, А. Гусейнов, С. Хоружий, М. Степанянц, О. Хісмагулін, Л. Семенова, Л. Васильєва, Л. Гордон-Полонська, В. Добриніна, Т. Панфілова, І. Петрушевський, А. Мухаммедходжаєв. Традиційних підходів у вивченні містичних течій дотримувалися Ш. Пінес, М. Томпсон, Е. Бертельс, К. Армстронг, Дж. С. Трімінгем, Дж. Бйорк, Р. Орнстейн. Поштовхом до написання статі стало узагальнююче дослідження суфізму від початків до сьогодення відомого каліфорнійського вченого, етнічного грека Яніса Тіссуліса (Yannis Toussulis «Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology» [30], який користуючись теоретичними напрацюваннями: Г. І Гурджієва, Дж. Беннетта, Ідриса Шаха, Фрітьоф Шуона, Мартіна Лінгса і шіїтського теоретика Сеїд Хосейна Насра вступає з попередниками-науковцями в цікаву полеміку, враховуючи свої теоретичні і практичні набутки через живих спадкоємців шести ланцюгів суфійських орденів: Накшбанді, Кадирійя, Ріфайї, Халваті, Мавлаві, Увайсі. Непересічна особистість, Яніс Тіссуліс, провівши багато років в чині дервіша, нині за рішенням ордену «продовжує тарикат у світському житті» займаючись науковими дослідженнями у сфері релігійної психології. Зага-

лом, західний спосіб світосприйняття, за допомогою раціоналістичного розмислу, східну філософію мислив у канонічній «онтології буття» спотворюючи істину суть містичних практик. Сьогочасний консюмеризм здійснив підміну вищих запитів особистості низинними проявами загрожуючи суспільному розвою. Англомовні науковці, останнім часом, зважаючи на суспільні запити, підводять спільноту до вже напрацьованих методів «особистісного порятунку» в ісихастських і суфійських практиках. Це, і в доступному викладі, як автор понад тридцяти монографій, визнаний науковою спільнотою Тім Фрейк (Tim Freke), завдяки подвижницькій праці не розрахованій на високочолого споживача, підводить спраглого читача його високому духовному чину – «великого джихаду» серця у боротьбі зі своїми низинними інстинктами [21]. Позірне спрощення містичних текстів пов'язане із ментальними відмінностями західного і східного світо-мислення. Класична праця Ідриса Шаха «Суфізм» [29], що вже півстоліття перевидається, є тому підтвердження. Естафету різноманіття сприйняття, інтерпретацій способів отримання власного одкровення народами продовжує Карл Ернст (Carl W. Ernst Ph.D.) [19]. Генрі Корбін і Ральф Мангайм (Corbin Henry, Manheim Ralph) вперше в історії сходознавства ретельно підійшли у тлумаченні містичного світогляда Ібн аль-Арабі основних проявів духовного життя суфіїв [20]. Міхаель Пітман (Michael S. Pittman), дослідив у своїй праці впливи містичних течій на класичну духовність сучасної Америки через наукові нароби Г.І. Гурджієва [27]. Шлях до власної свободи західною людиною, незалежно від походження, чи релігійних уподобань продовжив у своїй праці («Суфізм для західних шукачів ...») Стюарт Біткофф (Stewart Bitkoff) [17]. Відомий дослідник Сейед Хоссейн Наср (Seyyed Hossein Nasr) переносить нас у IX ст. до таємної мудрості «Саду істини», де позбувшись безлічі суспільних умовностей і засторог, за відсутності досвіду можна миттєво сягнути своєї мету поєднавшись із Божественним відкривши через себе найжаданіші поривання вільного промислу [22]. Переліг сучасних проблем пропонує зачищати в гармонії духовного розвитку митрополит Наум із Струмце, який систематизував православні повчання на потребу дня, людині, яка стала на шлях пошуку свого призна-

## Антропологічні шукання

чення [24]. Санчес-Ескобар Ангель теж систематизував на треб аскезу Отців церкви в ісихії [28]. Повага до особистої святості благовірних отців надавала їм чину ролі посередників між офіційною церквою та народним православ'ям, що несло в собі глибинні дохристиянські уявлення й інтуїтивно відчувану ісихію, як запобіжників бюрократизованій сваволі церковних ієрархів [25]. Ці, сердечні воління береже чернечий орден на Афоні, утримуючи в благодіянні вищу Суть призначення людини її устремління до Бога [18]. Сюди можна долучити медитативні практики Ісусової молитви, як прихисток і спасіння людини в глобалізованому світі [23]. Єпископ Симон Баррінгтон-Вард наголошує нагальності Ісусової Молитви на шляху споглядання Божої милості [16]. Даніел Пейн (Daniel Payne), як виклик глобалізації, пропонує творення православної ідентичності на основі політичного ісихазму [266]. Назагал, аскеза православного містицизму не так глибоко прийнята Західною спільнотою, як суфізм. Причина тому – поверховість протестантських імперативів світосприйняття, що ведуть задану боротьбу з ортодоксальними глибинами закритого од них світу – ментально не дотичному віталізму. Підтвердження тому, популярність «компромісного» синкретизму, як от – дослідження Марієти Пенн (Marietta Bahri Della Penna), що позірно єднає таємниці серця, невпинну Ісусову молитву, в загальнолюдських устремліннях через суфістські практики покористовуючись спасенною уявою: «Nobody knows the true nature of God. You'd be a Laughingstock if you tried to describe him, or her, or it But if I can't describe I can imagine» [15, с.102]. Що, аніскільки не наближає західну людину до того, що не властиво їй устремлінням.

### Мета

На основі містичних практик ісихастів і суфістів прослідкувати прояви індивідуальної свободи, як необхідної основи олюднення Сушого у проявах своєсти.

### Виклад основного матеріалу

Людина, у пошуках провіденціального призначення свого явлення світу, вступає в конфлікт із усталеними соціальними імперативами,

які створенні задля виживання в жорстких умовах конкуренції, а не збереження неповторної індивідуальності, запитаної вічним пошуком своєсти. Антагонізм сакрального і соціального, де перемагає доцільне, драстичним резонатором породжуючи пасіонаріїв, що болісно переживши гріховність тілесного торжества зносяться духом вишнього, сродності своєї у містичних робленнях – ісихії (від грец. hesychia – спокій, тиша, розумне і сердечне безгоміння, священна німотність), світу греко-візантійської традиції християнського богослов'я, уможливленого обоження людини у сприйнятті божественних енергій несотвореного світла. У західноєвропейській традиції логіко-теоретичних, раціоналістичних доміант усталених поглядів осяйне світомислення однаків відносилось маргінесу в торжестві богословської догми, часто, «рятівною» санацією «божого інквізиції». Пасіонарії Заходу, примусом, в пошуках своєсти, не замикалися внутрішнього умиротвореного споглядання, а йшли на зовнішні світи, священними походами «за гробом Господнім», де, у герці, пересікалися із світом ісламу і його містичних орденів. Тому, для західної людини в перспективі став ближче суфізм, не тільки фактом дотичності істини, а толеруванням самого ісламу іншому розмислу і не замикання суфістів на національних, традиційних, чи то релігійних канонах. Суфій, це той – хто шукає себе, не залежно від часу, соціальних, політичних, чи теологічних настанов. Ісихія увійшла в лексикон християнської містики в IV ст. із Східної Європи і Близького Сходу, визначивши стан спокою і умиротворення подвижників через внутрішнє мовчання здобуте шляхом перемог над своїми пристрастями. Візантійська імперія поступово віддаляючись від «варваризованого Заходу», дарувала своїм підданам внутрішню свободу, явлену процесом безперервного притлумлення пристрастей, містико-аскетичними практикам, основу яких складало *πραξις νοερα* «подумана дія» – сокровений чин серця розумного роблення. Ця практика обіймала покористання двох необхідних складових: «увагу» і «розсудливість», що мали обергти розум від надміру пристрастей і усього, що б завадило здійснення внутрішньої («розумної») безперервної молитви, завдяки якій серце набуває стану безвідносного споглядання, сягає неосудного світобачення, наповнюється божественною

## Антропологічні шукання

благістю всеохопної любові до усього створеного, єднається через Христа зі Святим Духом. «В очищений молитвою і увагою розум вливається благодать Святого Духа і відбувається досягнення повної свободи» [9, с.106]. Молитовному робленню обов'язково передувала «сердечно-розумна» налаштованість “передочікування” іншого, нетварного стану, який є предтечею майбутнього блаженного життя. В той час, коли імперія зростала, піднімався чин відлюдництва, як спротив людини соціальним установам примушеної свободи. Зростав духовний рух ісихазму в діяльності багатьох шкіл і напрямків. Це, і синайський ісихазм V – X ст. (шкіл Іоанна Лествичника, Ісихія, Филофея, Диодоха Фотикийського, авви Дорофія), візантійські школи під орудою св. Сімеона Нового богослова (X - XI ст.), і нарешті, «торжество Православ'я» на слов'янських теренах (XIII - XV ст.), після полеміки Григорія Палами і Варлаамом Калабрійським, коли здійснилося довершене богословсько-теоретичне виправдання ісихазму із соборним визнанням й догматичним закріпленням основоположень накопиченого досвіду містиків у церковній традиції православ'я.

Ключ до розуміння ісихії проходить через особливості візантійського богослов'я, в основі якого стоять дві напугні підпори світу долішнього і вишнього: метексис і синергія. Де метексис – проникнення Божественної енергії благодаті, любові в світ у зливанні верхнього світу з природою, соціумом. Синергія – здатність людини до сприйняття божественної енергії. Йдеться про поєднання, синтез ідеального і реального, доконечного створеного і профанного. Володіючи свободою волі, людина може реалізувати, чи занедбати даровану Богом благочинність, натомість отримуючи кару, чи корону безсмертя, торуючи свій шлях до антропоцентричного Логосу, гармонії і досконалості, де панує не страх Божий, а співдружність співмірних іпостасей єдиного Створеного. В ісихії людина розглядається динамічно: бо не створена досконалою і завершеною. Ця недосконалість, незавершеність, проміжність у синергійній співучасті людини з Богом дає надію на спасіння і спонукає до свободи вибору. З іншого боку, «людство в особі Адама зазнало метафізичного падіння, однак воно було спокутане через милостивий чин порятунку людства Ісусом Христом і покликане до синергійної співучасті

власного спасіння. Останнє передбачає собою специфічну трансперсональну практику, ґрунтовно і глибоко осмислену до найдрібніших психологічних нюансів у ісихазмі» [7, с.129].

Ісихазм породжений церковною традицією, тим не менше, ментально тяжіє до філософських розмислів про Суцте і його апологет Григорій Палама в полеміці з богословом Варлаамом Калабрійським успішно використовував ідеї Аристотеля й мислителів античної філософії. Подібна еволюція розвою філософського мислення в богословській традиції відбулася в лоні ісламу із становленням містико-аскетичної течії – суфізму. Закохані в Істину суфії, проповідуючи містичну некорисливу любов і відданість Аллаху на безперервному шляху (тарікат) сягання Досконалості, в нестримному бажанні злитися з вищою божественною сутністю із знищенням своїх особистісних якостей – дуже схожі у своїх пориваннях до ісихастських подвижників. Хоча, між двома містичними течіями простежується кардинальні розбіжності в духовних практиках обоження, та перманентний потяг духовного пізнання, безкорисливість й віддане служіння Богові, замилювання мудрості й гармонією світосприйняття – вражають поступом до Істини, хоча і різними шляхами, та однією Дорогою до Бога.

Ісихастська практика, що вибудовуються в діалогічній парадигмі, орієнтуючись до не менш радикальних зміщень самосвідомості реалізує через силу благодаті ці переміни не як розчинення, а як «натхненне піднесення» у Богоспілкуванні. Цій практиці вчили монахи-пустельники, акцентуючи увагу на тому, щоб самосвідомість не розчинялася в процесі спілкування із вищою сутністю, де особиста ідентичність не тільки не втрачається, але поглиблюється і удосконалюється сягаючи вищих форм іпостазування усиновленості – через обоження. Ісихістський містичний Шлях, за допомогою певної холистичної (інтелектуально-психо-фізичної) практики послідовно підносить до очікуваного духовного стану розкривання глибинних почуттів, що проявляються не в дискурсі безвідносного панування над стихіями феноменального світу, а в дискурсі отриманої благодаті (безпосереднього спілкування з Богом) в цілісному сприйнятті створеного – приймаючи повноцінний статус онтологічного досягнення створеного в дарованій благодаті од Творця

## Антропологічні шукання

в практиці обоження, як фінального стану із проходженням етапів: спокути («брама духовна», метанойя), боротьби з пристрастями, самовитворення особистості контрольованого розумом серця, духовного прозріння в осяйному перевтіленні у фаворському світлі, розчиненні в божественній сутності.

Зусилля містика концентруються на волінні пізнання Істини, що у християнських практиках ставиться у залежність від Благодаті, коли Бог наділяє нежданим осяянням пізнання вищої сутності через довготерпіння в служінні аві в дотриманні послушником настанов старця. Як і у суфізмі, анахорету знання Сушого приходить несподівано, через «сердечну вістку», явлену через Божу благодать отримання: духовного зору, дару розмислу й прозорливості (бачення минулого і майбутнього поза вольовими інтенціями спостерігача, як ретлянслятора Божественного промислу). Те, що Г.Сковорода називав сродністю, роблення своєї справи з радістю без силування. Того, що іранський вчений, суфій Джунайда (пом. 910 р.) трактував, як стан проникнення обоження, у відчуженні: «надійності серця, щедрот душі, свободи, шляхетності і браком насилля над собою» [13, с.21].

Шукач власної свободи замикається в ісихазмі, задля збереження своєї, суспільні інституції тут здавна вибудовуються на «вірі», із врахуванням загальних інтересів, потуги органів влади спрямовані на власну безпеку і збагачення із мінімальним втручанням в особисте життя підданих, тому завжди є можливість схоронитися в святу пустинь. Східні деспотії з незрушним традиціоналізмом контролювали усе життя підданців. Людина з народження «вмонтована в релігійну матрицю», в статутах містичних орденів прописано зобов'язання вивчитися в одній із чотирьох юридичних школах (мазгаб), незворушно дотримуватися законів шаріату. Замкнутися в окремій общині, з утаємниченими порухами до своєї, ігноруванням світських настанов і церковної ієрархії, як це робили ісихасти, в ісламському світі це пряма загроза життю, тому, єдиний вихід для пасіонарія – розчинитися у Бозі. Східна практика побудована таким чином, що у парадигмі самоспустошення шукач власної свободи шукає втрати, розчинення ідеї індивідуальної самосвідомості, через зняття протиріч між внутрішнім і зовнішнім світами (суб'єктом і об'єктом), як мікрокос-

му з космічним абсолютом макрокосму. Східний містик, через спеціальні стоянки, не просто проникає у інші часо-просторові виміри, а й здійснює специфічні зусилля, задля зміни й оволодіння «осягнутої реальності», що навіть і не є самоціллю, а лишень миттю безцільного панування над ілюзорною реальністю викликаною спонтанними засобами, часто еклектичних методик, аж до наркотичного одурманення, алкогольного сп'яніння, чи то дихальних, танцювальних практик тощо. Наприклад, ісламська медитативна духовна практика (зікр) групового, чи одиночного чину в особливих ритмізованих рухах приймаючи певну молитовну позу (джалса) із спеціальним контролем свого дихання, яка полягає в багаторазовому здійсненні молитовних формул (текст коротких коранічних, чи культових дій з обов'язковим проголошенням імені Аллаха), є основою містичного Шляху (тассаввуфу) дуже схожа до Ісусової молитви в ісихазмі. Однак, методи осягання обоження не мають цілісної складової узагальнюючого досвіду (на відміну від ісихастського канону Ісусової молитви) у неймовірному розмаїтті шкіл і течій суфізму розсипаються вервечками особистісного проходження утаємниченого досвіду посвяченим за наявності розвинутої природної інтуїції (внутрішнього вчителя), який через «благодать» (барака) має привести до суфійського учителя (муршида). Шейх, з волі Аллаха, має визначити в учня (мюрида) наявність «печатки серця» (іджаза), і в повній покорі учителю і любові та відданості Богові в безмірі невиразистості нав'язаних натяків вести мене опікуваного до містичного пізнання (ма'рифа) аж до самостійної проповіді на великому шляху до Істини. Відсутність же єдиного методу і канонізованої текстової формули зікри компенсується безумовним дотриманням настанов пророка Магомета й священних текстів Корану уповні знімаючи нагальну потребу доскіпливого вироблення чітко регламентованого способу діалогу з Богом. Спеціальні техніки, помножені на вольові устремління неофіта, не мають аніякого значення у всевидінні Всевишнього, який приймає до бесіди тільки того, кого обрав Сам, ще до явлення світу сього, та бесіда безперервна, і «Ми ближче до Нього, аніж шийна артерія» (Коран, 50:16, К.). Вище означене повне розчинення в Бозі із втратою індивідуального «я», відбувалося од власного во-

## Антропологічні шукання

ління, коли людина сама приходила Шляху, чи в настановах муршида осягала суфістські премудрості (хоча, в Корані говориться про те, що людина думає ніби сама прийшла свого шляху, насправді без волі Аллаха нічого не відбувається, це, теж головна відмінність від ісихазму, де основний акцент до воління віддається людині, звісно, Божої підтримки), або – через богообраність суфія, в значенні слова сафа («чистота»), породивши в розмислах східних любомудрів широко відому, усталену формулу: «Той, кого очистила любов – чистий (сафі), а той, кого очистив Люблений, – суфій». Проблема «ідеального суфія» – мутасавви́фа, протиставленого мустави́фу (напускному імітатору «обраності»), з розвитком популярності містичного руху, набула скандального значення, чисельні натовпи безграмотних дервішів, факірів – профанували вчення відданих шукачів Істини забавляючи натовп екстатичним викрутасами й трюками, зайнявши виведену поза закон корисливу нішу суспільної страти (бі-гіар), не гребуючи копійчиною од «благословляння» страждеників. Суфії добре знали, що духовний шлях призначений тільки тим, хто від народження приставлений сьому многотрудному поступу, й у всякого своя дорога, і надаремні зусилля «ненародженого» – кому не судилося стати сушим суфієм. Як виголошує суфістська мудрість: «Сі латані лахи означені передвiчнiстю і жоден осел не обернеться конем у надмірі ширих поривань». Така ж «християнська передвiчність» означається словами: «Блажений той, хто був до того, як постав» (Евангеліє від Фоми, 20), з акцентуацією окремішність обраних світу того: «Блаженні одинаки обрані, бо вони знайдуть Царство Небесне, тим що ви від нього (і) ви знову туди повернетесь (Євангеліє від Фоми, 54). Шляхи до Істини різні, та промовляння Істини однаково, незалежно од релігійного означення – Симеон Новий Богослов говорив: «Для того, хто став дитям світла і сином прийдешнього дня, для того, хто завжди осяяний світлом, ніколи не прийде день Господній, тому, що він вже з Богом і в Богів»; «Учні Його сказали: Покажи нам місце, де Ти є. Бо нам потрібно його знайти. Він сказав: Той, хто має вуха, най чує! Є світло всередині людини, і воно осяває весь світ. Якщо не сяє, то – тьма». (Євангеліє від Фоми, 29). У суфізмі діалог з Богом віддається не на поталу суб'єктного осяян-

ня, а – упокореного прийняття Творця у собі, методи ж і практики різноманітні, як безкінечне розмаїття Божого промислу в кожному із нас, – «Він (Бог) - ясна істина (ал-хакк ал-мубин)» (Коран, 24:25).

Як і християнські пустельники, у сфері виявлення сакрального (ієрофанія), стрічі людини з Богом, ранні суфії «люди відлучені від мирського» (ахл аз-зухд), категорично використовуючи апофатичну логіку прийшли до розуміння того, що істина осяжна тільки поза сферами розуму. Заперечуючи усталену традицію грецьких та західних мисленників у домінантному використанні розуму для пояснення законів Всесвіту, наголошували, що в такий спосіб відбувається віддалення від світу речей із-за втрати пізнання Бога, який не тільки породив матерію, а й дарував можливість своєму творінню, людині – проникати через-себе-в-себе, вмістити усього суцього. Інтелект є межевою складовою суб'єктності напруженого потягу егоцентричної досконалості індивіда. Таке воління викривляє істину картину світу віддаляючи людину від освідчення Богопроявленості. Вмістилище же світу є Серце, вивільнене з тенет Розуму, камертоном навертаючи залюбленого до Любого, знаходиться у повній відданості Аллахові: «Серце віруючого затиснуте між двома пальцями Милостивого; Він повертає його як забажає». Суттєвий акцент варто наголосити, що в православній традиції стверджується рівноцінність Розуму і Серця. Синергія взаємодоповнювальності, коли не звужуються простори піднесення містика, пронизуючи всю духовну практику ісихазму, – упокореним торуванням снаги Богоспілкування.

Людина християнського світу розривалася між божественним і тварним буттям у протиставленні множинності світу і цілокупності душі, що розлого представлено у західній філософській думці як психофізичний дуалізм тіла і душі (Платон, Р. Декарт К. Поппер, Дж. Екклз тощо). Така платонівська модель розщеплення людини принципово не змінює онтологічний статус множинного світу породжуючи негативні конотації притаманні вторинності створеного буття достоту запропашеного і невикінченого. Сама довершеність притаманна тільки божественній сутності, людині ж належить переборюючи тварність своєї «запропашеної» (емпіричної) природи нагально притлумлювати ни-

## Антропологічні шукання

зинний природний початок безперестанно здійснюється верші духовного злету. Таке «відкидання, заперечення мирської стихії, звичайного і загальноприйнятого укладу, життєвих правил, цілей і цінностей» [14, с.76], безпосередньо визначає антропологічну стратегію сходження єства до подвижництва у безперервному поборюванні зовнішніх і внутрішніх спокус через християнське богослов'я, що не потребує експериментального підтвердження наукових інституцій перевершуючи усі знання перед лицем Господнім в його обоженні.

Для ісламської культури характерна онтологія, в якій представлена модель реальності, де відношення між абсолютним трансцендентним початком і світом не є відношення взаємовиключних протилежностей, а є ставлення їх взаємної обумовленості і немає потреби заперечувати, чи позбавлятися людині свого запропащеного єства в пориві обоження. Ісламський богослов і подвижник ал-Харіс ал-Мухасібі, говорив: «Кращі в цьому народі – ті, кого тамтешній світ (ахира) не відволікає від тутешнього (дунья), а тутешній світ – від тамтешнього» [2, с.58]. У ранніх суфіїв «верхній» і «нижній» світи приймалися не як заперечні сутності, а як обидві сторони одного буття. Давня, безперервна традиція суфізму накопичила великий досвід осягнення Духовного Шляху у вивершенні містика Істини: проходження утаємничених ступенів (макам) вдосконалення, комплекс психотехнічних вправ і прийомів духовних практик тощо, змістившись ближче до християнських богословських догм у витравлення індивідуалізму й розчиненні особистості в божественній сутності духовного єднання. З чотирьох шляхів пізнання в ісламі: пізнання Бога, пізнання себе, пізнання світу, пізнання загробного світу – суфії віддають перевагу першому, що виражено наступною формулою: «Людина від Бога, людина з Богом, людина для Бога, людина до Бога». Великий шейх Ібн Арабі (XII-XIII ст.) вказував, що згідно суфійської інтерпретації, людина найдосконаліша сутність усього сущого, і усіляке іншо-буття є лише відображення одного з незліченних атрибутів Абсолюту, людина ж синтезує в собі все суще, всі реальності світу. Людина – мікрокосм, міра усіх речей дольнього світу, як іпостась макрокосму і є посередником, ланкою між Богом і світом забезпечуючи єдність космічного буття і буття

феноменального. Будучи таким вмістилищем божественного на шляху до пізнання Істини перед суфіями постала непереборна проблема поєднання трансцендентності Бога в його еманційних проявах, ся довготривала, напружена мисленнєва діяльність вивершилася у XIV ст. доконечним оформленням великим подвижником, суфієм Бахауддин Накшбанді, засновником потужного суфійського ордена Накшбанді. В теоретичних наробках організації і здійсненні необхідних духовних практик визначалися дві головні умови: зовнішніх та внутрішніх детермінацій. До перших відносилися: обов'язковість наставника-шейха у духовному наставленні учня, безшлюбність (бажана, без жорстких обмежень), усамітнення, постування, некорисливість. Внутрішні умови – потребували значеного вольового зусилля концентрації свідомості в розчиненні в Богові (фана'). Усі означені чинники були зведені в одинадцять принципів суфістської духовної практики:

1. «Вукуф замані» (коротка зупинка) – молитовне богосєднання (зикр).
2. «Вукуф 'ададі» (зупинка-лічба) – усвідомлення молитовного промовляння.
3. «Вукуф калбі» (сердечна пауза) – емоційне прийняття молитви.
4. «Назар бар кадам» (букв. погляд на стопи ніг) – богорозуміння без думок.
5. «Хуш дар дам» (розумне дихання) – спеціальне дихання під час моління.
6. «Сафар дар ватан» (мандрівка Материзною) – покора шейху-наставнику.
7. «Халват дар 'анджаман» (усамітнення серед людей) – боговіддане життя.
8. «Яд кард» – повторення мусульманського символу віри (шахада) – (Немає божества, окрім Бога. Мухаммед – посланець Бога).
9. «Баз кашт» (повернення) – проголошення після молитви: (Боже мій! Ти – моя жадана мета! Твоє прийняття мене – по моїм заслугам!).
10. «Наках дашт» (прихисток) – недопущення сторонніх думок в час моління.
11. «Яд дашт» – стан зосередженості на об'єкті розуміння без зусиль [10, с.263].

Для здійснення необхідних правил суфію важливі були два стани: безперестанне зосередження богорозуміння (муджахада) й дарована Богом обраність (мавхиба). Постійний стан концентрації богоприйнятного розуміння пот-

## Антропологічні шукання

ребував проходження «стоянок», як засобів фіксації результатів містичних станів богоспілкування з якісним переходом на вищі щаблі містика. «Стоянки» засвідчували вдалий результат дотримання суфієм настанов шейха і вірності обраного шляху в безперестанному «спілкуванні з Богом». «Стани спілкування» залежали не від особистісних якостей відданого учня, а вважалися виключно божественними дарами, тому плекалося терпіння й покладання надії на милість Богу, а не надмір власних зусиль. Жорстко регламентованих настанов, щодо «стоянок», не існує, часто вони кардинально відрізняються по суті. Це пов'язано із різними практиками шкіл проходження Шляху й суб'єктного фактору утаємничених «прозріння» наставників-шейхів. Наявна кількість проходження «стоянок» дуже важлива для суфія, так як підносить містика на вищі щаблі богопізнання. Така практика «піднесення» сприяла «перехоплюванню-переливанню» «стоянок» між братчиками різноманітних суфістських шкіл. Велика кількість «стоянок» не тільки наближала до Бога, а й дарувала жадане блаженство в набутті здійсненої Господньої волі – уже без воління містика, під покровами Божи-ми.

Не зважаючи на велику популярність суфізму, іслам не з повна заперечуючи містичну течію, тримає її осторонь осердя общини. Ісихазм прийшов до християн Східного обряду із допомогою Григорія Палами в гарячих диспутах перед церковниками на Вселенських Соборах, задля отримання дарованої Богом благодаті і прилучення обраних спраглих «нествореного світла Преображення Христового» [11, с.125]. Аскетико-містичні апології Григорія Палами, на відміну од суфістських практик не допускалося довільних інтенцій суб'єктного прийняття богорозуміння без будь-яких інтерпретаційних елементів. Канонічні правила були простими, це – молитва (ритмізувалася із диханням і ударами серця), молитовна поза із фіксацією зору на пуповину (за що їх противники-варлаамісти обзивали мессаліанами і «пуподушниками» (μυράλοψυχοί)). Велика увага приділялася підготовчому періоду психосоматичної техніки налаштування певного психоемоційного («сердечного») стану подвижника через «пробудження розуму» у сукупному єднанні «серця» і «розуму», задля «здіймання Бога». Творилися необ-

хідні молитовні таїни через покаєння, прохання милості, прояви вдячності. Головний чин молільника – беззаперечний відрив від тварності і й розчинення вишніх сферах буття. Цей стан духовно-практичної фази «молитовного роблення» так пояснював Григорій Палама: “Будь-який спосіб і різновид моління завершується чистою молитвою; будь-яке розмірковування, що йде знизу до відстороненого від усього Бога, зупиняється, залишаючи суще. Проте це не означає, що за Божими заповідями немає нічого іншого, окрім чистоти серця, – є, і щось надзвичайне величне: даровані у цьому житті блага віку майбутнього; так само як за молитвою – невимовне споглядання й екстаз у такому спогляданні й сокровенні таїнства” [11, с.79].

Перші ісихастські впливи на теренах України ідуть з Візантії із проповідями мандрівних містиків. За Київській Русі любомудріє Антонія Печерського вже сповнено ісихії. За візантійського імператора Іоана VI Кантакузина (який при своєму дворі утримував не тільки ісихастів, а і блукаючих дервішів-суфістів), місіонери-священники і мандрівці активно розносили по Україні ідеї «константинопольського дива». Найбільшої ж потуги містичні впливи сягнули за ієромонаха Зосими, на схилку могутності Візантійської імперії, династії останніх Палеологів (Мануїл II Палеолог). Зростаюча криза світської і духовної влади проявилася в пригнобленні опозиційно до неї налаштованих ісихастів, котрі заперечували ієрархію духовної влади, канонічні принципи з нагальним відходом до внутрішньої еміграції, розвоєм містичних практик, як то: споглядання «фаворського світла», «обоження», «благодать», «розумне роблення». Конфлікт із владними інституціями доконечно призвів до зовнішньої еміграції з осіданням анахоретів-місіонерів в келіях вздовж Чорноморського узбережжя в лесових печерах на крутоярах Дніпра, Сіверського Дінця, Дунаю.

Слід зазначити неперевершену роль татарських сопу (суфії) від другої половини XIII ст., що мали специфічну антропоцентричну спрямованість до внутрішнього розвитку особистості. Пізніше, через османські впливи у XV ст. суфізм доконечно закріпився в Криму. Після централізації влади просилилися переслідуваннями суфіїв, вони подібно ісихастам пішли у внутрішню еміграцію за Кримський півострів,



## Антропологічні шукання

на периферію віддалених містечок, що посилює роль суфізму у становленні специфічних уявлень про світ через призму української ментальності. В рукописі суфійського трактату XIII ст. «Світоч знань у питаннях суфізму», показано практикування суфійських братств, активну діяльність релігійно-суфійських рухів Північного Причорномор'я – степового ордену йсеєві, «кружляючих» дервішів мевлевів, дервішів «хилитальників» хальветів, духовників бек-таши. Діяльність суфійських тарикатів протягом всього періоду суттєво впливала на суспільне життя корінного населення. В м. Гезлев (Євпаторія), тодішнього культурно-релігійного центру Кримського ханства, знаходилася перша, а нині єдина у світі споруда текке-дервіш – привітальня для мандрівних суфіїв. Суфійські теке, як науково-релігійні центри, були розкидані по всьому Криму. Більшість гіреїдів навчалися у теке й очолювали суфійські ордени. Така надзвичайна популярність суфійського вчення пояснювалася жаданням людини не тільки врятуватися у посмертному житті, а глибше пізнати оточуючий світ, своє серце (нафс), «варто знати, аби пізнати себе бодай якусь дрібку треба стати релігійної стезі, хто не відважиться на сей чин покритється завісою обмеженості від себе самого й од істини і серця релігії» [1, с.8]. Ось чому у звичайному праві козаків і практиках характерників так багато займань від містичних практик [4, с.110]. В книзі турецького мандрівника і суфія Евлія Челебі «Книга мандрів (Сейхатнаме)» зазначається високий статус української мови, що перевищує смисловим багатством фарсі в осмисленні світо буття (мова набуває розвою тільки в глибинному переосмисленні Суцього, через внутрішні рефлексії до індивідуальної свободи її носіїв). В метексис-синергійному відчутті світу, через з'єднання, спів-творчість з Богом українське православ'я, через візантійські впливи, за основу світорозуміння і його інтерпретацію бере Слово, як основу суцього, сприйняття істини, буття, отримання благодаті. Західноєвропейська традиція протиставляє долішне і вишне, візантійська, – наближує, з'єднує ці рівні, її ментальний світ постає цілісним і суцим Логосом у якому людина є самостійною, самодостатньою, вільною особистістю, що через власний вільний вибір може наблизитися, чи віддалитися Бога. Людині надається право

на остаточне рішення обрання власної долі, про що засвідчує Іоан Дамаскин: «Варто визнати, що Бог усе передбачає, але не все визначає, позаяк він передбачає людські діяння, але не визначає їх» [8, с.104].

Візантійська філософія антропологічна і антропоцентрична по своїй суті. Ісихазм доводить до довершення розвій у людині вольових сутностей шляхом вільного прилучення до своєї сутності. Державні інституції Візантії не передбачали насильство над особистістю, надаючи їй право самостійного вибору в рамках звичайного права і законодавства вільно порядкувати своїми фізичними і духовними надбаннями. І, незважаючи, чи, із землею ця людина, чи без, у кожній соціальної категорії були своєї права і обов'язки освячені вищим моральним імперативом, де, Бог, – як спів-дружнтя людині Сутність дає цілеспрямовану Благодать через-себе до-себе – вищого призначення обранця – возз'єднання із Суцим. Патріархи церкви і імператори несли трон не як гонорове владарювання над сіромою, а як служителі, ті, що освячені Божим промислом, як посередники, між Богом і людиною на сторожі священної свободи особистісного розвою індивідуума на шляху до Істини. Обов'язок ж людини був підносити на потребу дня свої вищі, ціннісні надбання, даровані правом творчого воління своєї долі. Уся традиція Київської Русі просякнута, як в духовному, так і соціально-політичному, правовому полі візантійськими інтенціями пошуку вищої своєї людини й сповна перенабрала цей многотрудний путь поглибивши своїм світорозумінням. Власне, представники ісихазму стали в опозицію до імперії в часи її руйнації щоб зберегти, не розпорозити у невіді священні надбання суголосної Богові свободи – самостійно, через містичні практики в поколіннях вертати сутності свого-призначення в прилученні до Істини. Подібні вияви рефлексуючої свободи особистості простежуються на шляху до Істини в численних школах суфістських братств, що стверджує закономірність повторення Божого промислу. В ісихазмі відсутність шкіл пояснюється синергією ави і послушника й, аніякі заняття не можуть порівнятися із миттєвим просвітленням і обоженням душі, набуттям свободи від діянь розумного роблення в благодаті і мудрості Святого духа.

## Антропологічні шукання

### Наукова новизна

Абсолютна трансцендентальність Бога робить його недоступним для жорстко структурованого, логічного виводіння чистим розумом, на допомогу приходять таїна діяння містиків - розумного роблення: не приборкання долішніх насолод серця (які на позір вільно витлумачують не посвячені зовнішні спостерігачі, часто імітатори формальних діянь), а, зведення натішної енергії керованого розважливим розмислом стану рівноваги (упорядкованої синергії орозумілого почування), примрійних інтенцій провидіння безупинної дії всемогутності, премудрості і благоді Божої у собі – оприявленій (осягнення стоянки ініціації, яку містики звать Обоженням, й відчувають як осяяння, Фаворське Світло). Досліджено, на практиці, в Оптиній Пустині – молитовні фази із стадій жертвовного каяття, глибинного прийняття вини й непомірної ниці, які плавно перетікають у всепрощену форму іншості з паралельним відсіканням принади світського життя через відторгнення власного еґо, сягаючи упокореної насолоди розчинення земної індивідуальності, як головної перепони єднання з Богом. Не досліджено: чому прояви світського життя в плотських інстинктах в людині переважають сакральне породжуючи стан перманентної підвішеності між двома світами (тимчасовим і вічним). Автор продовжить дослідження: вимушеного віддалення містика від світського життя в пошуках власної свободи, своєсти в рятівному устремлінню до анахоретства, розвою духовного досвіду богоочікуваного явлення сокровеного світла (нур) де нарешті знаходить себе і свій Шлях до Сущого. В цьому осяйному світлі радості, яке є видимим знаком Божим «цієї матеріальної субстанції, алегорії надчуттєвого порядку, яку не можна осягнути і, тільки в містичному прийнятті божественних енергій пізнається Творець» [6, с.166].

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. «Кїмийа-йи са-дат» (Эликсир счастья). Часть 1: Унваны 1 – 4. Рукн – 1. – Перев. с перс. А. А. Хисматулина / Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. – ЛП + 332 с.

### Висновки

Містичні школи ісламських і християнських напрям породжені античними філософськими течіями тісно переплівшись із традиціями неоплатонізму розгортають безмір прагнень любомудрів в пізнанні сущого, вивершуючись знаходять те, що із самого початку вже було в них самих. Містичні ж вияви аскетів, на Шляху до Істини, не виказуючи екстатичні афектації, чи теософсько-спекулятивних чудасій, запроваджують витончену мисленневу діяльність до збагнення Останньої Реальності. Реальності, якої найбільше жадає містик, незбагненної простим розумом й усвідомленому відторгненні прихильності сього світу послуговуючись мудрості сердечного прозріння помноженого на духовний досвід внутрішнього осявання. «Ключ до містичного пізнання Всевишнього знаходиться в містичному пізнанні своєї душі. Хто пізнав себе, той уже пізнав свого Господа» [1, с.7]. Накопичений духовний досвід релігійних містиків знайшов символічний вираз у трьох основних спрямуваннях Останньої Реальності: «вічного мандрівця», «стражденного обранця», «знеможеного боголюбця». У першому випадку шлях містика зведений на безвік прощі, другому – жаданого очищення через життєві незгоди, в останньому – солодкій млюсті любовних поривань єднання з Сущим. Автор, пристав до містичних течії через живих послідовників, суфізму – в Казахстані, ісихії – послушником в Оптиній Пустині, надалі продовжуватиме нести послух, аби через прилучення братії донести сущим Слово Істини. Як казали суфії, що не важливо, якою стежкою торуєш шлях до Істини, головне, – сягнути Її, і – розчинялися в Любові, аби «стати ідеальним дзеркалом в якому Бог розглядає Себе» [30, с.177]. Ісихасти – торували Богообрану стезю в збереженні, плеканні глибинних сутностей людини, де у сердечній своєсті самопізнавався сам Господь.

2. Ас-Сулами. Табакат ас-суфиййа. 3-е изд / Ас-Сулами. – Каир.: Матба'ат ал-мадани, 1986. – 580 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
4. Григорьев А. П. Золотоордынские ханы 60–70-х гг. XIV в. Хронология правлений / А. П.

## Антропологічні шукання

- Григорьев // Историография и источниковедение стран Азии и Африки. Л.: Изд. Ленинградского Ун-та, 1983. Вып. VII. С. 9–112.
5. Жуковец Р. За завесами света / Р. Жуковец. – М.: «Издательство №16». – 272с.
  6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое Богословие / В.Н. Лосский. – М.: СЭИ, 1991. – 288 с.
  7. Коновалов К. В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса)/ К.В.Коновалов.— Барнаул: Изд-воАлт. ун-та, 2014. —163 с.
  8. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV – XV вв. / И.П. Медведев. – М.: Изд-во «Наука», 1976. – 256 с.
  9. Монах Симеон Афонский. Исихазм для современников/ С.Афонский. – Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. – 105 с.
  10. Набиев Р. А. Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь / Р. А. Набиев. – Казань: Магариф, 2004 – 383 с.
  11. Палама Г. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Г. Палама. – М.: Канон, 1995. – 382 с.
  12. Святитель Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа: Антислатинские сочинения / Григорий Палама. – М.: Изд-ство Смирение, 2013. – 192 с.
  13. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы /С. С. Хоружий. – М.: «Омега», 2000. – 352 с.
  14. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма/ Аннемари Шиммель. – Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А.С. Раппопорт .- М.: Алтейя, Энигма, 1999. – 416с.
  15. Bahri M.D.P. Prayers of a Christian Sufi. Calif ., Point Reyes, Golden Sufi Center, 2015. 296 p.
  16. Barrington-Ward S. The Jesus Prayer: A Way to Contemplation. Pauline Books & Media, 2011. 144p.
  17. Bitkoff S. Sufism for Western Seekers: Path of the Spiritual Traveler in Everyday Life. Montreal, Abandoned Ladder, 2011. 192 p.
  18. Della D. V. Imagining Mount Athos: Visions of a Holy Place from Homer to World War II. University of Virginia Press, 2011. 312 p.
  19. Ernst C. W. Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam. Boston, Shambhala, 2011. 264 p.
  20. Corbin H., Manheim R. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. N.Y., Princeton University, 2008. 399 p.
  21. Freke T. The Heart of Islam. London, Godsfield Press, 2015. 96 p.
  22. Hossein S. N . The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. University of London. UK., 2012. 256 p.
  23. Johnson C. D. L. The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation. N.Y., A&C Black, 2010. – 206 p.
  24. Metropolitan Nahum of Strumica. Only one thing is needed. – Dhyavanava Publications, Monastery of the Entry of the Most Holy Theotokos Eleusa 2015. 160 p.
  25. Paert I. Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy.-Northern Illinois University Press, 2010 286 p
  26. Payne P.D. The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras. London, Lexington Books, 2011. 301 p.
  27. Pittman M.S. Classical Spirituality in Contemporary America: The Confluence and Contribution of G.I. Gurdjieff and Sufism, 2012. 256 p.
  28. Sánchez-Escobar Á. On Asceticism and Hesychasm, and the Church Fathers. N.Y., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. 252 p.
  29. Shah I. The Sufis. N.Y., Garden City, Doubleday, 2014. 404 p.
  30. Toussulis Y. Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology. N.Y., Quest Books/Theosophical Publishing House, 2011. 282 p.

## Антропологічні шукання

Ю. Й. СЕМЧУК<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Днепропетровский университет им. Альфреда Нобеля, эл. почта svarychiv@gmail.com, ORCID 0000-0002-4447-6276

### АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ ИСИХАСТСКИХ И СУФИСТСКИХ ПРАКТИК ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ СВОБОДЫ

**Цель.** Всесторонне проанализировать проблемы индивидуальной свободы в мистических течениях исихазма и суфизма на территории Украины. Полностью раскрыть вопрос происхождения исихазма и суфизма, особенностей мистических практик и их перетекание-заимствования на пути к Истине в единении с Вездесущим. **Методология.** С целью реконструкции целостного мировосприятия пустынножителей, в их личностной свободе обожения, автор применяет гуманитарный анализ (анализа и синтеза, сравнения, абстрагирования, обобщения), герменевтический, феноменологический методы – в исследовании специфики мистического способа познания реальности и метод компаративистики - в исследовании и сравнении различных типов мистически религиозных течений в синтезе истории философии с философией религии, психологией, феноменологией и историей религии. **Научная новизна.** Через собственные наблюдения автора в чине послушника Иоанно-Предтеченского Скита Свято-Введенской Оптиной Пустыни за духовными практиками анахоретов удалось последовательно выяснить устоявшийся чин генезиса исихастского традиций, еще от сподвижников Паисия Величковского. Исследовано влияние и использование духовными наставниками фундаментального собрания исихастских текстов «Добротолюбия» как «в миру», так и в горнем мире. Последовательно доказано, что в духовных практиках исихазма и суфизма, несмотря на кардинальные расхождения в принятии обожения, – в духовном познании указан истинный путь к Богу. Реконструировано усиление мистиков в стремлении познания Истины, как в христианских практиках нежданного озарения познания Вездесущего, так и в познании Сущего в суфизме, через «сердечную весть», открытую в получении духовного зренья и дара Божьего вне волевых интенций наблюдателя. **Выводы.** В мистических течениях, исихазме и суфизме, несмотря на наличие множества школ и практик доминируют личностные проявления единения с Богом через свободу собственного воления отданного на вслушивание камертона бытия – собственного Сердца. Главной тайной мистиков было не передача теоретических знаний через поколения, а явление себе подобным Истины через собственное устремление к познанию, в нестерпимых переживаниях аскезы инициации, полученного озарения, счастья обожения, надрыв Любви. Суфистские практики были только завесой для непосвященных, формой того содержания, которое нужно со-переживать, но его невозможно выучить.

**Ключевые слова:** суфизм, исихазм, православие, ислам, свобода, синергия.

Y. Y. SEMCHUK<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Dnipropetrovs'k University Alfreda Nobelya, e-mail svarychiv@gmail.com, ORCID 0000-0002-4447-6276

### ANTHROPOCENTRIC INTENTION OF HESYCHAST AND SUFISTIC PRACTICES OF FREEDOM PERSONAL DEVELOPMENT

**The Purpose** is to analyse problems of individual freedom in mystical currents of Hesychasm and Sufism comprehensively in the territory of Ukraine. It deals with issues of Hesychasm and Sufism origin, mystical practices features and their overflowing borrowing on the way to Truth by God finding. **Methodology.** With a view to the reconstruction of a holistic world view of the desert in their deification of personal freedom, the author uses methodology of humanitarian analysis (analysis and synthesis, comparison, abstraction, generalization), and the phenomenological method – the study specifics of the mystical way of knowing reality and comparative method – the study and comparison of different types of mystical-religious movements in the synthesis of the history of philosophy, philosophy of religion, psychology, phenomenology and the history of religion. **Scientific novelty.** Watching the life of the monks Optina Pustyn can trace the genesis hesychast tradition from the time of Paisius Velichkovsky. The influence and the use of spiritual advisors fundamental hesychast texts "Philokalia" in secular name and in the empirical world alike are researched. It is proved that in the spiritual practices of Hesychasm and Sufism Set the true

## Антропологічні шукання

path to God. The mystics' efforts in aspiration of perception of the Truth were reconstructed, as in Christian practices of an unexpected irradiation of cognition Omnipresent and in the knowledge of Jehovah in Sufism through «gentle-hearted message» which is opened to receiving spiritual vision and the gift of God without volitional intentions of the observer. **Conclusions.** The author concludes that despite the existence of schools and practices, personal manifestation of union with God through the freedom of own will devoted in listening of spiritual life – own heart, is dominant in Hesychasm and Sufism mystical currents. The main secret of mystics was not a transfer of theoretical knowledge through the generations, but the apparition of truth through his own aspiration to knowledge, in the unbearable austerity initiation experiences obtained enlightenment, happiness deification, the anguish of love. This barrier was the form of sense that needs to be empathized but it is impossible to learn.

**Key words:** Sufism, Hesychasm, Orthodoxy, Islam, freedom, synergy.

### REFERENCES

1. Abu Khamid Mukhammad al-Gazali at-Tusi. «Kymiya-yi sa-dat» (Eliksir schast'ya»). Chast' 1: Unvany 1 – 4. Rukn – 1. – Perv. s pers. A. A. Khismatulina [Medieval philosophical thought], Sankt-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2002, 332 p.
2. As-Sulami. Tabakat as-sufiyya. 3-e izd [Spiritual practice Islamic mysticism (Sufism)], Kair: Matba'at al-madani, 1986, 580 p.
3. Berdyaev N. A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [Philosophy of freedom], Moscow: Pravda, 1989, 607 p.
4. Grigor'ev A. P. Zolotoordynskie khany 60–70-kh gg. XIV v. Khronologiya pravleniy [Medieval History of Asia], Istoriografiya i istochnikovedenie stran Azii i Afriki. Leningrad: Leningradskiy Un-t, 1983, issue VII, pp. 9–112.
5. Zhukovets R. Za zavesami sveta [The esoteric Sufism], Moscow: Izdatel'stvo №16, 272 p.
6. Losskiy V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy tserkvi [Dogmatics theology], Moscow: SEI, 1991, 288 p.
7. Konovalov K. V. Vliyanie isikhazma na antropologicheskie i gnoseologicheskie vozzreniya Maksima Greka (Mikhaila Trivolisa) [Anthropological views], Barnaul: Altayskiy universitet, 2014, 163 p.
8. Medvedev I.P. Vizantiyskiy gumanizm XIV – XV vv. [Humanistic ideology of Byzantium], Moscow, Nauka, 1976, 256 p.
9. Monakh Simeon Afonskiy. Isikhazm dlya sovremennikov [Greek Hesychasm tradition], Afon: Pustyn' Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastirya, 2012, 105 p.
10. Nabiev R. A. Islam na evropeyskom Vostoke: entsiklopedicheskiy slovar [Glossary of religious studies ], Kazan': Magarif, 2004, 383 p.
11. Palama G. Triady v zashchitu svyashchenno bezmolstvuyushchikh [Byzantine theology ], Moscow: Kanon, 1995, 382 p.
12. Svjatitel' Grigorij Palama. Ob ishozhdenii Svjatogo Duha: Antilatinskie sochinenija [Byzantine theology], Moscow: Smirenje. 2013, 192 p.
13. Horuzhij S.S. K fenomenologii askezy [Christian Anthropology], Moscow: Omega, 2000, 352p.
14. Shimmel' Annemari. Mir islamskogo mistitsizma [Islamic mysticism], Per. s ang. N. I. Prigarinoy, A.S. Rappoport, Moscow: Aleteyya, Enigma, 1999, 416 p.
15. Bahri M.D.P. Prayers of a Christian Sufi. Calif., Point Reyes, Golden Sufi Center, 2015. – 296 S.
16. Barrington-Ward S. The Jesus Prayer: A Way to Contemplation. Pauline Books & Media, 2011. – 144 S.
17. Bitkoff S. Sufism for Western Seekers: Path of the Spiritual Traveler in Everyday Life. Montreal, Abandoned Ladder, 2011. – 192 S.
18. Della D. V. Imagining Mount Athos: Visions of a Holy Place from Homer to World War II. University of Virginia Press, 2011. – 312 S.
19. Ernst C. W. Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam. Boston, Shambhala, 2011. – 264 p.
20. Corbin H., Manheim R. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. N.Y., Princeton University, 2008. – 399 S.
21. Freke T. The Heart of Islam. London, Godsfield Press, 2015. – 96 S.
22. Hossein S. N. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. University of London. UK., 2012. – 256 S.

## Антропологічні шукання

23. Johnson C. D. L. The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation. N.Y., A&C Black, 2010. – 206 S.
24. Metropolitan Nahum of Strumica. Only one thing is needed. – Dhyavanava Publications, Monastery of the Entry of the Most Holy Theotokos Eleusa 2015. – 160 S.
25. Paert I. Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy.-Northern Illinois University Press, 2010, – 286 S.
26. Payne P.D. The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras. London, Lexington Books, 2011. – 301 S.
27. Pittman M.S. Classical Spirituality in Contemporary America: The Confluence and Contribution of G.I. Gurdjieff and Sufism, 2012. – 256 S.
28. Sánchez-Escobar Á. On Asceticism and Hesychasm, and the Church Fathers. N.Y., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. – 252 S.
29. Shah I. The Sufis. N.Y., Garden City, Doubleday, 2014. – 404 S.
30. Toussulis Y. Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology. N.Y., Quest Books/Theosophical Publishing House, 2011. – 282 S.

Надійшла до редколегії 30.04.2015

Прийнята до друку 21.05.2015